

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

Daniel José Salvador Joana

**PERSUASÃO PARA A UNIÃO**  
ESTRATÉGIA E ESTILO DA RETÓRICA UNIVERSALISTA  
DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

**Tese no âmbito do Doutoramento em Literatura de Língua Portuguesa  
orientada pelo Professor Doutor Albano António Cabral Figueiredo  
e apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas  
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.**

Dezembro de 2020



**Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

Daniel José Salvador Joana

# **PERSUASÃO PARA A UNIÃO**

## **Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira**

Tese no âmbito do Doutoramento em Literatura de Língua Portuguesa  
orientada pelo Professor Doutor Albano António Cabral Figueiredo  
e apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas  
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

**Dezembro de 2020**

1 2  9 0

UNIVERSIDADE D  
COIMBRA



*À Rita e ao Pedro, pelo tempo e companhia que,  
nos primeiros anos de vida, este trabalho lhes negou.*

*À Sónia, pelo apoio e paciência.*



## Agradecimentos

Nunca os longos caminhos puderam ser percorridos sem companheiros que tornassem mais suportável e proveitosa a caminhada. Não foi diferente com este, que se estendeu por sete longos anos e cujo itinerário se entrecruzou com veredas várias, próprias da vida que não para pela razão de se dedicar um homem a um estudo. Sete anos depois, e após circunstâncias biográficas tão variadas – das mais importantes às mais comezinhas – como uma experiência literária publicada, um casamento, uma mudança de emprego e de residência, dois filhos nascidos e uma pandemia ainda não debelada, eis que trazemos a lume esta tese, que foi um caminho de persistência, descoberta e crescimento.

Finda esta etapa, seria de injustificável injustiça não reconhecer quem nos guiou e suportou, quem nos mostrou o norte nos momentos de euforia ou desorientação, ou simplesmente nos levou aos lábios água nos momentos de descrença e cansaço.

Ao meu orientador, Professor Doutor Albano Figueiredo, pelo rigor científico, exigência e grande saber com que me conduziu, assim como pela amizade, cordialidade e disponibilidade desde sempre demonstradas em todos os momentos e todos os contextos.

À minha família, por toda a paciência, compreensão e incentivo sem prazos de validade.

Aos meus amigos, pela partilha dos momentos que não podem ser adiados e dão sentido a tudo o resto.

Aos meus alunos, que tantas vezes ouviram falar de cartas, sermões e utopias e outras tantas vezes viram misturados com os materiais da aula os livros vieirinos de capa dura que espreitavam predadores os cinco minutos de ócio didático, ávidos para serem lidos.

À Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pelas sucessivas experiências de crescimento e amadurecimento que, desde 2003, me tem proporcionado.

A todos os autores que, com os seus trabalhos sobre a obra do Padre António Vieira e não só, me permitiram ler com outra profundidade e propriedade as palavras deste grande autor lusófono.

E à memória do próprio Padre António Vieira, por nos entretantos da intrepidez da sua vida ter produzido e nos ter legado tão longa, multifacetada e sublime obra, que ainda hoje inspira todos quantos com ela têm contacto.

A todos, o meu humilde mas sentido obrigado.



«Leiam este decreto os reis e monarcas do mundo, aqueles principalmente que, sendo reis e possuindo os reinos (como dizem em suas provisões) “por graça de Deus”, com tão pouco respeito ao mesmo Deus e à mesma graça armam seus exércitos contra os alheios.»

Livro Antepimeiro da História do Futuro,  
in *Obra Completa*, tomo III, vol. I, p.122.



## Resumo

O Padre António Vieira é hoje, de forma praticamente consensual, um autor incontornável da Literatura de Língua Portuguesa, cuja obra tem sido objeto, ao longo do tempo, de inúmeras abordagens e análises de diversas naturezas.

O presente estudo, intitulado *Persuasão para a União. Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira*, parte de uma reflexão acerca do que foi a evolução histórica do fenómeno retórico, enquanto arte e disciplina inseparáveis da civilização humana, avalia as múltiplas circunstâncias que compuseram a intensa biografia do autor seiscentista que foi Vieira e confluí para uma análise panorâmica das principais estratégias retóricas – centradas em torno dos três meios de persuasão clássicos: *ethos*, *pathos* e *logos* – utilizadas na composição dos textos cujo tema ou assunto mais relevante é o “outro” (nacional e religioso) e o seu lugar no processo de construção da utopia universalista gizada e defendida pelo jesuíta, tanto nas suas cartas como nos seus sermões ou textos de natureza profética.

Em paralelo, é, de igual forma, lançado um olhar atento aos aspetos mais relevantes de um estilo que, apesar das suas múltiplas influências, radica numa estética que poderemos identificar como barroca, estilo esse que, acima de tudo, é colocado ao serviço da retórica com o intuito de potenciar os seus efeitos persuasivos mais ou menos declarados.

Com esta análise, emerge uma ideia concreta acerca da regularidade estratégica da retórica ecuménica de Vieira e da roupagem estilística que a reveste. Tal resultado é obtido mediante uma análise dual, quer por intermédio de um eixo “vertical” que afere a preponderância relativa de cada um dos meios no âmbito dos diferentes géneros textuais subordinados à temática universalista (epistolografia, parenética e profética), quer por meio de um eixo “horizontal” que visa verificar e compreender as variações existentes na forma de utilização de cada meio de persuasão numa perspetiva transversal relativamente aos três géneros textuais mencionados, ou seja, uma análise que averigua criticamente as flutuações e as consistências que, nas cartas, sermões ou textos proféticos, o *ethos*, *logos* ou *pathos* assumem.

**Palavras-chave:** Retórica; Barroco; Padre António Vieira; “outro”; universalismo; Quinto Império.



## Abstract

Padre António Vieira is, almost consensually, an unavoidable author of Portuguese Language Literature, whose work has been the object, over time, of numerous approaches and analyses of different natures.

This study, entitled *Persuasion for the Union. Strategy and style of Padre António Vieira's universalist rhetoric*, starts with a reflection on what was the historical evolution of the rhetorical phenomenon – as an inseparable art and discipline of human civilization –, evaluates the multiple circumstances of the 17th century author's intense biography, and converges for a panoramic analysis of the main persuasive strategies – focused on the three classic means of persuasion: *ethos*, *pathos* and *logos* – used in the composition of texts whose most relevant theme or subject is the (national and religious) “otherness” and its place in the construction process of the universalist utopia defined and defended by the Jesuit António Vieira in his letters, as well as in his sermons or in his prophetic texts.

At the same time, an attentive look is given to the most relevant aspects of a style that, despite its multiple influences, is rooted in an aesthetic board that we can identify as Baroque, a style that, above all, is placed at the service of rhetoric in order to enhance its more or less declared persuasive effects.

With this analysis, a concrete idea about the strategic regularity of Vieira's ecumenical rhetoric and about the stylistic “drapery” that covers it, in the end, emerges. This result is obtained through a dual analysis, either through a “vertical” axis that measures the relative preponderance of each means in each textual genre subordinated to the universalist theme (epistolography, parenetic and prophetic), or by means of a “horizontal” axis that aims to verify and understand the existing variations in the way of using each means of persuasion in a transversal perspective in relation to the three textual genres mentioned, that is, to investigate, in a critical way, “fluctuations” and consistencies that, in letters, sermons or prophetic texts, *ethos*, *logos* or *pathos* take over.

**Keywords:** Rhetoric; Baroque; Padre António Vieira; "otherness"; universalism; Fifth Empire.



## Índice

Introdução.....	21
I - Retórica: uma arte antiga mas obstinadamente viva .....	31
II - Vida de Vieira: um percurso marcado pelo “outro”. .....	53
Gentios Índios.....	61
Judeus e Cristãos-Novos.....	67
Gentios Africanos .....	72
Hereges Europeus .....	77
Maometanos .....	78
Castela e outros reinos católicos da Europa .....	81
III - Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira.....	85
1- Epistolografia: o “outro” no diálogo entre o “nós” .....	89
1.1. O carácter do emissor.....	94
1.1.1. O cordial correspondente .....	95
1.1.2. O herói missionário e o Pai Grande.....	97
1.1.3. Do cosmopolita experiente ao estratega.....	106
1.1.4. O despojado, zeloso e obediente.....	113
1.1.5. O escolhido.....	123
1.2. A força lógica dos argumentos.....	126
1.2.1. Poder temporal do “outro” .....	128
1.2.2. A missão e a guerra .....	135
1.2.3. O maquiavelismo do “outro” europeu.....	141
1.2.4. O desperdício da inércia ou a urgência da ação.....	144
1.2.5. A lógica providencial dos acontecimentos.....	147
1.3. A persuasão e o impulso dos afetos.....	150
1.3.1. O espanto .....	151
1.3.2. A ira .....	153
1.3.3. Responsabilização e temor .....	156
1.3.4. O ridículo e a vergonha .....	160

1.3.5. O medo.....	164
1.3.6. O desejo.....	169
2 - Parenética: o “outro”, do púlpito para o público .....	177
2.1. O caráter do orador .....	180
2.1.1. O Jesuíta .....	181
2.1.2. O escolhido.....	186
2.2. A força lógica dos argumentos públicos .....	193
2.2.1. A catalogação do “outro” .....	195
2.2.2. O valor terreno do “outro” .....	205
2.2.3. Providencialismo: a ação de Deus pela mão dos homens .....	209
2.2.4. O católico em potência.....	219
2.2.5. A recusa do racismo .....	224
2.2.6. Justiça e exemplo .....	227
2.2.7. Irmanação na fé.....	231
2.3. O jogo público dos afetos .....	234
2.3.1. Responsabilidade moral e vergonha .....	235
2.3.2. Piedade e paciência .....	241
2.3.3. Ira.....	245
2.3.4. Respeito e desconfiança.....	249
2.3.5. Medo e desejo.....	253
2.3.6. Esperança e confiança .....	260
3- Profética: a racionalização retórica da utopia .....	269
3.1. A verdade de Deus pela pena de um homem .....	273
3.1.1. A peça-chave .....	274
3.1.2. O experiente.....	278
3.1.3. O erudito .....	283
3.1.4. O profeta da interpretação ou o ortodoxo ousado.....	287
3.1.5. O religioso racional.....	291
3.2. A argumentação <i>teo</i> -lógica das profecias .....	296
3.2.1. Cristianismo universal e amnistia da inconsciência .....	298
3.2.2. Povos ibéricos: a união desunificada em nome de Cristo.....	307
3.2.3. Bens temporais e riquezas eternas .....	311
3.2.4. A conversão voluntária e a guerra da conversão.....	314



3.2.5. O amor universal de Cristo: uma imperial diversidade.....	323
3.3. O sentir do império de todos.....	332
3.3.1. A condescendência.....	335
3.3.2. A lisonja .....	339
3.3.3. Exaltação por oposição .....	344
3.3.4. O desejo.....	348
4- Estratégia e estilo: transversalidade(s).....	359
Conclusão .....	381
Bibliografia .....	385



## Índice de Figuras

Charles Legrand, 1839.....	61
Carlo Grandi, 1742 .....	61



## Introdução

São as utopias que fazem as realidades mover-se. A idealização de cenários de bem-estar coletivo, em que valores como a paz e a justiça reinam para apaziguar algumas das mais profundas inquietações humanas, é um fenómeno inerente à natureza do Homem enquanto ser social. Ciclicamente, essas idealizações surgem sob a forma de narrativas mais ou menos complexas que, sempre que logram revestir-se com a capa da tangibilidade, passam a pautar a ação dos seres humanos, a fazê-los mover e atuar no mundo que os rodeia. Trata-se dos «não lugares» desejados, como etimologicamente a palavra sugere<sup>1</sup>.

Ao longo da História, foram várias as utopias que dotaram a realidade de fertilidade evolutiva, na medida em que desempenharam um papel crucial no processo de experimentação e construção de novos modelos. Tais modelos, pese embora tenham produzido tanto os efeitos mais salutareos como os mais perversos, foram sempre desencadeadores de ação, uma ação animada, precisamente, pela irreabilidade potencialmente alcançável que a utopia representa.

Em termos literários, o conceito “utopia” surge inevitavelmente associado à obra homónima<sup>2</sup> do humanista inglês Thomas More, publicada pela primeira vez em 1516 com o título latino *De optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia Libellus Vere Aureus*. A ilha da Utopia, demoradamente descrita pela voz do navegador português Rafael Hitlodeu, seria a tentativa de sistematizar e concretizar uma sociedade tendencialmente perfeita, um lugar onde a guerra era abominada – não obstante poder ser considerada necessária – , as necessidades materiais de todos os habitantes estavam supridas e a tolerância religiosa era praticada. Num século como o XVI, em que o mundo vivenciou tão grandes transformações, a obra *Utopia* é bem o reflexo das idealizações – e contradições, arriscamo-nos dizer – do pensamento do seu autor, autor cujo objetivo seria o de obrigar o Velho Mundo a rever-se e a regenerar-se, caminhando

---

<sup>1</sup> Para José Eduardo Reis, no verbete *Utopia*, «o neologismo utopia é um vocábulo formado por derivação a cujo tema nominal de origem grega *topos* (lugar) se antepôs o prefixo de negação “u” e se pospôs o sufixo nominal “ia” para designar simultaneamente uma impossibilidade lógica-formal e uma possibilidade retórica-imaginária». In *E- Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, (<http://edtl.fcsh.unl.pt/>). Consultado em 20/07/2015.

<sup>2</sup> More, Thomas, *Utopia*, London, Penguin Classics, 2014.

em direção a outros modelos sociais, talvez mais consentâneos com alguns valores emergentes na época.

Contudo, e apesar de ter sido como que a criadora do conceito tal como o entendemos, não foi a obra de Thomas More a primeira a idealizar uma sociedade. Neste contexto, quase quatro séculos antes de Cristo, já *A República*<sup>3</sup> de Platão se constituía como uma verdadeira utopia política e social. Porventura o mais estudado e comentado dos diálogos platónicos, a obra citada versa a busca intelectual de uma fórmula de governo ideal, uma fórmula que tem como base a justiça e que visa, entre outros objetivos, promover a paz e a perfeita coesão entre os habitantes da polis.

Se nos focarmos no campo religioso, e no que à tradição judaico-cristã diz respeito, poderíamos recuar até à grande utopia presente no *Livro do Génesis*<sup>4</sup>. Trata-se do Jardim do Éden, um paraíso na terra onde reinavam a paz e a abundância e na qual nem a morte alcançava jurisdição. Séculos mais tarde, e ainda neste campo, Santo Agostinho concebe também a sua *Cidade de Deus*<sup>5</sup>, desta vez uma idealização da sociedade cristã alicerçada numa fórmula para alcançar a paz temporal e espiritual por via da ação moral dos homens.

Abandonando o campo da ficção, observamos que muitos projetos políticos surgidos ao longo da História tiveram utopias como pano de fundo. Não pretendendo discutir aqui os vícios ou as virtudes de projetos específicos, foquemo-nos, ainda assim, a título de exemplo, no historicamente recente projeto da União Europeia – que hoje atravessa dias de tanta incerteza –, apenas para constatar que o mesmo terá nascido da utopia de transformar, mediante a partilha de certos valores, um conjunto de nações visceralmente inimigas durante séculos num conjunto de povos cooperantes e até mesmo unidos, enfim pacificados relativamente àquilo que foi a sua História.

De facto, e mediante uma visão transversal destes fenómenos, parece poder concluir-se que a obtenção de uma paz universal e duradoura, baseada numa certa noção de justiça, será o fim último e transversal a quase todas as utopias, o destino para onde os múltiplos e distintos caminhos pretendem confluir de modo a apaziguar algumas das inquietações da humanidade.

---

<sup>3</sup> Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 7.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

<sup>4</sup> In *Bíblia para Todos*, edição literária, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp.17-102.

<sup>5</sup> 4.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

Mas regressemos à utopia enquanto conceito. Nos nossos dias, a palavra tende a ser usada para referir múltiplas realidades, tais como um projeto coletivo, um sonho pessoal ou simplesmente – e assumindo uma conotação menos positiva – uma inocente quimera em cuja concretização não se acredita por ser manifestamente irrealista.

Certo é que todas as utopias se criam e alimentam de palavras. Pela sua potencialidade de criar e recriar realidades, ou seja, conceber o que não existe, é sempre, numa primeira fase, pelas palavras que as utopias surgem e se comunicam. Numa segunda fase, é igualmente pelas palavras que o homem multiplamente age de modo a tentar transformar em realidade as idealizações que previamente lhe surgiram. Com efeito, são as palavras que sustentam as reflexões, discussões e persuasões que envolvem, *a priori* e *a posteriori*, as ações que conduzem, por caminhos mais ou menos sinuosos, à concretização das ideias.

No contexto da literatura portuguesa, a palavra utopia tem surgido inúmeras vezes associada ao nome de um autor: António Vieira. Enquanto orador sacro, epistológrafo, diplomata, evangelizador, professor de retórica, conselheiro do rei ou outros ofícios que tomou em mãos<sup>6</sup>, toda a atividade do jesuíta português do século XVII se construiu com e pelas palavras e convergiu para uma enorme utopia que o animou durante a sua longa vida e acerca da qual quis persuadir os seus contemporâneos: o Quinto Império, império de Cristo na Terra<sup>7</sup>. A título ilustrativo, repare-se, a este propósito, em algumas das principais obras e estudos académicos publicados nas últimas décadas e que associam o nome de Vieira ao conceito de utopia: *História e Utopia – estudos sobre Vieira*<sup>8</sup>, de António José Saraiva; *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução de uma utopia*<sup>9</sup>, de António Lopes; *Padre António*

---

<sup>6</sup> A respeito desta segmentação das múltiplas atividades levadas a cabo pelo Padre António Vieira e da sua origem na visão profundamente influente de João Lúcio de Azevedo, veja-se o estudo “O êxito de uma biografia: o Padre António Vieira de João Lúcio de Azevedo”, de Alcir Pécora, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 73-99.

<sup>7</sup> Para António de Abreu Freire, a utopia do Padre António Vieira «a mais fantástica utopia que jamais saiu da mente de um português: um mundo novo onde todos os seres humanos da terra encontrariam um espaço para realizarem as suas ambições, fossem cristãos ou judeus, índios ou negros, usufruindo da liberdade, cada qual ao seu jeito e feitio, numa nova era da humanidade que seria a do reino de Cristo consumado, a era do Quinto Império». In *Os Jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017, p.62.

<sup>8</sup> Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

<sup>9</sup> Cascais, Principia, 1999.

Vieira. *Retórica e Utopia*<sup>10</sup>, de Valmir Muraro; ou mesmo o célebre filme de Manoel de Oliveira, *Palavra e Utopia*, saído no ano 2000.

E, de facto, grande parte da produção literária de Vieira está intimamente relacionada com a utopia do Quinto Império do mundo, o último antes do fim dos tempos, simultaneamente temporal e espiritual, plenamente pacífico e cristão, e que, segundo o jesuíta, seria politicamente regido pelo monarca português e espiritualmente pelo Sumo Pontífice da Igreja Católica. Trata-se de um império criado a partir de palavras – da Sagrada Escritura, de doutores da Igreja, de Bandarra, do próprio António Vieira – e que pelas palavras precisava de ser transmitido aos homens de Seiscentos para que estes atuassem em consonância com esse desígnio da Providência. Assim, praticamente todos os escritos de Vieira que chegaram até nós – e que constituem uma das mais ricas obras da literatura de língua portuguesa – são como que instrumentos que agem em prol de uma concretização do ideal sonhado por este autor.

Toda a palavra se transforma em instrumento de ação pela mão da retórica. E apesar de a sua primeira origem poder residir num impulso genético<sup>11</sup>, foi como disciplina estudada e organizada pelos clássicos da Antiguidade que esta arte passou a adquirir um estatuto de centralidade na civilização humana. O tratado homónimo de Aristóteles<sup>12</sup>, ao assumir a retórica como «a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir»<sup>13</sup>, foi um verdadeiro marco no processo de sistematização e, conseqüentemente, credibilização de uma arte que já vinha sendo usada em civilizações anteriores. De facto, a partir dessa altura, paulatina e progressivamente, religião, política, direito, comércio, entre outras atividades humanas, mais do que necessitarem da retórica, passaram a construir-se nela e com ela. Nos nossos dias, e mau grado o termo assumir, não raras vezes, uma conotação negativa, a retórica revela-se como uma realidade praticamente omnipresente na sociedade. Como que paradoxalmente, verificamos que, muitas vezes, se desdenha a retórica no discurso, quando na prática nunca se fez tanto uso dela.

---

<sup>10</sup> Florianópolis, Insular Editores, 2003.

<sup>11</sup> A este propósito, veja-se George A. Kennedy, *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross-Cultural Introduction*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 1-9.

<sup>12</sup> *Retórica*, coordenação de António Pedro Mesquita, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 95.



Da importância da arte da persuasão sabiam muito bem os jesuítas do século XVII. A braços com divisões no seio da cristandade e suportando a árdua missão de evangelizar o mundo, a Companhia de Jesus atribuiu à retórica uma grande relevância, conferindo-lhe um lugar central no âmbito dos *curricula* que norteavam a educação ministrada aos alunos dos seus colégios<sup>14</sup>. A retórica era a chave para uma ação eficaz, por isso convinha que todos os padres da ordem fossem destros nesta arte.

Assim foi com o Padre António Vieira. Depois de ter sido sujeito a um ensino marcado por esta disciplina, o jesuíta português tornou-se num mestre da palavra, cultivando-a, como é sabido, com reconhecida eficiência em diferentes géneros, orais e escritos, no âmbito dos inúmeros contextos a que a sua vida o expôs. A avaliar pela obra escrita que herdámos, Vieira revela uma apurada noção da força dos argumentos, da importância da disposição dos mesmos e do estilo mais conveniente à predisposição para a persuasão em cada situação e conforme o tipo de audiência – efetiva ou potencial – que os seus escritos pudessem ter.

Não é, por isso, de estranhar que, no campo dos estudos da obra do Padre António Vieira, tantos trabalhos de natureza retoricista tenham surgido ao longo das últimas décadas. E por essa razão, parece-nos importante referir, neste ponto, as obras que mais terão marcado o campo da análise retórica da obra escrita de António Vieira, tanto em Portugal como no estrangeiro, com especial destaque para o Brasil, onde o jesuíta passou a maior parte da sua vida e produziu uma considerável parte da sua obra. Assim, logo em 1959, Raymond Cantel publica *Les Sermons de Vieira, Étude du Style*<sup>15</sup>. Em 1973, Aníbal Pinto de Castro apresenta *Retórica e Teorização Literária em Portugal – Do Humanismo ao Neoclassicismo*<sup>16</sup>, um aprofundado estudo que também se detém na retórica do Padre António Vieira. A década de 80 do século passado foi igualmente pródiga em valiosos estudos sobre a retórica na obra de Vieira: em 1980, António José Saraiva traz a lume *O Discurso Engenhoso. Ensaio sobre Vieira*<sup>17</sup>, e, em 1989, sai *A oratória barroca de Vieira*<sup>18</sup>, trabalho incontornável de Margarida Vieira Mendes. Pouco mais de década e meia mais tarde, Alcir Pécora, um dos mais importantes estudiosos brasileiros da literatura vieirina, publica *Teatro do Sacramento:*

---

<sup>14</sup> Sobre este assunto, veja-se Margarida Miranda, *O Código Pedagógico dos Jesuítas – Ratio Studiorum da Companhia de Jesus* (Edição bilingue Latim – Português), Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

<sup>15</sup> Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1959.

<sup>16</sup> 2.ª edição, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008.

<sup>17</sup> Lisboa, Gradiva, 1996.

<sup>18</sup> 2.ª edição, Lisboa, Editorial Caminho, 1995.

a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira<sup>19</sup>. Já no dealbar do século XXI, também no Brasil, surge *Padre António Vieira. Retórica e Utopia*<sup>20</sup>, de Valmir Muraro. Em 2006, José Nunes Carreira publica *Vieira: a escritura no púlpito*<sup>21</sup> e em 2012 vem a lume *Artes do Não Poder – Cartas do Padre António Vieira: um paradigma da Retórica epistolar do Barroco*<sup>22</sup>, um aprofundado estudo de Carlos Seixas Maduro sobre a incessante atividade epistolográfica do autor seiscentista. Nós mesmos, em 2010, apresentámos à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra *Dinâmicas de Ethos, Pathos e Logos nos Sermões de Quarta-Feira de Cinza do Padre António Vieira*<sup>23</sup>, uma dissertação no âmbito de um mestrado em Literatura Portuguesa – Investigação e Ensino, e muitos outros investigadores – dos quais podemos referir, a título de exemplo, Adma Muhana, com uma dissertação intitulada *Recursos retóricos na obra especulativa de António Vieira*<sup>24</sup>, ou Maria Regina Barcelos Bettiol, com *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de António Vieira*<sup>25</sup> – têm feito incidir os seus estudos sobre esta área. Para além disso, destaca-se ainda, neste campo de estudos, a existência de muitos artigos publicados em livros de atas de congressos, como por exemplo os que resultaram do que assinalou o terceiro centenário da morte do Padre António Vieira<sup>26</sup>, o que foi realizado nos Açores<sup>27</sup> ou, mais recentemente, a obra que resultou do colóquio *Revisitar Vieira no Século XXI*<sup>28</sup>, que decorreu em Coimbra, em janeiro de 2016.

Ainda que de natureza diferente, é igualmente digna de vincado registo a publicação da *Obra Completa*<sup>29</sup> do Padre António Vieira, um projeto editorial do Centro

---

<sup>19</sup> Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra / Editora da Universidade Estadual de Campinas, Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

<sup>20</sup> *Op. cit.*

<sup>21</sup> Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

<sup>22</sup> Lisboa, CLEPUL/CFUL, 2012.

<sup>23</sup> Dissertação de Mestrado sob orientação do Professor Doutor Albano Figueiredo, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.

<sup>24</sup> *Recursos retóricos na obra especulativa de António Vieira*, Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira sob Orientação do Professor Doutor Roberto de Oliveira Brandão, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1989.

<sup>25</sup> Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

<sup>26</sup> *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*. Actas, 3 vols., Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.

<sup>27</sup> *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*. Organização de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010.

<sup>28</sup> 2 vols., direção de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

<sup>29</sup> Todas as citações de Vieira presentes neste estudo foram retiradas desta edição, com direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 30 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.

de Literaturas e Culturas Lusófonas, coordenado por José Eduardo Franco e Pedro Calafate, e que conta com a colaboração de dezenas de especialistas da produção vieirina, numa parceria que envolve mais de três dezenas de instituições portuguesas e brasileiras e que resultou na publicação de trinta volumes, editados pela Círculo de Leitores, em que podemos encontrar, para além dos sermões, cartas e outros textos já largamente conhecidos e estudados, textos menos célebres, assim como alguns escritos inéditos que passaram a permitir um novo olhar sobre a imensa obra legada pelo jesuíta. A noção da abrangência, diversidade e coesão da obra do Padre António Vieira ficou, deste modo, mais acessível, passando a ser possível estudar, de forma mais profunda e transversal, os vários vetores inerentes à sua escrita, nomeadamente o vetor da retórica, omnipresente em todos os textos.

Ora, a tese que agora se apresenta intitula-se *Persuasão para a União. Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira*. Trata-se de um estudo de natureza retoricista – embora sem negligenciar as outras vertentes necessárias à sólida compreensão de uma obra literária – e que visa, acima de tudo, estabelecer pontos de relação e de divergência da retórica utilizada pelo Padre António Vieira nos vários géneros que chegaram até nós, no âmbito dos textos acerca de um tema central da sua vida e da sua obra: a utopia da união universal no Cristianismo e consequente pacificação eterna dos diferentes povos do mundo. Para isso, ganham especial relevância os escritos que versam sobre a alteridade, nacional e religiosa, ou seja, que abordam com intenção persuasiva a relação dos portugueses católicos relativamente a católicos não portugueses e a judeus e cristãos-novos, gentios, islâmicos ou protestantes. Referimo-nos a textos que exigem uma abordagem analítica transversal, uma abordagem capaz de, para além de outros aspetos, estabelecer, reconhecer e fixar estruturas dotadas de regularidade técnica que contribuirão para definir com mais clareza os fundamentos retóricos dos textos que Vieira nos legou como resultado das suas ideias de natureza ecuménica. Assim, com este trabalho não só se explorará de modo sistemático e científico um conjunto de aspetos menos trabalhados na obra do Padre António Vieira, nomeadamente do ponto de vista da transversalidade da sua produção, como, com novidade e a devida fundamentação teórico-conceitual, também

se poderá estabelecer um quadro firme de categorias no âmbito de matérias que, pela sua natureza, se têm revelado de elevada fluidez e permeabilidade.

Tendo em conta estes objetivos, a metodologia a seguir terá, inevitavelmente, de passar por um trabalho progressivo que contemplará três patamares de investigação distintos, aos quais se junta um outro de análise comparativa. Assim, numa primeira fase torna-se imprescindível empreender um estudo transtemporal e transcultural do fenómeno retórico, enquanto arte e enquanto disciplina. Importa analisar a génese da persuasão pela palavra e o despontar da conceção artística e organizada dessa mesma prática. Trata-se de uma aproximação àquilo que poderá ser a essência comum às diferentes formas de retórica até agora praticadas e estudadas. Será também necessário observar com especial minúcia a retórica praticada e ensinada na Europa Ocidental dos séculos XV e XVI, pela influência que terá exercido sobre a formação técnica e intelectual de Vieira, e a do século XVII, por ter sido nela que o autor cresceu e se construiu enquanto ator multifacetado do seu mundo.

Findo o estudo teórico e conceptual do fenómeno retórico, impõe-se lançar, numa segunda fase, um olhar atento e crítico à biografia, ao pensamento e à ação do Padre António Vieira. Neste ponto, ganham especial relevância as obras que contemplam a vida do jesuíta e as suas variadas iniciativas. E aqui, torna-se imprescindível examinar as suas posições e ações enquanto religioso pertencente à Companhia de Jesus, uma bitola que terá pautado globalmente todas as suas práticas, enquanto político e enquanto utopista, a faceta que talvez represente o denominador comum da sua ação. Será também necessário prestar especial atenção ao surgimento e à evolução de Vieira enquanto antecedente de um império universal cristão, projeto no qual terá empenhado com maior fervor o seu talento artístico, assim como aos principais acontecimentos políticos que marcaram a sua época.

Após este trabalho teórico-conceptual, na primeira parte, e histórico-biográfico, na segunda, entrar-se-á, então, na análise capital que este trabalho encerra – a terceira parte. Trata-se de um estudo de pendor retórico que visa compreender, elencar e comparar uma série de mecanismos persuasivos que conferem aos escritos de Vieira de tema universalista uma singularidade de grande relevo no espaço da literatura de língua portuguesa. E nesta parte, atribui-se especial enfoque a duas vertentes. Por um lado, atenderemos a aspetos lógicos do discurso, como os tipos de argumento utilizados, a exemplificação ilustrativa dos mesmos ou a dinâmica criada em torno dos três meios de

persuasão clássicos, definidos por Aristóteles – *ethos, pathos e logos*<sup>30</sup>. Por outro, não deixará de merecer também a nossa atenção o uso estilístico das palavras<sup>31</sup>, obrigando-nos a reparar na organização do discurso, nos principais tropos e recursos expressivos empreendidos, assim como na intencionalidade persuasória que aqueles meios acompanham, sempre que tal se considere relevante. Do mesmo modo, o vocabulário utilizado ou as construções sintáticas que conferem certos ritmos e induzem determinados tipos de pensamento também deverão ser tidos em linha de conta.

É, então que, desta parte longa e minuciosa, emergirá uma ideia concreta acerca da regularidade estratégica e de uma certa roupagem estilística passíveis de serem sistematizadas e relacionadas com os diferentes aspetos já conhecidos da obra de Vieira e que constituirá o último momento desta mesma parte. Da mesma forma, revelar-se-ão algumas dimensões do discurso vieirino até agora menos conhecidas em toda a sua profundidade e versatilidade.

Naturalmente, este percurso metodológico far-se-á, desde logo, com base numa revisão crítica da bibliografia produzida em torno de tais questões e, depois, no estabelecimento de um quadro de premissas teóricas e de aplicabilidade prática novo e sustentado na evolução do pensamento científico mais atual, o que se materializará num capítulo conclusivo e sistematizador do nosso estudo.

Óbvias e inevitáveis reminiscências pessoais levam-nos a pensar na obra de Vieira, pela sua vastidão e diversidade, como um império. E como império que é, jamais estará totalmente explorado. Surgirão sempre novos caminhos, novos recantos desconhecidos, novas áreas inexploradas. Ainda assim, no presente estudo lançamos luz sobre algumas dessas áreas ainda não totalmente conhecidas da obra do jesuíta, de forma a contribuirmos para, cada vez mais, podermos conhecer um Vieira de corpo inteiro.

Para além disso, com este estudo também alcançaremos compreender melhor a arte retórica e as suas múltiplas maneiras de, ao longo dos tempos, seduzir o espírito humano para o fazer mover no mundo em determinada direção.

---

<sup>30</sup> *Vide Retórica, op. cit.*, pp. 96-97.

<sup>31</sup> Na obra *Tratado da Argumentação - a Nova Retórica*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca afirmam recusar a separação «no discurso, a forma do fundo, estudar as estruturas e as figuras de estilo independentemente da meta que devem cumprir na argumentação». (pp.161-162).

Como já foi referido, vivemos numa época um tanto paradoxal, em que se recusa a retórica ao mesmo tempo que dela se faz uso constante. Será, também por isso, importante reabilitar a imagem de tal arte, começar a entendê-la como uma força inata de todo o ser humano, uma força progressivamente estudada, estruturada e ensinada ao longo dos séculos, mas infelizmente quase erradicada dos estudos formais, o que tem vindo a proporcionar o estabelecimento de relações francamente desequilibradas entre setores da sociedade que se têm perpetuado no tempo.

Inequívoco é que a retórica sempre foi uma fonte de poder. Por essa razão, e para que todos os cidadãos se possam relacionar partindo de posições menos desiguais, esta deveria ser uma arte, em primeiro lugar, valorizada e entendida como nobre, para depois ser estudada, compreendida e apreciada por todos, uma vez que ninguém a pode dispensar sem prejuízo óbvio. Se com a universalização da educação em algumas regiões do mundo já se caminha neste sentido, é necessário percorrer agora trilhos bem mais arrojados, de forma a poder fornecer a cada cidadão das sociedades que se pretendem democráticas não só a independência de pensamento que só a compreensão da retórica propicia mas também as ferramentas essenciais à intervenção de cada um deles nessa mesma sociedade.

Para tal desiderato, a Literatura tem um papel fundamental. Ao constituir-se como arte que cria e recria “realidades” por via das palavras, que recorre a infindáveis estratégias de comunicação e se reveste de múltiplos estilos que aprimoram a sensibilidade humana, a arte literária, entre outras potencialidades, abre as portas para a observação, a compreensão e o estudo da retórica. E é com o conhecimento da retórica, obtido primordialmente pela mão da Literatura, que será possível qualificar a democracia e torná-la utopicamente mais participativa e, portanto, enriquecida.

É também essa utopia que anima este nosso trabalho.

## **I - Retórica: uma arte antiga mas obstinadamente viva**

A vivacidade da retórica comprova-se também pela dificuldade que existe em defini-la. De facto, a infinidade de definições que, ao longo dos tempos, vamos encontrando demonstra bem a complexidade do fenómeno que tem caminhado pelos trilhos da História de mão dada com a Humanidade. De mero impulso humano a estruturada técnica ou disciplina, de dom das belas palavras à arte da persuasão ou arte que consiste em encontrar os melhores meios para obter a persuasão, é possível encontrar um sem-fim de significados para o mesmo significante, sem contudo existir algum que se concilie definitivamente com a complexidade que o termo “retórica”, em toda a sua extensão, encerra. Sabemos – isso sim – que a retórica se modifica com o ser humano, se metamorfoseia ao sabor das metamorfoses deste e se adapta ao ritmo das suas ideias e ideais.

Trata-se, portanto, de um conceito complexo e até controverso, porquanto até as conotações que lhe são associadas se alteram diametralmente com o decorrer dos tempos. Ora considerada uma arte nobre e superior, ora desprezível e fraudulenta, ora vista como uma sublimação do espírito humano, ora como uma manifestação da sua perfídia, a retórica tem saltitado entre as dúcteis trincheiras do bem e do mal, sendo o tempo e os lugares quase sempre fatores determinantes para esse sempiterno movimento conceptual.

Prova antiga deste constante trânsito intelectual são, a título de exemplo, as grandes questões levantadas em alguns dos mais célebres diálogos platónicos, tais como a *Apologia de Sócrates*<sup>32</sup> ou o incontornável *Górgias*<sup>33</sup>, onde – em particular neste último – as personagens do filósofo e do orador gregos discutem essencialmente a natureza e a função da retórica<sup>34</sup>, numa disputa cujos contornos reverberaram para todo o sempre.

Assim, neste tempo que é o nosso, é igualmente difícil definir com exatidão o conceito de “retórica”. Todavia, sempre poderemos arriscar dizer que se trata de um conceito lato e que representa um fenómeno praticamente ubíquo. Chaim Perelman e

---

<sup>32</sup> *Apologia de Sócrates, Criton*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2007.

<sup>33</sup> *Górgias*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, 6.ª ed., Lisboa, Edições 70, 2006.

<sup>34</sup> Transcrevemos uma das falas da personagem Sócrates: «Agora é que me parece, Górgias, que definiste, com a possível exatidão, a espécie de arte que é a retórica e, se te compreendi bem, afirmas que ela é obreira de persuasão, que tal é o objetivo e a essência de toda a sua actividade. (...)». *Op. cit.*, p.33.



Lucie Olbrechts-Tyteca, no notável estudo intitulado *Tratado da Argumentação. A Nova Retórica*, assumem uma aproximação da arte à sua natureza dialética, pensada em torno de uma noção de auditório e centrando-se numa teoria argumentativa cujo objetivo será, por via do discurso, o de «obter uma ação eficaz sobre os espíritos»<sup>35</sup>.

Já em 1973 Aníbal Pinto de Castro afirmava na introdução da sua *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, citando Robert W. Daniel, que a «Retórica contemporânea se encaminha(va) para uma identificação com a teoria da comunicação oral, escrita e até figurativa»<sup>36</sup> e que esta «tende[ia], sobretudo nos meios da pedagogia norte-americana, a estudar o conjunto de preceitos linguísticos, gramaticais ou estilísticos destinados, não apenas a regulamentar a expressão falada, mas a obter, através dela, uma forma agradável e dotada de poder convincente capaz de penetrar e mover os variados grupos sociais (...) segundo os modernos conceitos de *massa*»<sup>37</sup>.

Também nesta linha, mais recentemente, e tendo já em conta todo o impacto sociocultural da evolução mediática, Carlos Francisco Reis, num interessante estudo sobre a publicidade – talvez a mais sofisticada materialização contemporânea da arte da persuasão –, alude à quebra das limitações espaço-temporais da palavra e aos impactos que tal evolução extensiva veio trazer à comunicação, mostrando-nos assim a quase omnipresença da retórica e a sua incisiva ação global, por via da propaganda, ao serviço de uma sociedade consumista incentivada pelo capitalismo hodierno<sup>38</sup>.

Em suma, potenciada pelo rápido progresso das tecnologias da informação e comunicação, a retórica massificou-se, adaptou-se e tornou-se ubíqua. Das tradicionais áreas da política, religião ou direito, o fenómeno estendeu-se, durante o final do século XX e início do século XXI, a praticamente todas as atividades humanas: da educação ao desporto, do associativismo ao comércio, entre muitas outras atividades, até chegar à própria vida pessoal em interação com a comunidade, se tivermos em conta o relativamente recente e ainda pouco estudado fenómeno das redes sociais. Certo é que hoje a consciência do poder persuasivo da palavra, já não de forma desacompanhada,

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>36</sup> *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, 2.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008, p.4.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, pp. 3-4, parêntesis nossos.

<sup>38</sup> Cf. *O Valor (Des)educativo da Publicidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, pp. 13-24.

mas tantas vezes associado ao poder da imagem e dos sons, se tornou, sem sombra de dúvidas, numa das evidências mais prementes do mundo globalizado que conhecemos.

Mas como terá nascido o fenómeno que a Humanidade adotou e desenvolveu como disciplina do Saber? E como terá evoluído até ao tempo em que o jovem António Vieira, autor cujos textos serão a base do presente trabalho, a começou a estudar e a praticar?

No princípio terá sido a genética. Segundo George Kennedy, um dos autores contemporâneos com mais trabalhos publicados nesta área, a retórica poderá ter nascido por via de um impulso de autoconservação da espécie humana. Em consonância com a teoria da evolução do homem, Kennedy defende, na sua obra *Comparative Rhetoric*, que a retórica poderá ter surgido como uma forma de confronto que a espécie humana encontrou para resolver os seus diferendos em alternativa ao confronto físico, portanto sem que a segurança física dos indivíduos fosse posta em causa<sup>39</sup>. Por essa razão se terá tornado, posteriormente, numa arte transcultural, encontrada em praticamente todas as civilizações do mundo<sup>40</sup> – da China e Índia antigas à Pérsia, ao Egito, à América do Sul, entre outras mais conhecidas, como a da Grécia Antiga e a de Roma –, ainda que sob formas bem distintas<sup>41</sup>.

E terá sido, precisamente, na antiga civilização helénica que a retórica conheceu um processo de estruturação que fez dela uma das disciplinas mais influentes de toda a cultura ocidental, com efeitos marcantes em vários campos da civilização humana.

Apesar de se ter desenvolvido mediante uma longínqua tradição oral – comprovável pelos muitos momentos de oratória observáveis em obras como as de Homero –, a retórica, enquanto disciplina estruturada e passível de ser ensinada e aprendida, terá surgido em circunstâncias relativamente bem definidas. Segundo Manuel Alexandre Júnior, a história da retórica enquanto «metalinguagem do discurso

---

<sup>39</sup> É interessante verificar que também Erasmo, na obra *A guerra e a queixa da Paz*, defende que «a natureza apenas ao homem concedeu o uso da linguagem e da razão, as quais é indisputável que sobremaneira servem para preparar e fomentar a benevolência, para que absolutamente nada entre os homens se resolva através da força». In “Introdução”, tradução do latim e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, Edições 70, 1999, p.29.

<sup>40</sup> Na sua obra, George Kennedy aborda a retórica em sociedades tão díspares como as dos aborígenes australianos, das tribos norte-americanas, das antigas civilizações do Médio Oriente, da Índia e China antigas ou das mais conhecidas comunidades greco-romanas. *Op. cit.*.

Também Manuel Alexandre Júnior, na introdução à obra *Retórica*, de Aristóteles, afirma que a retórica é «uma das disciplinas humanas mais antigas e mais verdadeiramente internacionais». *Op. cit.*, p.16.

<sup>41</sup> A propósito da contestação à ideia de que a retórica é um produto exclusivo da cultura ocidental, veja-se Xing Lu, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.- A comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998.

oratório»<sup>42</sup> estará intimamente ligada ao episódio histórico de uma sublevação democrática. A revolta do povo siciliano contra a tirania de Gélon e Hierão, por volta de 485 a.C., terá resultado num tumultuoso processo que mobilizou júris de natureza popular. Para Júnior, «foi nesse decisivo momento histórico em que a democracia se sobrepôs à tirania, precisamente no tempo em que Atenas conheceu Péricles, que Córax e Tísias de Siracusa conceptualizaram o primeiro manual de retórica»<sup>43</sup>. A retórica enquanto sistema poderá, então, ter surgido de um premente impulso coletivo de libertação e busca de justiça.

Pouco tempo depois, terá sido Górgias, célebre sofista já citado neste trabalho enquanto personagem, a deixar a sua marca na história da retórica, amplificada pela também célebre controvérsia com Sócrates. A este respeito, e a propósito da tão conhecida polémica entre filósofos e sofistas, convém sempre lembrar que enquanto os primeiros se terão ocupado dos aspetos mais lógicos da retórica, os segundos direcionaram o seu foco para o estilo e a forma de composição dos discursos, desenvolvendo-se assim dois ramos importantíssimos da mesma arte que dificilmente se poderão dissociar por completo.

Mas a obra mais marcante e decisiva desta área do saber terá sido o tratado que, pouco menos de quatro séculos antes de Cristo nascer, Aristóteles intitulou simplesmente de *Retórica*<sup>44</sup>. Nela, o célebre estagirita aborda a dupla vertente da arte, quer enquanto técnica rigorosa de argumentação – o argumento lógico passa a ocupar um lugar central –, quer como arte do estilo, conjugando assim as duas vertentes que até então se tinham vindo a desenvolver de formas mais ou menos separadas<sup>45</sup>.

Para o fundador do Liceu, a natureza da retórica estava intimamente ligada com a da dialética, e a sua definição encaminha-nos para a noção da «capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir»<sup>46</sup>. Com Aristóteles, a retórica passa a ser percecionada – ao invés do que pensara o seu mestre Platão – como uma arte útil na prossecução da verdade e da justiça, uma vez que se assume que «nem

---

<sup>42</sup> “Introdução”, in *Retórica*, op. cit., p.19.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Op. cit.*.

<sup>45</sup> A este respeito veja-se o verbete “Retórica”, de Roberto Acízelo de Souza, in E-Dicionário de Termos Literários, coord. de Carlos Ceia, (<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>). Consultado em 27/07/2015.

<sup>46</sup> *Retórica*, op. cit., p.95.

mesmo que tivéssemos a ciência mais exata nos seria fácil persuadir com ela certos auditórios»<sup>47</sup>.

As divisões que Aristóteles estabeleceu no seio da retórica foram igualmente estruturadoras do subsequente desenvolvimento que a arte conheceu. Os meios de persuasão – *ethos*, *pathos* e *logos*<sup>48</sup> –, as formas de argumentos – entimema e exemplo – e as três espécies de retórica – judicial, deliberativa e epidítica<sup>49</sup> – definiram pontos de análise que ainda hoje são tidos como centrais. O valor atribuído às emoções e ao caráter do auditório, agregado à relevância dos pormenores que dizem respeito ao estilo, revestiu a arte da persuasão de uma profundidade e complexidade que a fez ascender ao patamar dos saberes mais importantes do género humano e por lá continuar durante muitos séculos. Assim, e pesem embora todos os riscos associados ao conhecido fenómeno do desaparecimento de uma parte significativa da literatura clássica, não cairemos em exagero se classificarmos a *Retórica* de Aristóteles como a obra matricial da retórica clássica e uma das que mais influenciou, até hoje, os estudos desta disciplina.

Honrosa e inquieta herdeira da retórica grega foi a retórica desenvolvida na Roma imperial. Se, em termos políticos e militares, foi o império romano que dominou o território da Grécia, no que à cultura diz respeito foi Roma que se deixou dominar pela riqueza que encontrou na antiga civilização helénica. A admiração dos romanos pela arte e literatura gregas fez com que ocorresse um dos fenómenos de aculturação mais interessantes da História. A cultura grega foi absorvida pela civilização romana, que a mesclou com traços originais, enriquecendo-a e desenvolvendo-a para depois, pela mão da sua política expansiva, a estender por uma considerável parcela do mundo.

As figuras maiores da retórica romana e que melhor personalizam o fenómeno que explicitámos anteriormente foram Cícero e Quintiliano, para quem a principal

---

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p.93.

<sup>48</sup> Para Aristóteles, «Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé» (*ethos*); «Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso» (*pathos*); e persuade-se, «enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso em particular» (*logos*). *Retórica*, pp. 96-97.

<sup>49</sup> Para o mesmo autor, numa «deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão (...). Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa (...). No género epidítico temos tanto o elogio como a censura». *Ibidem*, p.104.

influência nesta matéria terá sido, precisamente, Aristóteles<sup>50</sup>. Para além da tão famosa como anónima *Rhetorica ad Herennium*<sup>51</sup>, datada de cerca do ano 84 a. C., que já estabelece uma sistematização do fenómeno retórico, foram as obras daqueles dois autores que mais marcaram o que, a partir daqui, se pôde passar a chamar de retórica greco-latina.

Marcus Tullius Cícero, político e orador de primeira ordem no século que antecedeu Cristo, foi uma das figuras mais marcantes da história de Roma e da história da arte retórica, no seu tempo quase sempre entendida como oratória. As obras que nos legou – tanto tratados como livros de outros géneros –, como *De Oratore*<sup>52</sup>, *De Inventione*<sup>53</sup>, *Orator*<sup>54</sup>, *As Catilinárias*<sup>55</sup>, entre outras, transformaram-se em referências e foram rapidamente assumidas como dignas de estudo pelos mestres de retórica de várias civilizações que sucederam ao império romano. Acima de tudo, Cícero terá estabelecido uma espécie de síntese das tradições retóricas grega e romana, contribuindo para uma tomada de consciência da importância das qualidades do orador enquanto figura central da sociedade. De uma maneira geral, Cícero vem reforçar, acima de tudo, uma noção cívica da retórica, a ideia de que ela será essencial para o cumprimento pleno da cidadania da época. Para o político romano, o orador será um potenciador de vontades, um «homem diferente de espírito penetrante, duma habilidade natural acrescida pela experiência, que explora com sagacidade a alma dos seus concidadãos e daqueles que quer persuadir, esclarece as suas ideias, os seus sentimentos, a sua paixão, a sua expectativa»<sup>56</sup>, portanto alguém que possui as ferramentas imprescindíveis à ação coletiva no seio de um povo.

Ainda que, à época, o género epistolográfico pudesse não ser claramente assumido com um género retórico – para Cícero uma carta não seria mais que uma «conversa entre amigos ausentes»<sup>57</sup> –, os trabalhos do orador romano também

---

<sup>50</sup> Manuel Alexandre Júnior afirma que «foi sem dúvida a Aristóteles que Cícero e Quintiliano deveram a sua inspiração retórica», *op. cit.*, p.51.

<sup>51</sup> Harvard, Harvard Press University, 1954.

<sup>52</sup> *Do Orador e Textos Vários*, introdução de Virginia Black, tradução de Fernando Couto, Porto, Rés- editora, s/d.

<sup>53</sup> London, W. Heinemann, 1949.

<sup>54</sup> London, W. Heinemann, 1952.

<sup>55</sup> Tradução de Sebastião Tavares de Pinho, Lisboa, Edições 70, 2006.

<sup>56</sup> *Do Orador, op. cit.*, p.58.

<sup>57</sup> Carlos Seixas Maduro, *As artes do não-poder. Cartas de Vieira. Um paradigma da retórica epistolar do barroco*, Amares, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias e Autor, 2012, p.46.

representam um marco nesta área, assumindo, desde então, um papel eminentemente modelar. Para Carlos Seixas Maduro, «Cícero, efetivamente, adquiriu uma importância tal (...) que pode ser apresentado como o modelo de uma prática e de uma teoria epistolares»<sup>58</sup>. Ou seja, Cícero não só foi influente na oratória como produziu pensamento no âmbito de uma retórica escrita e epistolar que, com o desenvolver do império romano, daria importantes passos.

Outra figura central da retórica latina foi Quintiliano. O pensador e pedagogo romano, nascido já na era de Cristo, na província da Hispânia, acaba por, a par de Cícero, atingir um enorme prestígio no seio dos estudos da arte da persuasão. Para além da influência que exerceu na época, Quintiliano projetou as suas ideias, tendo sido estudado por milhares de outros mestres e estudantes nos séculos que se seguiram, até aos dias de hoje.

A obra *Instituto Oratoria*<sup>59</sup>, em que o autor como que institui a pedagogia da retórica aristotélica, propondo todo um sistema para a educação do orador ideal, e ajusta a definição clássica da disciplina, agora concebida como *bene dicendi scientiam*, foi o maior legado de Quintiliano. De um modo geral, é a partir deste autor que se verifica, na retórica, um ascendente da *elocutio* relativamente à *inventio*. Repare-se que, na obra citada, Quintiliano dedica já largas páginas a aspetos como o ensino da pronúncia e da linguagem corporal, como poderemos observar por via da transcrição que, em seguida, apresentamos:

«Qual será, portanto, a tarefa do professor? Antes de tudo, corrigir possíveis defeitos de pronúncia, vigiar para que as palavras se coordenem corretamente e cada letra se enuncie com o seu próprio som. (...) Também será necessário observar que o orador olhe de frente o seu auditório, que não torça os lábios, que um rito excessivo não exagere a abertura da boca, que o seu rosto não olhe para o ar, que os seus olhos não estejam cravados no chão, que a cabeça não esteja inclinada para nenhum dos lados.»<sup>60</sup>

Por esta altura, a retórica seria já uma instituição unanimemente valorizada na sociedade romana e cuja influência se faria sentir muito para além dos discursos

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>59</sup> (Livros I e II), tradução de António Leite Marques e Rosalina Marques, Lisboa, Traduvárius, 2011.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, pp. 28-29.

públicos, assumindo uma dimensão que abrangia já muitos outros géneros de discursos conversacionais e escritos<sup>61</sup>.

Ainda assim, e relativamente às cartas – género de suma importância neste nosso trabalho –, os estudos retóricos só as terão contemplado condignamente já numa fase avançada da história e segundo um método de estudo invertido relativamente à oratória. Para Carlos Seixas Maduro, «a teoria retórica só contemplou tardiamente as normas específicas que diziam respeito às cartas»<sup>62</sup> e, neste caso, a sua abordagem «não se constituiu num ponto de partida, mas num ponto de chegada, uma espécie de catalogação de recursos em face dos textos modelo analisados»<sup>63</sup>.

Para além de Cícero e Quintiliano (sobretudo o primeiro), destacaram-se na epistolografia alguns Padres da Igreja, isto já na Antiguidade tardia. Todavia, todos eles se evidenciaram apenas enquanto autores modelares da arte epistolográfica e não propriamente como seus teorizadores. Aliás, a epistolografia, na época, era ainda tendencialmente vista como um espaço de simplicidade e ausência de artifícios retóricos, era vista não tanto como subgénero da retórica, mas apenas como um tipo de texto com breves e pontuais aproximações à mesma.

Menos exuberante – ou, pelo menos, menos exuberantemente conhecido – é o percurso de desenvolvimento da retórica durante o longo período histórico que se viria a apelidar de período medieval. De facto, é menos comum encontrarem-se referências a estudos ou obras desta época cuja influência na história da disciplina possa rivalizar com a dos Antigos. Ainda assim, a retórica continuou a transformar-se e a desenvolver-se sobre os sedimentos do passado, adquirindo novas variações conceptuais e utilitárias e continuando a manter a sua importância no contexto social da civilização ocidental. Recorde-se, a este propósito, que a retórica era, precisamente, uma das disciplinas do *trivium* medieval – composto pela lógica, a gramática e a retórica – que marcou decisivamente os estudos de toda essa época.

Entre a fase final da Antiguidade e o início do período medieval terá havido, também na retórica, uma época a que podemos chamar de transição. James Murphy, em

---

<sup>61</sup> Para Roberto Acízelo de Souza, na época de Quintiliano a retórica «já se apresenta sob a forma de uma unidade, verdadeira superinstituição ocidental, cujo poder de modelização, extrapolando a circunscrição originária constituída pelos discursos públicos orais em geral, alcança a conversação e os diversos tipos de composições escritas». *Op. cit.*, p.89.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p.51.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

*Rhetoric in the Middle Ages*<sup>64</sup>, aborda largamente esse período, um tempo em que a figura de Santo Agostinho granjeia uma centralidade quase absoluta.

Nascido no Norte de África em meados do século IV, Santo Agostinho terá sido uma das personalidades que procedeu à harmonização da Filosofia com a Teologia. Neste caso específico, o santo doutor terá tentado combinar a retórica pagã com os valores do Cristianismo, superando assim um profundo dilema cultural dos primórdios da era cristã: se por um lado se pretendia efetuar um corte completo com o mundo pagão, considerado herético, por outro, a retórica não podia desligar-se do cordão umbilical que a ligava irremediavelmente a esse mundo greco-latino<sup>65</sup>.

A obra *De Doctrina Christiana*<sup>66</sup>, ao estabelecer quais os elementos da educação clássica que se mantinham válidos para um cristão e como os preceitos retóricos de autores como Cícero poderiam ser usados para transmitir a verdade divina, assume uma enorme importância no que concerne ao desenvolvimento da retórica em todo o período medieval. Para Agostinho, o papel da graça divina na oratória era essencial. No entanto, o homem teria de fazer a sua parte, na qual o orador romano assumiria um papel modelar. O verdadeiro orador cristão teria, assim, de seguir alguns princípios pagãos com um outro propósito em mente: o de levar o Homem à verdade cristã. As ideias de Cícero são, deste modo, como que cristianizadas, e as ferramentas da retórica são enquadradas para o orador cristão que se vê como mediador do desígnio divino de salvação da Humanidade. Nas palavras de Belmiro Fernandes Pereira, na sua obra *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*<sup>67</sup>, «Santo Agostinho autoriza os cristãos a servirem-se dos textos pagãos como os Israelitas se aproveitaram dos despojos dos Egípcios»<sup>68</sup>, sem qualquer tipo de constrangimento ou abalo de consciência.

---

<sup>64</sup> *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1981.

<sup>65</sup> Este dilema cultural terá sido sentido por outros Padres da Igreja, como S. Basílio e Santo Ambrósio. A este propósito, James Murphy refere que «although he [Santo Ambrósio] emphasizes the distinction between *sapientia saeculi* and *sapientia spiritualis*, he recognizes the need for training of preachers and condemns not rhetoric itself but its sophistic abuses». *Ibidem*, p.52.

<sup>66</sup> Utilizámos, neste estudo, a seguinte edição: Augustine, trad. de R.P.H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1996.

<sup>67</sup> Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p.126.



Também na ótica de Murphy<sup>69</sup>, a obra *De Doctrina Christiana* terá sido o primeiro tratado medieval sobre a arte de comunicar, podendo afirmar-se que, com o legado de Santo Agostinho, a retórica clássica não foi negada no mundo cristão medieval, mas antes assimilada e ajustada a novas ideias, princípios e propósitos, servindo de base para outros trabalhos que se foram desenvolvendo nos séculos subsequentes.

Depois de Agostinho, e durante todo o longo período medieval, foram, acima de tudo, as artes que ditaram o rumo dos géneros em que mais diretamente a retórica se materializou. As *ars dictaminis* ou as *ars praedicandi* foram conjuntos de obras que estabeleceram preceitos modelares no campo da epistolografia e da oratória, respetivamente. Para James Murphy, as *ars dictaminis*, ao instituírem a redação de um texto formal escrito segundo práticas ligadas à retórica, constituem uma invenção verdadeiramente medieval que marca uma rutura com a prática retórica antiga, sempre mais valorizadora da oralidade<sup>70</sup>. Visão algo diferente tem Carlos Seixas Maduro, ao recusar esse corte com a cultura antiga, falando-nos antes de uma mera readaptação que reflete as relações sociais do mundo de então, nomeadamente as relações de cortesia projetadas na utilização de fórmulas que eram marcas da sociedade feudal<sup>71</sup> que na época vigorava. Certo é que foi segundo estas obras que se estipularam algumas das regras mais importantes da redação de todos os tipos de cartas, facto que as transforma em incontornáveis manuais de retórica medieval aplicada.

No campo da oratória são as *ars praedicandi* que vão marcar a época medieval, desta feita numa clara linha de continuidade com a tendência antiga. Seguindo, neste ramo, a tradição não só agustiniana, mas também de S. Jerónimo, S. Gregório Magno e Santo Isidoro<sup>72</sup>, a prática oratória era vista como uma responsabilidade de todos aqueles que seguiam Cristo e que assumiam a função apostólica de espalhar a sua palavra pelo mundo. Assim, na época medieval assumiu-se que o sistema retórico deveria ser desdobrado «em disciplinas de índole eminentemente prática que fornecem preparação adequada para diferentes actividades profissionais»<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p.107.

<sup>70</sup> *Cf. op. cit.*, p.194.

<sup>71</sup> *Vide op. cit.*, p.55.

<sup>72</sup> *Vide Belmiro Fernandes Pereira, op. cit.*, p. 212.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p.128.

Em suma, e retomando o pensamento de Murphy, a história das artes do discurso na Idade Média é, em parte, a história da sobrevivência dos grandes trabalhos clássicos, com uma tendencial predileção, mais uma vez, para as obras de Cícero. Assim, na perspectiva do académico norte-americano, as obras clássicas e as medievais terão convivido lado a lado, numa simbiose pela mão da qual a retórica caminhou até à Idade Moderna<sup>74</sup>. Segundo este ponto de vista, a retórica assumiu um movimento de evolução, e não de revolução. Em vez de desperdiçar o passado e as características que dele chegavam, acomodou-o, absorveu-o e incorporou-o, adaptando-o ao novo tempo e aos novos contextos. À chegada a uma nova era, a retórica mostrou ser um organismo mutável, mas pleno de consciência histórica. E é enriquecida com as características das idades que a precederam que a arte da persuasão entra no período a que se convencionou chamar de Renascimento.

No campo da retórica, convencionou-se que o período da Renascença terá tido o seu momento mais marcante com a redescoberta das obras clássicas de Quintiliano. No início do século XV, num mosteiro do atual território suíço, o humanista italiano Poggio Bracciolini terá encontrado um velho exemplar da obra *Institutio Oratoria*. Ora, a posterior divulgação do trabalho encontrado suscitou um enorme interesse por parte dos intelectuais da época. É que ao contrário dos trabalhos medievais de retórica, tendencialmente mais fragmentados e centrados em géneros especializados, a obra de Quintiliano propunha um programa mais abrangente e coerente de práticas literária e retórica, baseado numa raiz moral e numa forte ideia de cidadania<sup>75</sup>. Não admira, portanto, que a *Institutio* se tenha tornado, em relativamente pouco tempo, uma grande referência cultural, constituindo, juntamente com os trabalhos de Cícero e Aristóteles, a trilogia de mestres antigos com mais ascendência na época.

No que concerne ao género epistolográfico, tanto Francesco Petrarca, no século XIV, como, mais tarde, Erasmo de Roterdão, no século XVI, foram dois dos mais influentes intelectuais das épocas em que viveram e dos períodos que se lhe seguiram. Para Carlos Seixas Maduro, Petrarca terá assumido um importante papel na recuperação da tradição epistolar clássica e terá sido mesmo «o primeiro a descobrir as

---

<sup>74</sup> Cf. Murphy, *op. cit.*, p.132.

<sup>75</sup> Vide *ibidem.*, p.359.

possibilidades da carta familiar no cultivo da amizade»<sup>76</sup>. Já no que diz respeito ao humanista de Roterdão, este terá deixado uma marca ainda mais vincada na arte epistolográfica, ao repensar a teoria das *ars dictaminis* e estabelecer uma harmonização entre a carta familiar e a carta oficial<sup>77</sup>. Seixas Maduro, citando Hélène Hart, refere que para os humanistas a carta passou a ser um «lugar de encontro entre as suas próprias ambições pessoais e a intenção de influenciar as decisões políticas do seu tempo»<sup>78</sup>, propósitos que, justamente, encontramos na copiosa obra epistolográfica do Padre António Vieira, que, a seu tempo, analisaremos.

Mas é também nos séculos XV e XVI que, no contexto ibérico, surgem algumas das figuras mais eminentes dos estudos da retórica. Por esta altura, uma série de catedráticos das famosas universidades de Alcalá de Henares e Salamanca, como António de Nebrija, Francisco Sánchez e Alfonso García Matamoros, publicam trabalhos importantes que viriam a assumir um alargado poder de autoridade. Também aqui a base teórica de reflexão da retórica é o pensamento dos clássicos. A este propósito, Elena Artaza, na introdução da sua *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*<sup>79</sup>, afirma mesmo que a retórica do século XVI se constitui particularmente como um «bosque de filiações» com os clássicos e de «parentescos»<sup>80</sup> com os autores contemporâneos nacionais e europeus. De outras latitudes europeias, nomes como o de Filipe Melanchthon, João de Vaseu e Joachim Ringelberg deixam também a sua marca na arte retórica do seu tempo.

No campo do Catolicismo, seria o dominicano Frei Luís de Granada, cuja vida teve uma forte relação com Portugal, a deixar uma das marcas mais indeléveis na retórica, com o seu tratado *Rhetorica ecclesiastica*<sup>81</sup>, uma obra que, para Aníbal Pinto de Castro, assentava «longamente na teoria de Quintiliano, completada por importantes contributos de Aristóteles, da *Rhetorica ad Herennium*, de Cícero, de Rodolfo Agrícola<sup>82</sup> e, no âmbito da eloquência cristã, do Livro IV do *De Doctrina Christiana* de

---

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p.67.

<sup>77</sup> Para Belmiro Fernandes Pereira, o grande legado do holandês não terá sido uma arte genérica, mas antes tratados especializados como o *De conscribendis epistolis* e o *Ecclesiastes*, obra que – esta última – coloca a retórica dos Antigos ao serviço do Cristianismo. Cf. *op. cit.*, p.732.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p.72.

<sup>79</sup> Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p.12, tradução nossa.

<sup>81</sup> *Ecclesiasticae Rhetoricae, Sive de Ratione Concionandi Libri Sex*, Olisipone, Typis Regiis Silvianis, 1762.

<sup>82</sup> A propósito de Rodolfo Agrícola, Porfírio José Pinto diz-nos que este autor publicou «um verdadeiro manual desta nova dialética: *De inventione dialectica* (1479, mas impresso apenas em 1515)» e que esta

Santo Agostinho»<sup>83</sup>. Tratava-se, portanto, de um trabalho-síntese, adaptado e interpretado à luz da época da sua escrita e do pensamento dominicano vigente.

Também o jesuíta Cipriano Soares, que viveu longos anos no nosso país, legou aos estudiosos da retórica o seu importantíssimo trabalho *De Arte Rhetorica*<sup>84</sup>, manual que veio a ser, durante muitos anos, o livro único seguido nos colégios dos jesuítas, e no qual se codificava um certo «ideal estético de cunho vincadamente humanístico e de teor sobriamente clássico»<sup>85</sup>. A obra do jesuíta seria uma obra «essencialmente prática e de nítido escopo pedagógico»<sup>86</sup> que, após revisão oficial por parte de Pedro Perpinhão – outro famoso jesuíta com grandes responsabilidades pedagógicas – terá alcançado uma projeção universal. No que ao Padre António Vieira concerne, educado no seio da rede escolar jesuíta, parece certo que terá estudado e baseado abundantemente a sua prática oratória nos manuais dos dois últimos autores citados.

Já em Portugal, e ainda segundo Aníbal Pinto de Castro<sup>87</sup>, terá sido logo no início do século XVI que a retórica foi incluída nos *curricula* universitários, facto que pode refletir a importância crescente que foi sendo dada à arte da persuasão por esta altura. André de Resende, rosto maior do humanismo nacional, exortava mesmo a juventude «a consagrar-se ao estudo da Retórica, fosse qual fosse a carreira que pretendesse seguir, pois a arte de dizer lançava sobre todas as outras uma luz admirável»<sup>88</sup>. No fundo, tratava-se da expansão de um movimento que veio a durar alguns séculos e que colocou a retórica no centro dos estudos das Humanidades, ligando-a à filosofia sem contudo a cercear do seu cunho literário. É também deste século a obra *De eloquentia libri quinque*, do português Tomé Correia, que fez carreira académica em Bolonha e que, nas palavras de Belmiro Fernandes Pereira, foi «um dos

---

obra «viria a ter uma grande impacto em todo o século XVI, influenciando ilustres humanistas como Erasmo, Latomo, Vives, Melanchton, Ramus, entre outros. Agrícola define a dialética como a arte de «falar convictamente» sobre qualquer sujeito, privilegiando na sua obra a etapa da busca de argumentos (*inventio*), mais do que a do juízo sobre os mesmos (*judicium*)». In *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa, Tese de Doutoramento no ramo de Estudos de Literatura e Cultura, na especialidade de Cultura e Comunicação, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sob a orientação científica de Professor Doutor José Eduardo Franco e Professor Doutor Manuel Frias Martins, 2018, pp.93-94.

<sup>83</sup> *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, p.53.

<sup>84</sup> *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipie deprompti*, Olysiopone: Excudebat Antonius Alvarez, 1611.

<sup>85</sup> Aníbal Pinto de Castro, *op. cit.*, p.44.

<sup>86</sup> Belmiro Fernandes Pereira, *op. cit.*, p. 799.

<sup>87</sup> *Vide op. cit.*, p.18.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p.19.

melhores testemunhos da evolução dos estudos retóricos ao longo de todo o período do Renascimento»<sup>89</sup> e uma das obras que mais afirmou a retórica como uma arte útil, quer política quer religiosamente. Durante o período renascentista, a retórica foi, de facto, uma inevitabilidade formativa, porquanto se tornou central na formação de todo o homem educado segundo o ideal humanista vigente.

Foi também no século XVI que a Companhia de Jesus fundou e alargou a sua célebre rede de colégios, onde a prática do ensino reservava à retórica um lugar central. A educação da juventude era uma prioridade do apostolado jesuítico. Por isso, a Companhia foi a primeira responsável por um sistema de ensino humanístico supranacional e mesmo supracontinental, que tinha a particularidade de tanto se destinar a religiosos como a leigos. No final do século, o aparecimento da *Ratio Studiorum* – os primeiros *curricula* que vigoraram durante várias centúrias – corporiza todo um modelo de instrução, assim como os conteúdos essenciais à formação do homem humanista religioso ideal<sup>90</sup>. No topo da hierarquia destes estava a retórica e «toda a estrutura curricular das humanidades convergia, na verdade, para esta classe dedicada, por excelência, ao ensino da palavra e da eloquência»<sup>91</sup>. Cícero, Quintiliano e Aristóteles eram a tríade de autores mais estudados, muitas vezes já indiretamente, talvez por via dos referidos manuais do padre Cipriano Soares e de Frei Luís de Granada.

Assim, podemos afirmar que quando no século XVII António Vieira se inicia na arte retórica fá-lo já sobre este riquíssimo substrato multissecular, ao qual haveria de misturar particularidades atinentes ao gosto pelo contraste e pelo movimento, e até por algum excesso, ou seja, particularidades próprias da estética e pensamento do período que lhe calhou viver – o Barroco –, para além de inevitáveis e inconfundíveis marcas pessoais. A retórica vieirina é, pois, o fruto individual de um movimento cultural histórico, coletivo e progressivo, feito de continuidades e adaptações, e jamais de

---

<sup>89</sup> *Op. cit.*, p.811.

<sup>90</sup> Para António de Abreu Freire, a «*Ratio Studiorum*, que regulamentava desde 1599 o ensino em todos os colégios dos padres da Companhia de Jesus, foi uma prodigiosa inovação no ensino que vigorou até ao final do século XVIII, quando a ordem foi suspensa em quase todos os países (em 1773). Inicialmente concentrados na formação dos alunos com fins elitistas e missionários a fim de constituírem uma espécie de tropa de choque que os distinguisse de todas as demais ordens religiosas, os jesuitas logo alargaram as atividades ao ensino das letras, das artes e das ciências, oferecendo aulas a vastas clientelas, alcançando notável amplidão de poder pedagógico e de prestígio». *Op. cit.*, p.58.

<sup>91</sup> Margarida Miranda, *op. cit.*, p.29.

verdadeiras ruturas. Vieira foi, deste modo, o exímio executor de uma arte que sempre se reinventou e ajustou às pressões dos tempos, dos lugares e das vontades dos homens.

E foi, precisamente, este tempo que coube ao Padre Vieira viver – a centúria de Seiscentos – que muito provavelmente assinalou um dos pontos mais altos de valorização da antiga arte retórica<sup>92</sup>. Historicamente, os sucessivos movimentos da Reforma e Contra-Reforma da Igreja Católica, eclodidos há relativamente pouco tempo, e a conseqüente longa guerra argumentativa que daí decorreu catapultaram a retórica para um patamar de grande valorização, colocando-a ao serviço dos diferentes poderes políticos e religiosos que à época se digladiavam, transformando-a, também à luz do gosto da época, numa arte viva e cheia de dinamismo. De facto, o período barroco é um período marcado pela retórica, que se materializa acima de tudo no género oratório. O púlpito passou a ser um local privilegiado de comunicação, uma instituição de influência e, portanto, uma fonte de poder. Por estas razões, não será exagerado afirmar que a retórica foi uma das marcas mais significativas do período do Barroco.

Assim, no que ao movimento da arte retórica seiscentista diz respeito, torna-se indispensável lançar um olhar sobre o que se passou tanto em Itália como, e sobretudo, em Espanha, nações europeias que culturalmente exerceram grande influência sobre todos os povos europeus da época, em geral, e sobre Portugal enquanto país católico, em particular.

Na nação transalpina destacou-se o nome de Emanuel Tesauro, retórico e dramaturgo de Turim, autor do tratado *Il Cannocchiale Aristotelico*<sup>93</sup>. Nesta obra, a metáfora, enquanto figura de retórica, adquire um estatuto de excelência, pois é considerada a mãe da agudeza, o processo pelo qual um argumento se torna engenhoso, por via de uma quebra – mais ou menos surpreendente – da relação habitual entre significante e significado, abrindo assim espaço para uma renovação e um enriquecimento dos conceitos. Também neste tratado, o italiano dedica-se com profundidade às questões do engenho, da versatilidade ou da prudência, mostrando

---

<sup>92</sup> Para Margarida Vieira Mendes, em *A Oratória Barroca de Vieira*, «António Vieira nascera no momento histórico exato, na hora mais propícia ao florescimento da sua poderosa eloquência (...)». *Op. cit.*, p.33.

<sup>93</sup> *Il Cannocchiale Aristotelico, o sia idea dell'argutta e ingegnosa elocuzione che serve a tutta l'arte oratória, lapidaria e simbolica esaminata co principi d'el divino Aristotele del conte e cavalieri de gran croci Emanuele Tesauro patrizio torinese, Venetia, Presso Paolo Baglioni, 1674.*

como a fusão entre a habilidade e o conhecimento podem suscitar maravilha e facilitar a persuasão<sup>94</sup>.

Já em Espanha, a mais poderosa nação católica do mundo seiscentista, assistimos, nesta época, a intensas teorização e produção retóricas que, evidentemente, em muito contribuíram para o surgimento da famosa denominação histórica *Siglo de Oro* que normalmente é atribuída a esta época. Este período fica marcado pelo florescimento e projeção das já referidas universidades de Alcalá de Henares e Salamanca, que se transformaram em dois dos mais ativos centros de produção estética e intelectual do mundo. Foi destas duas academias que saiu grande parte dos intelectuais e, conseqüentemente, dos ideais que influenciaram não só a península ibérica mas um pouco todo o planeta.

À cabeça do Barroco ibérico estará, talvez, o nome de Luís de Gôngora. Nascido em Córdoba, em 1561, o poeta e dramaturgo deixou a sua marca na literatura – e conseqüentemente na arte retórica – por via dos seus extremos expressionistas, dos rebuscados jogos sintáticos e semânticos, em suma do próprio cultismo que ficou associado à arte barroca. A sua obra maior – *Soledades*<sup>95</sup> –, repleta de exuberantes descrições e arrojadas operações de uma certa engenharia sintática (com especial relevo para o uso de figuras como o hipérbato ou a perífrase), é muitas vezes descrita como a obra mais representativa do chamado cultismo. E ainda que o adjetivo decorrente do seu nome – gongórico – viesse, mais tarde, a adquirir um sentido pejorativo por causa de uma certa complexidade ou mesmo obscuridade que a obra deste autor poderia exhibir, o poeta permanece como uma das figuras mais proeminentes deste período e, conseqüentemente, como uma das personalidades com mais influência no que diz respeito à retórica da época e das idades subsequentes.

Ao lado de Gôngora surge Francisco de Quevedo, que, precisamente, foi um dos émulos do poeta de Córdoba, a quem terá tecido mordazes sátiras. Mas enquanto o nome de Gôngora ficou associado ao cultismo, o de Quevedo é inseparável de outro conceito incontornável na arte barroca – o concetismo. Com evidência, as técnicas associadas ao uso dos conceitos – que se manifestaram fortemente em toda a produção

---

<sup>94</sup> A este respeito, veja-se *Baroque.it*, (<http://www.baroque.it/cultura-del-periodo-barocco/letteratura/il-trattato-nel-xvii-secolo-emanuele-tesauro.html>). Cons. em 16-12-2016.

<sup>95</sup> *Soledades*, Edición digital a partir de Obras de Don Luis de Góngora [Manuscrito Chacón] I, de la Biblioteca Nacional (España), Ms. Res. 45, ff.193-260. Edición facsímil: Málaga, RAE ; Caja de Ahorros de Ronda, 1991 (Biblioteca de los Clásicos, dirigida por José Lara Garrido; 1), (<http://www.cervantesvirtual.com/obra/soledades--0/>). Consultado em 12/12/2018.

literária do período barroco e influenciaram, quer por imitação quer por oposição, a literatura de outros séculos – são fulcrais na obra de Quevedo. Os jogos de palavras, os duplos sentidos, a dupla intencionalidade das palavras e a capacidade de suscitar ambiguidades nos leitores são características identificativas do autor de *Sueños y Discursos*<sup>96</sup>, um dos mais marcantes artistas do século XVII<sup>97</sup>. O engenho discursivo, enquanto método de criação de significados e estratégia de encantamento retórico, é uma herança deste autor espanhol que foi figura incontornável da cultura europeia de Seiscentos. As suas marcas são transversais aos diferentes géneros cultivados na época, influenciando-os contundentemente.

Outro nome associado ao concetismo é o do jesuíta Baltazar Gracián y Morales. Em termos de teorização, o tratado *Agudeza y Arte de Ingenio*<sup>98</sup>, de 1648, é também uma das obras centrais da retórica do período barroco, cuja influência irradiou pela Europa e pelo mundo, e reverberou também por muitos séculos. Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Carvalho chegam a considerá-la «a bíblia do concetismo peninsular»<sup>99</sup>. A busca da beleza e o papel retórico da agudeza – aquela que, segundo João Adolfo Hansen, «nas preceptivas retóricas do século XVII», era «definida como a metáfora resultante da faculdade intelectual do engenho, que a produz como “belo eficaz” ou efeito inesperado de maravilha que espanta, agrada e persuade.»<sup>100</sup> – foram temas abordados com profundidade e originalidade, numa obra que ajudou (e ainda ajuda) a lançar luz sobre alguns dos processos retóricos mais utilizados neste e noutros períodos histórico-culturais.

Já Félix Lope de Vega, nascido em 1562 e falecido em 1635, forma com Francisco de Quevedo e Batazar Gracián a tríade de intelectuais que mais veementemente ficou associada ao concetismo. Com as suas obras líricas, dramáticas e épicas, marcou a literatura e a retórica peninsulares dos séculos XVI e XVII, centúrias em que viveu. A sua intensa produção literária, cultivando diversos géneros, é uma das

---

<sup>96</sup> Francisco Quevedo, *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo*, Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005, (<http://www.cervantesvirtual.com/obra/suenos-y-discursos-de-verdades-descubridoras-de-abusos-vicios-y-enganos-en-todos-los-oficios-y-estados-del-mundo--0/>). Consultado em 12/12/2018.

<sup>97</sup> Vide Francisco Quevedo, in *Infopédia*, Porto Editora, ([https://www.infopedia.pt/\\$francisco-quevedo](https://www.infopedia.pt/$francisco-quevedo)). Consultado em 19/12/2016.

<sup>98</sup> Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, (<http://www.cervantesvirtual.com/obra/agudeza-y-arte-de-ingenio--0/>). Consultado em 12/12/2018.

<sup>99</sup> *História Crítica da Literatura Portuguesa*, dir. Carlos Reis, vol. III (Maneirismo e Barroco), Lisboa, Verbo, 2001, p. 21.

<sup>100</sup> “Retórica da agudeza”, in *Letras Clássicas*, n.º 4, São Paulo, 2000, p. 317.



mais completas da literatura espanhola e das mais exemplificativas do *Siglo de Oro*. Mas para além de uma vasta produção literária, Lope de Vega foi também um teorizador que, ao nível da retórica, deixou marca e uma importante influência. No que respeita à teorização dramática, a obra *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*<sup>101</sup>, escrita em verso, aborda vários assuntos de pendor retoricista. A técnica para captar a benevolência do público, o tipo de linguagem, o cultismo, a clareza do discurso, o fingimento, a técnica de manter o público suspenso ou o uso de certas figuras retóricas – com destaque para a ironia – são pontos de grande interesse nesta obra que fez com que a palavra predominasse em relação ao fulgor cénico. Por esta razão, Macarena Cuiñas Gómez afirma que Lope de Vega criou «um teatro eminentemente poético, baseado na qualidade da linguagem, no ritmo e na rima, e frisou a importância de fazer corresponder a métrica com a ação»<sup>102</sup>.

Em Portugal, como é amplamente conhecido, o Barroco é o tempo do Padre António Vieira e da torrencial obra que é o principal objeto do presente estudo. Mas é também o tempo de D. Francisco Manuel de Melo e de Francisco Rodrigues Lobo, nomes grandes da literatura nacional.

No que diz respeito ao primeiro destes dois últimos – homem multifacetado e cosmopolita –, é de destacar a obra polígrafa que, em português e castelhano, produziu. Para além de poesia – de onde sobressaem as *Obras Métricas*<sup>103</sup> –, cultivou géneros como a novela, a comédia ou ainda os escritos de índole historiográfica, assim como tratados de natureza política e moralista, dos quais se destaca, por exemplo, a *Carta de Guia de Casados*<sup>104</sup>. A respeito deste autor, Marta Teixeira Anacleto e Zulmira Santos dizem-nos que as diferentes formas de escrita que o autor cultivou tornaram-se «modos de dizer o mundo das Cortes de Seiscentos, modos de ler um tempo marcado pela Contra-Reforma e pelo absolutismo monárquico e senhorial»<sup>105</sup>, afirmação da qual se conclui que o autor, em cuja obra será visível a maioria das oscilações inerentes ao

---

<sup>101</sup> Lope de Vega, *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-nuevo-de-hacer-comedias-en-este-tiempo--0/html/ffb1e6c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_4.html#l\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-nuevo-de-hacer-comedias-en-este-tiempo--0/html/ffb1e6c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#l_0_). Consultado em 12/12/2018.

<sup>102</sup> “A relevância do escritor Félix Lope de Vega Carpio (1562-1635)”, *Revista UFG*, julho de 2012, Ano XIII, n.º 12, pp. 252-256.

<sup>103</sup> En Leon de Francia, por Horácio Boessat, y George Remevs, M. DC. LXV..

<sup>104</sup> Ed. de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto, Campo das Letras, 2003.

<sup>105</sup> “Nota Prévia”, in *Francisco Manuel de Melo e o Barroco Peninsular*, coord. Marta Teixeira Anacleto, Sara Augusto e Zulmira Santos, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra e Ediciones Universidad Salamanca, 2010, p.8.

gosto e ao pensamento do século XVII peninsular, é uma referência nacional incontornável. Paulo Silva Pereira também refere que D. Francisco Manuel de Melo e a sua obra «encarnam de forma absolutamente exemplar alguns dos traços mais impressionantes da literatura, da sociedade e da cultura barrocas»<sup>106</sup>.

Quanto ao segundo – autor de *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*<sup>107</sup>, obra por vezes considerada o alvorecer do Barroco em Portugal –, é de realçar a apologia da agudeza típica das produções literárias e retóricas da época. O poeta natural de Leiria acaba por atingir um patamar de influência considerável no contexto peninsular do século XVII, chegando a sua obra a ser comentada por autores como o já referido Baltasar Gracián<sup>108</sup>. Para Aníbal Pinto de Castro, aquele autor acaba mesmo por «constituir uma incipiente teoria [retórica] própria, um tanto desconexa, mas acusando claramente os progressos do gosto barroco»<sup>109</sup>. Tal teoria, não pretendendo influenciar diretamente a oratória – tão valorizada na época – visava, contudo, deixar uma marca numa certa forma de comunicação com grande projeção na vida social da época. A teorização que Francisco Rodrigues Lobo desenvolveu em torno do discurso retórico e comunicacional, no contexto da sua obra magna, faz com que, paulatinamente, vão «surgindo aos olhos do leitor modelos de correspondência epistolar, de boa conversação, das maneiras de contar histórias e dos ditos agudos e graciosos»<sup>110</sup>, que, sem surpresas, haveriam de influenciar a retórica portuguesa da época.

Em suma, a retórica do século XVII, tal como a poética desse tempo, «com a sua valorização do raro, do novo, do insólito, visava provocar a admiração, a maravilha, o deslumbramento do recetor»<sup>111</sup>, uma admiração, uma maravilha e um deslumbramento que, não obstante certos exageros desvirtuadores, continuaram a ser isso mesmo nos séculos que se lhe seguiram e ainda serão reação natural ao contacto com os textos dessa época por parte dos leitores deste nosso século XXI.

---

<sup>106</sup> *Francisco Manuel de Melo e o modelo do 'cortesão prudente e discreto' na cultura barroca peninsular*, Coimbra, Dissertação de Doutoramento em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Portuguesa, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação científica do Professor Doutor Aníbal Pinto de Castro, 2007, p. 13.

<sup>107</sup> Lisboa, Comp. Nacional, 1890.

<sup>108</sup> Vide Aníbal Pinto de Castro, “A retórica na Corte na aldeia”, in *História Crítica da Literatura Portuguesa*, dir. Carlos Reis, vol. III [Maneirismo e Barroco], coord. de Maria Lucília Gonçalves Pires e José Adriano de Carvalho, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, p. 150.

<sup>109</sup> *Ibidem.*, p.148.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

<sup>111</sup> Maria Lucília Gonçalves Pires, *op. cit.*, p.21.

A análise da caminhada histórica que a retórica prosseguiu desde Seiscentos até aos nossos dias, com mais ou menos resplendor e exuberância, seria – sem dúvida – um labor simultaneamente estimulante e deleitante. Do apagamento que lhe foi imposto pelo romantismo, «rejeitada em nome de uma pretensa espontaneidade e sinceridade poéticas»<sup>112</sup>, à fulgurosa «reabilitação»<sup>113</sup> operada em pleno século XX, principalmente após a publicação do tratado de Chaim Perelman e Olbrechts-Tyteca, nos anos cinquenta, muito haveria ainda para refletir e dizer acerca desta arte milenar. Todavia, e visto que é fito desta nossa reflexão estabelecer bases sólidas para a compreensão da estratégia retórica concretizada nos textos seiscentistas do Padre António Vieira, optamos por, em termos de análise teórico-conceptual do fenómeno, ficar, precisamente, por este momento histórico e periodológico.

---

<sup>112</sup> Belmiro Fernandes Pereira, “Renascimentos da arte retórica e globalização”, in *Homo Eloqvens Homo Politicus, A Retórica e a Construção da Cidade na Idade Média e no Renascimento*, coord. Nair Castro Soares, Margarida Miranda, Carlota Miranda Urbano, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p.19.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p.21.



## **II - Vida de Vieira: um percurso marcado pelo “outro”.**

Eis a grande tarefa que Vieira toma para as suas mãos: convencer o mundo e persuadir os homens que nele mandavam de que as diferentes categorias de alteridade humana caminhavam para uma aproximação e, inevitavelmente, para uma união em Cristo. Neste propósito terá aplicado o melhor do seu talento e das suas energias, maneando a arte retórica ao serviço de ideais que só uma vida como a sua poderia ter fabricado nos moldes em que se conhecem. De facto, sem a biografia que lhe conhecemos dificilmente o Padre António Vieira poderia ter produzido tão poderosos textos universalistas como os que gerou e nos legou.

Realmente raros devem ter sido os homens que, no século XVII, tiveram tantas experiências de contacto com a alteridade como o Padre António Vieira. Tal poderá ter contribuído para uma visão bastante particular sobre o “outro”, sobre aquele que, sob o ponto de vista étnico, nacional ou religioso, era diferente, mas que mais tarde, necessariamente, teria de tomar parte na utopia ecuménica cuja materialização foi o grande propósito de vida e de ação do mais famoso jesuíta da história e literatura portuguesas.

A tantos anos de surgirem as primeiras noções de direitos humanos, nos escritos de Vieira descortina-se já uma visão ecuménica, talvez vanguardista, que assenta em princípios promotores de uma conduta dignificadora do ser humano<sup>114</sup>. Vieira defende um código que exclui, ou pelo menos evita, a crueldade e a violência gratuitas contra quem simplesmente é diferente, ou seja, promove uma atitude que visa gerar sentimentos de justiça e que, por sua vez, são passíveis de resultar num estado universal de paz<sup>115</sup>. Tratar-se-á de uma visão que, pesem embora as sombras da flexibilidade pragmática com que Vieira sempre respondeu às circunstâncias históricas e sociais de cada momento, seria suportada num idealismo humano-religioso mais próprio de um

---

<sup>114</sup> Guilherme d'Oliveira Martins diz-nos que Vieira adicionou à antiga ideia judaica de povo eleito uma «exigência moderna de encontro e de reconhecimento das diferenças. Eis por que razão a espiritualidade de Vieira procura ser aberta aos outros e ao futuro». “Prefácio”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I, Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.15.

<sup>115</sup> José Eduardo Franco, no prefácio à obra de Paulo de Assunção, *A Trama e o Drama- o pensamento económico do Padre António Vieira*, afirma que Vieira «considerou pouco cristã uma sociedade que segregava e diferenciava os cristãos-novos dos cristãos-velhos e apoiava um tribunal religioso, ou seja, a Inquisição que persegue e mata; advogou o regresso dos judeus expulsos (...), imaginou e anunciou um mundo novo a que chamou Quinto Império, onde caberiam judeus, índios e outros povos, raças e culturas, com uma visão integradora que antecipa ideários do ecumenismo religioso contemporâneo; criticou os excessos dos colonos brancos no uso da mão-de-obra escravagista no Brasil e apresentou propostas de legislação que minorassem esta chaga do projeto colonial português, defendendo a dignidade dos escravos como seres humanos de pleno direito». Lisboa, Esfera do Caos, 2013, p.14.

ativista da dignidade humana<sup>116</sup> – enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus – do que simplesmente de um homem católico militante e com objetivos políticos definidos, como essencialmente Vieira poderia ser visto pela maioria dos seus coevos.

Especulações relativas à ascendência ameríndia ou africana de Vieira à parte, certo é que, em primeira instância, a relação de Vieira com a alteridade tem raízes numa tradição apostólica e jesuítica que marca a educação e formação que o religioso recebeu<sup>117</sup>. Ao invés de outras ordens religiosas, os jesuítas sempre quiseram ser reveladores de uma certa compreensão e tolerância para com os outros povos, assumindo, não raras vezes, a defesa dos direitos dos mesmos, ainda que para isso tivessem que se envolver no mundo da política dos homens que, em teoria, abominavam<sup>118</sup>. Em última análise, e segundo a visão de A. J. Lopes SJ, estamos, neste ponto, perante uma tradição jesuítica que remonta ao próprio fundador da Ordem e que será bem visível nos *Exercícios Espirituais*, obra matricial da ideologia da Companhia de Jesus<sup>119</sup>. Para além disso, a essa cultura jesuítica Vieira juntava também uma certa propensão que lhe advinha da própria raiz da História portuguesa, aquilo a que Miguel Real chama de «pulsão de salvação que, num primeiro momento, se propaga para o *outro* (mouro, negro, índio, chino...) (...)»<sup>120</sup>.

De facto, a particular visão de Vieira sobre o “outro” poderá ser resultado de um improvável somatório entre o ideário que subjazia à educação jesuítica que o autor recebeu, particularidades do contexto histórico e social da época em que viveu e pormenores biográficos pouco comuns para um homem daquele século. Tudo isso,

---

<sup>116</sup> Na sua tese de doutoramento, Porfírio José Pinto esclarece-nos que «a questão da alteridade em Vieira deve ser pensada numa dupla perspetiva: no horizonte do humanismo renascentista e moderno, e no quadro do desenvolvimento da teologia moral social, que conheceu durante o século XVI um impulso importante». *Op. cit.*, p.160.

<sup>117</sup> Convém referir que os jesuítas não abraçaram apenas o ideal de propagação do Evangelho, mas também o da difusão da cultura e conhecimentos científicos dos seus países de origem. António de Abreu Freire lembra que, a propósito do nosso país, «Muito deve Portugal aos missionários em geral e aos jesuítas em particular pela incalculável contribuição que transformou um país pequeno, pobre e periférico numa das maiores potências culturais do mundo de então». *Op. cit.*, p.56.

<sup>118</sup> A este respeito, veja-se Jaime Cortesão, *Os Descobrimentos Portugueses*, Vol. I, Lisboa, Alêtheia Editores, 2016, pp. 83-94.

<sup>119</sup> Vide A.J. Lopes SJ, “Os 74 anos da “utopia” de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 857-880.

<sup>120</sup> “Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, p. 371.

aliado a um talento retórico reconhecido, fez com que o referido ideário ganhasse uma projeção no tempo e no espaço que o tornam ainda mais marcante.

No que à especificidade do contexto diz respeito, verificamos que o conceito de alteridade é uma realidade premente do tempo de Vieira – e, por consequência, quase omnipresente nas estruturas ideológicas que subjaziam à educação jesuítica –, uma vez que o século XVII foi um período de confronto entre os vários «outros» que, numa perspectiva histórica, se tinham encontrado havia pouco tempo. Após a intensa fase de descobertas que marcara os séculos antecedentes, o século XVII fica assinalado pelas antíteses nacionalistas e religiosas projetadas à escala planetária<sup>121</sup>. Assim, confrontam-se em várias partes do mundo o Protestantismo fundado por Lutero e o Catolicismo dogmático fixado pelo Concílio de Trento. Tal tem repercussões no fenómeno de ostracização, perseguição e expulsão de muitos judeus de alguns países europeus, facto que gerou movimentos massivos de pessoas que se refugiaram noutras partes da Europa e do mundo. A juntar a este caldo de confronto surge também a ascensão do império otomano, “o Turco”, que por esta altura atinge o seu apogeu e, como potência muçulmana, faz frente à Europa Ocidental cristã. Em redor, existia todo um mundo diverso considerado pagão e passível de ser cultural e religiosamente absorvido pelas potências em processo de expansão.

Mas o século XVII é também um século de utopias, de profetismos e de uma atmosfera sobrenatural e maravilhosa que se prendia com a antevisão de um confronto com o “outro” do qual resultasse uma nova ordem política e religiosa mundial. Portugal e Castela viam-se ambos como reinos eleitos por Deus para serem os principais agentes de difusão do Catolicismo pelo mundo. Os versos de Nostradamus e as Trovas de Bandarra, tão valorizadas na época, anteviam uma destruição do Turco «por um príncipe encoberto que havia de ressuscitar»<sup>122</sup>. Não será difícil entrever príncipes e nobres que, ferventes de Catolicismo, se revissem nesse bélico Messias.

Contudo, a somar a este contexto, foi a improvável vida de António Vieira que muito terá contribuído para que a sua utopia universalista ganhasse a forma que hoje se lhe conhece. Recorde-se que a meio da sua existência, no equador da vida, o jesuíta já tinha contactado com uma enorme diversidade de outros povos, ou seja, com grande

---

<sup>121</sup> A este propósito, Margarida Vieira Mendes, na obra *A Oratória Barroca de Vieira*, refere que «sabemos quanto o choque entre o Mesmo e o Outro foi dramaticamente experimentado e pensado nos séculos XVI e XVII». 2.ª edição, Lisboa, Editorial Caminho, 2003, p.497.

<sup>122</sup> J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 3ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992, vol. II., p.167.



parte das religiões, etnias e nacionalidades que então se conheciam no mundo. Multímuda nas ações e nómada no espaço, a vida de Vieira foi o verdadeiro espírito pleno de movimento (e até de excesso) com que Eugénio D’Ors caracterizou o próprio período do Barroco<sup>123</sup>. Na mesma linha, na visão de Aníbal Pinto de Castro, o Padre António Vieira terá sido mesmo a personificação do protótipo do estilo barroco, um homem cuja vida foi «síntese» de todo um espírito de época<sup>124</sup>.

Na realidade, saído da metrópole com tenra idade, Vieira cedo contacta com a multiétnica sociedade sul-americana e a sua cultura «sem limites de miscigenação»<sup>125</sup>. Colonos, índios, escravos africanos, mercadores protestantes, judeus e cristãos-novos, entre outros<sup>126</sup>, terão feito parte da infância de António Vieira, período sobre o qual pouco de verosímil se sabe, pelo menos até ter entrado, com quinze anos, para a ordem religiosa que marcaria indelevelmente a sua vida – a Companhia de Jesus.

Formado no seio do Catolicismo militante e apostólico dos jesuítas<sup>127</sup>, depressa Vieira toma contacto com a imensa realidade de povos gentios que povoavam a mal conhecida selva sul-americana dos estados do Brasil e Maranhão<sup>128</sup>. Para os catequizar, e assim cumprir o ideal missionário da ordem fundada por Inácio de Loyola, era preciso promover uma cultura de aproximação a este “outro”<sup>129</sup>, conhecer-lhe os usos e

---

<sup>123</sup> Cf. *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

<sup>124</sup> Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira: uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, Lisboa, CTT/Correios, 1997, p.210.

<sup>125</sup> Cf. Miguel Real, *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008, p.42.

<sup>126</sup> Na sua tese de doutoramento, Porfírio Pinto diz-nos que em «meados do século XVII, a população de Salvador da Baía andava pelos 35000 habitantes, dos quais 20000 eram escravos (negros, mulatos e mestiços), e os cristãos novos e judeus rondariam os 10% da população não escrava. No final do século, a população subiria para o dobro». *Op. cit.*, p.162.

<sup>127</sup> José Eduardo Franco chama-nos a atenção para o facto de a Companhia de Jesus ter sempre procurado «conjugar o ideário espiritual e a metodologia operativa». “Os jesuítas e a primeira base de dados global”, in *História Global de Portugal*, dir. de Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco e José Pedro Paiva, coord. de João Luís Cardoso, Carlos Fabião, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Cátia Antunes e António Costa Pinto, Lisboa, Temas e Debates, 2020, p.381.

<sup>128</sup> Luciana de Fátima Oliveira afirma que a formação do Estado do Grão-Pará e Maranhão, separado do Estado do Brasil entre 1621 e 1755, decorre do acontecimento histórico de união das coroas ibéricas e da rivalidade da monarquia filipina com outras potências mundiais. Por isso, a fundação deste novo estado americano «está ligada ao empenho da coroa na expulsão dos franceses, holandeses e ingleses que insistiam em ocupar o enorme território desde a segunda metade do século XVI e na necessidade de superar as dificuldades de comunicação entre os governos do Maranhão e Pará com o governo geral na Bahia, devido ao movimento “contrário” das correntes marítimas na costa norte e a falta de um caminho terrestre alternativo». *Vide* “Estado do Maranhão e Grão-Pará: primeiros anos de ocupação, expansão e consolidação do território”, in *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, ANPUH, 2011, p.10.

<sup>129</sup> Para José Eduardo Franco, no estudo intitulado “Os jesuítas e a primeira base de dados global”, no âmbito da «aventura missionária global, os jesuítas conheceram como poucos a diversidade dos géneros e culturas humanos, pois, além dos contactos que estabeleceram, empenharam-se em estudar e

costumes, aprender-lhes a língua, compreender as suas hierarquias e emaranhados de poder. Mas também os gentios vindos de África foram objeto da atenção do jesuíta, pois era preciso ensinar-lhes a resignação à doutrina de Cristo, a única capaz de, na visão da Companhia, lhes trazer humanidade à vida e uma perspetiva de salvação à alma. Foi o que Vieira fez durante vários anos da sua juventude, movido «por fé inabalável e realismo obstinado»<sup>130</sup>. A aproximação ao “outro” gentio foi, de facto, um dos maiores desígnios da Companhia de Jesus, com evidentes reflexos na ação e pensamento do Padre António Vieira.

Também as invasões holandesas, que no século XVII conheceram um fulgurante crescendo, cedo colocaram o jovem noviço da Companhia de Jesus frente a frente com a alteridade dos «hereges» que na Europa se haviam sublevado contra o Catolicismo romano. O protestante era a ovelha tresmalhada do outrora uno rebanho cristão, a ovelha que agia com violência e ambição perante a filosofia católica ortodoxa e disciplinadora saída de Trento. Todavia, o clima de guerra ideológica que se vivia no velho continente assumia contornos mais efetivos e impetuosos na América do Sul, tornando-se naturalmente territorial e económica. No continente sul-americano, os protestantes não eram só os adversários ideológicos; eram o inimigo que, à força das armas, queria tomar as possessões e até a vida dos católicos do novo mundo, assumindo a primazia planetária.

A somar a estas experiências, com a restauração da independência de Portugal, em 1640, e o regresso de Vieira à metrópole, novos contactos com o “outro” se proporcionam. Em primeiro lugar com os próprios compatriotas metropolitanos: a realeza, a corte de Lisboa, a nobreza e o clero da capital. Depois com Castela, que não obstante ser reino católico, passa a ser, por antagonismo político, a grande alteridade a partir da qual era necessário traçar diferenças e com quem se passou a travar um longo contacto pouco pacífico com o fim de poder afirmar-se a legitimidade da independência lusa. O poderoso reino vizinho, ainda que professasse ortodoxamente a mesma religião, era uma constante ameaça à autonomia de um reino que acreditava, desde as origens da sua fundação, ter um papel-chave no processo de expansão da palavra de Cristo no

---

provocar a revisão dos métodos, linguagens, posturas e conceitos, procurando sempre a maior eficácia da evangelização». In *História Global de Portugal*, p.383.

<sup>130</sup> Palavras de Luís Machado de Abreu no estudo “Reino e império ou a tensão do teológico e do político na obra de Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.224.

mundo. Por isso, não admira que os jesuítas portugueses se tenham mostrado, desde cedo, como uns dos mais acirrados anticastelhanos<sup>131</sup>, e que Vieira, comungando das ideias dos seus confrades, o tenha sido também.

Pouco tempo depois, pela Europa fora, aquando das várias missões diplomáticas que levaram o Padre António Vieira a França, à Holanda e a Itália, passando também por Inglaterra, promovendo contactos com outros católicos, protestantes e judeus, o jesuíta terá ficado com uma experiência relativa à alteridade humana que muito poucos homens da sua época terão tido oportunidade de igualar<sup>132</sup>. Neste contexto, o facto de se ter encontrado com Menasseh ben Israel, rabino e utopista judeu, português de nascimento, refugiado nos Países Baixos e autor da obra *O Conciliador*<sup>133</sup>, terá sido decisivo para que Vieira consolidasse a sua visão profética e universalista<sup>134</sup>. O confronto intelectual entre os dois homens portugueses, à época dois dos mais brilhantes arautos, respetivamente, do Catolicismo e do Judaísmo, terá sido determinante para a perceção que Vieira haveria de ter sobre os judeus e seu papel na construção do Quinto Império<sup>135</sup>, começando pela sua participação no processo de desenvolvimento do comércio de um reino que tão necessitado estava de capitais como o reino de Portugal<sup>136</sup>. Mais tarde, também a sua passagem pelo arquipélago de Cabo Verde

---

<sup>131</sup> Segundo Miguel Real, «o Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e a Universidade de Évora tinham-se constituído como dois focos de agitação anticastelhana ao longo da década de 1630». *Op. cit.*, p. 108.

<sup>132</sup> Em *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, José Eduardo Franco não tem dúvidas em afirmar que o Padre António Vieira foi «um dos mais importantes viajantes do século XVII português». Para Franco, o jesuíta «conheceu esse coração da Europa em ebulição, e este não deixou de influenciar fortemente o seu horizonte de compreensão do Homem e a sua prospetivação teológica da humanidade». Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores, 2019, pp. 74-75.

<sup>133</sup> *El Conciliador o de la conviniencia de los lugares de la S. Escriptura , que repugnantes entre si parecen*, en Amsterdam, en casa de Nicolaus de Ravesteyn, An.5401 (i. é 1641).

<sup>134</sup> Segundo Thiago Groh de Mello Cesar, num «breve exercício de comparação e leitura simultânea do texto *Espérances D' Israel* e outros textos messiânicos do rabino de Amsterdã, juntamente com os textos messiânicos do jesuíta Antonio Vieira, como por exemplo, *Clavis Prophetarum*, percebe-se a coincidência de idéias, sinais messiânicos e datas idênticas. Essa coincidência, como aponta Valmir Muraro, mostra que a espera pela volta do messias não se limitava a uma religião ou região da Europa; ela, de certo modo, perpassou a cultura religiosa do século XVII». *A Política externa de D. João V e o padre António Vieira: as negociações com os Países Baixos (1641-1648)*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense orientada pelo professor Ronaldo Vainfas, Niterói, Instituto Federal Fluminense / Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011, p. 111.

<sup>135</sup> Vide Miguel Real, *op. cit.*, pp.156-158.

<sup>136</sup> Para Thiago Groh de Mello Cesar «o contato com o rabino de Amsterdã talvez tenha sido a maior herança que Vieira recebeu de sua experiência diplomática. Essa herança pesou muito mais que o contato com outros mundos, certamente abrindo-lhe os olhos para pensar novas perspetivas para Portugal». *Op. cit.*, p. 111.

resultou na maior aproximação do jesuíta ao continente africano e às gentes de cor negra, o que também terá sido uma experiência de potencial importância.

Assim, não é difícil de concluir que o “outro” foi uma constante na vida de Vieira. Percebê-lo de forma mais ajustada e incluí-lo no seu projeto salvífico do mundo não pode ser matéria de estranhamento para quem tantas oportunidades teve para lidar com ele e constatar, com os próprios olhos, mais do que as suas diferenças, as suas semelhanças. Repare-se que, com pouco mais de quarenta anos, Vieira já tinha lidado com tantos seres humanos diferentes de si, no aspeto físico, nacionalidade ou religião, que detinha uma experiência cosmopolita quase única, e com certeza decisiva para a sua forma de pensar e atuar<sup>137</sup>. Só com “o Turco” não há registos de ter lidado diretamente. O Turco, sinónimo pela qual era conhecido o poderoso império muçulmano, continuava a ser o eterno “outro” com quem dificilmente se poderia aspirar a manter algum ponto de contacto.

Em termos de experiências de alteridade, a partir de certa altura da sua vida, Vieira apenas reaviva, como que circularmente, o contacto com os vários “outros” com quem já tinha tido oportunidade de contactar até esse ponto da sua existência. O novo e intenso período de missionação nas selvas sul-americanas, pugnando por transformar a imensa massa humana de gentios em cristãos, súbditos terrenos do rei de Portugal e súbditos espirituais do Papa, já iniciados «nas práticas da civilização»<sup>138</sup>, foi um tempo de concretização de uma ação sobre o “outro”. Da mesma forma, o prolongado conflito com a Inquisição<sup>139</sup> a propósito do seu pensamento relativamente aos judeus e cristãos-novos, o seu regresso a Roma, onde conviveu com as mais altas esferas diplomáticas e eclesiásticas do mundo e sentiu mais de perto a ameaça real do Turco, ou ainda a sua última passagem pelo Reino para depois voltar ao Brasil, não foram mais do que deliberadas tentativas de concretização de um ideal e projeto sobre o “outro” que

---

<sup>137</sup> A propósito da oposição entre os conceitos de santidade medievais e modernos de *fuga mundi* e *vita in mundi*, este último quiçá mais definidor da vida de António Vieira, vide o estudo de José Eduardo Franco intitulado “Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 249-275.

<sup>138</sup> J. Lúcio Azevedo, *op. cit.*, p.33.

<sup>139</sup> A propósito deste conflito, José Pedro Paiva, no estudo “Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira”, relembra-nos que, para além de um clima de tensão institucional que, à época, existia entre a Companhia de Jesus e a Inquisição, existiria também uma inimizade pessoal entre Vieira e o inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco, mas que contudo, na ótica deste autor, não terão sido fatores determinantes no desenvolvimento do processo movido contra o jesuíta. In *Lusitana Sacra*, n.º 23, Janeiro-Junho de 2011, pp.153-155.

paulatinamente pôde ir sendo concebido na primeira parte da sua vida por via de um contacto mais intenso com ele.

Isto estabelecido, vale a pena, a partir de agora, atentar mais detalhadamente no pensamento de Vieira acerca de cada uma das categorias de alteridade com que teve de lidar ao longo da sua existência e na forma como o seu pensamento se terá construído.

## Gentios Índios

Na mais célebre representação gráfica do Padre António Vieira, por Carlo Grandi<sup>140</sup>, de 1742, mais tarde reproduzida numa outra versão de Charles Legrand<sup>141</sup>, de 1839, o jesuíta português surge precisamente entre os índios, pregando soberba mas ternamente – falsa dicotomia que talvez seja a síntese da conduta pedagógica de Vieira para com os gentios americanos – ante o olhar filial e deleitado dos indígenas. De facto, a infinidade e diversidade de povos autóctones das selvas sul-americanas constituíram provavelmente a mais marcante experiência de alteridade da vida de Vieira. Nenhum “outro” terá apaixonado tanto o jesuíta como o gentio daquelas selvas.



Por Carlo Grandi, 1742



Por Charles Legrand, 1839

<sup>140</sup> Gravura publicada no site A.MUSE.ARTE – Um espaço de reflexão em torno da arte e dos museus (<https://amusearte.hypotheses.org/6613>). Consultado em 07/10/2020.

<sup>141</sup> Gravura publicada no site da Biblioteca Nacional Digital (<http://purl.pt/1036/2/>). Consultado em 07/10/2020.

Recorde-se que António Vieira vivenciou bastante precocemente uma experiência de missionação que terá sido determinante para a sua visão futura sobre o índio e seu papel no ideal universalista que veio a defender. Mafalda Ferin Cunha, a este propósito, relembra que tal experiência de contacto com os habitantes locais, enriquecida pela aprendizagem da língua tupi, terá sido preponderante para o despontar na sua mente, ainda que de forma necessariamente desorganizada, do «anseio de se empenhar e de incentivar uma missionação sistemática que conduzisse toda a humanidade ao conhecimento de Cristo e à vivência cristã, projeto que mais tarde desenvolveu nas suas obras proféticas»<sup>142</sup>. Também Aníbal Pinto de Castro alude ao facto de Vieira, logo durante o noviciado, aquando da sua participação na missão do Espírito Santo, ter ficado seduzido pela «aventura de penetrar nos meandros da psicologia dos índios, para melhor os poder afeiçoar e conquistar para o rebanho de Cristo (...). Vieira vislumbrava, pela primeira vez, de maneira completa e integrada, o cenário e a matéria, onde a sua vontade, a sua imaginação, a sua sensibilidade e o seu gosto pela ação encontrariam vasto e fértil campo de exercício»<sup>143</sup>.

O mesmo sentimento de paixão terá saído reforçado do período entre 1653 e 1661, depois de uma série de outras experiências políticas e diplomáticas, numa nova etapa de missionação no estado do Maranhão, agora já revestido por um idealismo ecuménico e “nacionalista” que, após todos os acontecimentos decorridos na Europa, teria adquirido formas mais nítidas na mente do então maduro e experiente Padre António Vieira. Tratou-se de um período fulgurante, testemunhado pelas inúmeras cartas que enviou a partir daquele estado sul-americano, um período em que, para além do deslumbramento do descobridor de paisagens, faunas e floras exóticas<sup>144</sup>, se

---

<sup>142</sup> *Padre António Vieira*, Coimbra, Edições 70, 2012, p.20.

<sup>143</sup> *António Vieira, Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, pp. 23-24.

<sup>144</sup> A título de exemplo, em carta ao Padre Provincial do Brasil, Vieira descreve assim, com pormenores deliciosos, as tartarugas encontradas no território do Maranhão e a forma como os naturais as caçavam: «A estas mesmas praias vem no seu tempo quase todo o Pará a fazer a pesca das tartarugas, que cada uma ordinariamente pesa mais de uma arroba (...). A carne é como a de carneiro, e se fazem dela os mesmos guisados, que mais parecem de carne que de pescado. Os ovos são como os de galinha, na cor, e quase no sabor (...). Quando vêm a desembarcar nestas praias trazem diante duas, como sentinelas, que vêm a espiar com muita pausa; logo depois destas, com bom espaço, vêm oito ou dez, como descobridores do campo, e depois delas em maior distância vem todo o exército das tartarugas, que consta de muitos milhares. Se as primeiras ou as segundas sentem algum rumor, voltam para trás, e com elas as demais, e todas se somem em um momento; por isso os que vêm à pesca se escondem todos detrás dos matos, e esperam de emboscada com grande quietação e silêncio». *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.126.

vislumbrava a figura de um missionário que incansavelmente «pregou, planeou, orientou e executou, conduzido pela razão mas também pelo fervor da fé»<sup>145</sup>, assim como a do «visionário que, no afã de fazer chegar a todos, índios e negros, a palavra de Deus, preparava o advento do Reino de Cristo sobre a Terra»<sup>146</sup> e o fazia defendendo o polémico ideal da liberdade dos indígenas.

É também neste período que começa a surgir aquilo que poderíamos denominar de pensamento humanizador de Vieira, isto é, a defesa intensa de um código de conduta que dignificasse todos os seres humanos e conduzisse à aproximação – ideal político – entre os cristãos súbditos do rei de Portugal brancos, europeus ou de origem europeia e os cristãos súbditos do rei de Portugal gentios conversos das selvas coloniais. Tal aproximação, promovida por uma relação justa e humana entre todos os vassallos do rei português, seria essencial para a verdadeira reabilitação do reino e sua viabilidade enquanto agente global. O padre André de Barros, primeiro biógrafo de Vieira, que nos deixou uma visão heroicizada do jesuíta, releva o facto de o Padre António Vieira querer, pelo «melhorado trato»<sup>147</sup>, fazer dos índios vassallos «de hum Rey, que os amava, como aos seus Portuguezes»<sup>148</sup>. Também João Lúcio Azevedo, um dos mais célebres estudiosos da vida de Vieira, nos fala deste período de ação político-humanista de defesa dos índios, ironizando acerca da ubiquidade do Padre António Vieira na missão: «Então começou para ele o errar constante, de núcleo em núcleo de catequese, presente em toda a parte no momento próprio como se lhe houvera outorgado o Deus protetor dos selvagens a ubiquidade. Onde quer que eles necessitassem de defensor lá estava: por isso lhe chamavam o *padre grande*; mais doce nome na expressão da sua língua: *payassú*»<sup>149</sup>.

Ainda neste contexto, e segundo Miguel Real, o Padre António Vieira chega mesmo a interpretar a vontade divina como sendo a de recriar um novo Portugal que prosseguisse a sua missão já não a partir da Europa mas sim do Brasil, «centro da América do Sul, eixo de irradiação da conversão dos índios desde a Amazónia até à

---

<sup>145</sup> Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, p.71.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Vida do apostolico padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande: aclamado no mundo por principe des oradores evangelicos, prégador incomparavel dos augustissimos reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divines, e humanas; restaurador das missões do Maranhão, e Parà.*, Livro II, Lisboa, Nova Officina Sylviana, 1746, p.191.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<sup>149</sup> *Op. cit.*, p.239.

Patagônia, unindo a missionação jesuíta da Ásia (...). O novo Portugal constituir-se-ia puro e glorioso em terreno missionário, tendo porventura por plataforma intermediária os Açores, aqui reunindo-se as novas forças cristãs provindas da América, de África e da Ásia»<sup>150</sup>.

A este propósito, não será despidendo referir que, na arquitetura processual da consumação do Quinto Império vieirino, a conversão dos gentios constituía precisamente o primeiro momento de realização desse novo tempo. Logo, a doutrinação da infinidade de povos índios que povoava a América portuguesa era tarefa de extrema urgência e condição *sine qua non* para a concretização da utopia<sup>151</sup>. Sem os índios enfim convertidos ao Catolicismo e subordinados à coroa portuguesa – como que transformados em súbditos de pleno direito –, jamais Portugal teria capacidade de se bater com potências político-religiosas da época para efetivamente instaurar um império de dimensão planetária. Tal como refere Ricardo Ventura, no limite, «a redução do gentio à fé católica e aos costumes portugueses é apresentada (...), por fim, como plano político do Estado do Maranhão e do Pará»<sup>152</sup>.

Por esta razão, para além do conhecimento alcançado por via do contacto próximo e regular com essa população, Vieira terá empreendido também um estudo aprofundado sobre tudo o que constituía a legislação indigenista do reino. É que a sua utopia universalista colidia, desde logo, com inúmeros interesses políticos, religiosos e principalmente económicos. Portanto, era necessário estar dotado de sólidos e seguros conhecimentos legais – a começar pelas leis “natural” e “positiva”, basilares e entendidas segundo uma perspectiva suareziana<sup>153</sup> – que permitissem travar batalhas

---

<sup>150</sup> Miguel Real, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>151</sup> Vide Miguel Real, *op. cit.*, p.168.

<sup>152</sup> In “Introdução” à *Obra Completa*, tomo IV, vol. III, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, coord. Ricardo Ventura, Maia, Círculo de Leitores, 2014, p.37.

<sup>153</sup> Em “A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo”, João Adolfo Hansen explica o pensamento legal do legalista Francisco Suárez, da escola de Coimbra, ao referir que «A lei natural ou *lex naturae* é a luz da Graça divina que, imanente na alma humana, fundamenta o discernimento do bem e do mal no livre arbítrio. Lê-se em *De Legibus*, II, 8 que é una e idêntica para toda a humanidade, fazendo cada indivíduo, seja ele português, holandês, judeu, mouro, africano, indiano, chinês, tupinambá ou tapuia, participar da universalidade do género humano. A lei natural exprime o fundamento de uma ética, pois ela mesma é a lei ética que determina o que é adequado à natureza humana. Manifestando-se na alma como *synderesis*, sindérese ou centelha da consciência, aconselha o Homem a fazer o bem e aborrecer o mal. Logo, todas as leis humanas ou positivas devem ser conformadas a ela (*De Legibus*, III, 12) para serem não só legais, mas legítimas. A lei humana ou positiva é parte da lei natural e seu princípio e fim é o bem comum da sociedade. Ela obriga os indivíduos a orientar a realização dos seus interesses particulares segundo o bem comum. Por meio da justiça legal, a lei positiva confere ao bem comum valor transindividual e supraindividual que, por sua universalidade, transcende as partes individuais,



jurídicas com poderosos inimigos cuja visão sobre o índio e seu papel era diametralmente diferente da sua.

Para Vieira, o índio seria, na sua essência, um ser indefeso e ingénuo, que se encontraria «ontologicamente mais perto da inocência, a partir da qual, como barro, se pode moldar um homem novo, um ser humano perfeito, ante-retrato da comunidade futura do Quinto Império»<sup>154</sup>. Por essa razão tantas vezes intercedeu junto dos monarcas portugueses no sentido de melhorar a legislação indigenista e alcançar respaldo legal para as ações que considerava essenciais à frutuosa conversão dos índios e sua proteção relativamente a ideias que, sendo muito distintas, pretendiam alcançar outros fins.

E ainda que fossem precárias, não deixam de ser relevantes algumas das vitórias que o jesuíta alcançou neste campo. A lei de 1647, que concedia uma liberdade aos índios parecida com a dos brancos, com direito de escolha do colono para quem queriam trabalhar, apesar de raramente ter sido seguida na colónia, foi um relevante passo legal. Em 1654, a consagração pelo Conselho Ultramarino das intenções de Vieira, explanadas no ano anterior em carta ao rei<sup>155</sup>, e que previam a isenção do trabalho dos índios em terrenos do governador ou outras autoridades militares, assim como outorgavam a posse exclusiva pela Companhia de Jesus da jurisdição espiritual e administrativa sobre os índios, foi outro marco na conturbada história colonial e um avanço relativamente ao processo de dignificação do índio enquanto ser humano, ainda que com contraditórias mas pragmáticas cedências, como é o caso da que excepciona os índios capturados em guerra justa ou resgatados da corda<sup>156</sup>. Recorde-se que com o objetivo de alcançar estes propósitos, o Padre António Vieira empreende mesmo uma viagem ao reino para pessoalmente mover influências junto da corte portuguesa.

Assim, não será de estranhar que, um pouco por todo o lado, tivessem estalado ferozes inimizades relativamente a Vieira e aos jesuítas. Os próprios compatriotas, colonizadores de um território do qual pretendiam extrair o máximo de riqueza possível, tornavam-se numa alteridade com quem o confronto era constante e assumia formas,

---

atribuindo efetividade política ao poder moral que expressa. Assim, enquanto a lei natural aconselha e mostra o que o Homem deve fazer para ser humano, usando da sua razão e liberdade, a lei positiva tem a função de fundamentar a adequação da moral e da política pela mediação da justiça legal (Suárez, 1970, III, IV)». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.326-327.

<sup>154</sup> Miguel Real, *op. cit.*, p.194.

<sup>155</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp. 82-88.

<sup>156</sup> Cf. Miguel Real, *op. cit.*, pp. 156-220.

não raras vezes, pouco pacíficas<sup>157</sup>. João Lúcio Azevedo refere que também o povo colonial viveria em «miséria»<sup>158</sup> e que só uma escravatura massiva a poderia remir, o que explica o recrudescimento das relações entre os colonos e os jesuítas, que a este respeito teriam visões manifestamente distintas. Tais relações, associadas à vontade de Vieira em efetivamente agir, não permitiam que o jesuíta assumisse uma posição fundamentalista em relação a esta problemática. Maria Beatriz Nizza da Silva chama-nos a atenção para o facto de o Padre António Vieira, dotado de «tino político»<sup>159</sup>, jamais defender a liberdade indígena sem restrições, que saberia condenada ao fracasso, mas antes uma «diminuição da escravidão indígena» por via da distinção entre índios livres e índios escravos, mediante uma nova definição de guerra justa. Acerca desta visão político-religiosa de Vieira, também Adma Muhana refere que o jesuíta «não defende nem a liberdade integral dos índios, nem a liberdade da crença judaica: em ambos os casos, o que defende é que a indiscriminada violência da Inquisição, num caso, e a dos colonos, no outro, impedem que judeus e índios se convertam ao cristianismo e que aceitem por conseguinte a lei e a ordem do império português»<sup>160</sup>.

Apesar dos conflitos, Vieira continua a sua atividade missionária no estado do Maranhão, visitando aldeias, pregando, ensinando e participando em juntas que avaliavam a natureza dos cativeiros levados a cabo pelos colonos. Em 1658 parte mesmo para a missão dos Nheengafbas, tradicionais aliados dos holandeses. E apesar de as autoridades civis terem deliberado propor uma guerra à tribo citada, Vieira consegue reverter a intenção e informa os chefes dos índios do fim dos cativeiros indígenas. Tal decisão, segundo Paulo Assunção, terá resultado no facto de os principais índios terem

---

<sup>157</sup> Paulo Assunção recorda-nos que o conflito entre jesuítas e colonos é uma querela antiga. Na segunda metade do século XVI as duas partes estavam já em confronto, pois advogavam projetos diferentes de colonização: os colonos viam na escravização do índio a única forma de manterem rentáveis as atividades produtivas; os jesuítas viam neles potenciais cristãos e alegavam a sua imprescindibilidade nas tarefas de defesa do território português contra as invasões de nações estrangeiras. E o diferendo terá mesmo chegado ao Vaticano. Em 1639, o Breve promulgado pelo Papa Urbano VIII, que proibia o cativo indígena sob pena de excomunhão, gerou imediatamente uma série de conflitos que se distenderam pelas décadas seguintes. *Vide op. cit.*, pp.106-107.

<sup>158</sup> *Op. cit.*, p.249.

<sup>159</sup> “Vieira e a questão indígena. Estratégias e conflitos”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, pp.197-198.

<sup>160</sup> “O Processo de Vieira na Inquisição”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, pp.396-397. No mesmo artigo, Adma Muhana conclui que «Vieira não é um libertário, nem um transgressor, mas um religioso do século XVII que, tendo uma visão providencialista da história humana, funda suas ações e atuações em alicerces teológicos que não se distinguem dos políticos» (p.397).

mandado construir igrejas para receberem os jesuítas, a quem viam com confiança. Já o objetivo destes últimos em relação aos primeiros era «confirmar o compromisso de fidelidade ao monarca português, bem como estabelecer um plano para que as tribos fossem doutrinadas»<sup>161</sup> e assim, de uma assentada, granjear almas para o reino de Cristo e súbditos para a coroa católica de Lisboa.

Em suma, a relação de Vieira com os índios, o «outro» gentio que povoava as selvas brasílicas e maranhenses, não poderá ser vista de uma forma descontextualizada e simplista. Esta insere-se, em primeiro lugar, numa tradição inaciana ecumenista e anti-tirânica já antiga<sup>162</sup>, bem como numa visão político-teológica própria de António Vieira e ainda em contingências socioeconómicas da sociedade colonial da época. Ainda assim, da síntese destes fatores resulta um processo de progressiva dignificação da figura do índio enquanto ser humano e de aproximação entre o estatuto deste e o do branco europeu, progressos nos quais o Padre António Vieira teve um papel de importância inequívoca.

## Judeus e Cristãos-Novos

Se, por um lado, a conversão dos gentios foi a grande vocação do Padre António Vieira, por outro, foi pela sua visão sobre os judeus e cristãos-novos que o jesuíta terá vindo a sofrer mais e a suportar as mais duras consequências<sup>163</sup>. A longa perseguição

---

<sup>161</sup> *Op. cit.*, p.111.

<sup>162</sup> Ronald Raminelli, em “A imagem do índio nos escritos de Vieira”, chama-nos a atenção precisamente para a visão paternalista dos jesuítas em relação ao índio, assim como para a ideia inaciana de que não poderá existir verdadeira conversão por via da tirania. In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, pp.811-813. Também António Lopes S.J., no artigo “Os 74 anos da “utopia” de Vieira”, nos alerta acerca de um ecumenismo que vem da maneira de ser jesuíta e que a própria ideia de “Reino Universal” nasce dos exercícios espirituais de Inácio de Loiola. *Op. cit.*, pp. 860-861. Trata-se de um pensamento «na senda dos mestres de Salamanca, de Coimbra e de Évora, entre os quais Vitoria, Soto, Suárez e Molina, que desenvolveram uma conceção funcional e orgânica do poder, este não existe em função do governante, mas sim do bem da comunidade: nesta – qual todo orgânico – , o governante insere-se como parte de um todo na prossecução do bem comum, que, como tal, coloca eticamente limites ao exercício do poder», como refere Acílio da Silva Estanqueiro Rocha em “Sociedade e poder político em António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.473.

<sup>163</sup> A este respeito, Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, na obra intitulada *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*, dão conta de uma certa «obsessão antijudaica e repressão dos cristãos-novos»

que a Inquisição lhe moveu, a sua entrada nos cárceres de Coimbra e a privação de voz ativa e passiva revelam bem o calvário que Vieira sofreu por consequência da “causa” dos judeus e cristãos-novos.

Assim sendo, e conhecidos os textos do religioso seiscentista acerca desta antiga forma de alteridade – a mais antiga e primordialmente antagónica em relação ao Cristianismo –, importa questionarmo-nos por que razão Vieira terá sido defensor da gente de nação e dos cristãos recentemente conversos sobre quem recaíam tantas desconfianças. Teria sido por puro taticismo económico em favor de uma coroa ainda muito frágil no xadrez europeu? Por uma «atitude nova de abertura e de compreensão do mundo e da humanidade»<sup>164</sup>, como refere Guilherme d’Oliveira Martins? Ou por uma visão mais complexa, conjunta e integrada destes dois pontos de vista, como também defende este autor? E quais as raízes desta aproximação a uma religião que em Portugal, à época, era proscrita?

De um modo geral, e ao contrário do pensamento violentamente dominante daquele tempo, Vieira veria o Judaísmo não como um arqui-inimigo da fé cristã mas como um sedimento primordial da mesma, que cristalizou e não evoluiu nem se atualizou com Cristo. O Judaísmo era a raiz ressequida da verdadeira fé. Todavia, continuava a ser, para Vieira, uma religião digna de um recatado respeito. Desta forma, a única maneira de trazer os seus fiéis à razão e de os reduzir à fé católica, progressivamente universal, não seria por via da segregação levada a cabo no nosso país, antes pela tolerância e vivência conjuntas, pela mão de uma convivência que promovesse a sua absorção pela maioria cristianizada, suscitada pela integração deste povo nos projetos económico-apostólicos do rei católico português.

Para a visão de que judeus e cristãos poderiam esperar, em harmonia, o fim dos tempos terá contribuído decisivamente o célebre e já mencionado encontro com Menasseh Ben Israel, em Amesterdão, no ano de 1647. Ao contrário da imagem heroica de Vieira que naturalmente nos apresenta o jesuíta André de Barros, seu primeiro biógrafo – a de alguém que, na capital holandesa, diante do mestre hebreu, «com fortíssimos argumentos o convenceo»<sup>165</sup> –, o encontro de António Vieira com o rabino de origem portuguesa terá antes ficado marcado pela admiração mútua e pela descoberta

---

que terá acometido a Inquisição portuguesa, precisamente a partir do segundo quartel do século XVI. Lisboa, Esfera dos Livros, 2013, p.49.

<sup>164</sup> “Introdução”, in *Obra completa*, tomo IV, vol. II, p.15.

<sup>165</sup> André de Barros, *op. cit.*, p. 35.

de importantes pontos de contacto entre judeus e cristãos, ao ponto de ser possível conceber-se, na cabeça de Vieira, que os primeiros passassem a tomar parte da utopia futura dos segundos. Tal como nos recorda Paulo de Assunção, a «intenção de encontrar pontos teológicos comuns entre o Judaísmo e o cristianismo (...) causaria sérios transtornos ao religioso perante o Santo Ofício»<sup>166</sup>. E nem as «disputas teológicas e doutrinárias»<sup>167</sup> que se soube ter mantido com alguns dos mais afamados membros da sinagoga holandesa fizeram esbater as suspeitas que, desde então, o tribunal religioso português passou a dirigir ao Padre António Vieira.

Tal encontro com Israel também terá sido decisivo para a conceção quinto-imperialista vieirina, vertida pouco depois na *História do Futuro*<sup>168</sup>, cuja redação se terá iniciado em 1649. Adma Muhana classifica Ben Israel como a figura mais importante da comunidade judaica ibérica em Amesterdão da época, um «adepto da flexibilidade da ortodoxia judaica»<sup>169</sup>, alguém com ideias universalistas compatíveis com as de Vieira. O rabino teria chegado a defender, no prefácio do seu livro *O Conciliador*, que as terras brasileiras se tornariam «uma província onde judeus e cristãos professassem lado a lado seus cultos»<sup>170</sup>. O jesuíta, por sua vez, acreditava em Bandarra e tinha-o como verdadeiro profeta; logo seria também verdadeira a profecia do sapateiro de Trancoso que prometia virem ajudar o rei Encoberto as dez tribos perdidas de Israel<sup>171</sup>, e, deste modo, seria possível o encontro da sua utopia católica com a do mestre judeu de Amesterdão<sup>172</sup>.

Contudo, o interesse do Padre António Vieira, enquanto político, na questão judaica seria também económico. A viabilidade da periclitante nação portuguesa dependia, na sua visão, dos robustos capitais judeus que, por via da perseguição que os seus donos sofriam no nosso país, se haviam dispersado pela Europa e contribuía para enriquecer coroas “hereges”, inimigas de Portugal. António Lopes S.J. lembra-nos que,

---

<sup>166</sup> *Op. cit.*, p.97.

<sup>167</sup> Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, p.71.

<sup>168</sup> António Vieira, *Obra Completa*, tomo III, vol. I, dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, coord. Pedro Calafate, Maia, Círculo de Leitores, 2014.

<sup>169</sup> “O Processo de Vieira na Inquisição”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira, Congresso Internacional*, vol. I, p.397.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> Vide Ana de Seabra, “Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, p.619.

<sup>172</sup> J. Lúcio Azevedo reforça a mesma ideia quando refere que «Um e outro criam existirem as dez tribos de Israel perdidas em algum canto do globo; um e outro tinham por certo que as traria Deus de novo ao gremio da humanidade conhecida, e então se converteria o mundo à fé única ...». *Op. cit.*, p.115.

por outro lado, os próprios judeus portugueses punham grandes esperanças em D. João IV e que os homens da finança «se insinuavam até ao gabinete real, em Lisboa»<sup>173</sup>. A ideia vieirina de fundar uma companhia de comércio do Brasil com base em capitais judaicos, que se concretiza mediante alvará do rei, em 1649, demonstra bem o pensamento pragmático com o qual Vieira defendia e legitimava perante compatriotas e correligionários a questão judaica<sup>174</sup>. Na sua ótica, os judeus seriam «um povo laborioso, enriquecedor das comunidades onde se insere (...) em nada pervertor dos costumes tradicionais da igreja católica»<sup>175</sup>, aos quais se devia abrir as portas do país, para que fizessem dele, por via dos seus capitais e do comércio que praticavam, uma nação tão rica e florescente como, por exemplo, a Holanda era na época. Para Paulo de Assunção, que estudou, precisamente, o pensamento económico do Padre António Vieira, o que, segundo a visão do jesuíta, deveria ser feito era «promover a inserção dos judeus no seio da comunidade católica, para que estes pudessem usufruir de uma experiência de cristandade. Tudo isto era passível de ser observado na França, sob o governo de Luís XIII e Luís XIV e em Roma, onde era permitido o estabelecimento de sinagogas públicas para os judeus»<sup>176</sup>. Desta forma atrair-se-ia uma grande quantidade de capitais indispensáveis para a sustentação do reino e da sua política expansionista, ao mesmo tempo que se enfraquecia o poder das nações onde esses comerciantes, naquela altura, viviam.

Outro período marcante na vida do Padre António Vieira relativamente a este “outro” religioso foi o que se seguiu ao envio da carta intitulada *Esperanças de Portugal* ao padre André Fernandes, confessor da rainha, em 1649, na qual, entre outras ideias de ortodoxia duvidosa, Vieira avança, por escrito, com a tese da tentativa de conciliar alguns aspetos do Judaísmo com as interpretações canónicas da Igreja Católica. Alguns anos volvidos, o Santo Ofício consideraria esta carta como suspeita de conter heresias e com base nela abre um processo a Vieira. Consequentemente, o

---

<sup>173</sup> “Os 74 anos da evolução da utopia de Vieira”, *op. cit.*, vol. I, p.868.

<sup>174</sup> Mais tarde, Vieira defenderá também a criação de uma companhia de comércio das Índias, fundada com capitais dos cristãos-novos, ideia pela qual D. Pedro viria a demonstrar algum interesse. A este propósito, *vide* Paulo Assunção, *op. cit.*, pp.126-130.

<sup>175</sup> Miguel Real, *op. cit.*, p.98.

<sup>176</sup> *Op. cit.*, p.251.

tribunal manda a Inquisição de Coimbra interrogar o jesuíta e, anos mais tarde, em 1665, manda mesmo encarcerá-lo<sup>177</sup>.

Após tais sucessos, Vieira não mais haveria de deixar de combater, junto da coroa portuguesa e do Vaticano, os “estilos” da Inquisição portuguesa<sup>178</sup> – que ele próprio, na primeira pessoa, sofreu – perante os acusados de Judaísmo ou práticas heréticas judaizantes, numa peleja que se prolongaria por muitos anos. E pese embora o jesuíta, talvez por cálculo retórico e prudência pessoal, reconheça sempre, nos seus escritos, a importância da Inquisição e do seu suposto papel na conservação da pureza da fé católica, por outro lado, não se coíbe de lhe criticar um estilo de atuação que considerava contraproducente, baseado na «indiscriminada violência»<sup>179</sup>. Na perspetiva ousada de Vieira, tal estilo estava a transformar a Inquisição numa instituição praticamente inimiga da fé apostólica da Igreja Católica<sup>180</sup>.

Pela vida fora, o jesuíta haveria de continuar a defender a «gente de Nação» junto das autoridades civis e religiosas<sup>181</sup>. Um dos períodos em que o fez com mais veemência foi o período que passou em Roma, no qual defendeu mesmo a mudança de “estilos” de processar judeus e cristãos-novos por parte da Inquisição do nosso país, uma organização que, tal como refere Mafalda Ferin Cunha, o jesuíta «considerava mesquinha e provinciana»<sup>182</sup>. E ainda que este combate não tenha tido os frutos que pretendia – parece óbvio que nem o Papa nem o rei português controlavam eficazmente o Santo Ofício luso –, resultou, ainda assim, nos pequenos triunfos da suspensão formal do tribunal católico português, entre 1674 e 1681, e da isenção do próprio Vieira perante

---

<sup>177</sup> Sobre este período no cárcere, Paulo de Assunção lembra uma carta do Pe. José Mucciareli, que dá conta da miséria das condições e do convívio de Vieira com judeus e hereges (*op. cit.*, p.125). Teria este convívio em situações extremas contribuído ainda mais para uma aproximação a estas duas alteridades religiosas? Do nosso ponto de vista, tal parece poder ter sucedido.

<sup>178</sup> Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva chamam a atenção para o facto de que entre 1620 e 1674 houve um «vigoroso crescimento do volume repressivo» da Inquisição, naquele que terá sido o período «mais violento da história do Santo Ofício». *Op. cit.*, p. 174.

<sup>179</sup> Adma Muhana, “O Processo de Vieira na Inquisição”, in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira, Congresso Internacional*, vol. I, p.396.

<sup>180</sup> Em carta de 1646, ao rei D. João IV, Vieira lembra-lhe que, segundo uma visão providencialista que remonta a Ourique, a missão de Portugal não era a de converter judeus, mas antes a de converter gentios. *Vide* Miguel Real, *op. cit.*, pp. 129-132.

<sup>181</sup> Por exemplo, defendeu o fim da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos e quis limitar o direito de confisco do tribunal do Santo Ofício português. O objetivo seria o de garantir que os cristãos-novos fugidos de Portugal e que tinham investido os seus capitais na Holanda retornassem para o reino e aí exercessem as suas atividades mercantis. Cf. Paulo de Assunção, *op. cit.*, p.242.

<sup>182</sup> *Op. cit.*, p.35.

os juizes de Lisboa, em 1675, facto que terá ditado o seu regresso imediato a Portugal<sup>183</sup>.

Em resumo, Vieira terá experimentado, em relação aos judeus e cristãos-novos, um sentimento de semi-alteridade: se por um lado eram o “outro” religioso com um sedimento comum, por outro também eram, ou podiam voltar a ser, o “nós” nacional. O propósito de «restituir à pátria»<sup>184</sup> os judeus lusos espalhados pela Europa e de os tornar úteis à utopia nacionalista-religiosa que concebia para Portugal foi sempre uma constante do pensamento de Vieira. Já os fortes argumentos económico-financeiros usados continuamente pelo jesuíta em favor de uma melhor integração de judeus e cristãos-novos na sociedade portuguesa foram de uma sagacidade e pragmatismo admiráveis. O fortalecimento económico da frágil e recém-restaurada nação portuguesa era o argumento perfeito para Vieira tentar convencer os mais poderosos a agirem em consonância com o seu pensamento religioso-político-humanista de alcance universal.

## Gentios Africanos

Não obstante a coerência argumentativa e de pensamento no que diz respeito à defesa de uma certa humanização de conduta dos europeus para com este tipo de alteridade, foi diferente o conteúdo dos argumentos que o Padre António Vieira apresentou relativamente às questões que ao gentio africano diziam respeito, particularmente no que concerne à questão da escravatura<sup>185</sup>. Tal posição tem-lhe valido algumas acusações de racismo, quase sempre um tanto anacrónicas e descontextualizadas, pois só fará sentido analisar a visão de Vieira sobre a escravatura africana no complexo contexto do nacionalismo utópico que regeu a sua vida, assim como no da sociedade colonial do século XVII.

---

<sup>183</sup> Em *História da Inquisição portuguesa 1536-1821*, Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva recordam-nos a existência de «desentendimentos» entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício em Portugal, iniciados já em 1580 (p. 194).

<sup>184</sup> J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, vol. I, p.85.

<sup>185</sup> Margarita Vieira Mendes, no artigo “Vieira, «cet autre monde»”, assume que não se cansa de perguntar: «Porquê este empenho de Vieira no Novo Mundo e não em África, por exemplo? Porquê defender e praticar o tráfico de escravos negros e investir tanto na defesa, catecismo e ordenação em aldeias de índios e americanos?». In *Românica*, n.º 17, 2008, p. 15.



Como já foi referido, Aníbal Pinto de Castro alude a uma possível ascendência negra de Vieira, por via da avó, que poderia ter sido uma serviçal mulata por quem o seu avô, na juventude, se terá apaixonado<sup>186</sup>. Tal poderia ter deixado traços fisionómicos inconfundíveis no jesuíta que, em certas ocasiões, viriam mesmo a ser utilizados em seu desfavor. Há quem veja neste pormenor biográfico um fator de aproximação a esse “outro” de cor diferente. Todavia, não nos parece que tal tenha sido decisivo para o pensamento que, por via dos seus escritos, hoje conhecemos.

Já fizemos menção à sociedade multiétnica que Vieira encontrou no Brasil com seis anos de idade e na qual cresceu e se formou. Mas para além dessa aproximação circunstancial ao negro, não podemos descurar a aproximação promovida, anos mais tarde, pela formação jesuítica que recebeu. João Lúcio de Azevedo recorda que os padres daquela ordem, por treino da humildade e submissão, eram sujeitos, durante o noviciado, a duras práticas de serviço. Citando o padre António Franco, aquele biógrafo de Vieira lembra-nos que era frequente os noviços fazerem a cama aos negros do colégio e outras coisas semelhantes<sup>187</sup>, o que, à partida, poderia contribuir para esbater mentalmente algum sentimento de superioridade que predominantemente o branco pudesse ter em relação ao africano negro.

É, contudo, o fator económico aquele que mais pesa na visão de António Vieira sobre o negro e, mais especificamente, sobre o escravo africano. No século XVII, vasto era o império e escassa a mão-de-obra que dele pudesse retirar riqueza. Por isso mesmo, se o objetivo era sustentar a frágil nação cuja independência sempre perigava, assim como a coroa que a regia, o trabalho escravo não era dispensável. Por isso, e tal como nos apontam José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, a análise dos textos sobre a temática da escravatura tem de ser sempre «ponderada na sua relação direta com o sistema colonial, com diferentes grupos e interesses em jogo»<sup>188</sup>.

Ademais, se considerarmos a pertinaz posição dos jesuítas em relação à escravatura dos índios, muito limitadora das aspirações dos colonos e que lhes valeu encarniçados conflitos, compreendemos que, na prática, seria difícil, ou mesmo insustentável, poderem defender também, e simultaneamente, a abolição da escravatura

---

<sup>186</sup> Vide Aníbal Pinto de Castro, *Padre António Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, p.8.

<sup>187</sup> Vide J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, vol. I, pp.13-26.

<sup>188</sup> ““Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira”. In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.198.

africana em território colonial sul-americano. Mafalda Ferin Cunha lembra-nos que «todo o império dependia da escravatura»<sup>189</sup>; logo, uma posição rigidamente abolicionista seria, à época e dadas as circunstâncias, «politicamente impossível»<sup>190</sup>. Também Paulo de Assunção alude ao facto de existir uma corrente de pensamento entre os religiosos da época que acreditava que cada elemento da sociedade colonial possuía uma papel pré-definido que deveria ser mantido para que o coletivo pudesse funcionar. Assim, o sucesso do «sistema produtivo colonial dependia do escravo, e este deveria aceitar o seu destino»<sup>191</sup>, que seria o de trabalhar nos engenhos e em outras tarefas que os colonos para eles delineavam. Neste caso concreto, e tendo em conta o valor da mão-de-obra escrava, também para Vieira «havia que sacrificar o ideal ao real»<sup>192</sup>.

Em termos teológicos, a escravatura de africanos era compreensível por via de uma ideia de libertação. Tal tese admitia que a deslocação de milhares de negros de África, continente tribal e gentio, para a América portuguesa catolicizada seria a única forma de resgatar as almas desses indivíduos e, ainda que por meio de uma vida cheia de trabalhos e sofrimento, garantir a sua salvação numa vida futura. Vieira segue precisamente esta linha de raciocínio e vai ainda mais longe quando, num dos seus sermões, chega a comparar os escravos negros, pelo calvário que passam decorrente dos trabalhos a que são sujeitos, ao próprio Jesus Cristo, sacrificando-se na passageira vida terrena para atingir a glória eterna na vida celeste. A este respeito, Miguel Real fala-nos mesmo de uma «justificação ideológica criada por Vieira para fundamentar as penas, os sofrimentos e os trabalhos dolorosos dos pretos na terra do Brasil»<sup>193</sup>, a de que «a escravatura dos negros se revela necessária como instrumento de *resgate* dos negros do seu continente diabólico»<sup>194</sup>, o que só seria possível mediante um ato violento como era o da captura, do transporte forçado e da servidão, factos que, depois, possibilitavam o batismo e a catequização em terras distantes das suas origens<sup>195</sup>. Por essa mesma razão,

---

<sup>189</sup> *Op. cit.*, p.104.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> *Op. cit.*, p.233.

<sup>192</sup> Rui Miguel Costa Pinto, “O escravagismo negro no pensamento de Vieira e a sua passagem por Cabo Verde”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p. 599.

<sup>193</sup> *Op. cit.*, p.52.

<sup>194</sup> *Ibidem*, pp.52-53.

<sup>195</sup> Também José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura nos alertam para o facto de à prática do comércio escravagista de África para a América Vieira ter tentado acrescentar «uma explicação teológica, atinente à salvação. Para Vieira, aquelas expressões de dor e sofrimento colocavam tamanho desafio ao entendimento humano que apenas poderiam ser aceites na base de

António Vieira terá empreendido esforços na aprendizagem da «língua africana»<sup>196</sup>. Tal justificação cristã – logo, para Vieira, infalivelmente verdadeira – seria um fator decisivo de reconciliação psicológica e moral com «a parte hedionda do facto»<sup>197</sup> que a escravatura representava. Recorde-se que, na arquitetura de implementação do Quinto Império delineado por Vieira, num primeiro momento sucederia, precisamente, a conversão dos inúmeros povos gentios, pelo que a escravatura seria um método potencialmente facilitador da conversão de mais e mais indivíduos que, se mantidos dentro do continente africano, seria mais difícil cristianizar<sup>198</sup>.

Do ponto de vista humano, não há dúvidas de que Vieira defendeu uma melhoria das condições de vida e tratamento dos escravos, na senda de uma certa corrente de pensamento de origens judaico-cristãs<sup>199</sup> – apesar de tal poder parecer paradoxal, visto continuar a defender a necessidade da existência de escravatura<sup>200</sup>. Ora, segundo Ronaldo Vainfas, o pensamento de Vieira insere-se num projeto escravagista coadunado com o Catolicismo tridentino, que via a escravatura como um caminho para a salvação, mas que reclamava contra as condições indignas capazes de provocar revolta nos escravos e desejos de fuga para os quilombos, onde o Cristianismo seria rapidamente esquecido e seriam readotados os antigos ritos pagãos<sup>201</sup>. Ao Padre António Vieira não

---

uma explicação que o transcendesse». “Introdução”, in *Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2018, p.21.

<sup>196</sup> Vide Paulo de Assunção, *op cit.*, p. 90.

<sup>197</sup> Vide J. Lúcio Azevedo, *op. cit.*, vol. II, p.245.

<sup>198</sup> Cf. Miguel Real, *op. cit.*, p.168.

<sup>199</sup> Segundo José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, «no quadro do judeocristianismo desenhou-se um pensamento tendente à crítica e, no limite, à negação da legitimidade da escravatura, crítica essa assente na teologia da criação do Homem, segundo a qual todos os seres humanos criados por Deus são iguais por nascimento e detêm o estatuto de filhos do seu Criador. Por seu lado, a teologia da fraternidade do Novo Testamento, inspirada por Jesus e definida por S. Paulo, lança as bases para a construção de uma sociedade assente no princípio da liberdade dos “filhos de Deus”, deixando de haver, depois do sacrifício de Cristo que resgatou toda a humanidade, distinção de classes e de raças». ““Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.195.

<sup>200</sup> José Eduardo Franco alude a uma «cristificação dos escravos» que acabou por ser uma «corajosa defesa da humanização deste ambiente laboral». “Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.266.

<sup>201</sup> “Vieira e a escravidão no Brasil”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, pp. 824-825.

o preocuparia a escravatura em si mesma, mas sim o estado de humilhação física e psicológica a que os escravos estariam sujeitos e que se podia revelar contraproducente para o projeto de os converter verdadeiramente a Cristo<sup>202</sup>.

Inequívoco é que Vieira apresentou também ideias – e plasmou-as na sua obra – de igualdade entre o homem branco e o homem negro, podendo-se, portanto, afastar qualquer tipo de tese que gratuitamente o acuse de racismo. Também Miguel Real, a este propósito, relembra as palavras de Vieira numa carta ao Padre André Fernandes, em 1653, quando, a propósito da sua passagem por Cabo Verde, diz ter encontrado padres «negros como azeviche», mas tão «doutos (...) tão bons músicos que fazem inveja aos melhores das melhores catedrais de Portugal»<sup>203</sup>. Também Maria João Soares refere que o Padre António Vieira era completamente «favorável à emergência de clérigos locais cabo-verdianos, mesmo que de cor negra»<sup>204</sup>. Perguntamos então, tal como Miguel Real: um racista poderia produzir frases assim?

Para além disso, em vários outros textos Vieira mostrou considerar iguais os homens brancos e negros – ainda que a linguagem não deixe de atribuir à cor branca um claro sentido valorativo –, como poderá ler-se no *Sermão da Epifania*<sup>205</sup>, onde defendeu que, tal como no exemplo dos Reis Magos, todos os homens são filhos de Deus e todos de cor branca, não havendo diferença na nobreza<sup>206</sup>. Poderá acusar-se o Padre António Vieira de não se opor à escravatura de africanos, mas jamais, com seriedade, se poderá acusar de racismo.

---

<sup>202</sup> No mesmo sentido vão, a título de exemplo, as palavras de Frei António de Guadalupe, em 1749, quando, no *Sermão da quinta Domingo da Quarefma*, responsabiliza moralmente os senhores pelas condições em que mantinham os seus escravos: «Pois vinde cá, fenhor deffes efcravos, faõ voffos para trabalhar, e não fãõ voffos para of manter». *Sermoens*, Lisboa, na Officina dos Her. de Antonio Pedrozo Galram, M.DCC.XLIX, p.343.

<sup>203</sup> “Vieira e a escravidão no Brasil”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.182.

<sup>204</sup> “A estada do Padre António Vieira na Ilha de Santiago (1652)”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.573.

<sup>205</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

<sup>206</sup> Cf. Paulo de Assunção, *op. cit.*, p.107.

## Hereges Europeus

Na arquitetura do Quinto Império sonhado pelo Padre António Vieira, só depois de catequizados os povos gentios e uma vez convertidos os judeus é que as heresias poderiam ser eficazmente combatidas e eliminadas da face da terra<sup>207</sup>. Talvez por isso Vieira tenha escrito menos sobre a forma como este combate se haveria de travar.

Todavia, do ponto de vista biográfico, foram os protestantes provenientes da Holanda o “outro” nacional e religioso que constituiu o primeiro antagonista com o qual Vieira literalmente se confrontou. Primeiro por via da educação jesuítica que recebeu, direcionada para o movimento da Contra-Reforma, essa guerra ideológica contra um Protestantismo cujos principais arautos no mundo seriam, naquela época, os Países Baixos<sup>208</sup>. Depois porque os holandeses travaram com os portugueses ferozes combates pela posse de territórios brasileiros e maranhenses. A luta pela posse da Baía, que Vieira testemunhou e da qual deu testemunho na primeira pessoa ainda em tenra idade, quer pela Carta Ânua que foi encarregado de redigir logo aos dezoito anos, quer pelos sermões que proferiu e deixou escritos para a posteridade<sup>209</sup>, terá sido um dos episódios biográficos mais determinantes para a formação do nacionalismo religioso que lhe conhecemos. Era, acima de tudo, por oposição aos holandeses protestantes que Vieira se apresentava como católico militante. Note-se que grande parte da juventude de António Vieira foi, toda ela, passada em ambiente de permanente confrontação ideológica e militar com os hereges europeus, não admirando por isso que, daí por diante, os holandeses passassem a constituir uma categoria de alteridade naturalmente vincada na consciência do jesuíta.

Já após a Restauração e conseqüente regresso do Padre António Vieira a Portugal, a oposição ao herege europeu passou a reger-se por um cunho mais político. Durante as missões diplomáticas em representação de D. João IV, o jesuíta pôde

---

<sup>207</sup> Vide Miguel Real, *op. cit.*, p. 168.

<sup>208</sup> J. Lúcio de Azevedo refere que uma das maiores preocupações de Vieira era a de que se «pregassem nos púlpitos os erros de Calvino e de Lutero». *Op. cit.*, vol. I, p.43.

<sup>209</sup> Naquela missiva, Vieira relata, por exemplo, as difíceis condições em que se viam os soldados portugueses, ao afirmar que os mesmos «se sustentavam só de farinha de guerra, sem mais do que uma pouca de água, e isto ainda de quando em quando lhes faltava. As folhas das árvores lhes serviam de pratos para comer e de púcaros para beber. Menos sentiam porém esta falta que a de armas e munições, a qual era tanta que o soldado, que disparava o segundo tiro, não tinha com que atirar o terceiro; e não poucas vezes aconteceu levarem o arcabuz ao rosto em vão, por não terem carga e para não mostrarem ao inimigo sua pobreza (...)». *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.131.

constatar como o ambiente de liberdade de culto religioso vivido nos países considerados hereges que eram por si visitados – os quais permitiam, por exemplo, o culto judaico e incentivavam a vinda de judeus para os seus territórios – assim como a forma como estes organizavam toda a estratégia comercial resultavam numa prosperidade que, politicamente, representava um enorme risco para países católicos como Portugal<sup>210</sup>. Por isso, e ainda que na sua juventude os hereges tenham sido seus inimigos reais, às mãos dos quais a própria vida constantemente perigava, é possível que Vieira tenha sentido alguma admiração – misturada com receio – em relação a estas nações rebeladas contra a Igreja de Roma, mas que tanto prosperavam e, desse modo, facilitavam a sua expansão política e religiosa pelo mundo, tal como os católicos pretendiam fazer com grande dificuldade<sup>211</sup>.

Ainda que os considerasse errados na fé e viscerais contendores da posse territorial, comercial e espiritual do mundo, a visão de Vieira sobre o herege europeu não deixa de demonstrar também alguma admiração pela forma como estes organizavam e regiam os negócios públicos, promovendo a riqueza individual e a atração de gentes e capitais, depois inteligentemente usados em favor desse mesmo desenvolvimento económico, político e religioso. Apesar de inimigos de fé, os hereges europeus eram dignos de imitação no plano da ação política e social. Deviam, portanto, na ótica de Vieira, ser combatidos com as mesmas armas que utilizavam, até finalmente perceberem o seu erro teológico e se juntarem, em definitivo, às outras potências católicas das quais religiosamente se haviam separado.

## Maometanos

Como já foi anteriormente aludido, no que à religião muçulmana diz respeito, os séculos XVI e XVII marcam também o ponto alto de expansão do poderoso império otomano em direção à Europa ocidental, no qual a batalha pela cidade austríaca de

---

<sup>210</sup> Paulo de Assunção explica como, em termos económicos, a expansão da Holanda comprometeu muitíssimo a robustez do cofre público português e os negócios dos mercadores portugueses. *Vide op. cit.*, p.160.

<sup>211</sup> Na já referenciada obra *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, José Eduardo Franco afirma também que Vieira «vai encontrar nessa Europa em convulsão e em estado de progresso material acentuado, comparativamente à Europa ibérica, uma oportunidade de aprendizagem criativa, isto é, em termos de modelos a imitar, nomeadamente quanto a métodos empreendedóricos e estruturas de organização económica», pp.81-82.

Viena, em 1683, pelo simbolismo que teve, constituiu provavelmente o momento mais crítico. Para os europeus cristãos desta época, os muçulmanos eram essencialmente os otomanos, a única potência imperial que interferia, em escala digna de registo, no xadrez político-religioso do mundo e que era uma ameaça real ao próprio território europeu.

Também no pensamento do Padre António Vieira «o Turco» teve um papel importante. Distantes territorial e culturalmente, quiçá até um pouco desconhecidos, os turcos foram a mais extremada alteridade concebida pelo jesuíta português. Foram o outro dos outros, o elemento que formava com o cristianismo da época a dicotomia perfeita, o inimigo universal<sup>212</sup>. No discurso de Vieira, e talvez por se apresentar, precisamente, como essa ameaça comum, o Turco terá servido, em termos de discurso, de potencial fator de união entre todas as outras religiões e nacionalidades, ou seja, os otomanos foram o “outro” que podia aproximar todos os “outros”: católicos, protestantes, judeus e gentios. Na literatura de Vieira, estes muçulmanos eram os hereges dos hereges, a personificação do mal na terra, o demónio incarnado na humanidade, o qual era preciso, sem contemplações e por todos os meios, combater violentamente. A própria linguagem agressiva com que Vieira quase sempre fala deste povo e desta religião demonstra bem o antagonismo a que nos referimos<sup>213</sup>.

No que à consumação do Quinto Império diz respeito, também os turcos tinham um papel de suma importância na ótica do jesuíta. Mediante a interpretação das profecias de Bandarra, eles seriam a última das formas de heresia coletiva a ser eliminada e a que, por sua vez, mais glória traria ao rei católico português. João Lúcio de Azevedo refere que, a respeito da utopia do reino de Cristo na Terra, «o facto primacial era a destruição do Turco pelo rei lusitano, coroado em seguida imperador de todo o mundo»<sup>214</sup>. E segundo a interpretação vieirina das *Trovas*<sup>215</sup> do sapateiro de

---

<sup>212</sup> Para Martinho Soares, não há dúvida que na obra de Vieira «o fidalgal inimigo de cristãos e europeus são os turcos e os muçulmanos de um modo geral». “A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.249.

<sup>213</sup> No *Sermão da 1.ª Domingo da Quaresma*, pregado em 1653, e ainda que falando sobre o tema da escravatura, Vieira deixa escapar uma imprecisão que demonstra bem o baixo conceito que dos turcos se fazia na época: «Ide à Turquia, ide ao Inferno, porque não pode haver turco tão turco na Turquia nem demónio tão endemoinhado no Inferno que diga que um homem livre pode ser cativo». *Op. cit.*, tomo II, vol. II, p. 237.

<sup>214</sup> *Op. cit.*, vol. II, p.25.

Trancoso, o rei Encoberto estaria destinado, primeiro, a «sair de Lisboa com uma grande armada em destino a Jerusalém; segunda, desbaratar o Turco na passagem de Itália a Constantinopla; terceira, ferir de sua mão e fazer prisioneiro o monarca otomano; quarta, cingir em Constantinopla coroa do império universal; quinta, tornar a Lisboa com os dois pendões vitoriosos, de rei de Portugal e de imperador do universo»<sup>216</sup>.

Do ponto de vista político, as profecias em relação à destruição do Turco em que Vieira cria beneficiavam Portugal. Em primeiro lugar, o império otomano era, como já foi referido, o inimigo comum e a ameaça comum a outras nacionalidades e religiões, pois assumiria o objetivo de atacar e destruir o próprio Ocidente e, por inerência, a cidade de Roma, a cabeça do mundo católico. Depois, e aproveitando este medo real, a crença de que Portugal seria o povo escolhido por Deus para destruir este império inimigo representava como que um seguro de vida para uma nação cuja independência tardou em ser completamente legitimada aos olhos de muitas potências europeias e, inclusive, do Vaticano. Fazendo fé nas profecias de Gonçalo Anes Bandarra, Portugal seria essencial para proteger a Europa do perigo otomano e era com base nessa ideia que Vieira também tentava legitimar o reino recentemente restaurado.

Esta visão profética, eivada de objetivos políticos, foi mencionada em vários textos-chave da autoria do Padre António Vieira. Logo em 1642, por exemplo, no famoso *Sermão dos Bons Anos*<sup>217</sup>, Vieira afirma que os portugueses sujeitarão todos os tipos de heresia existentes em todos os continentes. Mais tarde, na também célebre carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo*<sup>218</sup>, de 1659, Vieira alude exatamente ao mesmo.

Durante o chamado período romano, entre 1669 e 1675, em que Vieira viveu na capital do mundo católico, era pelas cartas com que copiosamente se correspondia que dava conta dos sucessos da caminhada do Turco em direção a Roma. Regularmente o jesuíta referia-se ao avanço dos otomanos pela Europa, algo que, segundo Mafalda Ferin

---

<sup>215</sup> Gonçalo Anes Bandarra, *Palavras Eternas – Trovas de Bandarra*, coord. de Carla Santos, org. de António Carlos Carvalho, Trancoso, Município de Trancoso, s/d.

<sup>216</sup> João Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, vol. II, p.8.

<sup>217</sup> Tomo II, vol. XIII, pp. 96-118.

<sup>218</sup> Tomo III, vol. IV, pp. 63-106.



Cunha, o mesmo relacionava diretamente «com a alvorada das felicidades que esperavam Portugal»<sup>219</sup>.

Por conseguinte, enquanto alteridade, os seguidores de Maomé, representados quase sempre na figura do Turco, foram os maiores antagonistas dos católicos portugueses no âmbito da retórica ecuménica do Padre António Vieira. Ao contrário dos outros povos, com quem seria possível o diálogo e a esperança de uma conversão pacífica a Cristo, os muçulmanos eram vistos como uma seita indómita cuja destruição caberia à coroa portuguesa, conferindo-lhe, por consequência, a glória e a legitimidade necessárias para se transformar numa coroa imperial de alcance universal.

## Castela e outros reinos católicos da Europa

Sendo que a monarquia castelhana poderia ser considerada, no século XVII, uma das mais poderosas monarquias do mundo, empenhada, tal como a portuguesa, em propagar a religião católica pelo vasto mundo pagão recém-descoberto, seria de esperar que Vieira visse no reino vizinho não um “outro” mas um “nós” religioso com o qual fosse possível coabitar. E tal seria o desejo íntimo do jesuíta, assim como a sua posição inicial<sup>220</sup>, se as contingências históricas não tivessem transformado Castela no maior inimigo político circunstancial do restaurado reino de Portugal. Tal facto, secundado pela ação que Vieira empreende em defesa da independência portuguesa – em conjunto com outros confrades jesuítas da província de Portugal –, demonstra bem que a alteridade, para este autor, passou a ser uma realidade nacional-religiosa, portanto de duas faces. Como por este “outro” se prova, na literatura de Vieira a alteridade era, cumulativamente, o não-católico ou o não-português.

De facto, foi ainda muito jovem que Vieira se viu envolvido no movimento político de secessão dos reinos de Portugal e Castela. A posição que a ordem inaciana tomou em favor da casa de Bragança – antes e após a Restauração<sup>221</sup> –, apresentando-a como um acontecimento providencialista, fez com que o pregador, então com pouco

---

<sup>219</sup> *Op. cit.*, p.35.

<sup>220</sup> João Lúcio de Azevedo recorda o apoio inicial declarado por Vieira a D. Felipe em alguns sermões proferidos na Baía, o que o levou a considerar, nesta circunstância, o jesuíta como «oportunistas». *Op. cit.*, vol. I, p.68.

<sup>221</sup> *Vide* Miguel Real, *op. cit.*, pp. 107-109.

mais de trinta anos, viesse a Lisboa e contactasse de forma privilegiada com D. João IV, envolvendo-se assim, irremediavelmente, no mundo da política, o que, à partida, poderia não fazer parte dos seus planos apostólicos. A este respeito, Aníbal Pinto de Castro afirma que o envolvimento político que o Padre António Vieira empreendeu em prol da causa da independência de Portugal constituiu um preponderante desvio em relação ao ideal missionário apostólico contido nos votos professados aquando do noviciado<sup>222</sup>. Aliás, para este estudioso de Vieira e da sua obra, a Restauração portuguesa acabaria por ser o núcleo de organização de todas as ideias político-religiosas que Vieira produz daí por diante<sup>223</sup>.

Assim, depois de 1640, e a par do antagonismo mantido com o herege holandês, outro dos grandes contendores de Portugal passa a ser o católico castelhano. Na perspetiva de Vieira, a guerra da Restauração passou a ser concebida como uma luta religiosamente fratricida que fazia desperdiçar insensatamente sangue católico pelo facto de Castela não aceitar o inexorável plano divino para o reino de Portugal. Talvez por isso sempre se tivesse batido pela perpretação de uma guerra exclusivamente defensiva, que apenas garantisse a autonomia portuguesa sem pôr em causa a existência de Castela (o que, do ponto de vista do racional, e tendo em conta o poder da monarquia castelhana, seria uma realidade difícil de conceber). A este respeito, João Lúcio de Azevedo cita Vieira, em carta escrita ao Bispo do Japão, quando com clareza adverte todos «os que só têm olhos nas fronteiras do Alentejo e não consideram que o reino de Portugal não foi fundado para se estender por Castela, senão para dilatar a fé de Cristo e o reino de Deus pelo mundo»<sup>224</sup>.

No fundo, para Vieira, Castela nunca foi mais que um inimigo pontual e passageiro, um irmão desavindo com o qual Portugal precisava de se reconciliar para, em conjunto, prosseguirem as suas missões evangélicas de forma insuperável. Tal prova-se com o projeto da futura e nova união ibérica, então com sede em Lisboa e regida pelo monarca português, que Vieira tentou forjar, ao negociar, em Roma, o casamento de D. Teodósio com a filha de Filipe IV, em 1650<sup>225</sup>. Reconhecesse Castela o direito divino de existência da coroa portuguesa, destinada desde Ourique a propagar como nenhuma outra a fé católica pelo mundo, e teria em Portugal o mais forte dos

---

<sup>222</sup> Vide Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, p.38.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>224</sup> *Op. cit.*, vol. I, pp.258-259.

<sup>225</sup> Vide Aníbal Pinto de Castro, *António Vieira, Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, pp.83-84.

aliados e o mais fiel dos companheiros. Isso mesmo o jesuíta argumenta no “Livro Antepimeiro da História do Futuro”<sup>226</sup>, todo ele dirigido a este “outro” nacional que se confundia em ardor e ortodoxia com o seu “eu” católico e apostólico.

No que diz respeito à relação com outros reinos católicos da Europa, que Vieira aborda com muito menor extensão e profundidade na sua obra, tais como a França, a visão do jesuíta é quase sempre um tanto ambivalente. Se, por um lado, revela por estes reinos uma certa admiração e respeito, por outro evidencia uma desconfiança política constante, que o leva a assumir invariavelmente posições de cautela, pois antevia em quase todas as suas ações motivações sub-reptícias que, em última análise, poderiam prejudicar Portugal, reino cujas possessões ultramarinas invejavam e ardentemente desejavam.

\*

\* \*

Em conclusão, toda a vida do Padre António Vieira – assim como a sua obra – ficou marcada por uma certa tensão provocada pelo contacto permanente com “o outro”. A alteridade, tal como Vieira a concebia, era constituída por duas vertentes essenciais: a “nacional”, em que o “outro” era o não-português ou o que não reconhecia o direito à existência do reino de Portugal independente; e a religiosa, em que o outro era todo o que não cria em Cristo como o redentor do mundo ou não admitia a jurisdição espiritual do Papa e da Igreja Romana, ou mesmo, no limite, quem não seguisse os ideais defendidos pela Companhia de Jesus, o mais profundo “eu” do Padre António Vieira<sup>227</sup>.

Todavia, esta noção de alteridade, ainda que muitas vezes se revestisse da agressividade própria de quem se digladiava, era uma noção que invariavelmente encerrava em si o gérmen da redenção e da possibilidade de absorção pelo “nós”, o que abria portas a um diálogo, uma aproximação e uma humanização do “outro” que eram raras na época e que sobressaem da vasta obra escrita do jesuíta.

Talvez à exceção dos muçulmanos, representados, por sinédoque, pelo Turco, cuja destruição caberia, por predestinação, ao rei lusitano Encoberto, todos os outros povos da Terra – gentios índios e africanos, judeus e cristãos-novos, hereges protestantes, católicos castelhanos e outros inimigos políticos e religiosos de Portugal –

---

<sup>226</sup> In *op. cit.*, tomo III, vol. I, pp.63-405.

<sup>227</sup> João Lúcio de Azevedo, ao abordar a atitude confrontadora do Padre António Vieira, alude, por exemplo, à alteridade que a ordem dominicana representava para Vieira, considerando-a o mais «tradicional adversário dos jesuítas». *Op. cit.*, vol. I, p.221.

seriam para persuadir, cristianizar e reduzir à fé católica, ou seja, para transformar em “nós”. Por isso mesmo, a utopia de Vieira era um lugar futuro de união e concórdia, o que exigia, desde logo, pontes presentes, impossíveis de erigir sem uma humanização da alteridade que permitisse manter abertos os canais de comunicação necessários à desejada transformação.

### **III - Estratégia e estilo da retórica universalista do Padre António Vieira**

Ao longo da História, a ideia de ecumenismo esteve muitas vezes associada a várias utopias. E, tal como no século XVII, também hoje as utopias parecem sublimar-se quando se revestem de uma natureza universal que abarca toda a humanidade. O desejo de totalidade parece ser inerente à maioria das idealizações humanas e, no caso da utopia quinto-imperialista de Vieira – nascida de uma mistura entre a doutrina oficial católica, uma forte tradição inaciana<sup>228</sup>, as profecias populares de Bandarra e a interpretação individual que Vieira fazia das Sagradas Escrituras –, esta característica também não lhe é estranha. O jesuíta português sonha com um mundo em progressivo processo de integração<sup>229</sup> e absorção, até ficar globalmente unido em Cristo mediante uma dinâmica de reminiscências eucarísticas<sup>230</sup> que alcance todo o género humano, sem exceção.

Convencer a humanidade do movimento inexorável das coisas para esse estado universal seria já, na ideia do jesuíta, deixar um forte contributo para a concretização desse mesmo estado. Por isso, e enquanto estudioso e executor da arte da persuasão pela palavra, não será de estranhar que o Padre António Vieira tivesse ponderado e elaborado uma estratégia retórica em linha de conta com os fins que desejava. Em consequência, não será de estranhar também que Vieira a tivesse aplicado nos mais variados escritos que, ao longo da sua vida, sobre esta temática foi produzindo<sup>231</sup>.

---

<sup>228</sup> Para Carlota Miranda Urbano, «o seu [de Vieira] ideário universal e a sua consciência de missão universalizante da Coroa Portuguesa, intimamente solidária com a missão da Companhia de Jesus, compreendem-se mais plenamente com a leitura das suas raízes naquele imaginário inaciano». “Do imaginário inaciano ao imaginário de Vieira”, in *Estudos sobre o Padre António Vieira*, p. 82.

<sup>229</sup> Para José Eduardo Franco, Vieira «imaginou e anunciou um mundo novo a que chamou Quinto Império, onde caberiam judeus, índios e outros povos, raças e culturas, com uma visão integradora que antecipa ideários de ecumenismo religioso contemporâneo». “Vieira Global – Introdução”, in *Vieira. Esse Povo de Palavras*, coord. José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, p. 11.

<sup>230</sup> A ideia vieirina da união de natureza sacramental entre os todos os homens é apresentada e explicitada por Alcir Pécora, na obra *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, para quem «o modo sacramental amplia para o conjunto dos homens o que a Encarnação havia produzido exclusivamente na pessoa de Cristo». São Paulo, Editora da Universidade de Campinas, 1994, p.204.

<sup>231</sup> Neste ponto é importante atentar nas palavras de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, quando chamam a atenção, precisamente, para o facto de ser «notória a complementariedade entre diferentes tipologias [dos textos de Vieira]: Vieira intervinha politicamente com os seus sermões, ao mesmo tempo que, nos seus pareceres acerca de leis e de medidas político-administrativas, dava expressão à sua mundividência religiosa, de cariz teológico-providencialista». “Introdução”, in *Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2018, p.39.

Neste contexto, e no âmbito da produção dos seus textos universalistas, seria natural que o substrato clássico que advém da formação de Vieira enquanto jesuíta não deixaria de lhe impor um cuidado consciente relativamente às estratégias que brotavam tanto da força lógica dos argumentos utilizados – ou seja, das razões apresentadas para que as suas ideias fossem acreditadas e seguidas – como da imagem associada ao caráter do autor que as produzia, ou ainda das emoções desencadeadas pelas suas palavras nos distintos públicos, reais ou virtuais, que os seus textos poderiam vir a ter. Vieira sabia muito bem que os clássicos meios de persuasão – *ethos*, *pathos* e *logos* – eram três vetores preponderantes que atuavam em função uns dos outros e que, quando bem conjugados, produziam efeitos retóricos poderosíssimos dos quais ele queria colher proveitosos frutos.

Por outro lado, esta conjugação seria naturalmente potenciada pela utilização de um estilo que se pretendia que fosse o mais adequado a cada situação, contexto ou objetivo<sup>232</sup>. Como seria natural, Vieira estaria bem consciente de que a componente estilística seria uma variável com enorme relevância – que dependia em muito da sensibilidade e poder artístico de quem produzia o texto –, pois conferia uma maior tenacidade e eficiência ao exercício da persuasão.

O objetivo principal do trabalho que empreenderemos em seguida – e que constituirá a parte mais importante deste nosso estudo – será o de observar, refletir e, de certa forma, mapear essa estratégia trivetorial no contexto dos diferentes géneros textuais que o Padre António Vieira nos legou, associando-a a determinadas características estilísticas que, em determinados momentos, pretendem apurar o poder dessas mesmas estratégias. Pretendemos, com esta análise, compreender melhor as dinâmicas que fizeram dos textos universalistas de Vieira peças retoricamente eficientes e literariamente belas – ou retoricamente eficientes porque literariamente belas – ao ponto de almejarem convencer o mundo sobre a veracidade dessa utopia ecuménica que norteou a vida e a obra de um dos mais célebres autores da Língua Portuguesa.

---

<sup>232</sup> Para Aristóteles, o «estilo apropriado torna o assunto convincente, pois, por paralogismo, o espírito do ouvinte é levado a pensar que aquele que está a falar diz a verdade». *Op. cit.*, p.259.





## **1-Epistolografia: o “outro” no diálogo entre o “nós”**

No contexto da cultura de missionação da Companhia de Jesus, a carta seria bem mais do que um meio de comunicação entre duas pessoas separadas pela distância. A carta era um exercício de coesão entre uma comunidade espalhada pelo mundo para cumprir a missão de levar a Boa Nova de Cristo a todas as criaturas. Por isso mesmo, numa tradição jesuítica que remonta ao seu próprio fundador, Inácio de Loyola, a leitura de cartas enviadas pelos membros da Companhia seria motivo de reunião e a leitura das mesmas em voz alta poderia constituir uma experiência com um certo misticismo<sup>233</sup>.

Não é, portanto, de estranhar que Vieira, quer por via da influência da cultura jesuítica, por um lado, quer por via da necessidade de comunicar imposta por muitas circunstâncias particulares da sua vida, por outro, tenha dado um enorme valor à comunicação por carta. Sob outra perspectiva, convém não esquecer que, como refere Paulo Silva Pereira, a troca epistolar também constituía uma forma de reconhecimento público de uma certa condição apreciável no barroco: a condição de homem «discreto»<sup>234</sup>. Assim, é copioso e variegado o *corpus* epistolográfico produzido pelo Padre António Vieira ao longo de mais de setenta anos. Desde a redação da extensa Carta Ânua dirigida ao Geral da Companhia de Jesus, datada de setembro de 1626, até à sintética missiva de julho de 1697, destinada ao Padre Geral, redigida poucos dias antes de morrer, a prática epistolográfica de António Vieira foi constante e incansável. Nos mais diversos contextos, com os mais diversos correspondentes e acerca dos mais diversos assuntos, a clássica arte do diálogo entre ausentes foi mais do que um imperativo decorrente do intrépido espírito de ação que o jesuíta possuía; foi como que uma necessidade básica do homem António Vieira, uma necessidade que resultou numa das obras epistolográficas mais ricas da Língua Portuguesa. Assim o pensa Carlos Seixas Maduro, quando se refere à «lição de vida vieiriana»<sup>235</sup>, decorrente do facto

---

<sup>233</sup> Maria Regina Barcelos Bettioli, em *A escritura do intervalo: A poética epistolar de Antônio Vieira*, relembra-nos que, segundo a ideologia de Loyola, «a arte epistolar encontra pelo menos três funções bem definidas: a da informação, a da reunião de membros e a da experiência mística ou devocional. No que diz respeito à informação, os missionários deveriam relatar aos superiores os “frutos” das missões, e os superiores deveriam aconselhar os missionários – todos deveriam ter conhecimento do desenvolvimento das várias frentes jesuítas no mundo. Assim, a carta funciona como elemento de união, integração entre os jesuítas dispersos no mundo». Porto Alegre, Universidade do Rio Grande do Sul – Instituto de Letras, 2017, p.27.

<sup>234</sup> Vide Francisco Manuel de Melo e o modelo do ‘cortesão prudente e discreto’ na cultura barroca peninsular, p. 574.

<sup>235</sup> Carlos Seixas Maduro, *op. cit.*, p.564.

inequívoco de o jesuíta possuir uma «forma de estar aberto a um modo de cultivar a amizade epistolar»<sup>236</sup>.

Por entre a imensidão de cartas escritas por Vieira – mais de setecentas e cinquenta –, importa referir que mais de cento e vinte têm, senão por tema (a maioria das cartas são mistas e multitemáticas<sup>237</sup>), pelo menos por um dos assuntos abordados a visão ou a relação do sujeito católico português com o “outro” nacional-religioso. Portanto, e ainda que possa não ser um tema maioritário (não contabilizamos quantas cartas Vieira escreve dedicadas a cada uma de outras temáticas), não deixa de ser significativo que sensivelmente 16% da epistolografia de Vieira – sensivelmente um sexto do *corpus* epistolográfico total – verse sobre questões relacionadas com a alteridade.

Assim, e tomando a divisão refletida nos volumes epistolográficos da *Obra Completa* do Padre António Vieira<sup>238</sup>, verifica-se, com naturalidade e alguma previsibilidade, que cerca de dois terços das cartas inseridas no volume *Cartas da Missão* versam sobre esta temática do “outro”, enquanto que no volume denominado *Cartas Diplomáticas* constata-se que os textos relativos a este tema constituem aproximadamente um terço do total das missivas. Já no volume *Cartas de Roma*, o mesmo tema ocupa cerca de um quinto das cartas. Por sua vez, no volume *Cartas e Papéis Vários*, por entre os escritos atribuídos a Vieira, são também cerca de um quinto os textos que abordam o tema em questão. Por fim, nas *Cartas de Lisboa / Cartas da Baía*, apenas uma percentagem residual das missivas (por volta de três por cento) de cada um destes períodos é dedicada aos assuntos que se prendem com a relação com a alteridade.

Tal como seria expectável, os números levam-nos a concluir que a temática é mais predominante em determinados períodos e contextos da longa vida de Vieira do que em outros, talvez conforme a interação que cada categoria do “outro” – índios, gentios africanos, muçulmanos, judeus e cristãos-novos, hereges europeus, outras nações católicas – impunha, em determinado momento, quer ao jesuíta quer ao restaurado reino de Portugal que Vieira, direta ou indiretamente, nunca deixou de representar, ou pelo menos de acompanhar.

---

<sup>236</sup> *Ibidem.*

<sup>237</sup> *Vide* Seixas Maduro, *op. cit.*, p.374.

<sup>238</sup> *Op. cit.*.

Se atentarmos aos destinatários, constatamos que existem vinte e sete diferentes a quem Vieira dirige epístolas sobre o “outro”. Tanto em cartas de negócio como em cartas de ócio<sup>239</sup>, Vieira aborda amiúde assuntos relacionados com o objeto da sua utopia universalista. Contudo, não é despiciendo observar que, ainda assim, há uma preponderância na abordagem desta temática em cartas dirigidas a destinatários que, do ponto de vista pessoal, estariam mais próximos de Vieira, podendo até alguns deles ser considerados seus amigos epistolares. Das mais de cento e vinte cartas em causa, vinte e sete são dirigidas a Duarte Ribeiro Macedo, quinze ao Marquês de Nisa, quinze a D. Rodrigo de Meneses e treze ao Marquês de Gouveia, todos homens ligados à diplomacia e ao serviço público do reino e com quem Vieira manteve uma prolongada relação epistolográfica. Numa categoria mais burocrática, sete cartas são dirigidas ao rei D. João IV, restaurador da independência nacional e com quem Vieira mantinha relações pessoais privilegiadas; sete aos Padres Provinciais do Brasil, superiores dos jesuítas naquela subdivisão administrativa sul-americana; seis ao Padre André Fernandes, confessor e conselheiro real; seis aos Padres Gerais; e cinco ao rei D. Afonso VI, sucessor do rei restaurador. Todos os outros destinatários não são contemplados com mais do que uma a duas cartas esporádicas sobre a temática que agora abordamos.

A respeito da retórica epistolográfica de Vieira, concordamos, em parte, com Carlos Seixas Maduro e com a tese de que, enquanto epistológrafo, Vieira foi alguém que tentou, acima de tudo, «ir ao encontro do outro»<sup>240</sup>, sendo a carta – salvo quando a obrigação ditava a necessidade de escrever missivas oficiais e formais relacionadas com “negócios” a seu cargo – uma ferramenta de cultivo de uma certa amizade entre ausentes que se estimam. Por isso mesmo, não se vislumbra uma estrutura retórica tão claramente definida e tão facilmente sistematizável como acontecerá, por exemplo, nos sermões. Antes se descortina uma estrutura mais flexível, própria de quem também utiliza este tipo de texto para combater uma certa solidão e procurar o próximo.

Contudo, convém não esquecer que, no que concerne à teoria do Quinto Império vieirino, já explicitada em momento anterior neste trabalho, a relação com a alteridade político-religiosa é assente, à exceção dos muçulmanos, numa lógica de assimilação e conversão progressivas de todas as religiões do mundo. E tal teoria, de tão incrível que

---

<sup>239</sup> Carlos Seixas Maduro refere que Vieira, nas suas cartas, «cumpra o negócio por obrigação, mas preza o ócio humanista por vocação». *Op. cit.*, p.565.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 564.

era, carecia de ser aturadamente explicitada e defendida. Por essa razão, e ainda que muitas cartas pudessem cultivar a mais genuína amizade, não se pode descurar, ainda assim, a sua intenção persuasiva. Aliás, se tivermos em conta as polémicas e as rejeições que as teorias de Vieira amiúde encontraram na sociedade, não é difícil conceber que se tornaria ainda mais importante, para o jesuíta, obter aprovação das suas ideias, acima de tudo por parte daqueles correspondentes que consideraria mais próximos. Mais do que *docere* ou *delectare*, objetivos abundantemente presentes na epistolografia de Vieira, o que o jesuíta pretende, paulatina e quase sempre discretamente, é *movere* os seus interlocutores, e *movere* – permita-se-nos a relativa flexibilização da significação do vocábulo latino – em direção às suas ideias e seus ideais ecuménicos. O objetivo da persuasão não se suspende, seja de forma deliberada, seja de forma menos consciente, quer quando Vieira redige uma carta de negócio, como seria de esperar, quer quando cultiva a de ócio.

Ora, se existe sempre uma intenção persuasiva na epistolografia do Padre António Vieira acerca da temática do “outro”, se o objetivo, mais ou menos declarado, é sempre o de convencer o interlocutor, ou reforçar perante ele certas doutrinas em relação aos outros povos e religiões, se a finalidade é a de mover o interlocutor na direção da sua utopia do Quinto Império<sup>241</sup>, então é natural que se descortine a utilização de uma força de persuasão que – servindo-nos das estruturas clássicas – poderíamos analisar segundo uma perspetiva tripartida. Muito mais do que meros meios de persuasão, os clássicos *ethos*, *pathos* e *logos* são, em Vieira, forças que se interseam e se fundem numa só: uma força que visa “movimentar” o interlocutor de uma posição mental inicial para outra mais próxima da do emissor. Toda esta força feita de palavras é, naturalmente, revestida de um estilo, ao qual se reconhece alguma regularidade mas também variedade e que pretende potenciar a energia persuasiva das estratégias gizadas. Examinar a estratégia que subjaz a essa força tripartida e observar as variações do catalisador estilístico no que diz respeito à retórica universalista presente nas cartas do Padre António Vieira é o que procuraremos fazer de seguida.

---

<sup>241</sup> Bettiol diz-nos que «Vieira, como pudemos atestar, seguiu o “modelo de escritura” prescrito pela *ars dictaminis* – a arte de escrever cartas – adaptado ao discurso missionário da Companhia de Jesus. Suas cartas seguiram um mapa retórico, que tinha por objetivo causar impacto afetivo, cooptar adeptos para a causa missionária no Novo Mundo e para o projeto de expansão do Império Português». *Op. cit.*, p.240.

## 1.1. O carácter do emissor

Antes de um *ethos* pessoal, António Vieira tenta representar-se, a maioria das vezes, como um filho da Companhia de Jesus que, portanto, assume as linhas gerais do *ethos* coletivo associado à figura seiscentista do missionário jesuíta. E pesem embora certas e importantes variações individuais que se apresentam, ora de forma mais marcada, ora de forma mais esbatida, Vieira quase nunca deixou de se representar, nas cartas, como o homem de sotaina negra, criado e formado numa organização internacional com propósitos espirituais bem definidos, uma organização que jamais abandonou e em relação à qual, não obstante as diferenças de pensamento que nela tentou introduzir, nunca pôs em causa a sua pertença. Ainda que por vezes estivesse em dissonância com o pensamento oficial da Companhia, Vieira quis sempre apresentar-se como uma hipertrofia do carácter da mesma, tentando enquadrar – tantas vezes engenhosamente – as suas ideias nos quadros gerais da filosofia da congregação fundada por Inácio de Loyola. A variação individual do pensamento é apresentada sempre como uma evolução do pensamento da Companhia e nunca como um corte com ele. Isto é, mesmo quando apresenta ideias originais, Vieira tenta sempre encaixá-las nas grandes ideias basilares da congregação religiosa à qual pertencia. Jamais o jesuíta admite que uma ideia sua possa frontalmente contradizer o ideário da Companhia.

No conjunto da sua obra epistolográfica, o *ethos* retórico de Vieira acaba por ser, em linhas gerais, um *ethos* assaz marcado pela regularidade e pela consistência<sup>242</sup>. Nunca pareceu ser intenção do jesuíta disfarçar as semelhanças e diferenças relativamente às formas de ser e pensar dos seus interlocutores acerca do “outro”. Pelo contrário, ao assumir as diferenças de forma bastante clara, coerente e regular, Vieira ganha poder negocial e de diálogo. Nas suas cartas, o Padre António Vieira transparece (ou pretende transparecer), por regra, uma imagem de homem previsível e lógico, com interesses bem delimitados e conhecidos, facto que, logo à partida, deverá gerar confiança nos seus interlocutores e ser condição *sine qua non* para que se concretize a persuasão, ou pelo menos o processo de “negociação intelectual” que a pode anteceder.

---

<sup>242</sup> Maria Lucília Gonçalves Pires vai mais longe e defende que «a perspetiva de leitura que me [lhe] parece mais sedutora consiste em encarar as cartas como construção de um auto-retrato, procurando analisar os percursos mobilizados nessa construção e a imagem multifacetada deles resultante». Vide “A epistolografia de Vieira, perspetivas de leitura”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 25.

### 1.1.1. O cordial correspondente

Ciente das distâncias ideológicas e doutrinárias que, no século XVII, separavam as pessoas pertencentes a diferentes religiões e nacionalidades, Vieira, quando se corresponde, precisamente, com estas pessoas, assume invariavelmente uma faceta de homem cordial, pondo de parte, nas palavras, a agressividade ortodoxa que dominava o discurso religioso próprio de um período como o da Contra-Reforma e que o próprio também utilizou em muitas ocasiões, particularmente quando se dirige a correligionários. Não se trata da humildade de linguagem que é um artifício formal transversal à epistolografia jesuítica aquela a que nos referimos e que Vieira patenteia para com quase a totalidade dos seus correspondentes. Trata-se, isso sim, da linguagem que deixa antever uma atitude de nivelamento para com o interlocutor epistolográfico, que, nestes casos, pode ser a própria alteridade religiosa. A cordialidade revelada por Vieira nas suas cartas dirigidas ao “outro”, ainda que possa demonstrar uma certa atitude de respeito para com a alteridade que tenderia a ser genuína, não deixa de ser, incontestavelmente, uma forte estratégia de *captatio benevolentiae* que radica no *ethos* do epistológrafo.

De facto, e apesar de muitas vezes ter abordado nos seus textos assuntos relativos ao “outro”, foram raras as vezes em que o Padre António Vieira falou ou escreveu diretamente para esse mesmo “outro”. Das poucas vezes que o fez, assumiu como estratégia principal fazer emanar um *ethos* de igualdade perante o interlocutor com quem não partilhava a religião ou a relação de vassalagem a um rei, mas com quem interessava dialogar ou mesmo negociar. Vieira sabia que só era possível dialogar a partir do mesmo nível e que jamais poderia persuadir se se colocasse num patamar de pretensa superioridade relativamente ao seu interlocutor. Assim, a cordialidade surge como uma forma de aproximação retórica, preparando o caminho para uma possível compreensão e, quiçá, para a efetiva persuasão.

Veja-se, a este respeito, a carta de 1661 dirigida ao índio Guaquaíba (provavelmente por meio de um intermediário letrado, uma vez que, na carta, Vieira alude ao facto de o seu interlocutor não saber ler nem escrever). Na mesma, Vieira parece compadecer-se do Principal indígena pelos problemas de saúde que saberia estarem a afetá-lo, numa verdadeira estratégia de captação de benevolência. Depois, e ao tempo em que disponibiliza a colaboração necessária, Vieira faz uso de palavras em

língua tupi, o que representa um movimento de aproximação afetiva notável ao líder tribal sul-americano. Primeiro, e como verdadeiro cristão que já seria, o jesuíta aconselha-o a não acreditar em *morandubas* (ou seja, «enganos» próprios das suas velhas crenças), depois despede-se dele com um *Nhedenceba* (que significa «teu amigo»). De notar que, da curta missiva, emana em todos os momentos a imagem de um espírito aberto e cordial, próprio de alguém que coloca o índio ao seu próprio nível, discursivamente desprovido de superioridade racial, nacional, religiosa ou outra:

«(...) e suposto que não tendes canoa, podeis vir na do Padre Francisco Veloso (...) porque em tudo o que for mister vos ajudarei como puder.»<sup>243</sup>

Já relativamente aos judeus, a mesma estratégia também é utilizada, por exemplo, em carta enviada à comunidade de Ruão, em abril de 1646. Nesta missiva, Vieira desfaz-se em demonstrações de afeto para com os portugueses de religião hebraica. Mas, mais importante, o jesuíta refere-se várias vezes a Deus de uma forma tão natural como se com um cristão se correspondesse. Tais referências, claramente, subentendem não as diferenças entre o Deus acreditado pelos cristãos e o Deus acreditado pelos judeus, mas a sua unicidade<sup>244</sup>, como se Ele fosse, naturalmente, e não obstante a diferença de cultos, o mesmo<sup>245</sup>. Em simultâneo, o jesuíta deixa também antever que considera os judeus de nacionalidade portuguesa como perfeitos compatriotas, não se descortinando em ponto algum nem um sinal da arrogância e do espírito de superioridade que os cristãos, fruto das circunstâncias próprias da época, poderiam exhibir para com os judeus. Das suas palavras depreende-se que não era necessário ser-se católico para se ser português e para tomar parte do projeto universalista reservado para a monarquia deste reino<sup>246</sup>:

---

<sup>243</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.299.

<sup>244</sup> Ao deixar transparecer que o Deus cristão e o Deus judeu são um só e o mesmo Deus, Vieira tenta estabelecer uma plataforma de acordo com o interlocutor, algo que Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca consideram uma premissa da persuasão, porquanto «tanto o desenvolvimento como o ponto de partida da argumentação pressupõem acordo do auditório». *Op. cit.*, p.73.

<sup>245</sup> Tal posição coaduna-se com a visão defendida na utopia do Quinto-Império por Vieira, ou seja, estaria próxima daquilo que Vieira verdadeiramente pensava.

<sup>246</sup> Segundo Miguel Real, para Vieira a religião cristã não se cumpria «na anulação de todas as outras religiões. Se assim fosse, ela não seria, aliás, qualitativamente superior. E isto porque, para Vieira, a superioridade qualitativa da religião cristã manifesta-se, precisamente, pelo facto de ela não pretender opor-se a nenhuma outra, mas, ao invés, em si pretender integrar todas as diversas visões de Deus».



«Espero em Deus, que sempre nas grandes empresas Se serviu de instrumentos fracos (...). Sua Majestade saberá muito cedo por cartas quão leais vassallos tem em Ruão, e quão merecedores de os ter muito perto de si, e se Deus me leva a seus reais pés, eu prometo a Vossas Mercês que fique muito mais confirmado no bom ânimo com que o deixei, porque até agora o persuadia com argumentos do discurso, e daqui por diante o poderei fazer com experiências da vista.»<sup>247</sup>

A toada cordial é observável ao longo de toda a missiva, reforçando ainda com mais vigor a comunhão – contracorrente, diga-se – entre o emissor da carta e os seus destinatários. Vieira será o embaixador dos judeus portugueses de Ruão ante o seu monarca em Lisboa e promoverá uma reaproximação daquela comunidade à sua pátria, de onde havia sido expulsa.

A este respeito, o Padre António Vieira parece manter em quase todos os momentos, tanto quando dialoga com pessoas pertencentes a diferentes categorias de alteridade como quando se corresponde com pessoas que lhe são epistolarmente mais próximas sobre estes assuntos universalistas, um *ethos* de fundo muito próprio do homem barroco (e cujas origens remontarão já a épocas anteriores), o *ethos*, como já aludimos, do “cortesão prudente e discreto”<sup>248</sup>, que segue um código de virtudes geralmente apreciável e, portanto, capaz de predispor para a persuasão nos momentos em que isso se impõe<sup>249</sup>.

### 1.1.2. O herói missionário e o Pai Grande

O *ethos* missionário do Padre Vieira é visível logo desde a primeira carta que lhe é conhecida: a Carta Ânua de 1626. No fulgor dos seus dezoito anos, num texto latino que segue visivelmente um determinado modelo epistolográfico jesuítico, o

---

Vide “Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa”, in *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p.384.

<sup>247</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.168.

<sup>248</sup> A propósito deste modelo, veja-se a já referida tese de doutoramento de Paulo Silva Pereira, *Francisco Manuel de Melo e o modelo do ‘cortesão prudente e discreto’ na cultura barroca peninsular*, e de uma forma particular o Capítulo I “O modelo do “cortesão prudente e discreto” na tratadística áulico-política e nas práticas discursivas dos sécs. XVI e XVII”, pp.33-180.

<sup>249</sup> Frei Luís de Granada também nos chama a atenção para a «Prudencia», classificando-a como uma das «virtudes cardinales». *Obra Selecta*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLII, p.449.

jovem missionário apresenta-se – a si e aos seus colegas evangelizadores das terras sul-americanas – como a personificação de um heroísmo de inspiração hagiográfica<sup>250</sup> e de uma abnegação desmedida, isto é, como digno discípulo de Santo Inácio de Loyola<sup>251</sup>. O que acontece nesta carta é, então, que Vieira apresenta os jesuítas que naquele tempo atuavam no Brasil com contornos de uma humildade total, servindo o próximo sempre com a coragem e a alegria concedidas pela graça divina, e tanto mais animados quanto mais difíceis e repugnantes fossem as tarefas e os contextos nos quais as praticavam, assim como tanto mais empenhados quanto mais fracos e humildes fossem os semelhantes a quem prestavam assistência. A este respeito, e pese embora, nesta carta, trabalharmos sobre uma tradução portuguesa do original em latim, são perturbadoras – e portanto este é um *ethos* que se evidencia por via do *pathos* – as descrições impressivas e sensoriais do trabalho de enfermeiros que os padres levavam a cabo, cuidando dos índios infetados por doenças que qualquer leitor poderia considerar asquerosas. No discurso de Vieira, tomados pelo espírito divino, os missionários surgem como capazes de converter as mais duras tarefas nos mais prazerosos serviços, como o demonstra a surpreendente comparação no final do excerto que em seguida transcrevemos:

«Não foi menos admirável a sua grande paciência e mortificação. Entre outros muitos que curou de chagas asquerosas, foi um índio ferido de um pelouro, com uma chaga tão podre e de tão mau cheiro que ninguém, nem mesmo o doente, o podia sofrer; nem seus parentes se atreviam a curá-lo. Mas como a graça é mais poderosa que a natureza, tinha este irmão tão vencida a sua que, com suas próprias mãos, tratava aquela podridão, mostrando tão pouco asco, mas antes tanto gosto, como se a matéria fora de rosas e flores mui cheirosas.»<sup>252</sup>

---

<sup>250</sup> No *Dicionário de Estudos Narrativos*, Carlos Reis, depois de definir a hagiografia como um «género narrativo consagrado à vida dos santos», acrescenta que tais textos constituem «uma prática discursiva muito antiga, remontando à fundação de comunidades religiosas, designadamente cristãs, e à necessidade de apoiar o seu desenvolvimento no exemplo de personalidades com grande destaque moral e espiritual». Coimbra, Edições Almedina, 2018, p.191.

<sup>251</sup> A propósito da tradição epistolográfica jesuíta e, mais concretamente, das cartas do padre Nóbrega, jesuíta português do século XVI que foi pioneiro na missionação em terras americanas, João Adolfo Hansen refere que «o “eu” da enunciação da carta é definido da similitude universal que o constitui e figura como um *tipo* humilde. Retoricamente, o “eu” da enunciação das cartas é dotado de um caráter ou *ethos* prudente e humilde. (...) Sua enunciação refere a humildade das tarefas executadas no cotidiano da missão com a obediência, a paciência e a perseverança próprias de um homem de Deus». Vide “A escrita da conversão”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, org. de Lúcia Helena Costigan, Campinas, Editora da UNICAMP, 2005, p.16.

<sup>252</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.112.

Os jesuítas missionários, ao longo de toda a epistolografia, são descritos como heróis guiados pela divina providência, que atuam em contextos naturais adversos – textualmente amplificados sempre que possível – e entregando-se de forma inquebrantável a infinitas ocupações em prol de uma humanização cristã dos índios gentios<sup>253</sup>. Em suma, os jesuítas, neste tipo de textos, pela narração do serviço que prestam, afastam-se da condição humana e aproximam-se da condição divina de natureza cristã, mostrando um desprezo de si mesmos que os leva a recusar as mais básicas comodidades<sup>254</sup>.

Tal imagem dos jesuítas e de Vieira, por inerência, revela um pressuposto lógico muito importante: o de que, neste caso, os índios são semelhantes aos brancos, enquanto seres filhos de Deus, autênticos irmãos e que, portanto, são merecedores de toda a dignidade humana. Quase trinta anos mais tarde, em carta ao Padre Provincial, Vieira reforça esta mesma ideia de dignificação do índio, quando relata um acontecimento muito específico, mas com grande simbolismo. Estando a missão em curso por terras interiores, portanto sem qualquer tipo de possibilidade de navegação, e dado o facto de não existirem montadas disponíveis no terreno, Vieira, contrariando os seus companheiros de missão, ordena que os missionários não aceitem ser transportados em redes carregadas aos ombros pelos índios. Pois ainda que tal hábito fosse comum em outras terras do Brasil e, acima de tudo, da Índia, na ótica do jesuíta, não sendo um hábito daquela terra, o facto «seria escândalo, e quando menos desedificação grande»<sup>255</sup>, pois beliscaria a dignidade dos gentios que os jesuítas tentavam cristianizar. Como verdadeiros heróis cristãos, os jesuítas teriam de suportar todas as privações e provações que um território inóspito impunha. Teriam de, à semelhança de Cristo, fazer-se mais pequenos que aqueles a quem serviam, e com esse exemplo angariar um potencial retórico de natureza ética com enorme alcance.

---

<sup>253</sup> Thereza da Conceição Aparecida Domingues refere mesmo que Vieira, com o seu discurso sobre os índios, pretendia «libertar a consciência portuguesa (e brasileira) dos entraves seculares da concepção medieval, preparando o advento de uma consciência mais moderna». Vide “O discurso polifônico do Padre António Vieira: a questão indigenista”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, p.1391.

<sup>254</sup> Em *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Porfírio Pinto refere, a este propósito que, do ponto de vista retórico, o «exagero das dificuldades encontradas com os índios redundava a favor dos Jesuítas que cuidam deles» (p.185).

<sup>255</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.191.

Aliás, a figura do herói missionário apresenta claras reminiscências das narrativas hagiográficas, obras estruturantes do Catolicismo de Seiscentos, em geral, e da educação dos jesuítas, em particular. A santidade era, à época, a mais valorizada das formas de heroísmo católico e tal pressupunha um caminho de progressiva ascese, isto é, de afastamento das ambições e comodidades humanas para encontrar satisfação na espiritualidade militante com que os jesuítas assumiam a fé<sup>256</sup>. Por isso mesmo, não surpreende que, sempre que o Padre António Vieira tenciona evidenciar o seu carácter enquanto missionário heroico, se compare, direta ou indiretamente, a figuras hagiográficas consagradas e propagandeadas pelo Vaticano. Atente-se, a respeito deste traço de carácter, na passagem de um carta enviada ao Padre Provincial do Brasil que, em seguida, transcrevemos:

«Fazem-se estas Missões pela maior parte por terra e a pé, não sem grande trabalho por ser a terra muito rasa e afogada de matos, e não penetrar ao interior de ser as virações com que Deus fez habitável a zona tórrida, a mais abrasada da qual são estas partes em que vivemos. (...) Contudo a nós nos parece melhor ver se podemos deixar aos que nos sucederem nesta Missão alguma parte do exemplo que deixou aos da Índia São Francisco Xavier, que corria a pé diante dos cavalos dos japões, e que deixou aos do Brasil o santo Padre José de Anchieta, que a pé caminhava as compridíssimas e duríssimas praias do Itanhaen, e o que a eles e a nós nos deu o Filho de Deus, que em todas as suas peregrinações andou sempre a pé, e quando explicou as condições do bom pastor foram que havia Ele de levar a ovelha aos ombros, e não a ovelha a Ele.»<sup>257</sup>

Os jesuítas – e, portanto, o próprio Vieira, emissor da missiva – bebiam do exemplo do padre Anchieta, que se inspiraria no exemplo de S. Francisco Xavier, que por sua vez imitava a Cristo na sua suprema humildade heroica. Os adjetivos cirurgicamente apresentados no grau superlativo absoluto sintético – «compridíssimas e duríssimas» – representam um pormenor de linguagem que sublimam o *ethos* heroico que o jesuíta pretende inculcar.

Na mesma senda, ainda que num outro tom – mais cáustico e protestativo –, o Padre Vieira apresenta ao Padre André Fernandes uma avassaladora comparação da

---

<sup>256</sup> A este propósito, no *Dicionário de Estudos Narrativos*, Carlos Reis lembra que «o processo hagiográfico subordina-se à temporalidade de uma vida santa ou santificada, no trajeto que conduz do nascimento à morte, sempre sob o signo da exemplaridade e da militância espiritual». *Op. cit.*, p. 192.

<sup>257</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.139.

vida dos missionários com a de S. Paulo, no âmbito de uma poderosa carta de 1656 da qual só chegou até nós um fragmento:

«É isto um Inferno abreviado, e é necessário serem os homens tão santos como os do Céu, para terem paciência e constância entre tantas perseguições. Mil desesperações escrevem os padres do Pará, vendo-se tão perseguidos de todas as partes, sobre tantos perigos, trabalhos, misérias, fomes, sedes, caminhos, mares, rios, e um perpétuo servir e lidar, e acudir a mil partes, sem momento de descanso, nem sossego, que verdadeiramente é necessário um espírito e uma fortaleza de São Paulo para não desmaiar.»<sup>258</sup>

A copiosa enumeração que pretende ilustrar as condições adversas em que os religiosos agiam fomenta a consolidação de um *ethos* retórico de grande potencial. Aqueles homens – aos quais Vieira pertencia – padeciam heroicamente como nenhuns outros para dar corpo ao sonho abstrato de converter o mundo a Cristo. Por isso mesmo seriam dignos de uma credibilidade dificilmente comparável, que se devia transformar em benevolência e poder retórico.

Uma outra variação desta faceta que Vieira deixa transparecer das suas cartas, neste caso quando se refere aos índios em particular, é a do missionário paternalista. Para o Padre António Vieira, o índio é o humano quase em estado natural, inculto, no sentido em que não conhece e não assimilou as virtudes e os vícios da civilização, privado de maldade, porquanto não distingue o bem do mal, vulnerável a todas as influências, pois desconhece os interesses do mundo. Mesmo quando age com violência e ferocidade, o índio não está mais do que a demonstrar um instinto indomado e, em simultâneo e mais importante, a sua disponibilidade para ser “cultivado” pelo homem europeu.

Por essa razão e em consequência dela, Vieira deixa transparecer amiúde – não apenas de si próprio, mas de todos os missionários da Companhia de Jesus – uma imagem um tanto afetuosa e condescendente em relação aos índios do Brasil e Maranhão. Uma imagem que asseguraria bons resultados de persuasão, pois garantia ao leitor a existência de uma extrema proximidade entre o missionário e o gentio, uma proximidade que provavelmente nenhum outro agente colonizador lograva atingir. Essa mesma relação é retratada, não raras vezes, em passagens de cartas nas quais os padres jesuítas surgem como o único elo de ligação entre as autoridades coloniais e as tribos

---

<sup>258</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.214.

gentílicas, ou ainda noutras em que os próprios índios surgem como desejosos da sujeição aos padres da Companhia.

Da primeira situação é exemplo ilustrativo uma passagem da citada Carta Ânua de 1626, em que o jovem António Vieira conta como, em cenário de guerra, na região do Rio de Janeiro, o governador Martim de Sá pediu aos padres jesuítas ajuda para o recrutamento de índios para o combate. Tendo acedido os jesuítas ao pedido da autoridade civil, nas palavras de Vieira, se com brevidade chamaram os índios, estes «com a mesma [brevidade] chegaram e se distribuíram pelos moradores, para que cada um com eles trabalhasse na parte que lhes coube»<sup>259</sup>. O episódio em análise demonstra a autoridade moral e espiritual que, segundo o jesuíta, os padres teriam junto das comunidades índias, que obedeciam a estes religiosos não por amor a uma pátria imperial que desconheciam mas por um difuso sentimento filial que por eles nutriam.

Na também já citada carta ao Padre Provincial, Vieira volta a representar os missionários como mais do que meros confessores religiosos. Neste texto os padres revelam-se autênticos confidentes dos índios, a quem estes confiavam os seus segredos, pois seriam os únicos – nem mesmo outras ordens religiosas o fariam – que por eles demonstravam o sentimento cristão da compaixão<sup>260</sup>:

«(...) como não têm outrem que se condoa dos seus trabalhos e acuda de alguma maneira por eles senão os padres da Companhia, em nós descarregam todas as suas lástimas, e é um grande género de tormento ouvi-las e conhecê-las (...)»<sup>261</sup>.

Tais ações geravam, nas palavras de Vieira, uma credibilidade que levaria a que os índios só aceitassem ser administrados pela Companhia de Jesus<sup>262</sup>.

A credibilidade e a proximidade a tanto chegavam que, em carta ao rei D. João IV, datada de 14 de dezembro de 1655, o Padre António Vieira dava conta de que os jesuítas, por oposição ao que era uso em missões de outras ordens católicas também no

---

<sup>259</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.138.

<sup>260</sup> Apesar de Vieira colocar a tónica da defesa dos índios na Companhia de Jesus e em si próprio, Carlos Alberto de Seixas Maduro lembra-nos do «perigo de se concentrar em Vieira os méritos da missão e da defesa dos índios. Trata-se de uma ação concertada da Companhia de Jesus e de outras ordens religiosas». *Op. cit.*, p.315.

<sup>261</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p. 140.

<sup>262</sup> Em carta a um superior, escrita a partir do Maranhão em 1654, Vieira afirma que «os índios não querem senão os padres da Companhia, e aos do Carmo, de nenhuma maneira». *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.180.

terreno, no decorrer das suas ações, não precisavam de proteção por parte dos soldados, nem mesmo quando contactavam com as mais perigosas tribos. Ao contrário do que seria normal, os jesuítas iriam para a missão desarmados e só acompanhados de gente desarmada. A sua fama paternalista bastava para que ficassem seguros e lograssem ser ouvidos pelas autoridades tribais:

«Esta opinião, que os padres têm entre os índios, os conservou e defendeu entre eles sem escolta de soldados, porque não levaram consigo mais portugueses que um cirurgião, coisa até hoje nunca vista, sendo muitas e mui bárbaras as nações por cujas terras passavam; antes trouxeram os principais e cabeças de duas delas, persuadindo-os a que também se quisessem descer e ser vassalos de Vossa Majestade;»<sup>263</sup>

Ainda neste contexto, Vieira, individualmente, faz-se surgir como uma hipertrofia desta figura paternalista. Ele, mais que todos, era querido dos índios e digno da sua maior confiança e até amor. Segundo o próprio, os índios reconheciam-lhe todo o esforço que levava a cabo em seu benefício, em contraste com os colonos portugueses, de quem o jesuíta insiste em queixar-se por causa da sua ingratidão e não-reconhecimento. Esta característica fica bem vincada em carta enviada do Maranhão, em 1660, ao rei D. Afonso VI, sobre quem Vieira pretendia conquistar uma ascendência que sempre teve sobre o seu pai, D. João IV:

«Foram recebidos com demonstrações de alegria e de aplauso (...) concluíram [a tribos dos nheengaibas] assim: “Mas depois que vimos em nossas terras o papel do Padre Grande, de que já nos tinha chegado fama que, por amor de nós e da outra gente da nossa pele, se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado del-Rei para todos nós coisas boas (...) logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito que, esquecidos totalmente de todos os agravos dos portugueses, nos vimos aqui meter entre as suas mãos e nas bocas das suas peças de artilharia;»<sup>264</sup>

Em termos retóricos, este *ethos* fazia com que os jesuítas passassem a ser vistos como a ponte entre o poder monárquico português e a enorme e diversa seara de gentios que podia expandir em muito esse mesmo poder. Mediante as cartas de Vieira, o que se conclui é que, sem a ação da Companhia – e no limite sem a ação individual do próprio

---

<sup>263</sup> *Op. cit.*, p.208.

<sup>264</sup> *Op. cit.*, pp. 274-275.

emissor da carta – seria difícil continuar a evangelizar e a converter ao Catolicismo e à coroa portuguesa a imensidão de povos índios que povoavam as exuberantes selvas do Brasil e Maranhão.

Como forma de potenciar este traço de caráter coletivo da Companhia de Jesus, em termos estilísticos, são de salientar certos pormenores importantes, que reforçam esta atitude dos padres em relação aos indígenas, dos quais damos destaque a uma certa adjetivação lastimosa que regularmente Vieira utiliza quando se refere a estes gentios. Normalmente, os índios são apresentados como «miseráveis», «tristes», «infelizes» e com outros epítetos do género, o que reforça a ideia da sua vulnerabilidade, inocência e necessidade de cuidados por parte dos padres, em claro contraste com a ideia de astúcia dos colonos que com eles também lidavam naquela sociedade colonial:

«Os índios que moram em suas aldeias com título de livres são muito mais cativos que os que moram nas casas particulares (...) mandam-nos servir violentamente a pessoas, e em serviços que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento. (...) pondo-lhes nas aldeias mamelucos, ou homens de semelhante condição, que são os executores destas injustiças, com que os tristes índios estão hoje quase acabados e consumidos; e para não acabarem de se consumir de todo, estiveram abaladas as aldeias este ano para se passarem a outras terras onde vivessem fora desta sujeição tão mal sofrida; e sem dúvida o fizeram, se por meio de um padre bom língua os não reduzíramos a que esperassem nova resolução de Vossa Majestade.»<sup>265</sup>

Importante é também observar o uso frequente do discurso direto como forma de recriar a voz dos índios. Usando esta técnica, Vieira dá a entender – como num dos excertos anteriormente apresentados – que reproduz fielmente as palavras elogiosas dos indígenas para com os padres e para consigo próprio, conferindo realismo ao relato e efetuando uma aproximação discursiva ao objeto de conversão, que, como se fosse de viva voz, reforçava o *ethos* paternalista que o autor das cartas pretendia que saísse reforçado.

É ainda curioso constatar que, quando se refere a si mesmo, Vieira faz uso da terceira pessoa do singular, como se por um imperativo de modéstia não quisesse ser o próprio a relatar as ações paternalisticamente heroicas que queria ver associadas ao seu nome. Repare-se na narração de uma ação própria, em carta ao rei D. Afonso VI, na qual talvez até se descortinem reminiscências do discurso exortativo e heroico de D.

---

<sup>265</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.85.



Nuno Álvares Pereira em *Os Lusíadas*<sup>266</sup>. Quando todos desconfiavam e temiam o contacto com a tribo selvagem, Vieira, o herói paternal, permanece solitariamente firme na sua fé e na imagem de autoridade respeitosa e respeitada que sabia que os gentios, como a um pai, lhe guardavam:

«A resolução foi dizer o Padre António Vieira aos cabos que lhe pareciam bem as suas razões e que, conforme a elas, se fossem embora todos, que ele só ficaria com o seu companheiro, pois só a ele esperavam os nheengafbas e só com eles haviam de tratar.»<sup>267</sup>

Em suma, se esta imagem paternalista demonstra, por um lado, uma ideia de igualdade em dignidade entre o católico português e o índio sul-americano, por outro, é certo que também denuncia, tacitamente, uma imagem de inferioridade deste último, nomeadamente no que se refere à capacidade de compreender os complexos propósitos do homem europeu e, em consequência, dele se “defender”. Todavia, é inegável o potencial persuasivo desta estratégia, uma vez que ajuda a construir a ideia de que só os jesuítas poderiam assumir um papel-chave no processo de conversão e sujeição dos índios. Um processo que só Vieira, como ninguém mais, saberia liderar.

---

<sup>266</sup> Quando, na iminência da batalha, os seus companheiros se vão deixando dominar por dúvidas e receios, o Condestável, na obra de Camões, exorta-os com estas palavras:

« (...) Quanto mais a quem já desbaratastes.  
E se com isto, enfim, vos não moverdes  
Do penetrante medo que tomastes,  
Atai as mãos a vosso vão receio,  
Que eu só resistirei ao jugo alheio.

«Eu só, com meus vassalos e com esta  
(E dizendo isto arranca meia espada),  
Defenderei da força dura e infesta  
A terra nunca de outrem sojugada.  
Em virtude do Rei, da pátria mesta,  
Da lealdade já por vós negada,  
Vencerei não só estes adversários,  
Mas quantos a meu Rei forem contrários!»

Luis de Camões, *Os Lusíadas*, prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, 4.ª ed., Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros / Instituto Camões, 2000, p. 171.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp.276-277.

### 1.1.3. Do cosmopolita experiente ao estratega

Todas as vezes que considera pertinente, Vieira exhibe a sua experiência ímpar de contacto direto com o outro nacional e religioso. Trata-se da aplicação retórica de um *ethos* de autoridade difícil de igualar, uma vez que, à época, poucos poderiam patentear um conhecimento real<sup>268</sup> da alteridade tão aprofundado como o Padre António Vieira.

O *ethos* dos passos, um tópico tão frequente em toda a obra do jesuíta<sup>269</sup> – em oposição ao *ethos* do Paço, numa dicotomia celebrizada pelo *Sermão da Sexagésima* –, aparece amiúde, por exemplo, no *corpus* epistolográfico relativo aos índios, particularmente quando o emissor pretende credibilizar as suas opiniões, contrapondo-as às daqueles que, sobre aqueles povos gentios, não podiam ter mais do que um saber especulativo e distante.

A título de exemplo, veja-se a carta dirigida ao rei D. Pedro II, em 1691. Nela Vieira quase alardeia a sua experiência de vida, tentando destacar (e distanciar) o seu percurso biográfico do de outras pessoas que, naquele tempo, também deveriam querer influenciar as decisões do rei acerca dos assuntos relacionados com os índios:

«(...) julguei que, em dúvida, antes devia seguir o parecer dos pilotos, que o dos passageiros, não falando na minha experiência de cinco anos nas aldeias do Brasil, e nove das do Maranhão, Grão-Pará e rio das Amazonas, de diversíssimas línguas e nações, em que fiz muitas mudanças com grande sossego e felicidade (...).»<sup>270</sup>

Também numa carta dirigida ao padre Manuel Luís, e recorrendo novamente, do ponto de vista estilístico, à terceira pessoa verbal para falar de si próprio, Vieira volta a puxar dos galões de homem experiente – um padre de passos, não de Paço –, e que, portanto, era melhor conhecedor da realidade e estava mais autorizado a emitir juízos em matérias tão controversas como eram aquelas:

«António Vieira esteve cinco anos em todas as aldeias da Baía, e nove anos na gentildade do Maranhão e Grão-Pará, onde, em distância de quatrocentas léguas, levantou dezasseis igrejas,

---

<sup>268</sup> Nas cartas, tal como nos sermões, a experiência sempre se revelou, para Vieira, uma importante fonte de *inventio*. Cf. Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, p.315.

<sup>269</sup> A este respeito, veja-se também Margarida Vieira Mendes, mais precisamente o terceiro ponto do capítulo 2, “Os pés e os passos”, in *ibidem*, pp. 103-108.

<sup>270</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, p.441.

fazendo catecismos em sete línguas diferentes, e depois de reduzir os índios à Fé, e vassalagem de el-Rei de Portugal, então capitulou com eles e com os portugueses o modo com que haviam uns de servir, e os outros lhes haviam de pagar cada mês.»<sup>271</sup>

Repare-se como Vieira amplifica a sua própria experiência por via de uma enumeração um tanto hiperbolizada («levantou dezasseis igrejas»), porquanto individualiza sobre si a ação coletiva da Missão, ostentando a sua excepcional experiência de forma a outorgar autoridade a si mesmo relativamente às questões relacionadas com os estes povos.

Mas ainda que o *ethos* do experiente seja mais evidente no que diz respeito à epistolografia consagrada às questões dos índios, tal não significa que o mesmo traço não reapareça quando Vieira trata de outras categorias de alteridade. Também relativamente aos cristãos-novos, o jesuíta tenta evidenciar a sua experiência real e o seu conhecimento sólido, próprio de quem empreendeu ações concretas, seja de contacto direto com o “outro”, seja de contacto com gente diversa e cuja autoridade de opinião poderá ser, à partida, mais considerada.

A título de exemplo, numa carta romana de 1671 dirigida a D. Rodrigo de Meneses e já citada neste trabalho, o Padre António Vieira alude ao seu *curriculum* cosmopolita, próprio de quem tem «visto muito mundo e ouvido os maiores homens dele, estudado alguma coisa e sacrificado a vida à propagação da Fé (...)»<sup>272</sup>, como forma de afastar de si qualquer suspeita de interesses e, simultaneamente, conceder a si próprio autoridade para opinar – e tentar influenciar o poder com essa ação – sobre os estilos mais convenientes para expurgar as heresias judaicas e difundir com proficiência a fé católica.

O grau de experiência reforça-se ainda pelo facto de Vieira poder, em vários momentos da sua vida, olhar para o reino e para as suas questões a partir do exterior, de onde uma observação – ainda nos dias de hoje – tende a obter mais credibilidade, uma vez que, do ponto de vista retórico, pressupõe um afastamento sentimental do objeto analisado e, portanto, um maior pendor lógico e racional resultante desse distanciamento. Na mesma carta a D. Rodrigo a que aludimos, o jesuíta não deixa de argumentar que em Roma, e a partir de uma casa que alberga homens de diferentes

---

<sup>271</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, pp. 504-505.

<sup>272</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.135.

nacionalidades («uma abreviatura do mundo»<sup>273</sup>), todos comungam da sua opinião relativamente ao assunto da possível expulsão dos cristãos-novos. Para além dos padres portugueses, o mesmo sentem os padres italianos, franceses e alemães, insuspeitos de se deixarem dominar pelos fumos de uma paixão própria das coisas da pátria. O Padre Vieira é a voz que em Roma – cabeça do mundo – tem a experiência de conviver com a diversidade, e esse facto, nas suas cartas, funciona como um fator de credibilização opinativa.

Na mesma direção vão algumas afirmações, claramente desencadeadas pela cumplicidade que Vieira nutria por determinados interlocutores, que denunciam a ideia de pretensa superioridade de avaliação eajuizamento por parte daqueles que, como ele, comungavam da experiência de mundo e de contacto com diferentes formas de pensar e agir. Em março de 1672, numa carta a Duarte Ribeiro Macedo em que se aborda a oportunidade desperdiçada de desviar para Portugal as riquezas dos descendentes de cristãos-novos portugueses por ocasião de uma possível guerra na Holanda, o jesuíta afirma perentoriamente que concordaria com a opinião de um residente que, por sua vez, considerava não dever ser permitido ter assento no Conselho de Estado a alguém «sem primeiro ter visto toda a Europa»<sup>274</sup>, mofando, em seguida, de um Secretário de Estado português «que não passou de Sacavém»<sup>275</sup>. Célebre é também a passagem de outra carta dirigida ao mesmo destinatário, em que o jesuíta afirma, novamente sob a capa de uma fina ironia, que «muito disto, ou pouco juízo, devem ter os que têm parte no governo presente, e só os desculpo com não terem visto mais mundo que de Lisboa a Belém»<sup>276</sup>.

Já em 1648, em missiva dirigida ao Marquês de Nisa a partir de Haia, e desta feita preocupado ainda com as relações estratégicas de guerra e paz com outras nações europeias, como a França, Vieira volta a legitimar a solidez das suas propostas com a experiência estrangeira de contacto com o “outro”, que tudo faria mais clarividente. A propósito de uma possível liga com o reino francês, que no entender de Vieira se poderia aceitar, mas não sem antes se dissimular essa estratégia, o jesuíta refere que o

---

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 172.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 169. A este respeito, em *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, José Eduardo Franco refere, precisamente, que «Vieira gizará e proporá, cobrando vantagem do conhecimento que obteve do melhor da Europa do tempo, reformas em Portugal» (p.91).

seu discurso é «evidente em toda a parte, e nestas onde eu [ele] agora ando muito mais que em Paris»<sup>277</sup>, demonstrando a supremacia que a vida naquela cidade lhe conferia enquanto observador das coisas do mundo. Aliás, o contacto com essa síntese do mundo que era a cabeça do Catolicismo, adensa-lhe ainda o ascendente que decorre de ser detentor de informações ainda ignoradas noutras partes do mundo onde se encontravam os seus destinatários. Em relação ao temido (e esperado, para Vieira) avanço dos exércitos muçulmanos e aos movimentos das «galés do Turco»<sup>278</sup>, é o jesuíta que, em grande parte das suas cartas enviadas desde Roma, informa, desde logo, e em primeira mão, os seus correspondentes, assumindo-se como um informador privilegiado dos grandes assuntos do mundo.

Em todas estas ocasiões, o Padre António Vieira não faz mais do que reforçar o seu *ethos* de homem autorizado por um cosmopolitismo e experiência difíceis de cotejar<sup>279</sup>. A não ser, quem sabe, pelo próprio destinatário da carta, que talvez se pudesse rever, às vezes, nessa imagem de experiente homem de mundo e de contacto com a alteridade, facto que criaria uma afinidade com o emissor com grande potencial retórico.

Na mesma senda, e talvez decorrente da condição de homem de grande experiência, Vieira vai também assumir-se, com frequência, e ainda que não diretamente, como um verdadeiro estratega.

Em muitas das suas cartas, o jesuíta evidencia mesmo um *ethos* quase maquiavélico<sup>280</sup>, um *ethos* que patenteia o real conhecimento da teia de interesses que fazem movimentar o xadrez político-religioso do mundo e das ações que daí decorrem<sup>281</sup>. O lógico, o astuto, o ardiloso, o desconfiado, o precavido: são traços de

---

<sup>277</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.208.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.99.

<sup>279</sup> Para Isabel Almeida, «o Padre António Vieira orgulha-se de haver calcorreado o mundo». Para esta estudiosa, «Vieira exhibe-os [os seus textos] como fruto da sua carreira de “apóstolo”, e de muitos modos neles não se cansa de persuadir, ora indireta ora diretamente, acerca do mérito da *peregrinatio*». “A medida dos passos a propósito dos Açores na rota de Vieira”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, p.72.

<sup>280</sup> Pedro Calafate, a este respeito, diz-nos que Vieira não desprezou nem as visões políticas de S. Tomás de Aquino, nem as de Maquiavel; antes as valorizou de forma diferente. Cf. “A mundividências barroca de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, p. 127.

<sup>281</sup> Também Eduardo Lourenço, citado por José Eduardo Franco na obra *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, chama a atenção para este traço do *ethos* de Vieira, o qual associava a outros a que nos temos referido. Segundo Lourenço, o Padre Vieira «soube ser, sem esforço

caráter que surgem nas cartas com uma recorrência demasiado elevada para não as considerarmos como uma relevante estratégia retórica. Vieira tenta aliar «a moral e a ação eficaz»<sup>282</sup>, apresentando sem pejo as razões de Estado<sup>283</sup> que ia tentando coadunar com a ética cristã.

A propósito das questões relacionadas com os gentios africanos, usualmente escravizados pelos portugueses, numa carta de 1648 dirigida ao Marquês de Nisa, marcada pela ironia com que o autor se refere aos decisores do reino português, Vieira afirma assim, de uma forma linear, lógica e racional – e, para nós, até chocante –, o utilitarismo estratégico com que se concebiam as relações com os africanos e a importância de manter as possessões territoriais em África:

« (...) porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros;»<sup>284</sup>

Numa outra (célebre) carta enviada dois anos antes ao mesmo correspondente, em março de 1646, também ela marcada por uma ironia quiçá ainda mais mordaz, Vieira defende perante o seu interlocutor a paz com a Holanda, não porque fosse um pacifista cristão (que na realidade até podia ser, mas que facilmente lhe poderia atribuir um *ethos* de homem *naïf*, um cândido sonhador que Vieira não era, e portanto pouco digno de credibilidade), mas porque queria parecer compreender as desvantagens políticas claras que adviriam de um estado diferente do da paz em relação a esse poderoso país do século XVII:

---

nem contradição aparente, um diplomata realista, quase maquiavélico, o defensor da condição dos índios do Brasil e um extraordinário sonhador» (p.73).

<sup>282</sup> A expressão é de Paulo Silva Pereira que, na sua tese de doutoramento, nos recorda que, como uma espécie de código do homem discreto da época, naturalmente comungado por D. Francisco Manuel de Melo, «as regras de conduta que visam proteger o Estado não devem pôr em risco a sua integridade ética e cristã». *Op. cit.*, p. 292.

<sup>283</sup> Na sua tese de doutoramento, Porfírio José Pinto alerta-nos para o facto de a linha de pensamento de Vieira, relativamente às razões de Estado, ir ao encontro do pensamento de João Brotero, pois «a reflexão boteriana sobre a razão de Estado abriu o debate moderno sobre a relação que a política estabelece com a moralidade. No príncipe cristão boteriano existe uma certa dualidade: por um lado, ele procura a dominação e os meios de dominação, de alguma maneira «amoralmente»; por outro, ele obedece a Deus e concebe a sua dominação como que sustentada por Deus e pela sua graça. E, sobretudo, essa razão de Estado é económica. Para assegurar a conservação e riqueza do Estado são empregues dois meios: a guerra e a indústria. O príncipe cristão, segundo Botero, deve empregar sobretudo o segundo, pois a indústria permite enriquecer-se sem prejudicar a terceiros». *Op. cit.*, p.107.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.277.

«(...) porque são homens os holandeses com quem não só vizinhamos no Brasil senão na Índia, na China, no Japão, em Angola e em todas as outras partes da terra e do mar onde o seu poder é o maior do mundo.»<sup>285</sup>

Também em carta de Roma a Duarte Ribeiro Macedo, e a propósito de uma possível aliança entre os príncipes católicos para combater o calvinismo, Vieira exhibe novamente a faceta de estratega para sugerir que, sendo o fim de tão grande importância, todos se deviam unir neste propósito, por ora liderado pela monarquia francesa e, simplesmente, fechar «os olhos a todos os outros interesses e considerações do futuro»<sup>286</sup>.

Não só relativamente àquelas nações que o Catolicismo seiscentista considerava hereges, mas também relativamente a outras nações católicas da Europa, Vieira não deixa de, na mesma linha de pensamento, revelar a sua estratégia, uma estratégia que o jesuíta pretende que pareça, aos olhos do interlocutor, lógica, clara, sólida e exequível, como lógico, claro, de pensamento sólido e exequível quererá parecer Vieira enquanto seu autor:

«(...) os nossos [interesses] são tão grandes que ainda sem a liga me parece nos conviria muito este concerto (...): primeiro enfraquecermos o poder de Holanda que sempre nos deve ter em receio, como de inimigo vizinho em toda a parte; 2.º crescer o reino a grande opulência e ficar desembaraçado da assistência das conquistas que tanta gente e dinheiro nos divertem; 3.º termos o dinheiro de França e Suécia em Portugal com que estas duas nações ficam empenhadas na nossa defesa como em coisa própria (...).»<sup>287</sup>

Talvez uma subcategoria do *ethos* de estratega seja a faceta de homem desconfiado. O Padre António Vieira desconfia quase sempre de todas as informações e ações das outras nações europeias, católicas ou não, e exhibe essa desconfiança profunda como forma de, aos olhos dos seus correspondentes, parecer um político sofisticado, capaz de antecipar os movimentos dos adversários e compreender as suas motivações mais ocultas. Com este traço, Vieira poderia ganhar crédito para ser ouvido e tido em consideração por parte de quem decidia ou tinha poder de influenciar as decisões. A título de exemplo, veja-se como, em 1672, numa carta a D. Rodrigo de Meneses, o

---

<sup>285</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.164.

<sup>286</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.205.

<sup>287</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.257.

jesuíta demonstra temor e desconfiança em relação a quase todas as nações europeias e espera, com estas desconfianças, influenciar as decisões o rei:

«Tenha sido ou não sido, o que quer que for, só digo a Vossa Senhoria resolutissimamente que Castela, França, Inglaterra e Holanda são inimigos piores que declarados, e que não tardarão muito em se declarar. Castela quer Portugal; Inglaterra e França querem Índia e Brasil; e Holanda quer na Índia o que possui, e no Brasil, o que perdeu; nisto não há dúvida. (...) Isto deve Sua Alteza ter por infalível, e executar pronta e eficazmente o que mais convier, empregando-se nisto tudo o que houver fora, da Igreja, e também nela e nos altares, se for necessário; (...) Ah! Meu senhor, quanto tomara uma hora em que falar, gritar e chorar com Vossa Senhoria aos pés de Sua Alteza!»<sup>288</sup>

Destes argumentos emerge um Vieira cauto e inteligente que, lá longe, desde o seu “exílio” romano, em dezembro do mesmo ano de 72, volta a avisar Duarte Ribeiro Macedo de que de Inglaterra não confiava em coisa alguma, pois estampava-se nas gazetas italianas que aquela se havia de «unir com Espanha para a conquista e repartição de Portugal»<sup>289</sup>.

No que ao estilo utilizado diz respeito, e sempre que quer parecer um lógico antecipador de estratégias, Vieira encadeia as ideias como que numa corrente de frases ou orações pouco extensas cuja relação lógica parece evidente e natural (« (...) porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros;») <sup>290</sup>. O resultado natural desta forma de escrever concisa e direta é o revestimento dos argumentos com uma capa de robustez racional. A frase é concisa e, por isso, a razão parece óbvia. O seu autor, por consequência, reforça o caráter de homem que raciocina e escreve com base numa sólida e racional estratégia, o que por sua vez reforça a sua credibilidade.

Já quando pretende avançar com uma estratégia mais complexa para a política a seguir pelo reino de Portugal, o Padre António Vieira opta por organizar o seu discurso por via de uma disposição numérica, tal como pudemos observar no excerto da carta apresentado em página anterior<sup>291</sup>. Esta organização aproxima o texto epistolar do parecer, que deve ser lógico, sequencial e se presume que tenha como base uma estratégia desprovida de outros floreios retóricos. Assim, atente-se na carta enviada a

---

<sup>288</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, pp.233-234.

<sup>289</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.268.

<sup>290</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p. 277.

<sup>291</sup> *Vide supra*, p.111.



partir de Roma ao rei D. João IV, em 1650, aquando da crise pós-Restauração em que o Papa se recusava a nomear bispos para as dioceses do reino de Portugal. Nela o jesuíta expõe ao monarca as suas razões mediante a disposição acima referida:

«(...) se Vossa Majestade for servido de querer conformar-se com o meu parecer, e de mandar executar o que eu de cá dispuser, que são as coisas seguintes.

Primeira, que Vossa Majestade mande logo escrever a Manuel Alvares Carrilho (...).

Segunda, que em chegando este aviso a Portugal, Vossa Majestade mande fazer uma proposta (...).

Terceira, que esta resposta da Universidade a mande Vossa Majestade comunicar aos Tribunais (...).

Quarta, que feita esta diligência, Vossa Majestade me mande duas cópias autênticas destes papéis com uma carta (...).»<sup>292</sup>

Com esta disposição ordinal, como se de um manual se tratasse, o Padre António Vieira demonstra, uma vez mais, que é um hábil político, um homem que, para além do imediato, é capaz de orquestrar, passo a passo, toda uma estratégia que visa alcançar para o recém-restaurantado reino de Portugal o reconhecimento por parte do Sumo Pontífice (concretizado, precisamente, pela ação de nomeação de bispos para as dioceses portuguesas vacantes), mesmo contando com a oposição do todo-poderoso vizinho castelhano.

#### **1.1.4. O despojado, zeloso e obediente**

Um outro traço de carácter que, retoricamente, emana de uma parte significativa das cartas do Padre António Vieira sobre a alteridade é o do desinteresse material patenteado pelo autor. Sempre que necessário – e é-o muitas vezes, principalmente em cartas que podemos considerar de “negócio” –, Vieira faz questão de lembrar ao seu interlocutor que os objetivos da Companhia de Jesus e dele próprio, por inerência, são exclusivamente espirituais. Os religiosos pretendiam apenas converter pessoas e salvar almas das penas do inferno. Os ganhos temporais que daí poderiam advir para a coroa portuguesa ou para qualquer outro agente eram apenas contingentes e se, por vezes, os

---

<sup>292</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, pp. 291-292.

jesuítas contribuíaam ativamente para eles – Vieira recorda-o como forma de ganhar crédito persuasivo – não era porque os ambicionasse, mas tão só porque decorriam naturalmente da ação espiritual de evangelizar.

Este suposto desinteresse de tudo o que era temporal acaba por garantir, no que à persuasão diz respeito, uma imagem de maior confiança em relação a Vieira e aos jesuítas, porquanto estes se colocam num campo de interesses distinto do de muitos dos seus interlocutores e, portanto, deixam de ser seus potenciais competidores. Ao não entrarem em conflito de interesses, era mais fácil dialogarem e negociarem acerca de certos assuntos relacionados com a alteridade, no geral, e com os índios, em particular. Veja-se, a este respeito, as palavras dirigidas ao Capitão-Mor Governador Baltazar de Sousa Pereira, logo no início de uma carta datada de 31 de janeiro de 1653 que versa a delicada questão da liberdade dos indígenas:

«Primeiramente supomos que por nenhum interesse temporal se deve cometer, nem perseverar em um pecado mortal, ainda que do contrário se seguisse a perda, não só de um Estado ou reino, senão ainda de todo o mundo.»<sup>293</sup>

Culminando com uma sugestiva gradação, Vieira deixa claro que, para ele, religioso, nenhum interesse material se sobrepõe ao fim espiritual da salvação da alma, embora logo em seguida reconheça a legitimidade das motivações temporais do seu interlocutor e de quem ele representava.

A construção desta imagem de despojamento e desinteresse temporal faz-se também quando Vieira menciona a recusa de cargos por parte dos jesuítas como um argumento de credibilização. A título de exemplo, numa longa carta de 1653 dirigida ao Padre Provincial do Brasil, Vieira dá conta de como os jesuítas deixam sempre claro o seu estrito interesse espiritual relativamente a esta questão dos índios:

«Sobre isto lhe referimos como em Lisboa renunciara o Padre Manuel Lima o ofício de Pai dos Cristãos, como na Índia, e eu o da administração e repartição dos índios, tudo a fim de evitar encontros nesta matéria com os portugueses (...).»<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.77.

<sup>294</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II p. 102.

«Estas duas coisas trazemos mais que tudo diante dos olhos, para que acabem estes homens de conhecer e se persuadir que não viemos cá buscar fazendas nem índios, e que deles e dos portugueses não pretendemos mais do que as suas almas.»<sup>295</sup>

O ponto mais simbólico do *ethos* de homem despojado de interesses temporais talvez se atinja num pormenor nada despiciendo, quando Vieira, em 1691, revela ao novo rei D. Pedro II que até os recursos pessoais resultantes da venda da publicação dos seus sermões eram gestos em prol da missão e dos índios, à imagem de S. Paulo, com quem, na mesma carta, o jesuíta se compara:

«(...) senão que para remédio da fome na aldeia Ihe mandei um bom socorro de dinheiro, não do Colégio, que não pode acudir a tanto, mas do trabalho dos três dedos, com que escrevo esta, e do lucro das impressões, que aplico quase todo a este comércio, lembrado que São Paulo aos companheiros, que o ajudavam, sustentava com o trabalho de suas mãos, e que a nós nos é necessário estendê-lo à miséria dos mesmos que doutrinamos.»<sup>296</sup>

Mais uma vez à imagem de um dos maiores impulsionadores do apostolado de Cristo, Vieira sobreleva o espírito de despojamento que atribui a si próprio. Como religioso que era, o único objetivo que parecia movê-lo era o da conversão. Portanto, nem conforto, nem riquezas, nem poder podiam, no âmbito do seu discurso, surgir como fins da sua ação. Quando muito poderiam aparecer como meios para alcançar o bem da conversão a Cristo. De resto, numa carta de 1660 dirigida ao Padre Provincial do Brasil, é isso mesmo que o Padre António Vieira dá conta, explicando que apenas aceitou o cargo de Superior da Missão por considerar de extrema necessidade que se pusesse cobro a uma suposta conduta de inaceitável promiscuidade entre o poder temporal e o espiritual que alegadamente se vinha praticando naquelas terras:

«Já disse, e torno a dizer a Vossa Reverência, que por nenhum caso havia de aceitar ser Superior desta Missão, se totalmente não vira que se estava perdendo de remate, por muitas coisas que o padre Francisco Gonçalves fazia contra as leis e ordens del-Rei, tomando jurisdições temporais que não temos, nem era bom que tivéssemos, nem poderíamos ter, como (...) passar provisões destes cargos [de capitães] em seu nome, e alterar os preços postos por el-Rei, e muitas outras coisas (...).»<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II p. 108.

<sup>296</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, p.442.

<sup>297</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.291.

Tal *ethos*, cultivado sempre ao longo da epistolografia cuja temática versa sobre gentios índios, não impedia Vieira de, contudo, reconhecer a pertinência e a legitimidade dos interesses temporais, quer da coroa, quer dos colonos, e do papel que neles representavam ou podiam representar os índios. Pelo contrário, o facto de não assumir interesses temporais próprios, mas reconhecer a sua plausibilidade para outros agentes do mundo colonial, credibilizava-o e autorizava-o ainda mais, a ele e à ordem religiosa da qual fazia parte. E tal credibilização conferia-lhe poder para negociar, com seriedade, todas as questões relacionadas com os indígenas e com os seus direitos, enquanto homens que faziam parte do processo de construção de uma utopia universalista. Senão repare-se como, em 1657, o jesuíta dá conta ao rei D. Afonso VI dos conselhos que o próprio se via legitimado a dar ao Governador André Vidal acerca de assuntos que diziam respeito à administração terrena daquela colónia e dos seres que a habitavam, como é o caso do que discorre sobre a possibilidade legal de resgatar índios escravos para legitimamente virem, depois, a servir os portugueses:

«Logo que cheguei do reino, disse ao Governador André Vidal que seria bem se fizesse a Missão a lugar em que houvesse muitos escravos a resgatar, para que a República experimentasse as utilidades que tinha na nova lei de Vossa Majestade; mas todos os moradores, assim do Maranhão como do Pará, quiseram que a entrada se fizesse a dar guerra à nação dos aruãs e nheengaiabas (...).»<sup>298</sup>

A Deus o que é de Deus, a César o que é de César. Mas assumindo o seu aparente desinteresse nos valores terrenos, do ponto de vista retórico Vieira parece ganhar créditos para, mais racionalmente, poder argumentar sobre eles. Por via do contraste, Vieira autoriza-se a persuadir quem procurava, naquela época e naquele contexto, o contrário da simplicidade e do despojamento material.

Adjacente a esta característica de desprendimento material, Vieira assume-se também como um despojado de vontades e ambições pessoais. Nas suas cartas alusivas à alteridade, tudo o que faz ou deseja é fruto do zelo e da obediência à superior vontade de Deus, ou aos homens e instituições que na Terra O representam.

Embalado, desde o berço da sua consciência, pela complexa e hierarquizada estrutura de uma ordem religiosa de alcance global, Vieira nunca se considerou – nem

---

<sup>298</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.224.

apresentou – como um agente independente, que pensa e age por conta própria ou segundo opinião meramente pessoal. O Padre António Vieira foi um homem de hierarquias, um homem que aceitava, valorizava e considerava imprescindíveis as relações de poder e submissão a esse mesmo poder. Tal como Deus tutelava o universo, também, para Vieira, o universo era tutelado por pequenos poderes sem os quais não se poderia conceber ordenadamente a realidade. E ainda que muitas vezes pusesse em causa as hierarquias do seu tempo e as decisões de quem a elas presidia, o Padre Vieira, em termos de discurso, apresentou-se sempre como um homem reconhecedor da necessidade de existência dos diferentes níveis de poder e das atuações deles decorrentes<sup>299</sup>.

Deste modo, no que diz respeito às cartas sobre a temática do “outro”, Vieira assume-se como o eterno servo obediente: obediente a Deus, em primeira instância, obediente à Companhia e obediente ao rei, num segundo e terceiro patamares<sup>300</sup>. Invariavelmente, e ainda que na realidade nem sempre assim fosse, nas cartas, o jesuíta apresenta-se sempre como alguém que cumpre tarefas por outrem delineadas e que as cumpre com o esmero e o zelo de bom subordinado. Dificilmente alguma vez Vieira refere que agiu por vontade própria ou que determinada convicção é fruto de um pensamento totalmente individual. Ainda que assim tenha sido, Vieira apresenta as suas ações e pensamentos como interpretações enquadráveis nos pensamentos oficiais da Igreja, da Companhia ou da coroa a quem servia.

Relativamente às questões relacionadas especificamente com os índios, a submissão à vontade real é o argumento de carácter mais amplamente utilizado por Vieira. D. João IV, que, como se sabe, teria grande proximidade relativamente ao jesuíta, surge como a figura a quem este se revela obediente, porquanto era também o restaurador, não só do Reino, mas, por inerência, da vontade divina no xadrez político terreno. Por isso, Vieira apresentava-se frequentemente como um fiel executante da vontade real<sup>301</sup>. Contudo, é curioso observar que engenhosamente, quando discordava

---

<sup>299</sup> Este era o pensamento religioso comum. Recorde-se que também Frei Luís de Granada defende que, dentro da Igreja, «conviene tener cada uno respeto a las leyes e obligaciones de su estado, las cuales san muchas y diversas». *Obra Selecta*, p. 674.

<sup>300</sup> Convém não esquecer aquilo que, acerca da obediência, prescrevia a obra de Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, estruturante na formação de Vieira e de todos os jesuítas: «Deposto todo o juízo, devemos manter ânimo preparado e pronto para obedecer em tudo à verdadeira esposa de Cristo nosso Senhor, que é a nossa santa mãe Igreja hierárquica». Braga, Editorial A.O., 2016, p.173.

<sup>301</sup> Em *A Oratória Barroca de Vieira*, Margarida Vieira Mendes diz-nos que tanto nos sermões como nas cartas surge esta faceta, porquanto a «interpretação e justificação que Vieira dava às suas batalhas de

das decisões do rei, Vieira invocava a primordial submissão à vontade divina, que por vezes os próprios monarcas, para sua ruína e dos reinos a que presidiam, confundiam ou não compreendiam.

A este respeito, verifique-se como nas cartas dirigidas a D. João IV, logo no início dos textos, o jesuíta faz recorrentemente menção ao facto de que o próprio ato de escrever ao rei já era, ele mesmo, o cumprimento de um dever perante o monarca, e não um ato gratuito em que o emissor tomava a liberdade de fornecer informações ou emitir opiniões perante o soberano:

«Senhor,

No fim da carta que Vossa Majestade me faz mercê, me manda Vossa Majestade diga meu parecer sobre a conveniência de haver neste Estado ou dois capitães-mor ou um só governador. Eu, senhor, razões políticas nunca as soube, e hoje muito menos; mas por obedecer a Vossa Majestade direi toscamente o que me parece.»<sup>302</sup>

A obediência à vontade real é, não raras vezes, capitalizada em favor da Companhia de Jesus e do mesmo Padre Vieira, que, no discurso epistolográfico, se apresenta a si e aos seus companheiros como os mais fiéis zeladores, capazes de sofrer calúnias e perseguições por parte dos colonos por quererem ver cumprida com rigor e observância a vontade do rei para como os índios.

Mesmo quando D. João IV morre, Vieira continua – de forma bastante conveniente, diga-se – a mostrar-se obediente à sua vontade, como se a vontade do rei restaurador agora defunto fosse mais próxima da vontade divina e, portanto, mais urgente de ser concretizada. É curioso ver como Vieira invoca amiúde a vontade do rei «que está no Céu»<sup>303</sup>, como se, depois da sua morte, o jesuíta se considerasse uma espécie de procurador póstumo do homem que restaurou a monarquia lusitana. Nos reinados de D. Afonso VI e D. Pedro II, o jesuíta não mais deixou cair a imagem de guardião das ideias que D. João IV teria relativamente aos índios e não só, tanto em cartas escritas aos monarcas dele descendentes como a outros interlocutores. Trata-se, sobretudo, da defesa de ideias humanizadoras e que iam no sentido do movimento

---

missionário era sempre a do serviço do rei e da pátria nas índias ocidentais. Só assim podemos entender muitos passos da sua correspondência de 1653-1660. Trata-se sempre de vassalagem e «serviço de V.M.», da «conservação» ou «restauração» e «aumento de todo o Estado e cristandades».». *Op. cit.*, p.115.

<sup>302</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.157.

<sup>303</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.222.

católico universalizante projetado pelo próprio Padre António Vieira. A vontade de Deus e do rei morto era, afinal, a vontade de Vieira.

Veja-se como, logo no segundo parágrafo de uma carta datada de 20 de abril de 1657, enviada ao rei D. Afonso VI, filho de D. João IV, Vieira menciona esse dever de obediência pessoal para com o rei defunto e para com as suas aspirações. Retoricamente, com esta menção, o que o emissor da carta faz é tentar vincular, desde logo, o destinatário à mesma posição de obediência ao projeto evangelizador do seu pai. E se o rei estava «no Céu», ou «em Glória», como Vieira gostava de referir, então a sua vontade não podia falhar, pelo que, logo, aquilo que o jesuíta defendia estava infalivelmente de acordo com a pretensão de Deus:

«Sua Majestade, que está no Céu, me tinha ordenado, pelo real zelo e piedade, com que desejava ver adiantada a fé nestas conquistas do Maranhão, enviasse sempre avisar...»<sup>304</sup>

Em termos de estilo, curiosamente, quando se trata de missivas dirigidas aos reis – e de uma forma muito mais vincada ao rei D. João IV –, e pese embora nunca ponha em causa a autoridade dos seus reais interlocutores, Vieira é quase sempre direto na sua expressão e bastante conciso. Raramente, nestas cartas, existe uma assumida ou desenvolvida *captatio benevolentiae*. Muitas delas iniciam-se até com uma frontalidade desconcertante, entrando o emissor nos assuntos que o levaram a escrever a missiva logo após breves considerações ao dever de obediência ao monarca. Adotando este estilo, direto, sem rodeios e despojado de grandes artifícios estilísticos, talvez Vieira quisesse mostrar-se como homem fiável, que prescindia da adulação a um rei sobre quem teria influência especial, pois não tinha outra intenção que a de informar bem o soberano para bem lhe poder obedecer e o poder servir. Repare-se como nunca inicia as cartas com mais do que apenas uma palavra – «Senhor»<sup>305</sup> –, dispensando outros títulos ou denominações mais pomposas. Do ponto de vista da persuasão, precisamente com este estilo ostensivamente não-adulador, Vieira reforçava o seu *ethos* de homem de serviço e fomentava a influência que já tinha sobre os monarcas num assunto tão delicado como seria o do “remédio” dos índios. Em suma, a sua não-adulação adulava os monarcas.

---

<sup>304</sup> *Ibidem*.

<sup>305</sup> *Vide op. cit.*, tomo I, vol. II, p.82.

Também relativamente a judeus e cristãos-novos Vieira cultivava este *ethos* jesuítico da obediência e zelo extremos. Publicamente, o jesuíta tenta manter intacta a sua imagem de homem obediente às hierarquias<sup>306</sup> das macroestruturas político-religiosas a que pertence: Companhia de Jesus, Igreja Católica, reino de Portugal. Por isso, e de uma forma mais visível nas cartas de negócios, o jesuíta tenta encaixar todas as suas ideias acerca de judeus e cristãos-novos, de forma mais ou menos forçada, numa lógica de não-contradição relativamente àquilo que seriam as doutrinas oficiais das entidades coletivas a quem devia acato e dedicação.

Dado que os assuntos relativos ao Judaísmo eram tratados mais amiúde nas cartas de matriz diplomática, não deixa de ser curioso observar a estratégia de persuasão que consistia no seguinte: em primeiro lugar, no estabelecimento de uma suposta comunhão de ideias entre os correspondentes – que Vieira faz questão de cultivar e vincar ao longo da missiva –, depois numa clara transposição do seu próprio *ethos* de homem zeloso para o interlocutor, de quem Vieira espera – e a isso incita – o exercício da influência junto de quem possui o poder de decidir.

A este respeito veja-se como em carta a Pedro Vieira da Silva, a propósito da ideia de livrar do fisco as propriedades e riquezas dos cristãos-novos, Vieira transpõe para o seu correspondente um dos seus mais marcantes traços do seu carácter – o reconhecido zelo ao rei e ao reino – de forma a que constitua um impulso que leve Vieira da Silva a intentar persuadir o monarca acerca de uma ideia partilhada por ambos:

«Vossa Mercê vá por diante com essa empresa, e diga a el-rei nosso senhor o que sente, pois Vossa Mercê sabe que conhece Sua Majestade a verdade e inteireza do zelo, e justiça de Vossa Mercê (...).»<sup>307</sup>

De resto, o vocábulo «zelo» é amplamente utilizado por Vieira ao longo da sua obra epistolográfica acerca da temática dos judeus e cristãos-novos. Como que um seguro de opinião, o zelo deveria afastar qualquer suspeita da heterodoxia que Vieira

---

<sup>306</sup> Novamente nos *Exercícios Espirituais*, e de forma bem ilustrativa, Loyola defende que «(1) *A décima*. Devemos estar mais prontos para aprovar e louvar tanto constituições e recomendações como costumes de nossos superiores; (2) porque dado que alguns não fossem ou não sejam de louvar, falar contra eles, quer pregando em público, quer conversando diante do povo simples, engendraria mais murmuração e escândalo que proveito». *Op. cit.*, p. 175.

<sup>307</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.176.



verdadeiramente possuía e abrir caminho para a aceitação das ideias que muitas vezes daí advinham.

Mas tal como acontece nas cartas sobre os índios, também nas cartas sobre judeus e cristãos-novos emerge no seu *ethos* a consciência do dever de obediência. Mesmo que não pareça – e, muitas vezes, não o seja de facto –, Vieira apresenta sempre as suas ideias como sendo fruto de uma obediência e fidelidade aos fins últimos da Companhia, da Igreja, do rei ou de Deus. Também aqui o jesuíta se apresenta como o eterno vassalo que rigorosamente cumpre vontades superiores e, em última instância, obedece à suprema vontade divina. Tal como com os índios, a vontade de D. João IV é assumida como sendo a mais aproximada da divina, visto que Deus lhe entregou nas mãos o reino restaurado, e Vieira, em consequência, apresenta-se como o curador dessa mesma vontade num tempo em que o rei já não habitava aquele mundo. Em notável carta de Roma, em 1671, dirigida a D. Rodrigo de Meneses, Vieira invoca, precisamente, essa vontade real, quando pretende persuadir o seu destinatário de que seria um erro estratégico perseguir e expulsar os judeus de Portugal, como se todos se tivessem já esquecido dos propósitos do rei que Deus escolheu para restaurar Portugal e só Vieira permanecesse fiel a esses projetos primordiais:

«Pergunto a Vossa Senhoria pelo amor de Deus, pelo amor da Fé e pelo amor do Príncipe: qual é o melhor? Judeus declarados ou judeus ocultos? (...) Judeus que com os seus cabedais ajudem os hereges a tomar as conquistas, e impedir a propagação da Fé e propagar a heresia, ou judeus que com os mesmos cabedais ajudem as armas do Príncipe mais Católico a recuperar as mesmas conquistas, e dilatar a Fé por todo o mundo? Assim o tinha determinado el-Rei, que está no Céu, e não o fez, porque não tinha paz, nem acesso ao Pontífice.»<sup>308</sup>

Por via desta vigorosa sucessão de perguntas retóricas, Vieira como que abafava premissas críticas e encurralava o seu interlocutor, deixando-lhe apenas como saída a conclusão para onde desde o início o jesuíta tentava já encaminhá-lo. Nas cartas, são diversas as ocasiões nas quais Vieira se refere à vontade de D. João IV relativamente à ação junto dos judeus e cristãos-novos, à qual ele se mostrava fiel e em situação de obediência inabalável. Em carta a Duarte Ribeiro Macedo, escrita a 22 de dezembro de 1671, a propósito da necessidade de mudança de conduta para com os judeus, tendo em

---

<sup>308</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.134.

vista a conservação da fé, Vieira invoca novamente «el-Rei que está no Céu»<sup>309</sup> e, nesta ocasião, até o Príncipe falecido, D. Teodósio, que como primogénito e natural sucessor também seria mais digno de crédito nesta matéria. Mais tarde, em 1674, em carta ao Padre Manuel Fernandes a propósito da causa dos cristãos-novos e da consequente ação nociva sobre eles exercida por parte da Inquisição, Vieira faz novamente referência à opinião da família real já desaparecida: desta feita não apenas do rei D. João IV, mas também da própria rainha D.<sup>a</sup> Luísa, entretanto igualmente já falecida:

«Dizia el-Rei e a Rainha que estão no Céu que depois de recuperado e restituído o reino só faltava uma fortaleza por conquistar, que era a do Rossio, onde se encastelaram tantos traidores como naquele tempo se experimentou, e hoje se experimenta, posto que com menos declarados pretextos.»<sup>310</sup>

Em termos estilísticos, é de notar o uso de vocábulos de natureza teológica, tais como «Glória» ou «Céu», que acentuam o estado de proximidade com Deus que os membros da família real restauradora da independência do reino naquele momento, depois de mortos, gozavam, o que por sua vez conferia maior infalibilidade às suas supostas opiniões.

Também no que diz respeito às cartas cujo tema, ou pelo menos um dos assuntos, é referente a outras nações católicas da Europa, como por exemplo Castela, com quem Portugal sempre se media e comparava, Vieira faz emergir o seu *ethos* de homem obediente e zeloso. Repare-se na carta escrita a partir de Roma, em 31 de dezembro de 1672, a D. Rodrigo de Meneses, texto em que o jesuíta, recorrendo à hipérbole de matiz vincadamente barroca («se explicaria melhor a minha dor com lágrimas e gemido, do que com palavras.»<sup>311</sup>), aproveita para, retoricamente, se penitenciar por causa das «fúrias do meu [seu] zelo»<sup>312</sup>, ostentando assim todo o seu desinteressado amor ao reino de Portugal e à sua coroa.

Ainda no que ao estilo diz respeito, não podemos deixar de referir também todo o potencial produzido pelo *ethos* da obediência ostentado nas fórmulas de saudação e

---

<sup>309</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.152.

<sup>310</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.428.

<sup>311</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.279.

<sup>312</sup> *Ibidem.*

despedida<sup>313</sup>, não só por cortesia, mas também com intenções retóricas de criar a imagem de um homem de bem com as hierarquias do mundo e com a humilde condição de subordinado que (estrategicamente) exibia. Senão, veja-se a mesma carta que citamos acima, onde logo após a fórmula de saudação Vieira alude à obediência para com o interlocutor («(...) Vossa Senhoria me manda que eu diga»<sup>314</sup>). Já na fórmula de despedida, como amiúde acontece, o jesuíta autocaracteriza-se como «criado» do seu interlocutor, reforçando, de forma intencional, o seu caráter humilde de homem submisso e cioso. E quando trata com um religioso, como é o caso do Padre Geral da Companhia, como despedida o jesuíta pede amiúde a «bênção»<sup>315</sup> do seu interlocutor, submetendo-se-lhe, portanto, espiritualmente. Com os monarcas – seja D. João IV, D. Afonso VI ou D. Pedro II –, Vieira costuma incluir-se humildemente nos «vassallos»<sup>316</sup>. Em todos os casos, o estilo discursivo utilizado constrói quase sempre a imagem de um Vieira que só sonha os sonhos da Igreja e só espera as esperanças da monarquia portuguesa. É com zelo e obediência que o autor destas cartas se apresenta sempre, mesmo quando pretende zelar pelo inverso e deliberadamente desobedecer em função do projeto universalista com que sonhava.

### 1.1.5. O escolhido

Ora, dentro da visão providencialista para o mundo, Vieira mostra-se aos seus correspondentes – embora nunca o faça de forma direta – como um escolhido por Deus, uma espécie de protegido, predestinado a alavancar de forma decisiva a derradeira etapa do projeto do mundo arquitetado pelo Criador desde o início dos tempos. Tal *ethos* transparece recorrentemente das narrativas de resistência, das improváveis situações de perigo e posterior salvamento miraculoso que o jesuíta desenvolve na primeira pessoa ao longo das suas missivas. Era como se Deus não permitisse que Vieira perecesse às mãos de um qualquer infortúnio do mundo precisamente por ser um dos Seus instrumentos – quiçá o instrumento-chave – de concretização de uma missão superior,

---

<sup>313</sup> A este propósito, *vide* Carlos Seixas Maduro, *op. cit.*, p.360.

<sup>314</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.278.

<sup>315</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.306.

<sup>316</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.252.

neste caso de conversão e assimilação da enorme massa de povos que deveriam confluír para uma cristandade católica una<sup>317</sup>.

Portanto, são numerosas as passagens em que, de uma forma dissimuladamente inocente, Vieira relata episódios pessoais de enorme risco, de onde facilmente se infere a intenção de provar a ação de uma mão salvadora de natureza transcendente. Depreende-se que Deus está com Vieira, e que, conseqüentemente, os ideais de Vieira são ideais Dele, ideais que se devem concretizar em ações dos homens.

Veja-se como, a este respeito, o jesuíta narra ao Padre Provincial do Brasil uma sequencialmente adversa história autobiográfica de perigo e salvamento em contexto de um ataque de corsários e tempestade, dando a entender claramente que, contra todas as circunstâncias, Deus o quer vivo e ativo, obrando providencialmente até por via dos perigos que mandava:

«Reconhecemos serem fragatas de pechelingues [corsários de Flessinga], (...) armadas e guarnecidas de gente. Quis Deus que lhes ficássemos muito a barlavento, porque, se viéssemos na esteira dos outros navios, sem dúvida seríamos sua presa aquela tarde. (...) Na noite seguinte, que foi véspera de São Francisco Xavier, nos visitou Deus com outro trabalho muito maior que o passado, que foi uma grande tempestade, com que corremos à descrição da fortuna três dias e três noites. Era o vento sul, o coração do inverno...»<sup>318</sup>

Também numa outra carta ao padre Francisco Soares, o jesuíta encarece esta sua faceta de escolhido. Por via de uma virtuosa e antológica expressão paradoxal – «ditoso desterro» – e uma antítese que acentua o omnipresente providencialismo – a «tardança com a pressa» –, Vieira reforça o seu papel de timoneiro na tarefa de incluir os índios na cristandade católica que haveria de absorver todos os povos do mundo<sup>319</sup>:

---

<sup>317</sup> De uma forma concreta, e a propósito da importância do episódio biográfico do naufrágio de Vieira ao largo dos Açores para a construção do seu *ethos* de escolhido, Maria do Céu Fraga defende que Vieira inscreveu este evento numa «carreira dotada de chancela transcendente (...) integrou-o numa trajetória (a sua), classificou-o, mistificou-o como pretexto para mais uma obra de valor.». “Vieira, interprete das «palavras do Céu»”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, p.76.

<sup>318</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp. 91-92.

<sup>319</sup> Para Seixas Maduro, a antítese, «uma das mais importantes marcas do barroco», é utilizada por Vieira «de forma regular ao longo de todo o *corpus* textual sem pretender com este recurso provocar o espanto e a admiração pelo arrojado da construção». *Op. cit.*, p.393. Pelo contrário, acreditamos que, nas cartas de temática universalista em específico, Vieira usa a antítese e outras figuras retóricas similares precisamente para provocar reações de admiração e, no caso concreto da citação que fizemos, com esse sentimento acentuar o seu papel de charneira na concretização do Quinto Império.

«Escrevo a Vossa Reverência já desde o Maranhão, onde foi Deus servido de trazer-nos a salvamento, posto que por meio de muitos trabalhos e perigos, que todos se dão por bem empregados neste ditoso desterro (...) Queira Nosso Senhor que me saiba eu aproveitar dele e que recompense a tardança com a pressa, como caminhante tão descuidado.»<sup>320</sup>

Quando, em vez da causa dos índios, Vieira se refere às causas e lutas dos judeus e cristãos-novos, a imagem do escolhido continua a ser cultivada de uma forma retoricamente intencional. O primeiro caso verifica-se, por exemplo, aquando de uma carta enviada aos judeus de Ruão em 1646, na qual o jesuíta lhes promete a iminência da readmissão no reino de Portugal por parte de D. João IV e, após a promessa, não deixa de deliberadamente mencionar a sua última jornada até Haia. É que tendo a mesma sido «cheia de perigos e trabalhos»<sup>321</sup>, perigos esses a que o emissor da carta terá escapado milagrosamente, seria forçoso interpretar esses episódios como um sinal de que Deus o guarda «para algum grande bem»<sup>322</sup>. Com este tipo de inferências, Vieira constrói-se, também aos olhos dos judeus – eventuais leitores, tanto coevos como futuros –, como o providencial elo de ligação entre estes e o rei católico português.

Também relativamente aos africanos, o mesmo volta a verificar-se. Em carta ao padre André Fernandes, escrita a partir de Cabo Verde em 1652, o Padre António Vieira afiança que «foi providência mui particular do Céu»<sup>323</sup> o ter Deus trazido, de forma imprevisível, os padres que se dirigiam à Missão do Maranhão ao arquipélago cabo-verdiano, ao largo de África. Por providencial ação dos «ventos contrários, e de todos os outros trabalhos de tempestades, calmarias, corsários»<sup>324</sup> entre outros expedientes da providência divina, os padres da Companhia puderam não só produzir, em pouco tempo, muitos frutos de conversão naquelas terras, como também descobrir todo o potencial do arquipélago e seus padres negros no processo de evangelização global em curso. Pelas contingências planeadas pela Providência, Vieira descobriu e dava conta do papel crucial de Cabo Verde no processo de conversão não só das milhares de almas que povoavam as ilhas, mas, e principalmente, dos milhões de gentios que habitariam as costas da Guiné, geograficamente tão próximas.

---

<sup>320</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.80.

<sup>321</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.168.

<sup>322</sup> *Ibidem.*

<sup>323</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p. 70.

<sup>324</sup> *Ibidem.*

Quanto ao estilo com que Vieira vai construindo este seu *ethos* de escolhido, não passa despercebido o papel da linguagem amplificadora dos perigos, com sequências descritivas, muitas vezes em toada gradativa, que adensam na mente do leitor o cenário de perigo iminente, do qual Vieira sempre escapava ileso. Pela pena do jesuíta são encarecidos os riscos inerentes às tempestades, aos ataques inimigos, à ferocidade das tribos, à inospitalidade dos cenários, sempre para que, no fim, saia encarecida a ação providencial de Deus que impede recorrentemente o Padre António Vieira de perecer, e que o faz para que se cumpra, por seu intermédio, a Sua suprema vontade:

«Era o vento sul, o coração do inverno, e aquela a primeira tempestade daquele ano, os mares muito grossos, a embarcação pequena, e nós muito chegados à costa de Portugal;»<sup>325</sup>

O que poderia a fúria dos elementos naturais contra a determinação divina de proteger individualmente António Vieira para que este fosse agente privilegiado de concretização da Sua vontade?

A sequência, que se repete por duas vezes, de duas orações assindéticas rematadas por uma sindética cria e adensa a fragilidade extrema na qual o Padre António Vieira queria demonstrar que agia e, por inerência, a invulnerabilidade que lhe advinha do seu estatuto de escolhido por Deus para cumprir no mundo uma missão específica de alcance universal.

## 1.2. A força lógica dos argumentos

Naturalmente, a maioria dos destinatários com quem o Padre António Vieira se correspondia era constituída por pessoas cultas e intelectualmente sofisticadas, ligadas sobretudo à política, à diplomacia ou às estruturas religiosas. Persuadi-las verdadeiramente por via de cartas seria, certamente, tarefa complexa e exigente, uma empresa que deveria requerer a melhor competência retórica por parte do emissor. Persuadi-las sobre questões relacionadas com outros povos e religiões, assim como sobre a utopia universalista que animava o espírito do jesuíta, reclamava, com certeza, não só a força do carácter de quem escrevia as cartas, mas, acima de tudo, uma lógica

---

<sup>325</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.92.

discursiva e argumentativa sólida, que tivesse em conta os múltiplos interesses em jogo e a labiríntica rede de projetos da nação ultramarina que Portugal era no século XVII, isto é, o complexo contexto político no âmbito do qual o texto epistolográfico era produzido.

Por isso mesmo, e apesar embora algumas contradições, Vieira tentou ser bastante cuidadoso na criação e desenvolvimento do seu argumentário relativamente ao “outro”. Em termos quantitativos, o rol dos argumentos lógico-discursivos utilizados pelo jesuíta é relativamente reduzido. Das razões temporais às razões espirituais, o conjunto de argumentos não se apresenta muito variado. Tudo gira à volta de alguns grandes fundamentos, o que nos leva a inferir que Vieira tentava ser o mais coerente possível nas posições pessoais que apresentava perante todos os seus interlocutores epistolográficos de forma a evitar contradições evidentes e comprometedoras. O que o jesuíta parece tentar fazer é criar um núcleo argumentativo coeso, que seja versátil e flexível o suficiente para poder ser utilizado em distintos contextos, mas pouco extenso, e, por conseguinte, menos passível de ser mal entendido ou refutado<sup>326</sup>.

Por conseguinte, nas páginas que se seguem deter-nos-emos precisamente nos mais fortes argumentos discursivos que o Padre António Vieira utilizou na sua obra epistolográfica acerca da alteridade nacional-religiosa, ou seja, nas razões que o jesuíta utilizou para que os seus interlocutores aderissem à sua dinâmica de progressiva assimilação do não-católico e não-português no movimento universalizante por ele concebido. Identificaremos, assim, as principais razões com que Vieira visou persuadir os seus interlocutores de que era necessário prosseguir uma filosofia de contacto e aproximação ao “outro”, analisaremos quais os argumentos mais utilizados no que concerne a cada categoria da alteridade e ainda a forma como cada um deles é exposto, de forma a alcançar o máximo de potencial persuasivo, e atentaremos também a possíveis variações argumentativas perante a diversidade dos destinatários das cartas. O *logos* epistolográfico do Padre António Vieira será agora, portanto, o foco do nosso trabalho.

---

<sup>326</sup> Em “Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira”, Porfírio José Pinto dá-nos conta, precisamente, de que «o que mais impressiona em Vieira é a permanência de certos temas ao longo de toda a sua [de Vieira] vida». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.244.

### 1.2.1. Poder temporal do “outro”

O poder ou o valor temporal que, em potência, poderia advir de uma relação específica entre os portugueses cristãos e os diferentes povos gentios ou de diferentes credos religiosos é um dos argumentos a que o Padre António Vieira mais frequentemente recorre. O projeto quinto-imperialista lusocêntrico, ao revestir-se de uma vertente política e temporal – para além da espiritual –, pressupunha um ganho progressivo de poder político e religioso para o reino português e para os seus agentes, poder esse com o qual Vieira acenava e tentava convencer muitos dos seus correspondentes acerca da viabilidade das ideias e ações que considerava ser necessário levar a cabo no contexto das relações com as outras nações e religiões. Mais do que isso: do ponto de vista retórico, o poder temporal que resultaria de um determinado tipo de ação para com a alteridade era, verdadeiramente, o maior ponto de contacto – às vezes o único – entre o jesuíta e certos interlocutores com quem se correspondeu e cujas posições se encontravam, não raro, nos antípodas das dele.

Relativamente às cartas sobre os índios – a categoria de alteridade cujos assuntos o Padre Vieira mais abordou nas suas missivas, quase sempre num contexto de discórdia ou mesmo conflito –, há como que um raciocínio que configura, justamente, esse ponto de contacto mínimo mas essencial entre Vieira e todos os seus interlocutores epistolográficos. Tal raciocínio poderia resumir-se nos seguintes termos: Portugal é um pequeno e despovoado reino da Europa; Portugal quer ter um papel de potência global num mundo com reinos cada vez mais poderosos; logo, os índios – uma massa humana imensa, cuja total dimensão estava ainda por descobrir – são uma força militar, económica e espiritual imprescindível para esse fim<sup>327</sup>.

Divididos numa imensidão de tribos, despojados de uma cultura e língua comuns que lhes conferissem coesão, adoradores de uma panóplia de diferentes divindades pagãs e militarmente mais débeis que os europeus, os índios eram uma apetecível seara cujo grão, em teoria, podia ser colhido rapidamente e sem esforços de maior, de forma a fazer medrar exponencialmente a estrutura do debilitado e recém-restaurado reino

---

<sup>327</sup> Alcir Pécora relembra que, na argumentação de Vieira, «agir com justiça perante os índios significaria, igualmente, tratar com eficácia os sucessos terrenos. É essencial em Vieira esse tipo de argumentação, que busca acomodar aspetos temporais e espirituais e evidenciar os frutos políticos advindos do plantio religioso». “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português (Maranhão 1652-1661)”, in *Diálogos da Conversão*, p.92.



católico de Portugal<sup>328</sup>. No Portugal pluricontinental do século XVII, os índios eram importantes para quase toda a gente e, do ponto de vista retórico, Vieira explora essa importância com muita mestria e versatilidade.

Sem nunca esconder os objetivos espirituais que a Companhia de Jesus tinha relativamente a estes povos, o Padre Vieira sempre teve em consideração – e parece nunca ter desvalorizado – todos os outros interesses que sobre os índios pendiam, utilizando-os como ponto de partida para determinadas negociações. Nas cartas, a alusão e conseqüente reconhecimento da importância temporal dos índios foi talvez o mais forte argumento de base que o jesuíta utilizou para, depois, tentar persuadir os seus interlocutores relativamente aos seus planos para com estes povos.

E a ideia sobre o poderio que os índios poderiam acrescentar ao reino de Portugal surge bem cedo na vida de Vieira. Senão veja-se, desde logo, como na já recorrentemente citada Carta Anua de 1626 o jovem jesuíta faz menção do papel dos índios nas ações de defesa dos territórios católicos portugueses e propriedades dos colonos contra os ataques do inimigo protestante holandês:

«Levaram [os inimigos holandeses] uma nau com um patacho e lanchas ao Camamu, e aí, no engenho do Colégio, tomaram algum gado; mas não tomaram muitos mercadores, porque, saindo três ou quatro índios a um batel seu, por sete bois que levavam, mataram sete holandeses.»<sup>329</sup>

De facto, no que à ação colonizadora sobre os índios diz respeito, os interesses espirituais e temporais aparecem, a maioria das vezes, entrecruzados. Por isso mesmo, alguns anos mais tarde, é a mesma ideia que Vieira tenta transmitir ao rei D. João IV, reforçando a preponderância do papel dos índios na defesa do território colonial da coroa portuguesa:

«(...) este Estado, tendo tantas léguas de costa, de ilhas e de rios, e aberto, não se há de defender, nem pode, com fortalezas, nem com exércitos, senão com assaltos, com canoas, e principalmente com índios e muitos índios;»<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Já bem mais tarde, em 1734, no *Sermão da segunda Domingo da Quaresma*, também Frei António de Guadalupe defende a ideia de que é mais fácil evangelizar gentios do que povos que já vivem sujeitos a uma determinada «ley» religiosa, como «Judêos, Mahometanos e outros femelhantes». *Op. cit.*, p.234.

<sup>329</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.129.

<sup>330</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.159.

Quando pretende, neste campo, evidenciar a qualidade do trabalho de conversão levado a cabo pela Companhia e as vantagens temporais que desse trabalho advêm, Vieira faz menção de episódios porventura um pouco amplificadas. Um destes episódios é, também ele, relatado na Carta Ânua, e refere que os índios, uma vez convertidos, eram capazes de lutar e matar outros índios, por vezes da mesma família (segundo Vieira, um dos índios, de três tios que tinha na parte contrária, deixou dois mortos), tudo para defenderem a fé católica que os padres portugueses lhes haviam levado, antepondo essa mesma fé e a fidelidade aos padres «ao próprio sangue»<sup>331</sup> e às relações de parentesco entre indígenas. Tal facto, pelo simbolismo que encerra, faz deles um objeto de conversão muito aliciante para todos quantos neste processo tivessem interesses.

Também a nível económico os índios assumiam uma importância não negligenciável. Exemplo da consciência clara dessa situação é a constatação que o Padre Vieira faz ao Capitão-Mor Governador Baltasar de Sousa Pereira, em carta de janeiro de 1653, quando admite que a cidade de S. Luís do Maranhão, «sem índios, de que os portugueses se sirvam, se não pode conservar»<sup>332</sup>, para depois discorrer, num estilo seco e despojado de figuras de estilo, sobre as sensíveis questões da liberdade e escravatura dos indígenas. Neste contexto, ainda que Vieira argumentasse contra a escravatura ilegal dos índios, não deixava de admitir a possibilidade de os mesmos servirem os portugueses «na forma que parecer mais útil ao bem da República»<sup>333</sup>, sendo este lucro económico da *res publica* o argumento de contacto entre o religioso que escrevia e o militar, seu destinatário e oponente.

De forma similar, numa longa carta dirigida ao rei D. João IV, datada de 1654, o jesuíta menciona, agora por via de um quiasmo que visaria impressionar o rei, o facto de o serviço e aumento do Estado consistir essencialmente em «ter índios que o sirvam [ao rei], os quais até agora o não serviam, ainda que os tivesse»<sup>334</sup>, porquanto as condutas menos adequadas dos portugueses não predispunham os indígenas para tal fim.

Deste argumento, largamente utilizado, depreende-se sempre que, sem a conversão dos índios à fé e ao rei de Portugal, o reino não poderia concretizar-se como uma nação forte e de ação global. Em consequência, subentende-se também que sem a

---

<sup>331</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.151.

<sup>332</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.77.

<sup>333</sup> *Ibidem.*

<sup>334</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.177.

ação dos jesuítas na América portuguesa não haveria verdadeira conversão, concluindo-se que os padres da Companhia de Jesus eram, por esta via, a chave de um crescimento rápido e categórico da força política, militar e económica portuguesa no mundo.

Também no que aos judeus e cristãos-novos diz respeito, Vieira não se cansa de apontar o potencial valor ou poder que poderiam consubstanciar se estivessem ao dispor do reino português, nomeadamente o valor económico que uma relação pacífica e colaborativa com estes portugueses, quase todos exilados, poderia representar. O Padre António Vieira argumentava que a opulência dos «homens de Nação» e dos negócios que constituíam os seus ofícios eram uma forma – quase exclusiva – de robustecer rapidamente o poderio financeiro da monarquia portuguesa. Por essa razão, o jesuíta era um frontal opositor à forma como a Inquisição, no nosso reino, atuava em relação a estas comunidades, afastando qualquer hipótese de os seus capitais poderem vir a ser utilizados em prol da coroa católica estabelecida em Lisboa<sup>335</sup>.

Se Vieira acreditava realmente que o poder económico dos judeus e cristãos-novos era crucial para a sobrevivência e ação da monarquia portuguesa<sup>336</sup> ou se esse era apenas o argumento lógico perfeito para conseguir aproximar os judeus ao projeto político-religioso que acreditava poder vir a estabelecer uma nova ordem mundial (e, simultaneamente, conseguir que os cristãos os tolerassem), nunca se saberá ao certo<sup>337</sup>. Todavia, abundam os exemplos em que o jesuíta invoca este argumento: o de que os judeus e cristãos-novos poderiam ser muito úteis no combate à heresia e no auxílio à propagação do Catolicismo à escala global, porquanto a sua atividade enriqueceria a força da monarquia evangelizadora de Portugal<sup>338</sup>.

---

<sup>335</sup> A respeito da natureza deste argumento, *vide* Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, “Os fins e os meios”. *Op. cit.*, pp. 311-317.

<sup>336</sup> Para Ronaldo Vainfas, Vieira estaria mesmo convicto de que «os descendentes dos judeus convertidos à força no tempo de D. Manuel, então chamados de cristãos-novos, ofereciam um imenso potencial financeiro para garantir a Restauração, proclamada em dezembro de 1640 e ameaçada pela reação castelhana». “Vieira e os judeus”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, p. 57.

<sup>337</sup> Sabe-se, isso sim, que esta posição de Vieira terá provocado, nas palavras de Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, uma reação «duríssima» por parte dos órgãos constituintes da Inquisição portuguesa, que terão «vincado o desacordo» com o jesuíta e mesmo com a coroa portuguesa. *Op. cit.*, p. 185.

<sup>338</sup> Para Vainfas, «a luta de Vieira a favor dos cristãos-novos e dos judeus portugueses ancorou-se, durante décadas, em razões de Estado, inspirada no projeto de modernização do Portugal restaurado». *Op. cit.*, p.60.

A título de exemplo, veja-se como, em 1648, em carta ao Marquês de Nisa, Vieira alude às «prisões de Lisboa»<sup>339</sup>, perpetradas pela Inquisição lusa contra os judeus, e que, imediatamente, provocaram uma situação de dificuldade no acesso ao crédito por parte do reino<sup>340</sup>. Anos mais tarde (1671 e 1672), a partir de Roma, junto de Duarte Ribeiro Macedo, Vieira argumenta várias vezes no sentido de não só se promover uma mudança dos estilos da Inquisição nacional – pois os estilos usados seriam perniciosos aos propósitos da fé –, como, em contrapartida, alega no sentido de que se crie «uma companhia oriental, e que para isso se desse tal liberdade aos cristãos-novos de dentro e fora do reino, que tivessem lá [em Portugal] seguras suas fazendas e pessoas, apontando tais meios e condições com que a fé ficasse muito melhorada, os pecados diminuídos, a honra recuperada, e a fazenda e o poder imensamente crescido»<sup>341</sup>.

Relativamente a estas questões e talvez para aplacar possíveis obstáculos de consciência, Vieira assegura que não se faria mais do que em outros países católicos. A D. Rodrigo de Meneses, no mesmo ano de 1672, o jesuíta pergunta (retoricamente) «Porque não viverão os nossos cristãos-novos em Portugal, como vivem em Castela, Itália, e na mesma Roma (...)?»<sup>342</sup>, numa tentativa clara de legitimar, por via das potenciais consequências económicas benéficas para Portugal, uma maior liberdade e menor repressão sobre os judeus e cristãos-novos, “outros” no que ao culto religioso dizia respeito, mas “nós” enquanto portugueses também súbditos da monarquia de Bragança.

Mais sensível é a análise deste argumento quando aplicado aos gentios africanos. É sobejamente conhecida a posição de condescendência de Vieira para com a escravatura de pessoas trazidas pelos portugueses desde África para a América do

---

<sup>339</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.228.

<sup>340</sup> O caso mais conhecido terá sido o do «riquíssimo contratador cristão-novo Duarte da Silva, credor de avultadas somas emprestadas à Coroa», assim como a sua filha, filho e dois cunhados. *Vide* Giuseppe Marcocci e José Pedro Gomes, *op. cit.*, p.186. A respeito desta personalidade portuguesa e judaica, Thiago Groh de Mello Cesar diz-nos que Vieira o conheceu na «cidade de Salvador como mercador e colaborador na luta contra os holandeses» e que depois o reencontrou «durante as suas passagens como diplomata pela França e os Países Baixos». *Op. cit.*, p.105. Naquele país, o jesuíta terá também conhecido «os cristãos-novos Manuel Fernandes Villa Real e, possivelmente, Henriquez Gomez. Com Villa Fernandes e o Marquês de Nisa, Vieira elaborou seu plano para conseguir trazer de volta os cristãos-novos que haviam deixado Portugal». *Op. cit.*, p.103.

<sup>341</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.170.

<sup>342</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.280.

Sul<sup>343</sup>. E ainda que o jesuíta tivesse produzido argumentos em favor de uma maior humanização de trato para com os gentios africanos que não gozavam de liberdade, Vieira nunca desvaloriza, nem descarta, a vantagem económica da sua exploração enquanto força de trabalho escravo.

Em carta a que já aludimos neste trabalho, dirigida a Baltazar de Sousa Pereira, em 1653, Capitão-Mor governador, ao mesmo tempo em que defende uma posição de oposição em relação à escravização indiscriminada de índios do Maranhão, o jesuíta propõe como alternativa que «se peça a Sua Majestade mande vir para este [aquele] Estado alguns navios de escravos de Angola, para o que não faltarão mercadores»<sup>344</sup>. Verdadeiramente, Vieira nunca quis parecer-se com um abolicionista, mas antes com alguém que aceita a escravatura de seres humanos com base nos potenciais ganhos ou perdas para o robustecimento da cristandade católica ou do reino português que a patrocinava, ou seja, com base num potencial “resgate” espiritual.

Na mesma senda encontramos a posição defendida oito anos depois junto da Câmara do Pará, quando exemplifica que no Estado do Brasil, «os moradores nunca tiveram remédio, senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho, e de menos resistência contra as doenças»<sup>345</sup>. Isto é, Vieira argumenta que os gentios africanos podem ser escravizados porque são mais resistentes e constituem uma lucrativa ferramenta de produção sem a qual os colonos europeus não poderiam prosperar nem, em consequência, se poderia alcançar a estabilidade social necessária à continuidade do colonialismo luso e da realização de missões católicas. A constância nesta posição comprova-se pela carta enviada, desta feita já a partir de Lisboa, ao Padre Superior do Maranhão, em 1679, numa fase bem mais avançada da vida. Ao mesmo tempo que volta a propor a entrega dos índios à jurisdição da Companhia de Jesus, Vieira assevera, perentório, que «o Estado se não pode conservar e aumentar senão com negros de Angola, como mostrou a experiencia

---

<sup>343</sup> Vieira “justifica” a aceitação deste tipo de escravatura com uma teoria de resgate. Pelo seu valor enquanto força de trabalho, os europeus capturavam os escravos nas terras gentias de África e transportavam-nos para o continente americano, onde vinham a ter contacto com o Cristianismo e a possibilidade de se converterem. Por conseguinte, na argumentação de Vieira, a escravatura de africanos não só seria legítima como ainda poderia ser virtuosa (na perspetiva da evangelização global), pois constituía uma forma de salvação daquelas almas que, ficando em África, jamais poderiam alcançar essa graça, condenando-se eternamente a permanecer num estado de desconhecimento do verdadeiro Deus. Falta saber se o Padre Vieira acreditava realmente nestas palavras ou se tal não passaria de uma forma de resignação perante uma situação contra a qual sabia não ter poderes para lutar.

<sup>344</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.78.

<sup>345</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p. 301.

em todo o Brasil»<sup>346</sup>. A este respeito, parecem não restar dúvidas quanto à evidente estratégia pragmática de utilização dos africanos como “moeda” de negociação no âmbito do polémico processo de escravização ou libertação dos índios<sup>347</sup>.

Em suma, o que o Padre António Vieira pretende é fazer os seus correspondentes acreditar que os índios podem servir sem serem escravizados para que mais eficientemente possam ser evangelizados; que os judeus e cristãos-novos possam ser tolerados e imunizados perante a Inquisição para que o reino possa fazer uso dos seus capitais como forma de se expandir, assim como à fé católica, por todo o mundo; e que os gentios africanos, apesar de tratados com alguma humanidade, possam assumir pacientemente o lugar de escravos, garantindo a prosperidade dos portugueses colonizadores com o fito de garantir a paz social necessária à prossecução das missões. O poder temporal em potência destas categorias de alteridade foi, sem dúvida, um dos argumentos lógicos mais frequentemente utilizados na obra epistolográfica do jesuíta.

Tudo isto deixou escrito Vieira, num estilo habitualmente seco e sólido, despojado de grandes artifícios que pudessem ofuscar a pretensa lógica dos argumentos silogísticos com os quais pretendia encaminhar os seus correspondentes à persuasão. De quando em quando, na linguagem, nota-se uma pincelada de fina ironia<sup>348</sup>, utilizada quando se corresponde com alguém que, à partida, já partilha das suas ideias e não concorda com as ações de outros agentes decisores do mundo de então:

«Não sei que faremos nem que fazemos, que facilmente pudéramos passar Amsterdão a Lisboa, se a fé da nossa terra não fora tão cega que escurece a sua mesma luz.

(...)

Muito temo também que, enquanto o rei está pregado e tão pregado aos cravos da sua cruz, lhe dividam as vestiduras. (...) Ontem dizia o nosso Residente que se havia de pôr lei que ninguém entrasse no Conselho de Estado sem primeiro ter visto toda a Europa, e mais com um Secretário de Estado que não passou de Sacavém.»<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, p.181.

<sup>347</sup> A propósito da escravatura de africanos, que Vieira defendia como moeda de troca relativamente à liberdade dos índios, Ronaldo Vainfas fala-nos de um certo «cativeiro de estilo cristão (...) moderado, justo, racional, rentável, equilibrado», que seria a modalidade de escravatura defendida pelo jesuíta. “Vieira e a escravidão africana”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.827.

<sup>348</sup> Para Seixas Maduro, «a ironia vieiriana não se universaliza, (...) antes pelo contrário, depende muitas vezes da intimidade e da confiança que se estabelece entre dois interlocutores.». *Op. cit.*, p.402.

<sup>349</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, pp. 171-172.

Nestas ocasiões, talvez o Padre António Vieira não precise de verdadeiramente persuadir o seu correspondente, mas ainda assim não quererá deixar de o impressionar pela verbalização ironizada de ideias que, por serem comuns, colocariam os dois – correspondente e correspondido – num patamar partilhado de superioridade que, pelo menos, reforçaria a ligação já existente entre eles, o que, ainda que não intencionalmente, deixava lançadas as bases para futuras tentativas de persuasão acerca de assuntos similares.

### 1.2.2. A missão e a guerra

Apesar de combativo por natureza, o Padre António Vieira foi, retoricamente, muito mais advogado do diálogo, da negociação, da aculturação e da pedagogia do que das soluções bélicas<sup>350</sup>, que só defendeu em casos pontuais de necessidade tática absoluta, ou então quando se tratava de, especificamente, combater o império otomano, com quem considerava não poder existir diálogo possível e com quem previa a ocorrência da uma derradeira guerra da Cristandade<sup>351</sup>. No que a todos os outros povos e religiões diz respeito, a missão, religiosa ou política, que visava uma aproximação (ou um não-afastamento) em relação a outros povos, era sempre a via com que preferencialmente Vieira propunha resolver problemas e ultrapassar obstáculos. Não nos parece, a este respeito, que seja legítimo considerar Vieira um pacifista *avant la lettre*. Antes nos parece que, considerando a guerra como a mais penosa e dispendiosa das soluções<sup>352</sup>, e também aquela que mais (e por mais tempo) afastava os povos, o jesuíta

---

<sup>350</sup> Para Maria Regina Bettiol, e no caso concreto do processo de conquista da América meridional, Vieira «posicionou-se contra o uso da violência, a violência sempre como último recurso. Defendeu como programa de conquista a infiltração cultural, uma ocupação pelo viés cultural, que embora se constituísse de forma mais demorada, era, no seu entender, o processo mais eficiente e seguro de dominação». *Op. cit.*, p.243.

<sup>351</sup> Vide Carlos Seixas Maduro, *op. cit.*, p.345.

<sup>352</sup> Erasmo, na obra *A guerra e a queixa da Paz*, pela voz alegórica da personagem paz, argumenta no mesmo sentido de Vieira, ao afirmar: «Ora, se eu sou aquela tão celebrada paz, encarecida tanto pela voz dos deuses como dos homens (...) se sem mim em parte alguma nada medra, nada é seguro, nada é puro ou santo (...); se, pelo contrário, uma única guerra, onde quer que surja, é uma espécie de oceano de todos os males; (...) pergunto, por Deus imortal, quem é que pode crer que sejam homens e que possuam dentro de si alguma cintila de racionalidade, criaturas que, sendo eu quem sou, se empenham com tamanho esforço, com tamanho zelo, com tamanha energia, com tantos ardis, com tantas diligências e com tantos perigos em banir-me, e que queiram adquirir por preço tão elevado um número tão grande de males?». *Op. cit.*, p.84.

permanecia decidido, nas suas cartas, a encontrar argumentos que demonstrassem as vantagens das vias diplomáticas – política, comercial, educacional – em detrimento dos conflitos armados. Por outro lado, ao optar por soluções não violentas, não se pode deixar de ter em conta o pensamento legal de matriz suareziana (que por sua vez bebia no pensamento de doutores da Igreja, como Santo Ambrósio, Santo Agostinho ou S. Gregório), e que influenciou toda a ação evangélica jesuítica do século XVII<sup>353</sup>. É que, como lembra João Adolfo Hansen, segundo este quadro de leis, «o poder decorre de um pacto de sujeição (*pactum sujectionis*) pelo qual a comunidade abre mão do poder e, declarando-se súbdita ou subordinada à instituição real como um único “corpo místico” de vontades unificadas, transfere-o de si para a pessoa imortal (*persona immortalis*) do rei, também chamada de pessoa mística (*mystica*), fictícia (*ficta*) ou ideal (*idealis*)»<sup>354</sup>. Ou seja, a «liberdade não exclui o poder de reger-se a si mesma e mandar nos membros da comunidade. No entanto, Deus não confere imediatamente a nenhum homem o poder de dominar outros, enquanto o poder não for transferido por instituição ou por eleição ou vontade apenas humanas»<sup>355</sup>.

Assim, no que se refere aos indígenas sul-americanos, no contexto colonial do século XVII, existiam claramente duas formas de exercício do poder: submeter as tribos ao poder dos portugueses pela força das armas, literalmente mais sofisticadas e poderosas; ou por via da missão, isto é, de um complexo processo de sedução e pedagogia que os conquistasse de forma livre e integral, com o objetivo de lhes criar um sentimento de pertença a uma religião e a uma coletividade que obedecia a uma entidade chamada rei.

A este respeito, e ainda que as verdadeiras razões para Vieira preferir a primeira opção em favor da segunda pudessem ser essencialmente espirituais, enquanto emissor de cartas, o jesuíta foca sempre, em alternativa, outros fatores que possam persuadir melhor os diferentes agentes do Portugal colonial a concordar com ele. Não são,

---

<sup>353</sup> A propósito da obra central de Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, António de Abreu Freire afirma que se trata de «uma obra monumental, porventura um dos textos mais geniais de toda a produção intelectual da humanidade. (...) *A Cidade de Deus* é o Povo de Deus no final dos tempos: *civitate* não significa no latim de Agostinho cidade, mas povo, com o mesmo significado do título de Caio Octávio Turino no interregno monárquico entre a República e o Império, *Princeps Civitatis*: o Príncipe do Povo. *Civitate Dei* significa portanto: Povo de Deus. Para santo Agostinho o Povo de Deus é a humanidade inteira, muito mais do que o Império decadente que sucumbirá em 476». *Op. cit.*, p.155.

<sup>354</sup> “A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.327.

<sup>355</sup> *Ibidem*.



portanto, as razões espirituais as que Vieira mais invoca – pois a maioria das vezes não é com religiosos que argumenta –, mas sim uma panóplia de razões substanciais, provavelmente bem mais capazes de fazerem os diversos correspondentes aderirem às suas ideias.

Por conseguinte, e pese embora a submissão pela violência fosse mais simples e rápida, Vieira apresenta-a quase sempre como mais cara e menos eficaz. E mesmo que os ganhos temporais não fossem sequer um objetivo declarado da missão jesuítica para a qual Vieira trabalhava, o epistológrafo não se furta a apresentá-los como consequências naturais dessa mesma ação. Deste modo, com a missão derramava-se menos sangue, gastavam-se menos recursos, evitava-se a destruição de infraestruturas produtivas e garantia-se um engrandecimento seguro, progressivo e duradouro da força religiosa, militar e económica do reino e suas colónias. Por conseguinte, o investimento de recursos na missão dos jesuítas – e não na guerra – era o investimento mais produtivo e o que oferecia melhores garantias de um retorno apetecível a todos os níveis, como se comprova pelo excerto, longo, que em seguida se transcreve de uma carta igualmente longa enviada ao rei D. Afonso VI, em 1660:

«Mas de todo este perigo e temor foi Deus servido livrar aos vassallos de Vossa Majestade, por meio de dois missionários da Companhia, e com despesa de duas folhas de papel, que foram as que de uma e outra parte abriram caminho à paz e à obediência, com que Vossa Majestade tem hoje estas formidáveis nações, não só conquistadas e avassaladas para si, senão inimigas declaradas e juradas dos holandeses, conseguindo Deus por tão poucos homens desarmados, em tão poucos dias, o que tantos governadores, em 20 anos, com soldados, com fortalezas, com presídios e com grandes despesas, sempre deixaram em pior estado, para que acabe de entender Portugal, e se persuadam os reais ministros de Vossa Majestade que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia são os ministros da pregação (...).»<sup>356</sup>

Para além disso, a missão pressupunha o reconhecimento de algo incontornável: o reconhecimento, por parte de Vieira, de que grande parte dos índios possuía capacidades cognitivas suficientes para compreender o alcance da fé católica e do conceito de subordinação a uma monarquia. Tal reconhecimento – e ainda que Vieira peça, um pouco contraditoriamente, numa outra carta ao Padre Provincial, catecismos

---

<sup>356</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol.II, p.281.

breves e claros para evangelizar os índios, pois considerava que era difícil eles aprenderem doutrinas complexas<sup>357</sup> – tem como intuito a valorização do gentio sul-americano enquanto ser humano, colocando-o num patamar de súbdito com iguais capacidades em potência, se trabalhado pela mão educadora e civilizadora dos jesuítas. O que Vieira quer dizer, em suma, é que só por via da missão se poderia engrandecer Portugal numa proporção que a guerra jamais conseguiria alcançar:

«Não eram estes índios mais que setenta almas (...). Com esta pequena escola gastava o Padre os dias e parte da noite ensinando-os; e aprenderam todos com tanta facilidade que até os muito velhos e muito meninos, em espaço de menos de três semanas (coisa que não pudera ser se não fora gente de grande entendimento e juízo) estiveram capazes de receber o Santíssimo.»<sup>358</sup>

Em termos estilísticos, a apresentação destes argumentos lógicos reveste-se quase sempre de uma sobriedade que potencia a credibilidade de quem escreve aos olhos de quem lê<sup>359</sup>. Há, acima de tudo, uma notória preocupação com a clareza das ideias e de toda a cadeia silogística que conduz às conclusões a que o emissor da carta pretende chegar. Não raras vezes, para que se delibere de determinada forma em relação à missão, as razões são mesmo elencadas por tópicos numerados, e essa organização formal não será despojada de uma intencionalidade retórica. Ao fazê-lo, Vieira quer assumir-se como homem capaz de defender certas ideias por razões tão claras que são facilmente delimitadas e passíveis de serem enumeradas (logrando, ao mesmo tempo, um efeito amplificador: o de deixar a sensação de quantidade de razões lógicas que concorrem para as ideias que defende). Ou seja, Vieira quer dar a entender que defende determinadas ideias em relação aos índios porque, pela razão, descortina nelas enormes vantagens de diversas índoles. E essas vantagens são o ponto de contacto retórico entre ele e os seus interlocutores<sup>360</sup>.

Não contavam os judeus com exércitos com os quais pudessem fazer guerra à monarquia católica portuguesa. Todavia, no que respeita aos reinos “hereges” da

---

<sup>357</sup> Vide carta ao Padre Provincial, *op. cit.*, tomo I, vol. II, pp.185-196.

<sup>358</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p. 144.

<sup>359</sup> Seixas Maduro diz-nos que, nas cartas de Vieira, «os recursos estilísticos podiam ser efetivamente utilizados, mas não deviam ser exibidos, (...)». *Op. cit.*, p.379.

<sup>360</sup> Vide carta ao rei D. João IV, de abril de 1654, em que Vieira propõe ao rei, em dezanove pontos, um «remédio» para a forma de governação dos índios, que passava por um acréscimo de influência dos religiosos no processo e uma diminuição dos poderes de governadores e militares. *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp. 172-178.

Europa, émulos dos portugueses um pouco por todo o globo, Vieira não deixa de apresentar, com maior recorrência, argumentos da mesma índole dos enunciados no parágrafo acima, ou seja, argumentos em favor de outras soluções junto destes povos em alternativa ao previsível conflito bélico. Neste sentido, numa carta a que já aludimos, dirigida ao Marquês de Nisa, o jesuíta não deixa de revelar que, em sua opinião, Portugal beneficiaria mais com uma solução diplomática para o Brasil ocupado do que com uma nova guerra com os holandeses, numa posição que haveria de granjear os mais exacerbados ódios pátrios ao pregador português:

«E acrescentava que ainda quando o Brasil se nos desse de graça era matéria digna de muita ponderação ver se nos convinha aceitá-lo com os encargos da guerra com Holanda em tempo que tão embaraçados nos tem a de Castela, porque são homens os holandeses com quem não só vizinhamos no Brasil, senão na Índia, na China, no Japão, em Angola e em todas as partes da terra e do mar onde o seu poder é o maior do mundo.»<sup>361</sup>

Mais tarde, de Haia, ao mesmo correspondente, Vieira informa com patente regozijo que «as cidades de Holanda mostram inclinação a algum acordo»<sup>362</sup> e de igual modo, em posterior missiva, que os pareceres relativamente à relação com a Holanda «geralmente estão inclinados à paz»<sup>363</sup>.

Também no que concerne às outras nações católicas da Europa, e de uma forma mais específica ao reino de Castela, o argumento que apoia soluções excludentes de ações bélicas é empregado com bastante frequência. Repare-se como, numa longa carta diplomática enviada ao Marquês de Nisa, em 1648, Vieira expõe, mais do que uma vez, as vantagens que o reino recém-restaurado tinha em manter a paz com o reino vizinho de Castela, limitando-se, quando muito, a ações de defesa. A este respeito, Vieira argumenta, em primeiro lugar, que a «paz com Castela (...) se nos poderia conceder com tão avantajados partidos como se deixa ver»<sup>364</sup> e, em segundo, que o desígnio do reino português é defender-se, e não atacar. Esta mesma ideia é reforçada em carta dirigida ao padre André Fernandes, cerca de doze anos depois, na qual Vieira volta a exprimir o desejo de que não se ataque Castela pelas fronteiras portuguesas do Alentejo, reforçando a ideia de que «o reino de Portugal não foi fundado para se estender por

---

<sup>361</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.164.

<sup>362</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.227.

<sup>363</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.256.

<sup>364</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.194.

Castela, senão para dilatar a fé de Cristo, e o Reino de Deus pelo mundo»<sup>365</sup>. Trata-se, em última análise, de mais uma forma de utilização do mito fundador de Ourique em favor da argumentação epistolográfica em desfavor da guerra<sup>366</sup>. Ao fazer emergir reminiscências das palavras que Cristo dirigiu ao rei D. Afonso Henriques, incumbindo o reino em fundação de propagar a fé cristã pelos locais mais recônditos do mundo – e não de o fazer expandir por outros reinos europeus e cristãos adentro –, o Padre Vieira pretende respaldar com um cunho providencialista o pacifismo que advoga para Portugal naquele preciso momento da História. Quatro anos depois, a D. Rodrigo de Meneses, Vieira continua a afirmar que a única forma de o nosso país resistir era concentrar-se numa guerra defensiva e contentar-se com a «vitória do inimigo se não atrever a sair em campanha connosco»<sup>367</sup>.

Em termos de estilo, e como forma de potenciar o argumento da preferência por ações não bélicas, é de notar como o Padre António Vieira é capaz de subtilmente amplificar, por via do discurso, as fragilidades latentes da força armada portuguesa, ao mesmo tempo que engrandece, por comparações de natureza binária, o vigor adormecido das outras potências europeias com quem Portugal deveria evitar o confronto violento. Apesar de manter sempre uma sobriedade que reveste o discurso com as capas da lógica e da racionalidade, o emissor das cartas não deixa de agigantar as dificuldades que esperariam Portugal se optasse por intentar ações guerreiras contra os seus inimigos europeus, não raras vezes observando (e apresentando), precisamente, a mais negra das perspectivas sobre os cenários possíveis:

«(...) os nossos [inimigos] serem dois e ambos em seu género superiores, como é Holanda por mar, e Castela por terra.»<sup>368</sup>

O binarismo discursivo, entre uma solução bélica desvantajosa e uma ação pacífica proveitosa para Portugal, forçava uma tomada de posição. Restava, portanto,

---

<sup>365</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.296.

<sup>366</sup> A propósito da utilização deste tipo de argumento, Manuel Cândido Pimentel refere que, enquanto «sabedor da tradição mitoprofética de Portugal, António Vieira tornou-se o seu principal herdeiro (...)». “Hermenêutica e tempo – Uma leitura do *corpus* profético do Padre António Vieira”, in *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p. 307.

<sup>367</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.382.

<sup>368</sup> Carta ao Marquês de Nisa. *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p. 195.

seguir a lógica por Vieira apresentada e investir tudo numa missão combativa e diversa, mas não necessariamente bélica.

### 1.2.3. O maquiavelismo do “outro” europeu

O argumento de que todas as nações da Europa, católicas ou «hereges», agiam de acordo com astutos e elaborados planos de expansão e afirmação no contexto político mundial, muitas vezes fazendo tábua-rasa dos mais elementares valores éticos, ao contrário dos pobres índios, dos explorados africanos, dos perseguidos judeus e cristãos-novos (só com astúcia para os negócios particulares) ou dos bárbaros muçulmanos é, provavelmente, um dos sinais mais evidentes do eurocentrismo que, no século XVII, dominava o pensamento de António Vieira e, assim o cremos, de grande parte do mundo.

Apesar de defensor de uma igualdade humanizadora entre todos os povos da Terra, o Padre António Vieira denuncia, nas suas cartas, um evidente – e comum, para a época – sentimento de superiorização dos europeus<sup>369</sup>. Do índio e do africano, do judeu ou do cristão-novo não se esperaria mais do que ações pontuais desencadeadas de forma um tanto espontânea, instintiva ou de alcance meramente particular. Só do holandês, do inglês, do francês, do castelhano teria de se esperar arte política, sagacidade ou

---

<sup>369</sup> A este respeito, António de Abreu Freire é bem claro, quando afirma que «A civilização ocidental que empreendeu a descoberta e a colonização do Novo Mundo levou séculos a aceitar as diferenças e a reconhecer nos outros povos valores respeitáveis. A abordagem dos mesmos missionários nos países do velho mundo Oriental, berço ancestral de grandes civilizações, foi diferente: os povos encontrados não eram primitivos e tornou-se necessário utilizar uma outra pedagogia. Quando falamos de educação e de civilização no século XVII estamos muito longe da noção de uma escola neutra ou de uma escola leiga, nos moldes atuais da maioria dos países democráticos; estamos muito distantes do reconhecimento das culturas diferentes, mesmo das mais evoluídas, como merecedoras de apreço e de estudo; estamos contudo mais afastados ainda do reconhecimento de direitos e de valores civilizacionais aos indígenas do Novo Mundo. Os aldeamentos indígenas facilitaram no Brasil a proteção dos índios contra a ação predadora de bandeirantes e colonos, permitiram e facilitaram a ação civilizadora e missionária, mas contribuíram para a dissolução da sua cultura e dos seus valores próprios, o que não preocupava ninguém, porque tudo aquilo que não fosse civilização europeia e cristã era obviamente uma situação a ser ultrapassada, uma pedra bruta a desbastar à martelada. A ação dos bandeirantes era contrária à dos jesuítas, mas baseava-se no mesmo princípio de base: a caça ao índio justificava-se pela sua natureza selvagem. A escravatura fazia parte da domesticação, em proveito do colono. Nem sempre os aldeamentos foram somente locais de evangelização, eles serviram também os interesses económicos dos padres que deles usufruíam benefícios materiais consideráveis; porém, nada nos aldeamentos se compara aos desmandos e atropelos à ética mais elementar, praticados por colonos e bandeirantes até ao século XVIII». *Op. cit.*, pp.72-73.

profundidade de pensamento e ação. Só destes povos se esperava uma maior clarividência e, por consequência, só estes povos exigiriam aos portugueses um grande poder de interpretação e antecipação. As nações europeias eram puras rivais de Portugal, conscientes do seu papel no mundo e desejosas de concretização de projetos próprios. Tanto assim que, relativamente a algumas destas nações, Vieira não tem pejo em sugerir que Portugal as imite nas opções políticas tomadas<sup>370</sup>, como é o caso das políticas de admissão e proteção dos cristãos-novos («Porque não viverão os nossos cristãos-novos em Portugal, como vivem em Castela, Itália, e na mesma Roma (...)?»<sup>371</sup>), ou mesmo no que respeita à sua estratégia mercantil («levantando-se em Lisboa uma ou mais companhias mercantis como as de Amesterdão (...)»<sup>372,373</sup>).

Assim, por diversas vezes Vieira denuncia os presumíveis planos maquiavélicos dos diferentes reinos europeus ao longo da sua obra epistolográfica. O jesuíta parece querer persuadir os seus destinatários de que, com adversários assim, as mais ajustadas decisões eram exigidas, e que tais decisões deveriam derivar das ideias que o emissor das cartas demonstrava por, precisamente, revelar capacidade para desconstruir logicamente os planos políticos alheios. Em resumo, se Portugal não fosse maquiavélico, sucumbiria ao maquiavelismo dos seus rivais<sup>374</sup>.

---

<sup>370</sup> Em determinados momentos Vieira é bastante ousado nas opções que defende, arriscando mesmo sofrer, por reflexo, a caracterização de maquiavélico. A este respeito, Paulo Silva Pereira refere, na sua tese de doutoramento, que o pensamento de Maquiavel, que rompia os elos entre o mundo da política e o horizonte da religião, «gerou séria repulsa em amplos sectores da sociedade europeia». *Op. cit.*, p.292. Portanto, esta ousadia poderia ser arriscada para o *ethos* do jesuíta.

<sup>371</sup> Carta a D. Rodrigo de Meneses, a partir de Roma. *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.280.

<sup>372</sup> Parecer anexo à carta ao Marquês de Nisa, a partir de Haia, em 1648. *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.258.

<sup>373</sup> Tarcizo de Lira Pais Martins diz-nos que «a universalização dos impostos, a importância da «máquina mercante» são reivindicações de um mundo que se anunciava, embrionário, principalmente no que concerne a Portugal, então em desvantagem relativamente a outras nações como a França e a Holanda. Vieira, acompanhando, observando, comparando, analisando o que se passava no mundo e em seu país, pôde perceber as grandes linhas de desenvolvimento social da sua época, aparelhando-se assim para propor a seus contemporâneos medidas objetivas e clarividentes, capazes de recolocarem Portugal na vanguarda daquele tempo». «Vieira: alguns aspetos da sua visão do Mundo», in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.1376.

<sup>374</sup> A este respeito, em «Sociedade e poder político em António Vieira», Acílio da Silva Estanqueiro Rocha assegura-nos que «no que concerne ao estudo da administração de Estado, a obra de Vieira emerge na contracorrente do pensamento da ciência política moderna que floresceu a partir de Maquiavel, sobretudo quando critica o príncipe (o homem público), tendo em mente os preceitos da lei natural e o imperativo da justiça». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.476. Ora, tal parece-nos não acontecer na obra epistolográfica, particularmente quando Vieira dialoga com determinados correspondentes mais ligados à política e administração do reino, aos quais apresenta, muitas vezes, soluções pragmáticas que poderíamos apelidar de «maquiavélicas».

A título de exemplo, relativamente aos franceses, que, a certa altura, propunham ao rei português uma *liga* militar na qual o jesuíta não via vantagens evidentes, Vieira vai dizendo que estes «têm intentos, não só nas conquistas de Castela, mas também de modo que pode ser nas de Portugal (...) [querendo] ou parte das terras que possuímos, ou liberdade para comerciar nos nossos portos.»<sup>375</sup>. Alguns anos depois, em 1672, o Padre António Vieira continuava a afiançar, desta feita a D. Rodrigo de Meneses, que o «casamento do Duque de Iorque com a Casa de Áustria, [seria] para que Espanha, unida com Inglaterra nos conquistasse, repartindo entre os dois o reino e as conquistas (...)»<sup>376</sup>. De resto, para Vieira, «Inglaterra, França, Holanda, todos têm os olhos postos em conquistas, e não têm outras para onde olhar, senão as nossas»<sup>377</sup>. Daí decorria que «só com armadas prontas no rio de Lisboa [as conquistas] se podem defender; e ainda que aí se apodreçam inutilmente ao parecer, só elas são os muros das nossas conquistas (...)»<sup>378</sup>. Do ponto de vista retórico, o jesuíta quer fazer crer que só seguindo-se as suas ideias antecipatórias da lógica maquiavelista do “outro” europeu, Portugal e as conquistas poderiam permanecer incólumes. Todas as grandes nações europeias tinham pretensões imperiais. Só uma poderia realizar em plenitude todos os projetos desta natureza. Por isso, Portugal tinha de, forçosamente, saber antecipar todos os movimentos e agir em conformidade.

De notar é também o uso recorrente de verbos no modo indicativo, seja no presente ou, sobretudo, no futuro, e que é perceptível nos trechos epistolográficos em que Vieira pretende desconstruir a astúcia dos outros reinos europeus projetando cenários. Em vez do condicional, o jesuíta opta mais frequentemente pelo indicativo, como se quisesse assegurar que o cenário que descreve não é meramente hipotético, mas antes uma realidade efetiva a ponto de se materializar, no caso de não serem tomadas as devidas precauções. Para além dos exemplos apresentados acima, veja-se como, em carta de 1678 a Duarte Ribeiro Macedo, Vieira afirma, perentório e assertivo, que «ficarão as armas de França desembaraçadas para qualquer outra empresa» e que o Turco «servirá»<sup>379</sup> a França para enfraquecer Portugal. O uso do indicativo dá força de realidade aos cenários previamente avançados por Vieira acerca da astúcia política e

---

<sup>375</sup> Carta ao Marquês de Nisa, de Haia, em 1648. *Op. cit.*, p.195.

<sup>376</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, pp.279-280.

<sup>377</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.280.

<sup>378</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.279 -280.

<sup>379</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, p. 136.

militar das outras nações europeias que pretendiam afirmar-se como potências à escala global. Tal *logos* convida a que Portugal – e todos os que o representam, com quem o Padre António Vieira se correspondia – supere essa astúcia e aja, também, maquiavelicamente, fazendo uso dos meios necessários para atingir os seus fins, que nas cartas de Vieira se resumiriam na multiplicidade de ações que resultassem na concretização do Quinto Império por si sonhado e defendido.

#### 1.2.4. O desperdício da inércia ou a urgência da ação

O tópico da urgência na ação sobre o “outro”, na sua mais abrangente diversidade, verifica-se com bastante recorrência no contexto do *corpus* epistolográfico do Padre António Vieira e é transversal a quase todos os assuntos tratados neste nosso estudo<sup>380</sup>. Fiel a si próprio, Vieira quer ação e ação urgente relativamente ao processo de concretização de todas as ideias que, na sua ótica, são adequadas a uma rápida e total assimilação dos povos e religiões do mundo inteiro pelo movimento luso-católico<sup>381</sup>. Sejam de ordem espiritual, sejam de ordem terrena, os ganhos e as perdas que poderão decorrer da concretização ou não concretização atempada dos planos que Vieira apresenta parecem sempre enormes, o que, em termos retóricos, representa uma estratégia que visa contribuir para um processo de aceleração na tomada de decisões. Não seguir as ideias universalistas do jesuíta parece quase sempre resultar em enorme desperdício<sup>382</sup>.

---

<sup>380</sup> Pedro Calafate recorda-nos que, apesar de providencialista, Vieira nunca descarta o tópico do livre-arbítrio humano. Segundo a sua opinião, para o jesuíta «as mudanças de lugar na mesa redonda dos jogadores estão previstas desde a eternidade, mas como a ciência de Deus não anula o livre arbítrio, importa ter presente que para o resultado final não concorre apenas a Causa Primeira, mas também a vontade livre dos homens». “A mundividência barroca de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte de Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.121. Na mesma senda, já Frei Cristóvão de Lisboa, na sua obra *Iardim da Sagrada Escripvra*, de 1653, nos lembrava que «Havemos de fazer nos negócios, & perigos tudo o que pudermos de nojja parte, então e[esperar que Deus fará da Jua». Convento de Santo Antonio dos Capuchos, 1653, p.581.

<sup>381</sup> Margarida Vieira Mendes fala-nos de uma certa obsessão de Vieira pela «totalidade, seja ela de poder ou *monarchia*, de língua, de religião: um só rebanho, um só pastor (...); o herege, o gentio e o judeu aliados ao católico (...). Foi esta utopia totalitária que conduziu a ação de toda a vida de Vieira, e que ocupou a sua inteligência e a vontade de tudo unir e fazer concordar». *Op. cit.*, p.523.

<sup>382</sup> Perelman e Tyteca, a propósito do «argumento do desperdício», referem que este assenta no pressuposto de que «uma vez que já se começou uma obra, que já se aceitaram sacrifícios que se perderiam em caso de renúncia à empreitada, cumpre prosseguir na mesma direção». *Op. cit.*, p.317.



Sem surpresas, este argumento surge com mais recorrência nas chamadas cartas de “negócio”, e menos nas de “ócio”, que o jesuíta trocava com interlocutores considerados amigos. No que concerne aos negócios de índole espiritual, o argumento de que a tardança na ação resultava, por exemplo, numa passagem constante e inexorável de almas humanas de índios ao inferno é bastante frequente, nomeadamente quando Vieira se corresponde com outros religiosos. Tanto para o Padre Francisco Soares como para o Padre André Fernandes, o jesuíta alega em vários momentos que há uma imensidão de almas que, por inação ou atraso, se perde a cada dia que passa e que essa perda seria um constante revés nos desígnios evangelizadores que norteavam os jesuítas e a monarquia portuguesa:

«Ah! Meu Padre, que se vai todo o mundo e se vão mundos inteiros ao inferno por não haver quem cative o caminho do Céu!»<sup>383</sup>

«Escrevi a el-Rei (...), escrevi ao Bispo Capelão-Mor (...), escrevi ao Doutor Pedro Fernandes Monteiro (...) e sobretudo cansando a Vossa Senhoria, não com cartas senão com resmas de papel escritas; e que chegando todos estes papéis às mãos das pessoas para quem iam, e tais pessoas, e sendo tão extrema a necessidade que neles se representa, e tantos os milhares de almas que se estão perdendo por falta de quem lhes aplique o remédio (...)»<sup>384</sup>

Por ação ou omissão de quem tem a responsabilidade de decidir, milhões de almas não se salvam e a culpa disso mesmo impenderá sobre quem essas ações pratica, ou melhor, não pratica. Quando entra neste tipo de raciocínio, lógico mas com efeitos emocionais, Vieira tende a utilizar um discurso mais vivo do ponto de vista estilístico<sup>385</sup>. Assim, em momentos que podemos considerar pré-deliberativos, quando o emissor tenta encaminhar o destinatário da carta para as suas próprias conclusões, surge claramente uma linguagem mais torrencial, onde são claros os paralelismos de tipo parenético, ou as hipérboles que podemos encontrar nos excertos acima transcritos. A lógica, nestes momentos, é arrastada pela força de um estilo onde abundam marcas que podemos identificar como claramente barrocas.

---

<sup>383</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.80.

<sup>384</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.230.

<sup>385</sup> Carlos Seixas Maduro refere que, de uma forma geral, nas cartas dirigidas à Companhia de Jesus, os textos de Vieira assumem «uma vivacidade muito própria». *Op. cit.*, p.194.

Em relação aos judeus e cristãos-novos, a tardança na ação de, por exemplo, limitar e controlar as ações violentas da Inquisição, ou de legislar convenientemente relativamente à sua proteção, assim como dos seus bens e capitais nos nossos portos e territórios surge sempre associada à ideia de perda progressiva mas irremediável das condições de competitividade do reino português em relação aos seus contendores. Como resultado desta perda, Vieira apresenta, em última análise, o facto de ser a missão portuguesa de propagar a fé católica que fica prejudicada, o que significa que são mais e mais almas que se perdem por responsabilidade omissa de quem não age – os portugueses. Do mesmo modo, é a ideia de potenciais proveitos que surge como resultado da concretização célere das ações que Vieira propõe. No discurso epistolográfico do jesuíta, a rápida ação traz ganhos, a inércia irreparáveis perdas.

Senão veja-se como, a partir de Cabo Verde, em 1652, Vieira clama contra o desperdício da inércia e advoga a urgência na ação evangelizadora portuguesa junto dos gentios africanos, tanto os que habitavam o arquipélago cabo-verdiano como os que viviam na costa do continente. Ao padre André Fernandes, Vieira apela para que «venham os padres, e venham logo, e não haja falta em virem, que se estão indo ao Inferno infinitas almas (...)», pois é hora de aplicar as «fouces a esta tão vasta e disposta messe»<sup>386</sup>.

A ideia dicotómica de progressividade, ora das perdas ora dos ganhos que decorrem de uma ação que Vieira mostra como urgente, é muitas vezes ilustrada por subtis gradações que realçam, precisamente, o progresso implacável dos acontecimentos. Os resultados nefastos da inércia avolumam-se de forma inexorável enquanto não forem empreendidas as ações corretas que limitem e invertam essa situação. Da mesma forma, acumulam-se as previsões de proventos no caso de essas mesmas ações serem levadas a cabo em tempo útil:

«Isto é, senhor, resumidamente, o que me parece (...) e se acaso a Vossa Senhoria se oferecer algum reparo (...) creio e espero que não será de tanto momento, que possa entrar em peso com a pureza da Fé, limpeza do sangue, honra da nação, opulência do reino, recuperação das conquistas, conversão da gentildade e infinitas outras consequências do serviço de Deus (...) seguindo-se do contrário tantos inconvenientes e perigos, quais se podem temer a um reino pobre, e que de vassallos úteis faça inimigos poderosos, tendo tantos, e tão vizinhos.»<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.72.

<sup>387</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 135.

Em momentos como este, tal como é evidente também nos sermões, a organização binária<sup>388</sup> de natureza antitética reveste de credibilidade e dá força ao argumento lógico de que a inércia conduz a irreparáveis desperdícios, ao contrário de uma rápida e decidida ação.

### 1.2.5. A lógica providencial dos acontecimentos

À luz da leitura da sua vasta obra, é evidente, e, em certos momentos omnipresente, o argumentário providencialista do Padre António Vieira. Como religioso seiscentista que era, Vieira acreditava – pelo menos no discurso, mas provavelmente para além dele – que Deus intervinha diretamente, com a Sua mão providencial, no mundo dos homens, de forma a garantir o fluir da História na direção da concretização dos Seus mais altos desígnios. Isso mesmo nos afiança Miguel Real, quando, a propósito do contributo do jesuíta para a consolidação de certos traços da cultura nacional, afirma que «independentemente e superiormente aos *Sermões*, o majestático contributo de António Vieira para a cultura portuguesa reside na construção da arquitetónica providencialista do Quinto Império»<sup>389</sup>. No mesmo sentido, Alcir Pécora assegura também que «para o Padre Vieira, não há artifício de uma política verdadeiramente cristã (...) que não acabe por revelar-se como uma atualização providencial»<sup>390</sup>.

Todavia, nem sempre o providencialismo de Vieira é exibido nas várias dezenas de cartas que dirige aos mais diversos destinatários sobre a temática da alteridade. Estrategicamente, só em determinados passos textuais é que o jesuíta abre o jogo das suas crenças. Isto é, só em determinados momentos e contextos epistolográficos específicos é que Vieira revela os seus argumentos providencialistas, particularmente aos seus correspondentes mais próximos do ponto de vista pessoal ou religioso: a crença de que tudo, na sua ótica, concorria para uma intencionalidade sobrenatural.

---

<sup>388</sup> Raymond Cantel afirma que já na parenética Vieira se mostra um tanto obcecado pela cadência binária. Vide *Les Sermons de Vieira. Étude du Style*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1959, p.479.

<sup>389</sup> *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, p.33.

<sup>390</sup> *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, p.133.

Por exemplo, ao Padre Geral, com apenas dezoito anos, na recorrentemente citada Carta Ânua que representa o início da epistolografia vieirina, o jovem jesuíta alega que a própria invasão holandesa da Baía seria um instrumento divino de conversão dos portugueses e de reforço da sua fé. Ao provocarem medo entre os colonos, nos momentos de maior pânico, as invasões dos povos hereges desencadeavam, por intermédio de uma ação decisiva dos padres da Companhia, reconciliações e confissões massivas no seio dos portugueses. Uma vez reconciliados, à medida que o conflito avançava e os portugueses tinham que defender tanto o território como a si próprios, intensificava-se de imediato o processo de inversão da sorte bélica em favor das tropas lusas. Depois, o círculo virtuoso tornava-se ininterrupto, como Vieira quer fazer acreditar no excerto que transcrevemos abaixo:

«Foi esta vitória tão célebre, e acobardou tantos contrários, que a todos os nossos alegrou e animou grandemente (...) Tanto que se assentou arraial, nele assistiram sempre os nossos padres, dois e quatro às vezes, pregando, confessando, exortando e animando a gente, no que colheram grande fruto, não só do esforço dos soldados, mas também de muitas confissões (...) desarreigando ódios, torpezas e muitos outros pecados.»<sup>391</sup>

Repare-se como o estilo praticado nestas ocasiões é como que reminescente de algumas crónicas historiográficas medievais, com ampla utilização de verbos e outros vocábulos de movimento e ação. Pregar, confessar, exortar, animar, desarreigar e muitos outros feitos eram exibidos como uma panóplia de ações providenciais de conversão para as quais Deus se servia dos jesuítas num contexto de crítico contacto com o outro, neste caso o herege sacrílego e abominável para o jovem de dezoito anos incumbido de escrever ao Padre Geral da Ordem a que pertencia uma extensa carta-relatório. Ainda nesta missiva, não é despiciendo o recorrente recurso ao possessivo «nossos», que pressupõe uma vincada separação entre os católicos – sejam eles soldados, colonos civis ou religiosos – e os protestantes – «o inimigo» em toda a linha neste contexto precoce da vida do religioso António Vieira.

Menos óbvio, mas ainda assim perceptível, é o argumento providencialista a respeito dos conflitos com povos como os vizinhos castelhanos ou os longínquos turcos.

Em relação aos primeiros, veja-se como Vieira narra ao Marquês de Nisa, em 1646, a partir de Paris, um episódio de suma e inesperada infelicidade para os

---

<sup>391</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.137.

castelhanos no contexto da guerra da Restauração portuguesa, como se Deus combatesse pelo recém-restaurado reino e quisesse avisar os potenciais invasores disso mesmo:

«O que por cá semeiam os castelhanos e consideram ou murmuram os franceses algum fundamento teve na pouca fortuna da campanha passada, que consistiu em o inimigo gastar um exército na ponte de Olivença que rompeu, e em ganhar um reduto que defendiam quarenta homens, sendo rechaçado duas vezes em Jerumenha, (...) onde estava só uma companhia de soldados, e não se atrevendo a intentar outra coisa, retirando-se para Badajoz tanto que o nosso exército esteve para sair de Elvas (...).»<sup>392</sup>

A desproporção prova a eleição providencial de Portugal<sup>393</sup>. Do mesmo modo, também em relação aos muçulmanos Vieira utiliza argumentos providencialistas, quando destes dá notícias a partir de Roma, em 1672, tanto ao Marquês de Gouveia como a Duarte Ribeiro Macedo. Relativamente a este povo, Vieira limita-se, aparentemente, a dar informações dos seus aparatos de guerra e da marcha do seu «exército poderosíssimo»<sup>394</sup> em direção às nações ocidentais da Europa. Contudo, não parece ser o sentimento de preocupação a emoção que o domina quando aborda estes movimentos bélicos. Antes se poderá inferir alguma satisfação, ou pelo menos excitação, precisamente por essas ações representarem o aproximar de uma etapa decisiva no processo providencial de afirmação do reino católico português no xadrez mundial. Sem o avanço terrível dos turcos, que pelos exércitos do monarca português haviam de, enfim, ser destruídos, Portugal jamais lograria o ascendente imprescindível para liderar o processo de construção de uma nova ordem mundial. Tudo, portanto, estava providencialmente planeado. Com a mesma intenção persuasiva surge a referência a um suposto português, natural de Pinhel, que fora, segundo Vieira, aclamado rei de Argel, e que teria, naquele território, desbaratado o Turco, assim como

---

<sup>392</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p. 160.

<sup>393</sup> Pécora, em *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, considera central esta interpretação da desproporção entre o tamanho e os feitos dos portugueses. Segundo ele, «para o Padre António Vieira, a inclinação universal dos portugueses é indício firme da sua eleição divina para participar da consumação da Providência na história humana, tal indício ainda se reforça pelas extraordinárias vitórias e conquistas que esse pequeno povo repetidas vezes obteve nos mais apertados sucessos em que essa inclinação e esse favor os lançaram. Nenhuma proporcionalidade material, numérica, militar... parecia capaz de determinar o limite último de sua ação» (p.239).

<sup>394</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 189.

as notícias do cerco de Praga e isolamento de Viena por parte dos muçulmanos, notícias transmitidas por Vieira como se fossem dois claros prenúncios «das felicidades que se esperam»<sup>395</sup>. No *logos* presente na epistolografia universalista de Vieira, a destruição do Turco às mãos dos portugueses era um evidente plano divino que jamais poderia deixar de cumprir-se.

### 1.3. A persuasão e o impulso dos afetos

Tal como pudemos já depreender pelos exemplos analisados anteriormente, ainda que a lógica discursiva fosse capaz de provocar o convencimento racional, a persuasão, enquanto adesão total de um espírito a uma ideia indutora de ação, dificilmente ocorreria sem o impulso desbloqueador de uma emoção. Para *movere*, e mais ainda para *movere* no período barroco, o movimento dos afetos tinha de ser desencadeado<sup>396</sup>.

No caso das cartas do Padre António Vieira acerca da alteridade, é o *pathos* que, muitas vezes, desempenha a função fulcral de estimular e dar força ativa às razões lógicas que compõem o discurso. E ainda que seja usado com mais parcimónia do que, por exemplo, nos textos parenéticos, este meio de persuasão surge, na epistolografia vieirina, como um recurso cirurgicamente ativado, quase sempre em momentos-chave do processo retórico. Seja quando Vieira tenta efetivamente influenciar potenciais decisões dos seus interlocutores, seja quando meramente se lamenta porque o rumo dos acontecimentos não segue o curso por ele planeado e desejado, a emotividade, enquanto argumento psicológico, assume elevada relevância nas cartas de Vieira e desempenha nelas um preponderante papel, quer ao nível da eficácia persuasiva, quer a nível da vitalidade e da própria beleza que outorga ao texto. Analisar e avaliar o peso das emoções<sup>397</sup> no âmbito da retórica de natureza universalista da correspondência do Padre António Vieira é a tarefa que empreenderemos em seguida.

---

<sup>395</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p. 347.

<sup>396</sup> No seu estudo intitulado “Vieira: questões de afetos”, Isabel Almeida chama-nos a atenção para a extrema importância das emoções na cultura do período barroco. In *Românica (Revista)*, n.º 17, 2008, p.107.

<sup>397</sup> Para se ter uma ideia acerca da importância atribuída às emoções no contexto religioso do período barroco, atente-se às palavras de Frei Luís de Granada – cujos textos terão sido absolutamente

### 1.3.1.0 espanto

Quando se trata de cartas relativas aos índios, os relatos de heroísmo e de serviço abnegado levados a cabo pelos missionários jesuítas que, com frequência, o Padre António Vieira deixou descritos para reforçar uma certa imagem visavam simultaneamente desencadear um forte sentimento de espanto. Trata-se, portanto, de um *ethos* gerador de *pathos*<sup>398</sup>. Como já aludimos antes<sup>399</sup>, a dureza e a multiplicidade de serviços que os jesuítas executavam junto dos indígenas sul-americanos, as condições extremas em que eram capazes de viver e trabalhar e o espírito de desprendimento material com que aparentemente atuavam gerava não só um engrandecimento do *ethos* coletivo da Companhia de Jesus como um mais que provável sentimento de assombro. Impressionava – e ainda hoje impressiona – o que os missionários jesuítas faziam pela evangelização dos índios. Para os padres da Companhia descritos por Vieira, a inclusão plena destes gentios no corpo da Cristandade era uma prioridade tão grande que os fazia abdicar das mais básicas condições de vida, e até, por vezes, da própria vida, o que não poderia deixar de abalar o destinatário das missivas e provocar um forte sentimento de espanto no espírito de qualquer possível leitor das cartas:

«Por embaraçado que estivesse [um companheiro missionário a quem Vieira se referia] e afogado com ocupações (...) a todos acudia o melhor que era possível, sem mostrar enfadamento algum, antes com maior alegria; e a mesma tinha quando eram muitos os enfermos. (...) Nunca se pôde enxergar nele um mínimo sinal de pouco sofrimento, ainda nas ocasiões em que corria perigo qualquer boa paciência; e se porventura alguém em alguma coisa o encontrava, só para com este se mostrava particular, porque com particular vontade e amor buscava ocasiões de o servir.»<sup>400</sup>

---

estruturantes para a formação do Padre António Vieira – nas quais o autor nos apresenta as emoções como uma componente humana que pode ser usada com muito proveito: «tratemos de la parte afectiva que pertenece a esa misma alma sensitiva, donde están los afectos y pasiones naturales, los cuales sirven para apetecer e procurar las cosas provechosas y huir las dañosas, que no menos son necesarias para la conservación de culaquier animal. Y entre estos afectos y pasiones hay dos principales, los cuales son raíces y fundamento de todos los otros, que son amor y odio». In *Obra Selecta*, pp.175-176.

<sup>398</sup> Seixas Maduro fala-nos de um *ethos* que só poderá ser totalmente compreendido em função do *pathos* que provoca. *Vide op. cit.*, p.213.

<sup>399</sup> *Vide supra* pp. 98-99.

<sup>400</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.112.

Em qualquer situação, por mais precária que fosse, os missionários mostravam-se sempre virtuosos e tentavam entusiasmar outros com um certo sentimento de bem-aventurança. O seu estado de graça, concedido pela entrega ao serviço de Deus, seria como que uma antecâmara do próprio reino de Deus, em que todos os confortos e bens materiais teriam um valor muito diminuto, como tão bem ilustra uma outra passagem da Carta Ânua de 1626 que passamos a transcrever:

«Nas aldeias que pertencem a este Colégio (...) ficaram os velhos, mulheres e crianças sem o necessário para passar a vida (...). Mas a caridade dos padres, ainda com padecerem muito, a todos remediou com a sua pobreza, tirando muitas vezes da boca para lhes dar o de que precisamente tinham necessidade para sua sustentação.»<sup>401</sup>

Até o próprio medo da morte era superado pela inabalável fé. Mesmo perante ameaças reais de povos indígenas mais violentos, os padres entregavam-se à proteção divina, espantando e servindo de exemplo a todos os leitores com a sua inabalável confiança na Providência:

«Não deixaram de temer os padres, mas, recorrendo com todo o coração a Deus, com a esperança no mesmo Senhor tomaram ânimo, saíram ao encontro destes bárbaros, conduziram-nos e receberam-nos com muita festa; eles, vindo a som de guerra, se tornaram tão brandos que, de cruéis inimigos, ficaram amorosos e agradecidos.»<sup>402</sup>

Nas cartas de Vieira sobre a missão em terras sul-americanas, a fé e a capacidade de servir dos padres da Companhia são atributos veiculados, quase invariavelmente, com contornos espantosos, pois até quando se viam forçados a alterar os planos por via de forças como as da natureza, os missionários aproveitavam a ocasião para fazer frutificar a palavra de Deus, sem nunca mostrarem sinais de cansaço ou esmorecimento. Repare-se, a este propósito, no relato da paragem forçada nas ilhas de Cabo Verde, produzido em carta enviada ao Padre Provincial do Brasil em 1653:

«Enfim, foi tanto o que Deus moveu os corações de todos, que em quatro dias que ali estivemos de dia e de noite não fizemos outra coisa que ouvir confissões, e quase todas elas gerais, já repartidas pelas igrejas, já na casa onde estávamos, que era a do Tesoureiro-Mor, já na

---

<sup>401</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.140.

<sup>402</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.141.



cadeia e em casas particulares de doentes e outra gente impedida, sem ficar pessoa de conta em toda a cidade que se não aproveitasse daquela ocasião (...).»<sup>403</sup>

Em termos de estilo, e tal como podemos constatar, há a referir que a narração deste tipo de façanhas, também com claras reminiscências dos livros hagiográficos, era cuidadosamente amplificada por via de hipérboles («em quatro dias que ali estivemos de dia e de noite não fizemos outra coisa que ouvir confissões»<sup>404</sup>), antíteses e estruturas discursivas gradativas – aqui introduzidas pelo advérbio «já», que remete para uma ideia de ininterrupção – que, não raras vezes, nos levavam até à «fronteira da realidade»<sup>405</sup>. Vieira, com a argúcia da sua pena, pintava jesuítas sobre-humanos que firmes, com a ajuda da graça divina, “reduziam” à Fé católica e à monarquia portuguesa, incansavelmente, legiões de índios e outros gentios, mesmo sofrendo, em muitas ocasiões com a dura incompreensão dos diferentes agentes do mundo colonial:

«Sós partiremos e sobre nós sós cairão as murmurações, e ainda as pragas de todos, que, como viviam destas entradas e dos escravos que nelas se faziam, quantos índios ganharmos para Cristo, tantos imaginam que lhos roubamos a eles.»<sup>406</sup>

Em consequência, com esta linguagem gradativa e de realces antitéticos, o jesuíta provoca um efeito de forte fascínio, uma admiração apostólica e um espanto potencialmente capazes de alcançar qualquer pessoa. Nestes momentos específicos, Vieira ativa – como se observa – uma certa vitalidade linguística que nos habituámos a classificar como barroca, aproximando, por consequência, o discurso da carta daquilo que observamos com maior frequência no discurso parenético do mesmo autor.

### 1.3.2. A ira

Por diversas vezes Vieira tenta servir-se do sentimento da ira para encaminhar os espíritos dos seus destinatários epistolográficos na direção das conclusões e das

---

<sup>403</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.94.

<sup>404</sup> *Ibidem.*

<sup>405</sup> Vide Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoria da Literatura*, Coimbra, Edições Almedina, 2018, 8.ª edição, p. 487.

<sup>406</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.120.

consequentes ações que ele mesmo, enquanto sujeito retórico ativo, pretendia que viessem a realizar-se<sup>407</sup>. A tentativa de provocar uma espécie de revolta interior em relação a alguém ou a alguma situação retratada é uma estratégia assente no *pathos* a que Vieira recorre amiúde nas suas cartas<sup>408</sup>.

Em relação às cartas sobre os índios, a título de exemplo, repetidamente o jesuíta relata a ocorrência de situações de flagrante desrespeito pelas leis e pelas autoridades eclesiásticas e reais perpetradas por gente que não cumpriria as regras estipuladas tanto pela Igreja Romana como pelo rei português. O desprezo e a insubordinação relativamente aos decretos reais levavam a que fossem praticadas ações passíveis de serem delatadas pelo emissor das cartas. E tal delação era executada com o objetivo de suscitar sentimentos arrebatados capazes de desencadear os mecanismos necessários a fim de predispor o leitor para se deixar persuadir e, no limite, para o fazer agir em reação a essas condutas desrespeitosas.

Repare-se como, em carta ao rei D. João IV, Vieira acusa sem rodeios o governador-mor de condutas motivadas pela cobiça e de exploração dos índios, tentando ferir a confiança que o monarca teria depositado neste último:

«(...) porque se a dita capitania foi dada ao Capitão-Mor, mandará quem vá buscar mais seus interesses que os de Deus e do bem comum. (...) ou o Capitão-Mor que vem a estas partes, o qual se serve deles [índios] como seus e os trata como alheios, em que vêm a ser de muito pior condição que os escravos.»<sup>409</sup>

Estilisticamente, destaca-se o tom difemístico que tolda grande parte das narrações feitas ao monarca. Vieira descreve com impressivos pormenores as condutas escandalosas dos colonos que se comportam como se não tivessem soberano, ignorando e afrontando as decisões reais. A fazer fé nestas descrições, é natural que o rei se sentisse humilhado e traído, o que o colocava numa situação de necessidade absoluta de agir para pôr cobro a essa situação, ou seja, que o colocava, precisamente, na posição

---

<sup>407</sup> Na *Obra Selecta*, Luís de Granada afirma que a ira «es despertadora de justicia vindicativa, que es la que tiene por oficio castigar los delitos». *Op. cit.*, p.177.

<sup>408</sup> Já Aristóteles, na sua *Retórica*, afiançava que a ira era «um desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso. (...) toda a ira é acompanhada de um certo prazer, resultante da esperança que se tem de uma futura vingança.». *Op. cit.*, p.161.

<sup>409</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.85.

em que do ponto de vista retórico à partida o Padre António Vieira pretendia colocá-lo.

Um dos melhores exemplos desses relatos verifica-se quando Vieira refere as condutas contraditórias dos capitães do exército português que desobedeciam de forma torpe àquilo que supostamente é o projeto do monarca e dos jesuítas, e dos índios, que por sua vez e por contraste, queriam zelosamente obedecer-lhe:

«Enfim, senhor, os pobres índios nos diziam que não queriam fazer outra coisa senão o que os padres quisessem e el-Rei mandava, trazendo sempre el-Rei na boca; mas Gaspar Cardoso e os seus, parte com promessas, parte com ameaças, parte com lhes darem a beber demasiadamente e os tirarem de seu juízo, parte com lhes dizerem que os padres haviam de tirar aos príncipes as muitas mulheres que costumavam ter, os alienarem de nós.»<sup>410</sup>

Segundo Vieira, por todas as imoralidades cometidas pelos colonos no processo de administração dos índios em nome de uma ambição desmesurada, o bom nome dos portugueses e, por conseguinte, o do próprio rei estariam em causa. Se não agisse e se permitisse que tal situação se perpetuasse, o rei arriscava tornar-se numa figura odiosa, ou pelo menos desacreditada aos olhos das gentes que habitavam aquelas imensas terras:

«Este e semelhantes terrores têm feito o nome dos portugueses odioso nos sertões, e desautorizado muito a fé, entendendo os bárbaros que é só em nós pretexto de cobiça, com que muitos se têm retirado mais para o interior dos bosques (...).»<sup>411</sup>

Também ao Padre Provincial do Brasil Vieira se queixa de desonras a Deus e desobediências ao rei. Acusando os colonos de escandaloso desrespeito pelas autoridades reais e eclesiásticas, o jesuíta aprimora-se no discurso provocador de um *pathos* irado, preñado de energia persuasiva e atuante:

«E se Vossa Reverência me perguntar os índios onde estavam, digo que nos tabacos e nas pescarias, e noutros interesses de quem não quis que fosse ao sertão buscar almas (...). Por estas

---

<sup>410</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp.165-166.

<sup>411</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.86.

vilezas se vende o sangue de Cristo, por elas se desobedece às ordens do rei, mas já tenho dado conta de tudo a Sua Majestade, e espero que mandará acudir com pronto remédio.»<sup>412</sup>

Ainda que seja muito menos recorrente, também na epistolografia referente a outras categorias de alteridade podemos encontrar uma utilização retórica do sentimento de ira. Veja-se, por exemplo, como Vieira acicata o sentimento anti-castelhano do Marquês de Nisa, ao contar-lhe, com claros remos de uma ironia provocadora, um episódio que vivenciara, no qual a um tal de padre Ponthelier «o quiseram apedrejar os senhores católicos porque dia de Ano Bom (...) disse alguns louvores dos portugueses. O que foi tão mal aceito dos senhores católicos, nossos capitais inimigos, que chamaram ao sermão oração fúnebre de el-Rei de Portugal, por tão morto o dão»<sup>413</sup>.

O assunto dos vizinhos católicos, que tão pouca credibilidade davam à monarquia portuguesa ao ponto de já a darem por defunta, funciona aqui, do ponto de vista retórico, como uma estratégia de desencadeamento de sentimentos de ira interior contra os inimigos e de exacerbação de um sentimento nacionalista capazes de colocar em profícua comunhão de pensamentos e harmonia emocional o emissor e o destinatário da carta, assim como outros potenciais leitores da missiva.

Em resumo, como sentimento extremado que é, a ira contra alguém ou alguma coisa aproxima retoricamente o emissor das cartas dos destinatários. Na obra epistolográfica de Vieira, este sentimento representava claramente um impulso de persuasão e ação, porquanto que a todo o homem irado que não agisse – ainda que essa ação fosse apenas deixar-se persuadir – poderia adivinhar-se-lhe falta de caráter, de honra ou mesmo de moralidade. Com tais emoções jogava, sábia e argutamente, o correspondente António Vieira.

### **1.3.3. Responsabilização e temor**

Já referimos que o Padre António Vieira é um homem de hierarquias. O dever de obediência aos diferentes poderes, quer religiosos, quer políticos, é um valor inalienável para um indivíduo educado sob a égide do rigor e da disciplina da ordem religiosa

---

<sup>412</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.138.

<sup>413</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.192.

fundada por Inácio de Loyola. Todavia, desse valor decorre outro: o da responsabilidade absoluta que pende sobre quem exerce o poder e tem a seu mando toda uma cadeia de atuação. Quem possui o poder tem, inevitavelmente, a obrigação, perante quem lho outorgou, de o exercer bem e segundo determinados objetivos de natureza superior. Em última instância, mesmo quando se trata do topo das cadeias de poder humanas, na qual figuravam os reis, Vieira recorda sempre aos seus interlocutores o dever de obediência a Deus, o supremo soberano, responsabilizando-os, assim, incontornavelmente, e criando neles um sentimento de temor potencialmente persuasivo<sup>414</sup>.

Em termos de estratégia, e no que às cartas sobre os índios diz respeito, observa-se que, em primeiro lugar, o Padre António Vieira opta por informar os seus interlocutores acerca das situações que ocorrem nos contextos em que aqueles se inserem, normalmente situações de injustiça ou ilegalidades. Depois disso, e quando o interlocutor já não pode – nem mentalmente – alegar uma ignorância desresponsabilizadora, em nome da Providência o jesuíta relembra-lhes a responsabilidade absoluta pelas suas ações ou omissões, tentando inculcar-lhes um receio que seja semente de persuasão.

Assim, em carta de 1653 ao rei D. João IV, já depois de sugerir ao monarca o «remédio» para a situação dos índios – a retirada do poder aos capitães e outros militares portugueses sobre a força de trabalho dos indígenas –, Vieira relembra ao rei, para começar, o compromisso antigo da monarquia portuguesa para com o sumo pontífice com vista à evangelização do mundo. E, logo em seguida, o jesuíta recorda-lhe o dever de cumprir a vontade de Deus que recai sobre qualquer soberano. Em termos de *dispositio*, veja-se como esta tentativa de suscitar o sentimento respeitoso do temor se processa em duas etapas gradativas: num movimento que vai dos compromissos políticos, para com o Papa, para os compromissos transcendentais, para com o próprio Criador, potenciando assim o efeito de temor:

«E esta obrigação, senhor, em Vossa Majestade e nos ministros de Vossa Majestade, a quem toca por razão de seu ofício, é dobrada obrigação; porque não é só de caridade, senão de justiça, pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de Vossa Majestade fizeram como os

---

<sup>414</sup> Sobre o sentimento do temor, Aristóteles diz-nos que «as coisas temíveis são as que parecem ter um enorme poder de destruir ou de provocar danos que levem a grandes tristezas. É por isso que os sinais dessas eventualidades inspiram medo, pois mostram que o que tememos está próximo. O perigo consiste nisso mesmo: na proximidade do que é temível». *Op. cit.*, p.174.

sumos pontífices, e obrigação que tomaram sobre si de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas (...). Isto é, senhor, o que me pareceu representar a Vossa Majestade por satisfazer à minha obrigação, e por descargo da minha consciência, encarregando muito, com toda a submissão que devo à de Vossa Majestade, o remédio destes gravíssimos danos que padecem tão infinitas almas, de todas as quais Deus há de pedir conta a Vossa Majestade, e muito maior depois de chegarem às reais mãos de Vossa Majestade estas notícias (...)»<sup>415</sup>.

Depois de saber destes casos por via de um súbdito em quem confia – o próprio Vieira, que assim descarregou a sua consciência –, o dever de ação passa todo para as mãos do rei, que fica obrigado perante o próprio Deus. Não tendo na terra mais a quem apelar, transfere-se para o rei todo o ónus de ação concretizável.

Em termos de estilo, é de salientar a forma direta – e até crua, diríamos – com que Vieira relembra o interlocutor da sua condição de súbdito divino e de súbdito da Igreja. Neste contexto, não são de somenos importância palavras como «obrigação» ou «conta» com que o jesuíta tenta infundir um temor divino que seja força deliberativa no monarca.

Posteriormente, já em cartas ao rei D. Afonso VI, o Padre Vieira também relembra o soberano destas suas obrigações para com a Igreja e para com Deus. E se em missivas a este rei se nota, no início dos textos, um maior esforço para captar benevolência, posteriormente, e de forma gradual, a tentativa de provocar temor é realizada por via de uma linguagem ainda mais impressiva, em que o jesuíta, servindo-se da História de Portugal e da Bíblia, duas fontes de exemplos muito utilizadas também na parenética, quase ameaça o rei com a perspectiva de um terrível castigo divino, tentando suscitar-lhe, por esta via, um medo impulsionador de persuasão e ação:

«Senhor, os reis são vassallos de Deus, e se os reis não castigam os seus vassallos, castiga Deus os Seus. A causa principal de se não perpetuarem as Coroas nas mesmas nações e famílias é a injustiça, ou são as injustiças (...). A perda do senhor Rei D. Sebastião em África, e o cativo de sessenta anos que se seguiu a todo o reino, notaram os autores daquele tempo que foi castigo dos cativos que na costa da mesma África começaram a fazer os nossos primeiros conquistadores com tão pouca justiça.(...) Com grande dor, e com grande receio de a renovar no ânimo de Vossa Majestade, digo o que agora direi; mas quer Deus que eu o diga. A el-rei Faraó,

---

<sup>415</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp.86-87.

porque consentiu no seu reino o injusto cativo do povo hebreu, deu-lhe Deus grandes castigos, e um deles foi tirar-lhe os primogénitos.»<sup>416</sup>

A gradação atemorizadora acima transcrita prossegue, depois, com um discurso apocalítico em que, em conclusão dos exemplos citados, se vaticinam grandes catástrofes para Portugal se não forem reparadas todas as injustiças que, na perspectiva de Vieira, se têm cometido sobre os índios. As perguntas retóricas que se manifestam visam provocar a reflexão do monarca e potenciar o sentimento que o predisporia a seguir as propostas do religioso («(...) que vingança pedirão a Deus?»<sup>417</sup>). O apelo à ação, depois de nova recordação ao rei das obrigações evangelizadoras de Portugal, é feito de forma direta, como se todo o temor divino criado anteriormente legitimasse o religioso para, de súbito, exigir ao soberano que mandasse «deferir a tudo o que representei[ou] nos navios do ano passado»<sup>418</sup>.

Repare-se, contudo, que não só com os monarcas Vieira faz uso retórico deste sentimento tão católico do temor. Também em cartas a outros religiosos o jesuíta tenta infundir o mesmo tipo de sentimentos. Num curto fragmento de uma carta enviada ao Padre André Fernandes, provavelmente de 1657, depois de enumerar, por via de um expressivo e exaustivo paralelismo, todas as diligências epistolográficas pelo autor da carta tomadas no passado e, em paralelo, toda a antitética inércia verificada nas decisões e ações dos destinatários delas, Vieira termina subitamente com uma pergunta retórica<sup>419</sup> que imputa ao destinatário da missiva, por inferência, toda a responsabilidade de se perderem milhares de almas de índios:

«(...) e tantos milhares de almas que se estão perdendo por falta de quem lhes aplique o remédio, que este remédio tarde tantos anos e falte totalmente, e que não haja padres da Companhia que venham, e quem os solicite e mande?»<sup>420</sup>

Do mesmo modo procede Vieira em carta relativa aos gentios africanos, também ela dirigida ao padre André Fernandes, desde Cabo Verde, e já amplamente citada neste

---

<sup>416</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp. 226-227.

<sup>417</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.227.

<sup>418</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.228.

<sup>419</sup> Seixas Maduro diz-nos, sobre as interrogações retóricas, que «no contexto epistolar, não se destinam a interpelar e a mover afetos de um auditório». *Op. cit.*, p. 405. Todavia, no contexto das cartas de temática universalista, acreditamos que, na maioria das vezes, Vieira usa as interrogações retóricas precisamente para interpelar e mover afetos.

<sup>420</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.230.

trabalho. Nesta missiva Vieira não se coíbe de responsabilizar diretamente o seu interlocutor, que a partir da receção deste texto não poderá mais alegar qualquer tipo de ignorância em sua defesa:

«(...) venham os padres, e venham logo, e não haja falta em virem, que se estão indo ao Inferno infinitas almas, das quais Deus há de pedir conta, de hoje por diante, a Vossa Reverência e a Sua Alteza, e eu por Lha não dar faço esta instância.»<sup>421</sup>

Relativamente a esta estratégia patética, é possível descortinar, neste último exemplo, uma das características mais marcantes do estilo barroco: o efeito de movimento. O inexorável fluxo de almas que, a cada instante que passa, se perde em direção à condenação fatal e, por inseparável consequência, o movimento inexorável do interlocutor em direção à irremediável e terrível responsabilização divina refinam a estratégia emocional utilizada por Vieira e pressionam, teoricamente, a tomada de decisões capazes de travar os movimentos em curso. Neste caso concreto, o uso verbal do gerúndio («estão indo»), não poderá ser dissociado desse mesmo efeito de progressividade que está impregnado, nestes casos, de pretensões retóricas muito bem definidas.

### 1.3.4. O ridículo e a vergonha

A infusão de receio do ridículo ou da vergonha que de uma determinada situação pode resultar sempre foi também uma poderosa estratégia de persuasão<sup>422</sup>. O ridículo, enquanto estado passível de provocar o riso por parte de outros, pressupõe um estado de inferioridade subitamente descoberto que, por sua vez, motiva a vergonha, emoção própria de uma desvantagem que tem sido, até ao momento, inconsciente<sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, pp.72-73.

<sup>422</sup> Numa passagem da *Obra Selecta*, Luís de Granada assegurava que «la vergüenza (...) lo retrae de los vicios por la mengua y deshonra que traen consigo». *Op. cit.*, p.178.

<sup>423</sup> Para Chaim Parelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, o «ridículo é aquilo que merece ser sancionado pelo riso. (...) Este é a sanção da transgressão de uma regra aceita, uma forma de condenar um comportamento excêntrico, que não se julga bastante grave ou perigoso para reprimi-lo com meios mais violentos.(...) O ridículo é a arma poderosa de que o orador dispõe contra os que podem, provavelmente, abalar-lhe a argumentação, recusando-se, sem razão, a aderir a uma ou outra premissa do seu discurso». *Op. cit.*, pp.233-234.



Talvez por isso o Padre António Vieira se tenha servido tão frequentemente deste sentimento, particularmente quando descreve situações que atestam o carácter manifestamente inferior de determinadas condutas e decisões dos portugueses em relação ao “outro”. A vergonha decorrente do reconhecimento da natureza anedótica de certas situações é, nas cartas de Vieira, uma forte força retórica.

Veja-se como, por exemplo, numa carta a D. Rodrigo de Meneses, o Padre Vieira argumenta que com a decisão portuguesa de expulsar os cristãos-novos quem se regozijava era o inimigo castelhano, pois ao perceber o erro cândido dos portugueses via nele uma oportunidade de reconquistar o reino vizinho que recentemente se tornara independente:

«Só os castelhanos por dentro estimam muito esta expulsão, não só pelo que experimentam na sua dos granadinos, mas porque consideram a diferença e consequências que se lhe podem seguir, tirados de Portugal e passados a Castela, os que com os seus cabedais sustentam a guerra.»<sup>424</sup>

O mesmo se verifica perante o correspondente Duarte Ribeiro Macedo quando, em carta de Roma, em 1672, o jesuíta assume, a propósito das opções do reino português relativamente aos cristãos-novos, que se envergonha de «que os italianos zelem e entendam melhor que nós o que tão pouco lhes toca»<sup>425</sup>. Já um ano antes, ao mesmo interlocutor, a propósito do suposto zelo ortodoxo que levava os portugueses a desperdiçarem os capitais dos mercadores judeus e cristãos-novos, Vieira lamentava-se de forma dramática, ao relatar que as mais autorizadas pessoas do mundo em questões de fé ridicularizavam as opções que os portugueses diziam tomar em nome dela (da fé) e da sua preservação:

«Oh! Se Vossa Senhoria ouvira rir aos mais santos e mais doutos homens do mundo das implicações a que nós chamamos zelo da Fé, perdendo milhares de léguas dela, quando cuidamos que queremos conservar polegadas!»<sup>426</sup>

É de relevar que esta estratégia retórica é, na maior parte das ocasiões, utilizada como forma de estabelecer uma relação de cumplicidade entre o autor e o destinatário

---

<sup>424</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.133.

<sup>425</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 189.

<sup>426</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 144.

da carta, que assim se arvoram a uma posição superior por partilharem uma espécie de vergonha alheia. Isto é, quando suscita o ridículo e infunde vergonha, Vieira não o faz, normalmente, para ferir o destinatário, mas para acometer terceiros. Portanto, o efeito persuasivo opera-se quando o destinatário da carta, por querer estar longe deste ridículo, se aproxima da posição do autor e tende a concordar com ela. Contudo, não será de desvalorizar o facto de o jesuíta saber que as suas cartas poderiam vir a ser lidas por outrem, e talvez até por quem seria alvo destes sentimentos, como poderia acontecer com a carta ao Marquês de Nisa, de 1646, sobre as relações conturbadas entre o reino de Portugal e o da Holanda, a propósito das quais os correspondentes concordavam em que seria mais benéfico para o país procurar uma solução pacífica:

«Muito estimo que haja sempre sido da opinião de Vossa Excelência a paz com Holanda, a qual está nos termos que Vossa Excelência vê, porque a alguns valentões de Portugal lhes pareceu que eram poucos para inimigos os castelhanos.»<sup>427</sup>

Na mesma senda, em 1648, noutra missiva para o mesmo destinatário, relativamente a um assunto de guerra ou paz, Vieira conclui, embaraçado, que os nossos portugueses são «pródigos contra nós mesmos e tão avarentos e miseráveis para o que nos convém!»<sup>428</sup>, porquanto eram ridiculamente insensatos e incoerentes nas ações e negociações que poderiam contribuir para um estado de paz com a Holanda.

Também em carta romana a Duarte Ribeiro Macedo, o Padre António Vieira dá conta dos seus desejos relativamente à disputa de posições marítimas importantes por parte das potências europeias, não sem antes se lamentar da forma como, no passado, Portugal se tinha governado relativamente à gestão dos seus territórios. Aqui, o jesuíta aproxima-se afetivamente do seu correspondente quando expõe o seu receio de que o reino de Portugal possa ser exposto ao ridículo e constituir alvo de chacota por parte de outros reinos que também lutavam por uma supremacia marítima de escala mundial:

«Eu afirmo a Vossa Senhoria que nestas dúvidas quase não sei desejar. O meu primeiro desejo era que nós nos houvéssemos governado de maneira que tudo o nosso na Índia tornasse a ser nosso, mas porque isto nas circunstâncias e desatenções passadas e presentes parece que já não pode ser, ao menos contentara-me que partíssemos com as duas Coroas, ou elas connosco, como pedia a melhoria do nosso direito e dos nossos socorros, que quando não tenham outra

---

<sup>427</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.163.

<sup>428</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.270.

vantagem mais que a dos nossos portos, sempre é superior a tudo o que de Europa sem eles se pode pretender. Enfim, Deus fará o que for servido, que estando as coisas como estão, e pior se for por diante, temo que zombem de nós, e que tratem só de si.»<sup>429</sup>

Quanto ao estilo, para além do uso recorrente de afilada ironia, e por vezes mesmo do sarcasmo, não nos parece inocente o vocabulário provocador que o autor das cartas emprega para estimular o sentimento de vergonha, quase sempre alheia, provocado pelo ridículo. «Rir», «pasmarmos» e «zombar» são verbos recorrentemente utilizados para caracterizar reações de pessoas autorizadas ou de nações émulas dos portugueses em relação às ações e decisões tomadas pelas autoridades pátrias. «Admiração» é outra das palavras que amiúde surge com a mesma intenção retórica. Igualmente relevante é o uso de antíteses ou estruturas discursivas de natureza antitética, cujo objetivo seria o de realçar a antipodal diferença entre a superior capacidade de análise dos homens cosmopolitas, aos quais Vieira sempre se associava, assim como ao interlocutor com quem comunicava, e o provinciano pensar dos portugueses, que agiam em total desacordo com os planos de Vieira relativamente ao “outro” nacional-religioso, pondo, desta forma, em causa o projeto universalista gizado pelo jesuíta e, até, os próprios interesses da Pátria naquele momento histórico:

«(...) facilmente pudéramos passar Amsterdão a Lisboa, se a fé da nossa terra não fora tão cega que escurece a sua mesma luz. Pasmam todos da nossa desatenção (...).»<sup>430</sup>

A este respeito, não é despicienda, como já referimos, a estratégia de, fazendo uso deste sentimento, Vieira elevar o seu correspondente e elevar-se a si próprio a um patamar de suposta superioridade em relação a grande parte dos decisores compatriotas. Com esta estratégia, o jesuíta estimula novamente, por um lado, uma certa vergonha que pode ser coletiva, decorrente da partilha da nacionalidade para com quem perpetrava ações dignas de suscitar o riso, mas, por outro e por oposição, um notável sentimento de orgulho por os dois correspondentes se encontrarem num suposto patamar no qual são capazes de entender o mundo e as coisas bem para além do comum dos compatriotas. Em termos práticos, seriam estas emoções dicotómicas que desencadeariam o processo de comunhão dos espíritos. Reticamente, o ridículo inerente a determinadas ações em

---

<sup>429</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.210.

<sup>430</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p. 171.

relação ao “outro”, quase sempre ações de preconceito, afastamento e segregação, tenderia a provocar, segundo o raciocínio estratégico de Vieira, pensamentos, decisões e ações em sentido contrário, ou seja, no sentido da promoção da aproximação dos povos e consequente universalização da união de natureza cristã<sup>431</sup>.

### 1.3.5. O medo

A par do sentimento de temor divino, o Padre António Vieira explora também o sentimento do medo, particularmente o medo de cenários de perigo ou de uma possível perda de bens materiais, o que representa uma estratégia retórica muito pragmática.

A tese do jesuíta em relação ao processo de inclusão dos outros povos na sua utopia comportava também, como já referimos, enormes ganhos temporais. Uma verdadeira conversão à fé católica e a submissão à monarquia portuguesa eram quase sempre conciliados, no discurso do jesuíta, com vantagens de naturezas diversas para os católicos portugueses. Assim, e em consequência, sempre que pretendia dissuadir pensamentos ou práticas que, na sua ótica, eram contrárias à natureza do seu projeto, Vieira não se coibia de, por antítese, tentar infundir um forte sentimento de receio relativamente à perda, fosse ela de poder político, militar ou económico<sup>432</sup>.

No que respeita aos índios, sendo que os territórios portugueses do Brasil e do Maranhão se viam em constante perigo de conquista pelos holandeses, não raras vezes Vieira alude ao facto de, atendendo ao tratamento que os colonos davam aos indígenas, existir o risco de estes últimos se poderem aliar aos inimigos tendo em vista a derrota dos opressores lusos no seu território nativo. Ora, os índios representavam, como se tem visto, uma importante fonte de poder sobre os territórios sul-americanos, porquanto poderiam dar dimensão económica e militar à pequena nação que Portugal era no século XVII. A sua perda para o inimigo representaria um desequilíbrio de forças que seria fatal para as aspirações coloniais portuguesas naquele continente. O Padre Vieira alerta

---

<sup>431</sup> No seu artigo intitulado “A mundividência barroca de António Vieira”, Pedro Calafate chama a atenção para este «ideal de proximidade e de união» entre os povos, quase omnipresente na obra do jesuíta. In *Terceiro Centenário da Morte de Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.132.

<sup>432</sup> No que diz respeito ao sentimento do medo, Aristóteles diz-nos que o mesmo «consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso». *Op. cit.*, p.174.

para este perigo, por exemplo, numa carta dirigida ao Padre Provincial do Brasil, referindo que os portugueses causam ódio aos índios pelos maus tratos que lhes dão e que, assim, estes se predispõem antes a comercializar e a deixarem-se aculturar por outras nações rivais da portuguesa:

«Pelo escândalo deste mau tratamento têm concedido tanto ódio e horror à nação portuguesa que conosco nem paz nem comércio querem, e o têm mais ordinário com as nações do Norte, que por aqui passam mais frequentemente, porque dizem que acham nelas mais verdade [ ] e têm com eles a liberdade segura».<sup>433</sup>

Aos monarcas, primeiro a D. João IV e depois a D. Afonso VI, o jesuíta também faz menção deste perigo. Mas enquanto que ao primeiro Vieira apenas o alerta para a perda de credibilidade pessoal por entre aquele tipo de súbditos, caso venha a alterar as leis em favor dos colonos, ao segundo previne-o diretamente para o perigo de os indígenas se poderem aliar aos holandeses para combaterem militarmente os portugueses, o que seria já uma situação tida como possível na colónia, como se pode observar pelo relato do episódio que abaixo transcrevemos:

«E entendendo as pessoas do Governo do Pará que, unindo-se os holandeses com os nheengãbas, seriam uns e outros senhores destas capitánias, sem haver forças no estado (ainda que se ajuntassem todas) para lhes resistir (...)».<sup>434</sup>

Estratégia parecida, ainda que os seus objetivos pudessem ser ligeiramente diferentes, é usada alguns anos antes, relativamente aos negros trazidos de África, quando, na Carta Anua, o jovem missionário dava conta ao Padre Geral da Companhia que havia «negros da Guiné»<sup>435</sup> que auxiliavam os holandeses no combate contra os portugueses, realçando assim duas coisas: que os negros eram vistos, na altura, como meros objetos ao serviço de alguém, passíveis de serem usados pelos povos que lhes tomassem a posse; e, em consequência, a possibilidade real de perdas significativas para o mundo português e católico decorrentes de processos que pudessem ser geridos menos convenientemente. E ainda que possamos assumir que o projeto universalista de Vieira não estivesse delineado na sua mente aos dezoito anos, o incitamento do medo de

---

<sup>433</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.142.

<sup>434</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.273.

<sup>435</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.128.

perdas várias associadas ao avanço dos protestantes holandeses não deixa de ser, desde logo, uma estratégia emocional não negligenciável e que se vai repetindo ao longo da sua obra epistolográfica.

No mesmo sentido, em carta ao Marquês de Nisa datada de 1648, no âmbito de uma discussão acerca da possibilidade de Portugal se coligar militarmente com França, verificamos que Vieira adverte astuciosamente para as contrapartidas que este reino poderia vir a exigir a Portugal, resultando todas elas em perdas, territoriais ou de posições marítimas, bastante temíveis para os portugueses:

«Quanto ao ponto das conquistas, pelo que se deixa entender das perguntas do *Cardeal* e de outros indícios antigos e modernos, parece que os *franceses* têm intentos, não só nas conquistas de Castela, mas também de modo que pode ser nas de Portugal e sobre umas e outras direi o que se me oferece.

Nas nossas conquistas podem os *franceses* querer ou parte das terras que possuímos, ou liberdade para comerciar nos nossos portos.»<sup>436</sup>

Também relativamente aos judeus, o Padre António Vieira defende que a forma como estão a ser tratados pelos poderes do reino (com a Inquisição à cabeça) resultarão em grandes perdas, neste caso não só políticas e económicas, mas também espirituais. Perseguido e expulsando os judeus, Portugal estava a desencadear uma fuga de pessoas e capitais para reinos protestantes, que os acolhiam, toleravam e lucravam com o movimento de capitais a eles associados. Eram depois esses reinos que, por sua vez, nos territórios ultramarinos, disputavam com os católicos a influência e a implantação da fé. Em carta de Roma, de fevereiro de 1672, dirigida a Duarte Ribeiro Macedo, a quem o jesuíta pede para interceder por uma mudança de mentalidades e métodos, Vieira afirma o que abaixo transcrevemos:

«Bem puderam entender ao menos os nossos políticos que a raiz do poder e da conservação dos reinos é o dinheiro, e a do nosso, o comércio; e que, se se passar aos hereges, plantar-se-á a sua fé, e acabará nas conquistas a que nós plantámos.

(...) Mais fácil será isto que meter em uso de razão os ministros a quem falta. Vossa Senhoria pelo que deve à pátria se não canse de porfiar.»<sup>437</sup>

---

<sup>436</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, 195.

<sup>437</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, pp.163-164.

Em resumo, o “outro”, sendo uma inquestionável fonte de riqueza e poderio para os portugueses do século XVII, era igualmente, e por reflexo, uma inquestionável parcela de riqueza e poder em flagrante e constante risco de perda. O medo da concretização dessa perda é, então, um sentimento recorrentemente suscitado por Vieira nas suas cartas com uma intenção retórica que será tudo menos inocente. Da mesma maneira, uma política externa menos calculada relativamente ao complexo jogo de interesses dos reinos europeus também poderia resultar em graves prejuízos para o reino.

No âmbito desta estratégia, no que aos apontamentos estilísticos diz respeito, importa destacar alguns pontos que podem ser estruturantes. Primeiro, se a categoria de alteridade em causa é o gentio, sul-americano ou africano, o medo é mais frequentemente infundido por via de descrições de cenários, hipotéticos ou reais, organizadas em confronto quase sempre em estruturas antitéticas, de maior ou de menor extensão, de natureza dramática ou apetecível para os portugueses, e quase sempre textualmente apostas, como é o caso da que apresentamos em seguida, a respeito da relação portuguesa com a nação indígena dos nheengaíbas, transcrita de carta ao rei D. Afonso VI datada de 1660:

«Ao princípio receberam estas nações [nheengaíbas] aos nossos conquistadores em boa amizade, mas depois que a larga experiência lhes foi mostrando que o nome de falsa paz com que entravam se convertia em declarado cativoiro, tomaram as armas em defesa da liberdade e começaram a nos fazer guerra aos portugueses em toda a parte. Usa esta gente canoas ligeiras e bem armadas com as quais não só impediam e infestavam as entradas, que nesta terra são todas por água, em que roubaram e mataram muitos portugueses (...) ainda naquelas que estavam mais vizinhas às nossas fortalezas, matando e cativando; e até os mesmos portugueses não estavam seguros dos nheengaíbas dentro em suas próprias casas e fazendas (...).»<sup>438</sup>

Veja-se agora como, mais adiante, na mesma carta, e após narração da intervenção diferenciadora dos padres da Companhia de Jesus, que usaram para com os indígenas métodos pacíficos e geradores de confiança, o cenário se converte no seguinte:

---

<sup>438</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.272.

«Acabado o juramento, vieram todos pela mesma ordem abraçar aos padres, depois aos portugueses, e ultimamente aos principais das nações cristãs (...) e era coisa muito para dar graças a Deus ver os extremos de alegria e verdadeira amizade com que davam e recebiam estes abraços, e as coisas que a seu modo diziam entre eles.

Por fim, postos todos de joelhos, disseram os padres o *Te Deum laudamus* (...) e logo uns e outros principais quebravam as flechas, e tiravam com os pedaços ao mesmo rio (...).»<sup>439</sup>

Com o que, mais adiante na mesma missiva, conclui Vieira, em jeito de síntese:

«(...) neste dia se acabou de conquistar o Estado do Maranhão, porque com os nheengaiabas por inimigos seria o Pará de qualquer nação estrangeira que se confederasse com eles, e com os nheengaiabas por vassalos e por amigos fica o Pará seguro e impenetrável a todo o poder estranho.»<sup>440</sup>

Todavia, se se trata de questões relacionadas com os judeus ou outras potências europeias, e mais ainda se o destinatário for um correspondente regular e com quem o autor desenvolve uma certa proximidade epistolar, os laivos de ironia são a forma mais usual de insinuar esse sentimento de receio, como se ilustra com a transcrição do *post scriptum* de uma missiva de 1648, dirigida ao Marquês de Nisa, na qual o jesuíta dá conta das dificuldades e perdas que os métodos utilizados pela Inquisição nacional iam provocando ao reino e seus representantes:

«O barco que daqui enviou o senhor Embaixador há 70 dias que partiu, e nem torna nem temos novas dele, com que ficamos com grande cuidado. O Residente Cristóvão Soares de Abreu fica buscando dinheiro para a passagem, mas não o acha porque as prisões de Lisboa nos acabaram o crédito.»<sup>441</sup>

Inequívoco é o facto de, em determinados momentos das suas cartas sobre o “outro”, Vieira querer infundir medo e, pela mão desta emoção, fazer compreender com mais veemência a necessidade de agir de determinada maneira em função do estado universal de união da humanidade.

---

<sup>439</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.278.

<sup>440</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.280.

<sup>441</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.228.



### 1.3.6.0 desejo

Talvez de forma complementar relativamente ao medo da perda surge o fomento do sentimento de desejo. Se, por um lado, Portugal e os seus agentes tinham muito a perder, por outro tinham outro tanto a ganhar se conseguissem reforçar o poder político, militar ou espiritual que exerciam sobre os outros povos<sup>442</sup>. O desejo gerado pela perspectiva constante de ganhos funciona, nas cartas de Vieira, como uma fortíssima estratégia de *pathos* com vista à persuasão do interlocutor, ou de outro possível leitor.

No caso dos índios, o jesuíta defende que o verdadeiro poder sobre estas populações não poderia basear-se na força, mas sim no ascendente de espírito. O verdadeiro poder adviria da conversão íntima<sup>443</sup> e real à fé propagada pela Igreja Católica e da submissão voluntária, por via do conhecimento e respeito, à dinastia restauradora de Bragança. Com base neste pressuposto, e como que num sistema de tese-antítese, o Padre António Vieira joga com os sentimentos de medo e desejo quase sempre, discursivamente, dispostos em sequência, de forma a encaminhar o destinatário para uma síntese que configurará as suas próprias ideias. Glória, honra, poder, riqueza, salvação são os ganhos com que Vieira acena a quem quiser seguir o seu projeto de conduta em relação aos índios.

O primeiro desejo a ter chave de concretização no domínio político e espiritual dos índios é, desde logo, o da conservação do reino e das colónias, sempre tão periclitante no século XVII, e que, segundo Vieira, dependeria precisamente das situações de aliança ou hostilidade dos povos indígenas em relação aos portugueses:

«(...) concorrendo a graça divina com esta disposição dos instrumentos humanos, os índios se reduzirão facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão como cristãos, e com as

---

<sup>442</sup> Alcir Pécora não se cansa de lembrar que, na literatura de Vieira, «vale dizer que ao zelo espiritual e ético deve somar-se a conveniência temporal (...)». “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português (Maranhão 1652-1661)”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, p.94.

<sup>443</sup> No estudo intitulado “*A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo*”, João Adolfo Hansen explica que segundo o pensamento seguido por Vieira e plasmado nos seus mais diversos escritos «é absolutamente central a tópica da vontade: em seu foro íntimo, todo homem pode acatar ou recusar a lei, por isso mesmo as leis humanas devem não só ser legais, mas também legítimas, demonstrando que são racionais e que se subordinam à Vontade de Deus, para serem justas e obedecidas». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.332.

novas do bom tratamento dos primeiros trarão estes após si muitos outros, com que, além do bem espiritual seu, e de todos seus descendentes, terá também a República muitos índios que a sirvam e que a defendam, como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaura-la».<sup>444</sup>

A própria rainha D.<sup>a</sup> Luísa chega a ser “aliciada”, em carta de Vieira, pela possibilidade de conquista de «nações inteiras»<sup>445</sup>, no caso de a ação política de Portugal seguir o rumo apresentado pelo autor da missiva.

Também em relação aos gentios africanos o desejo funciona como catalisador de persuasão e ação. Senão regressemos à já citada carta enviada ao padre André Fernandes, no dia de Natal de 1652, a partir de Cabo Verde, na qual Vieira descreve os ganhos espirituais passíveis de serem facilmente alcançados no processo de cristianização dos povos gentílicos daquela parte do mundo:

«Enfim, a disposição da gente é qual se pode desejar, e o número, infinito; (...) a gente é sem número, toda da mesma índole e disposição dos das ilhas, porque vivem todos os que as habitam sem idolatria, nem ritos gentílicos, que façam dificultosa a conversão, antes com grande desejo (...) de receberem a nossa Santa Fé e se batizarem, como com efeito têm feito muitos;»<sup>446</sup>

Na mesma missiva, mais adiante, Vieira alude à glória que uma missão naqueles lugares – que solicita insistentemente nesta carta – traria a Deus e a todos os que nela se empenhassem, tal como, particularmente, a quem tomasse a decisão de a iniciar, como poderia ser o caso do próprio padre André Fernandes:

«(...) o muito serviço de Deus que nesta Missão se pode fazer, e quanta glória Lhe podem dar os que aqui vierem empregar os talentos que Dele receberam (...)»<sup>447</sup>.

Semelhante estratégia é utilizada em relação aos judeus e cristãos-novos, quando o jesuíta cria desejo de alcançar os proveitos coletivos resultantes de uma conduta diferente para com as comunidades judaicas ou delas descendentes, nomeadamente no que ao acesso ao financiamento diz respeito – uma questão crucial para a sobrevivência do reino português independente. Assim, quando diz a Duarte Ribeiro de Macedo, a

---

<sup>444</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.87.

<sup>445</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.254.

<sup>446</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II p.71.

<sup>447</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II p.72.

propósito da liberdade e segurança financeira dos cristãos-novos, que, com ela, «a fé ficasse muito melhorada, os pecados diminuídos, a honra recuperada, e a fazenda e o poder imensamente crescido»<sup>448</sup>, Vieira pretende, precisamente, dar conta de um certo desejo transversal a todos os portugueses, capaz de tornar irresistível a sua antiga proposta em relação à conduta para com os povos de ascendência judaica.

Já quando se refere ao Turco e ao avanço inexorável do seu temível exército sobre a Europa ocidental, Vieira tenta infundir também um sentimento misto de medo e de desejo. Se, por um lado, o avanço dos muçulmanos significava a iminência de conflitos e provações, por outro esses mesmos conflitos confirmavam o desenrolar do destino em favor da afirmação definitiva dos portugueses no mundo.

Ora, veja-se como, em carta ao Marquês de Gouveia, a partir de Coimbra, Vieira menciona o cerco dos maometanos à cidade de Praga e a sua aproximação a Viena, garantindo depois que tal «é a última disposição das felicidades que se esperam»<sup>449</sup>. Também a D. Rodrigo de Meneses, agora a partir de Roma, Vieira cria desejo em relação ao combate contra os turcos que dará a glória necessária a Portugal para ser cabeça do império de Cristo na Terra, e o que, por inerência, traria glória ao Marquês de Marialva, familiar próximo do correspondente:

«Sempre me animei muito com os oráculos que têm prometido a vitória do Turco às armas de Portugal, debaixo do governo do senhor Marquês de Marialva, cuja fama é tão grande por todo este mundo do Levante, que ela só leva consigo ametade da vitória.»<sup>450</sup>

Em termos estilísticos, não surpreenderá que, no caso do desejo, o Padre António Vieira se sirva dos mesmos artifícios retóricos que usa quando quer provocar medo de perda, todavia de forma invertida. As descrições vivas de realidades hipotéticas descobrem agora cenários desejados onde abundam a riqueza, as honras e a glória temporal e espiritual de Portugal e dos portugueses. O uso de vocabulário de índole amplificadora, ou mesmo de índole hiperbólica, como verificamos no excerto que acima transcrevemos («todo este mundo do Levante»), serve, precisamente, para adensar o sentimento de desejo que Vieira pretende desencadear com evidente intencionalidade persuasiva. Quanto à *dispositio*, as palavras que suscitam desejo surgem normalmente

---

<sup>448</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p.170.

<sup>449</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. II, p.347.

<sup>450</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. III, p. 64.

após as que suscitam medo, conferindo, deste modo, ao sentimento do desejo o estatuto da emoção tendencialmente mais decisiva para desencadear a persuasão<sup>451</sup>.

\*

\* \*

A análise da retórica universalista presente na epistolografia do Padre António Vieira não pode deixar de ter em linha de conta as inúmeras variações *kairológicas* que influenciaram e superintenderam a redação destes textos. Pela sua natureza, a carta é redigida num determinado momento, num determinado contexto histórico e tendo em conta um ou mais destinatários que poderão estar definidos na mente do autor. Por conseguinte, a envolvente circunstancial assume, naturalmente, um peso muito relevante na forma como o autor desenvolve as suas estratégias de persuasão, pelo que, a partir da análise realizada, não será de estranhar se concluirmos que, em primeira instância, o *kairos* seja a principal “batuta” da estratégia retórica epistolográfica de Vieira.

Outro dos aspetos que parece evidente é a omnipresença de intenção retórica nos textos epistolográficos cuja temática é o “outro” nacional e religioso. Partindo da sua visão histórico-teológica, o Padre Vieira escreve com a permanente intenção de promover junto do destinatário posições mentais próximas das suas. A este respeito, constata-se, por um lado, que a intenção de persuadir é mais óbvia sempre que a posição do interlocutor se encontra num ponto patentemente distante da posição do jesuíta. Todavia, por outro, também se pode constatar que a intenção de persuadir vive latente nas cartas em que Vieira parece querer apenas consolidar uma certa visão acerca da alteridade previsivelmente partilhada com o interlocutor. De um modo mais particular, observa-se que o autor, mesmo quando se corresponde com destinatários com quem se descortina uma certa amizade epistolográfica, tem a constante preocupação de explicitar, defender e projetar na mente do seu correspondente as ideias que acredita

---

<sup>451</sup> Já relativamente à *dispositio* dos argumentos nos sermões portugueses do período barroco, Aníbal Pinto de Castro, na obra *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, faz menção à obra seiscentista *Rhetorica ecclesiastica*, do português D. Caetano Barbosa, que teria sido estruturante na consolidação do suposto “método português de pregar”, obra esta que recomendava «se iniciasse e terminasse a argumentação pelos argumentos mais fortes, deixando os mais débeis para o meio». *Op. cit.*, p.119.

poderem conduzir à concretização do império universal de Cristo. Existe, portanto, uma intenção retórica patente e uma intenção retórica latente na epistolografia vieirina de temática universalista, mas que jamais deixa de ser retórica e de ter intuito de mover espíritos.

De um modo mais particular, e tendo em conta os meios clássicos de persuasão que pautaram a análise que efetuámos, verifica-se a existência de uma avassaladora predominância do *ethos* relativamente aos outros meios de persuasão. Há, nas cartas analisadas, como que uma hipertrofia de um carácter do autor, múltiplo mas bem definido, que Vieira faz emergir com critério e acurácia. Existe como que uma pluralidade coesa que se impõe como força retórica de decisiva importância. A autoridade emanada do carácter do autor, estratégica e cuidadosamente cultivado ao longo da obra universalista, é, em muitos casos, o mais forte dos argumentos e a mais determinante das forças de persuasão encontrada. Desde a constante cordialidade discursiva que nivela as relações epistolográficas e abre caminho para a verdadeira persuasão – recorde-se que Vieira costuma colocar-se ao nível dos seus interlocutores, estejam eles em posições teoricamente inferiores (líderes tribais, por exemplo, a quem se dirige com muita humildade), semelhantes (como diplomatas ou religiosos, assumindo naturalidade de discurso) ou mesmo superiores (como titulares de cargos supremos na Companhia de Jesus ou mesmo monarcas, a quem Vieira trata com sóbria deferência, mas sem adulação afetada) – às suas facetas de homem despojado, zeloso e obediente, mas que não deixa de ser cosmopolita e dotado de uma sofisticação política rara que lhe permite assumir-se como um estratega privilegiado decorrente de possuir uma experiência de vida própria daqueles a quem Deus escolheu, retoricamente o *ethos* do Padre António Vieira é o alfa e o ómega do discurso de união que surge em numerosas cartas, redigidas nos mais diversos contextos.

No que diz respeito ao *logos*, verifica-se a existência de um núcleo de argumentos assaz coeso, malgrado alguma variedade, versatilidade e flexibilidade que a variável *kairos* vai impondo. Isto é, por mais variações que apresente, o argumentário epistolográfico de Vieira acerca do “outro” radica sempre numa determinada visão do autor, a do Quinto Império, que, por sua vez, tenta encaixar, mais ou menos forçadamente, nos quadros doutrinários da Igreja Católica da era pós-Trento e na ideologia apostólica defendida pela Companhia de Jesus. E quando, de todo, ela não encaixa – como tantas vezes acontece quando o autor trata de assuntos relacionados

com o Santo Ofício –, então Vieira explica que são as autoridades que não interpretaram convenientemente os princípios da doutrina ortodoxa.

De facto, para todos os acontecimentos e ocasiões Vieira tenta apresentar argumentos tendentes à união da humanidade em Cristo que acabem por compaginar o seu pensamento, às vezes muito pessoal, com o pretense pensamento oficial das instituições às quais ele pertence. Senão veja-se: a missão pacífica é a estratégia de evangelização preferencial e mais eficiente, mas em determinadas ocasiões pode e deve recorrer-se à guerra; o apostolado católico almeja um supremo bem de salvação de almas, mas é também um meio legítimo de obtenção de riqueza e poder terrenos; Deus, providencialmente, assiste a todos os acontecimentos do mundo, mas não pode deixar de ter-se em conta o maquiavelismo dos homens e, portanto, a urgência em empreender determinadas ações. Coesão flexível parece ser o atributo que, em suma, melhor caracteriza o *logos* utilizado nas cartas de temática universalista do Padre António Vieira.

No que respeita ao *pathos*, sobressai uma estratégia que utiliza as emoções de forma cirúrgica, como que velando o seu poder retórico em quase todas as circunstâncias para, em momentos muito específicos, o fazer eclodir e provocar um movimento persuasivo quase irresistível. Ou seja, de uma maneira geral, nestes textos, Vieira parece ser parcimonioso no uso dos afetos, como se temesse que, na mente do seu correspondente, a mobilização de um lado mais emocional pudesse ser considerado menos sério. Todavia, de forma mais ou menos dissimulada, o jesuíta vai despertando, como que sem intenção, afetos que assumem um papel retórico de elevadíssima importância, porquanto dão força de ação às razões lógicas apresentadas ou, e acima de tudo, partem de e consolidam traços de carácter seus que assumem uma força de autoridade retórica fortíssima. A união dos povos da Terra sob a égide de Cristo, mediada pelos poderes espirituais e políticos da Igreja Católica e da monarquia portuguesa, é reforçada, em parte, de forma constante mas discreta, por emoções partilhadas e complementares, que consolidam posições lógicas, ou então por emoções antitéticas que funcionam como par de opostos e – como que num jogo de gosto Barroco – tentam forçar a tomada de decisões e, conseqüentemente, a assunção de ações no mundo real.

Em termos estilísticos, é de realçar um regular equilíbrio de linguagem, só abandonado em momentos estrategicamente muito bem definidos, onde podemos

encontrar alguns períodos mais torrenciais e excessivos que quase sempre procuram efeitos de amplificação retórica. Por norma, António Vieira segue um estilo que prima pela clareza, pela elegância, pela objetividade e por uma sobriedade cordial, pincelada não raras vezes, conforme as circunstâncias o determinam, por fina ironia ou até um toque de humor que não serão elementos despiciendos no processo de obtenção de eficácia persuasiva<sup>452</sup>.

Por conseguinte, os textos epistolográficos do Padre António Vieira sobre a união em Cristo de uma humanidade desde sempre dividida têm o *ethos* do seu autor como pedra angular, servem-se de uma variedade argumentativa relativamente restrita e sempre enquadrável em quadros teóricos coletivos das instituições às quais o autor pertencia e oficialmente respeitava, e priorizam, sempre que tal é adequado, a partilha de emoções entre os correspondentes. Dessa forma, emissor e destinatário(s) da carta – tal como acontece hoje com os leitores – são transportados para um patamar de superioridade moral que acaba, inevitavelmente, por responsabilizá-los perante a necessidade de promover a nova ordem mundial de união, paz e justiça cujo cunho será católico e português. No conjunto das cartas de Vieira sobre o “outro”, a rutura emocional, impulsionada por abruptas mudanças discursivas, parece não passar de uma estratégia de exceção, quem sabe se usada nas ocasiões em que o autor pretende antes afrontar, com mais ou menos contundência, terceiros que possam vir a saber do teor do texto, mais do que realmente persuadir o destinatário da missiva.

---

<sup>452</sup> A propósito destas características estilísticas no discurso epistolográfico de Vieira, convém não esquecer o que nos diz Aníbal Pinto de Castro sobre a obra *De Arte Rhetorica* de Cipriano Soares, que, como se sabe, foi estruturante na formação académica de todos os jesuítas de Seiscentos e, em particular, na formação de base do Padre António Vieira. Em *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo* pode ler-se que a «teoria do Pe. Cipriano Soares vinha codificar um ideal estético de cunho vincadamente humanístico e de teor sobriamente clássico. Basta recordar os insistentes apelos à clareza à simplicidade, à naturalidade, à coerência, e ao equilíbrio harmonioso, disseminados ao longo do compêndio, sobretudo a propósito da disposição e da elocução» (p.44). É esse substrato estilístico que vamos encontrando com regularidade e consistência na epistolografia vieirina acerca do “outro”.





## **2 - Parenética: o “outro”, do púlpito para o público**

Vieira foi um orador de ouro no século em que a oratória viveu o seu período dourado. Por isso, ficou para a História como pregador, mais do que como epistológrafo ou autor profético. E ainda que publicamente, certamente talvez por premeditada modéstia, não os considerasse mais do que meras «choupanas»<sup>453</sup>, os seus sermões foram textos artísticos e de ação de enorme relevância<sup>454</sup>, textos que arrastaram multidões às igrejas e capelas para interessada e deleitadamente o ouvir. São também os sermões, ainda hoje, a face mais visível e universal do autor António Vieira.<sup>455</sup>

No tempo em que Vieira viveu, o ministério do púlpito era, como sobejamente sabemos, mais do que um ofício: era um verdadeiro meio de comunicação, talvez dos únicos para as massas. Talvez o único. O pregador, muito mais do que um simples religioso, era uma figura pública, de quem se esperava que opinasse não só sobre os assuntos litúrgicos, catequéticos e morais, mas também sobre temas políticos e sociais respeitantes ao contexto da pregação. Por isso mesmo, o orador sacro seiscentista gozava de uma espécie de aura que o elevava a um patamar de estrelato público e lhe conferia até uma certa liberdade dificilmente alcançável em qualquer outra atividade da época. Recordemos, a este respeito, Margarida Vieira Mendes, quando afirmou que «o fenómeno “Vieira” nascera no momento histórico exacto, na hora mais propícia ao florescimento da sua poderosa eloquência fixada literariamente na obra *Sermoens*»<sup>456</sup>. De facto, assim foi.

Não será, portanto, de estranhar que num século tão fortemente marcado pelos contactos entre povos religiosa e culturalmente distintos se esperasse de um pregador como o Padre António Vieira uma prática parenética incidente sobre essas relações – historicamente ainda recentes – que faziam parte da atualidade portuguesa e europeia. Que conduta assumir para com as massas gentias ainda em processo de descoberta? Como lidar com a questão da escravatura africana? Como reagir perante o Judaísmo ou

---

<sup>453</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. IV, p.516.

<sup>454</sup> Pécora afirma que «não há nele [em Vieira] qualquer cultivo da língua por ela mesma, como nunca houve, como já foi dito mais atrás, qualquer idéia sua dos sermões como literatura autônoma e projeto estético – a despeito do soberbo valor estético que se possa reconhecer neles». *Op. cit.*, p.49. Contudo, parece-nos um tanto exagerada esta posição, porquanto Vieira teria uma clara noção da componente estética com que se revestiam os seus textos de ação, pelo menos aquando da sua fixação por via da escrita. Vieira também se via como um artista.

<sup>455</sup> Margarida Vieira Mendes, em *A Oratória Barroca de Vieira*, faz notar que quando escreve os sermões «é para o público actual, no presente editorial, que Vieira compõe cada livro, o qual deixa de ser apenas a memória da sua ação de pregador (...)» (p.308). Mais do que para o presente, parece-nos que Vieira também teria em mente um certo futuro pelo qual os seus sermões poderiam perdurar, como de facto veio a suceder.

<sup>456</sup> *Op. cit.*, p.33.

as práticas judaizantes que clandestinamente sobreviviam em reinos católicos como Portugal? Como enfrentar o Protestantismo que ousara separar-se da Igreja Romana? Como construir uma imagem do longínquo muçulmano que se afiguraria como uma ameaça à Europa cristã? O que fazer relativamente aos vizinhos católicos, os castelhanos, com quem se mantinham diferendos políticos estruturantes?

A todas estas questões, entre muitas outras, tentou Vieira dar resposta, não só no púlpito, mas sobretudo – acreditamos – pela pena com que recriou o púlpito, por via da obra redigida que o pregador quis fixar e legar ao leitor coevo e futuro. E, por isso mesmo, não é de somenos importância constatar que, no conjunto dos cerca de duzentos sermões redigidos pelo jesuíta, aproximadamente um terço dos textos incida, em maior ou menor grau, na temática do “outro” nacional-religioso, emergindo desse *corpus* uma certa visão sobre todas essas diferentes categorias de alteridade que seria a visão universalista pública com a qual o Padre Vieira queria persuadir os seus ouvintes e leitores. Em termos comparativos e absolutos, verificamos que esta temática é mais incidente nos sermões do que nas cartas, talvez demonstrando que as relações com o “outro” nacional e religioso eram um tema de grande relevo na vida pública da época, na qual, como sabemos, e já referimos, o ministério do púlpito ocupava um lugar de grande centralidade.

No que concerne à distribuição dos textos sobre esta temática, constatamos que eles surgem disseminados por quase todas as fases da carreira pública do jesuíta, a propósito das mais diversas ocasiões históricas e inseridos nas diferentes solenidades litúrgicas. Como seria natural, constata-se apenas uma maior preponderância de peças oratórias de cariz universalista nos textos acerca de questões políticas, inseridas, no âmbito da edição da obra que temos vindo a utilizar neste estudo, no volume intitulado *Sermões de Incidência Política*, e nos sermões dedicados a uma figura incontornável e angular no jesuitismo, S. Francisco Xavier, reunidas no volume intitulado, precisamente, *Sermões de S. Francisco Xavier*.

Neste âmbito, será importante não esquecer que os sermões eram, à partida, peças oratórias de um católico para católicos e que, por isso, sofrem influência de uma variável especial que é transversal a todos eles e que é preciso ter em conta aquando da sua análise. O contexto formal e cerimonial de um discurso litúrgico, proferido no edifício da igreja, dito da Igreja e para a Igreja, a cujas estruturas o pregador pertencia e devia obediência, afeta irremediavelmente os processos retóricos utilizados na obra

parenética, que, em seguida, passaremos a analisar. E ainda que nestes textos exista uma visão muito pessoal do autor acerca das relações com o “outro”, esta terá de ser sempre encaixada, mais ou menos forçadamente, nos moldes doutrinários da Igreja Católica, de forma a evitar contradições não só embaraçosas, mas descredibilizadoras, ou da instituição que o autor representava ou do próprio autor que nela exercia o ministério.

Considerando tudo o que até ao momento se referiu, lançaremos, em seguida, e à semelhança do que fizemos para as cartas, um olhar ao conteúdo e à forma como, nos sermões, o Padre António Vieira foi retoricamente construindo uma certa visão – e opinião – sobre a alteridade e sobre a perspetiva universalista que tanto a Igreja Católica como ele próprio sobre ela assumiam, ainda que segundo formatos, em determinados momentos, bem distintos.

## 2.1. O carácter do orador

Emana de toda a obra parenética de António Vieira um *ethos* de artista que não desempenha um papel negligenciável no processo de persuasão. Pretendemos com isto dizer que, por via da palavra bem medida, da citação ajustada, da figura de estilo impressiva e ilustrativa, de qualquer sermão de Vieira evolva a figura sedutora de um orador surpreendente e virtuoso, arrojado, erudito, perspicaz e claro<sup>457</sup>. Pela fluidez da prosa, a precisão da palavra ou o engenho dos raciocínios, o primeiro impulso do ouvinte/leitor, se for sensível à beleza literária, é o de tender, desde logo, a concordar com o orador/escritor. Por inerência, também no *corpus* textual relativo ao “outro” este *ethos* artístico executa uma função retórica de fundo que jamais se pode desvalorizar. Todavia, e visto tratar-se de um traço que consideramos comum a toda a obra de Vieira, independentemente da temática em causa, no presente capítulo centrar-nos-emos em outros traços de carácter que se evidenciam na retórica do jesuíta, isto é, nos traços de carácter que, mais especificamente, são substrato ativo da retórica que incide sobre as temáticas da alteridade e da relação do católico português com esta.

---

<sup>457</sup> Para Raymond Cantel, numa frase com a qual plenamente concordamos, a arte parenética do Padre António Vieira era «la conciliation entre la subtilité de l'idée et la clarté de l'expressiion, il est une pédagogie». *Op. cit.*, p. 478.

De um modo geral, e tal como já se verificou no *corpus* epistolográfico analisado antes, é possível observar uma certa regularidade nos traços atribuíveis ao orador. Há uma série de características que vai surgindo de forma relativamente previsível nos sermões que pretendemos estudar. Verifica-se igualmente, e também com alguma previsibilidade, uma maior evidência de certos traços de carácter aquando do tratamento de assuntos referentes a categorias específicas da alteridade. E observa-se ainda, talvez até de forma mais vincada, um conjunto de características que claramente se enquadram num *ethos* coletivo da Companhia de Jesus<sup>458</sup> seiscentista e que refletem naturalmente – na parenética sem grandes desvios – um pensamento muito próprio de uma instituição que tentou influenciar decisivamente o século XVII no que à relação entre os diferentes povos e religiões diz respeito<sup>459</sup>. O *ethos* institucional<sup>460</sup> de Vieira acolhe, assim, uma grande parte dos traços específicos que fomos encontrando na análise do *corpus*, e que, em seguida, exporemos de forma mais pormenorizada.

### 2.1.1. O Jesuíta

Não será de estranhar que a figura bíblica do Bom Pastor, síntese reflexa do missionário jesuíta de Seiscentos, surja, na parenética de Vieira, como uma espécie de *super-ethos*, um resumo da identidade apostólica do pregador que se assumia como seguidor de Inácio de Loyola. O Padre Vieira exibia-se a si mesmo e aos restantes jesuítas como uns Bons Pastores do século XVII, aqueles que guardavam o rebanho de Cristo, que procuravam as ovelhas desgarradas em todas as partes do mundo e que ainda tentavam guiar outras ovelhas ao redil universal, numa clara recriação desta “filosofia” à escala universal.

---

<sup>458</sup> Margarida Vieira Mendes diz-nos que o conceito de pregador de Vieira «não é original». *Op. cit.*, p.87.

<sup>459</sup> No estudo com o título “Vieira Jesuíta”, Mário Garcia, SJ refere que o Padre António Vieira «representa a imagem extremada de todo o jesuíta e, de modo particular, de todo o jesuíta português. Ele realizou, de maneira admirável, a união das palavras e das obras, a síntese e o risco da acção apostólica». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p. 102.

<sup>460</sup> José Eduardo Franco afirma que, para Vieira, a Companhia de Jesus foi sempre uma espécie de «mãe», «que o tinha gerado para a Igreja e para a vida intelectual». In “Vieira e a Companhia de Jesus”, *Vieira. Esse povo de palavras*, p. 88.

Mediante esta lógica, a abnegação, o desinteresse material, a capacidade de exercer trabalhos múltiplos e adversos de forma incansável, a coragem para enfrentar perigos vários, a sensibilidade ao sofrimento alheio, a entrega total à vontade de Deus, enfim, o extremo amor e piedade pelas “ovelhas” do rebanho que lhe são confiadas constituem, no seu conjunto, particularidades de um abrangente *ethos* que se vai manifestando de forma constante, em particular nos sermões com referência aos povos gentios, sejam africanos ou, e principalmente, sul-americanos. Vieira, à imagem dos seus companheiros jesuítas, tenta construir uma visão de si mesmo enquanto pregador – com contornos próprios da época – que se enquadra na célebre alegoria bíblica do Bom Pastor, aquele que não só dá a vida pelo seu rebanho mas também prioriza a ação de o fazer medrar até uma dimensão universal.

A abnegação, enquanto renúncia a todo o interesse, conveniência e conforto próprios, é um dos traços de caráter que o Padre António Vieira faz emergir dos seus sermões quando aborda a atividade jesuítica junto das populações indígenas da América do Sul, esse imenso subcontinente em cujo território os portugueses tinham oportunidade de cumprir uma parte significativa da missão que acreditavam ter-lhes sido confiada por Deus. E embora, de forma particular, este traço específico não seja tão impressionante, nem decisivo, como se verifica no *corpus* epistolográfico, o pregador não deixa de, sempre que a retórica o exige, proceder a descrições da atividade abnegada que os jesuítas exerciam no contexto difícil de missionação de gentios. No *Sermão da Epifania*<sup>461</sup>, por exemplo, pregado em 1662, na sequência da polémica expulsão dos padres da Companhia do território do Maranhão, Vieira evidencia o contexto adverso que os jesuítas encontravam no desempenho das suas tarefas, comparando engenhosamente a estrela dos Magos – que trouxe, simbolicamente, reis gentios a adorar Cristo no presépio – aos próprios jesuítas, que, como estrelas-guias, também tinham a missão de trazer gentios à Cristandade. Estabelecida esta analogia, Vieira conclui ainda que as «estrelas» jesuíticas se superiorizavam em relação à estrela bíblica, pois assumiam uma tarefa mais abnegada e menos reconhecida, tarefa descrita longamente e amplificadamente, com recurso a uma estrutura anafórica de tendência gradativa, ao longo de várias páginas de texto, das quais, em seguida, transcrevemos o seguinte excerto:

---

<sup>461</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

«(...) as nossas Estrelas fazem as suas missões entre as pobreza, e desamparos, entre os ascos, e as misérias das gentes mais incultas, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo.»<sup>462</sup>

Provavelmente, o paroxismo da abnegação, enquanto traço de caráter dos jesuítas, surge na oratória sacra de Vieira pela mão de um supremo exemplo de humildade, concretizado na ação de evangelizar com recurso às línguas subalternas “bárbaras” que o missionário tinha de aprender por via de um estudo que se adivinha difícilimo<sup>463</sup>. À semelhança do que fazia S. Francisco Xavier, apóstolo do Oriente, que na oratória de Vieira funciona como uma síntese do caráter coletivo atribuído ao missionário jesuíta católico<sup>464</sup>, também os missionários jesuítas do século XVII que povoam os sermões de Vieira, com a inevitável ajuda da graça e de Deus, aprendiam os intrincados idiomas dos indígenas para, como que numa posição de servitude em relação a estes, lhes ensinarem a Boa Nova de Cristo e as leis da Igreja Católica:

«Muitos Santos, guardando perpétuo silêncio, nem a sua língua falaram; e Xavier, pregando a inumeráveis Nações bárbaras, a todas falava na sua própria língua.»<sup>465</sup>

Assim seriam os missionários jesuítas das missões do Brasil e Maranhão. Assim seria, por inerência, o pregador que falava sobre o tema e que, por via disso, era mais admirado e, em consequência, mais autorizado na matéria. A inspiração do Espírito Santo de Deus atuava nos Seus humildes servos para que estes pudessem protagonizar os mais admiráveis feitos. A Graça estava com os jesuítas e, conseqüentemente, com o pregador do sermão.

O *ethos* coletivo do Bom Pastor jesuíta revela-se também na humildade, virtude a que Vieira apelava na sua *Exortação Doméstica em Véspera do Espírito Santo*<sup>466</sup>, no ano de 1688. Nesta peça, o jesuíta incita os restantes missionários (e disso dá imagem

---

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>463</sup> Margarida Vieira Mendes afirma que a «dura aprendizagem das línguas bárbaras, visionada (e decerto experimentada) como um «martírio», é motivo para louvar o *ethos* do pregador». *Op.cit.*, p.117.

<sup>464</sup> José Eduardo Franco afirma que «Francisco Xavier foi o outro santo jesuíta que [Vieira] tomou como modelo, a quem dedicou um volume inteiro de sermões, cuja vida conta ao modo de heterónimo da sua». “Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.259-260.

<sup>465</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, p.326.

<sup>466</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp.229-243.

ao leitor dos textos) a esquecerem e desprezarem todos os títulos e graus alcançados por via dos estudos, para se dedicarem somente ao serviço de conversão de almas gentias:

«(...) e não quiseram outros estudos, senão aqueles somente, que lhes serviam para catequizar um Gentio na sua língua. Ali lhes sucedeu, diante dos meus olhos, o que no dia do Espírito Santo aos Apóstolos (...)»<sup>467</sup>

Por via da humildade, a Graça atuaria nos missionários e faria mais produtivo o seu trabalho. Também por via dela, enquanto orador, Vieira granjeava benevolência por parte do público, aproximava-se do ideal apostólico e, sendo visto como um ser tocado pela Graça de Deus, acreditava-se aos olhos dos ouvintes e leitores para poder persuadi-los acerca da relação com o gentio.

A somar aos traços da abnegação e humildade, subjaz à imagem global do jesuíta a capacidade de revelar compaixão. Trata-se da capacidade que se concretiza numa certa sensibilidade – quiçá rara para a época – para compreender os sentimentos do gentio, nomeadamente o sofrimento causado pela dominação levada a cabo pelo homem europeu. A este respeito, importa, a bem da desambiguação, referir que Vieira, enquanto orador, jamais pôs em causa essa supremacia civilizacional do homem europeu em relação ao indígena. Contudo, esse ascendente não o impedia de demonstrar a sua sensibilidade para com as dificuldades presentes nas vidas quer dos índios quer dos escravos africanos que estavam sob a alçada dos portugueses e que, por serem tão extremas e injustas, dificultariam a verdadeira conversão ao Cristianismo católico e a submissão real destes gentios ao poder do rei português.

No célebre *Sermão XIV*<sup>468</sup> do Rosário, pregado na Baía à irmandade dos Pretos, o pregador mostra-se muito sensível aos sofrimentos causados pelos duros trabalhos infligidos a seres humanos que considera tão dignos como quaisquer outros – os escravos africanos. Mostra-se sensível ao ponto de irmanar estes gentios que trabalhavam nos engenhos de açúcar – num passo retoricamente arrojado para a época – ao próprio Cristo, cujo sofrimento era representado na oração do Rosário por via dos mistérios dolorosos da sua paixão. E ainda que, neste texto, discursivamente Vieira se dirija aos escravos, a quem incita a aceitar a sua condição, na realidade o que o pregador faz é enviar uma forte mensagem para os senhores, que à partida seriam quem detinha

---

<sup>467</sup> *Ibidem*, p.240.

<sup>468</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp.396-423.



poder, direto ou indireto, sobre os mesmos escravos, e que, em última análise, era quem poderia vir a ler o sermão. Mais do que persuadir os escravos a aceitarem, quase teologicamente, a sua condição de sofrendores dominados, o orador queria mostrar que aceitava, ao lado dos senhores de escravos, o seu poder sobre aqueles seres humanos, desde que os mesmos passassem a ser vistos, justamente, como seres humanos (criados também à semelhança de Deus) e, por consequência, tratados como tal, para que se pudessem aproximar verdadeira e intimamente do Catolicismo para o qual os jesuítas os queriam conduzir.

Um outro traço que podemos incluir no *ethos* coletivo do jesuíta é o instinto protetor demonstrado relativamente aos índios, uma espécie de paternalismo apostólico que impede os poderes temporais de abusarem e desviarem aquelas ovelhas da conversão a Cristo. Por exemplo, no já citado *Sermão da Epifania*<sup>469</sup> de 1662, aproveitando, precisamente, a imagem do Bom Pastor para caracterizar a ação dos jesuítas junto dos gentios sul-americanos, António Vieira refere-se à obrigação de «defender as mesmas ovelhas dos lobos»<sup>470</sup> como uma função inerente à atividade dos missionários, muito para além da mera função de as «apascentar»<sup>471</sup>, a única que os «lobos», ou seja, os colonos portugueses, queriam conceder aos padres.

Também Francisco Xavier, o exemplo mais representativo do carácter jesuítico no qual Vieira, por comparação, pretendia encaixar-se, surge como um protetor dos gentios que desejava converter. É essa característica que o Padre António Vieira, no *Sermão Quarto*<sup>472</sup>. *Pretendentes*, realça na figura do apóstolo do Oriente. Xavier, qual *alter ego* de Vieira, tenta proteger os gentios e denuncia ao rei, por via de cartas, as desordens que eram exercidas e que punham em causa a própria missão de propagar a fé católica em terras do oriente, tal e qual como ocorria com o Padre Vieira no Maranhão do século XVII:

«É bem verdade que para tirar os impedimentos da propagação da Fé, conversão dos Gentios, exemplo, e perseverança dos já Cristãos, deu conta Xavier a El-Rei de algumas desordens gerais, que muito encontravam o mesmo fim (...).»<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, pp. 352-396.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 377.

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, pp.189-205.

<sup>473</sup> *Ibidem*, p.190.

Com este exemplo, Vieira evidenciava (e lavrava para a posteridade) a imagem de alguém que não pretendia prejudicar nenhum colono nos seus legítimos interesses materiais, mas que queria assegurar a proteção dos gentios de forma a garantir a sua correta predisposição para uma efetiva conversão.

Em termos de estilo, é importante referir que o orador sempre que quer evidenciar estes traços identitários de jesuíta evita o recurso à caracterização direta, que anularia o *ethos* de humildade. O retrato é construído antes pela narração de ações e não tanto pela descrição direta dos seus agentes. Por essa razão, não é de estranhar que se verifique um uso um tanto parcimonioso dos adjetivos, relativamente a outras classes vocabulares, como por exemplo os verbos<sup>474</sup>. Era pela ação junto dos gentios que os jesuítas queriam construir a imagem de si mesmos. Os jesuítas eram modernos homens do fazer. Talvez por isso Vieira se abstenha do recurso frequente a esta classe de palavras, principalmente quando aplicada em causa própria.

### 2.1.2. O escolhido

Um outro super-*ethos* evidente na parenética vieirina é o do homem escolhido por Deus. Se, por um lado, o pregador António Vieira assumiu nos sermões um carácter coletivizado, representativo da forma de pensar e atuar da Companhia de Jesus em relação ao “outro”, por outro, não deixou de evidenciar certos traços vincadamente individualizantes que decorriam da sua experiência pessoal com a alteridade e da sua maneira particular de interpretar textos e factos. Vieira queria fazer acreditar que era especial, porquanto toda a sua existência vinha decorrendo de forma a acumular conhecimentos e múltiplas experiências de contacto com a alteridade político-religiosa que, à partida, lhe garantiam uma visão mais clara em relação ao assunto do que a da maioria dos seus coevos. Uma visão mais coincidente – assim queria fazer acreditar – com o projeto divino final para a Humanidade.

No âmbito do papel de conversor universal que estaria providencialmente atribuído ao reino de Portugal, Vieira ver-se-ia a ele mesmo como o português

---

<sup>474</sup> Cantel chama a atenção para a evidência de que, nos sermões em geral, Vieira «*préfère les noms et surtout les verbes aux adjectifs*». *Op. cit.*, p. 479.

escolhido por Deus para, zeloso<sup>475</sup>, guiar os seus contemporâneos nessa tarefa de união universal em Cristo e na Igreja. Por isso mesmo Deus inspiraria Vieira, elucidá-lo-ia, proporcionar-lhe-ia as mais úteis experiências e protegê-lo-ia dos mais sinistros perigos. Vieira cria ser, naquele tempo, um elo de ligação privilegiado entre os desígnios divinos e o teatro do mundo no qual os católicos portugueses atuavam<sup>476</sup>, e desse mesmo traço de caráter ia dando conta em determinados pontos dos seus sermões acerca do “outro”.

Assim, e tal como se verificou anteriormente a propósito do *ethos* jesuítico, decorrem deste abrangente traço várias outras facetas que Vieira vai assumindo, de forma particular, conforme as necessidades e finalidades da pregação em causa. Em determinados momentos dos seus textos, o Padre António Vieira transmite de si mesmo a imagem de intérprete esclarecido da palavra divina ou dos acontecimentos históricos e contemporâneos, a imagem do profeta em relação ao porvir, a imagem do homem experiente no que respeita à relação com o “outro”, ou mesmo a imagem daquele que era salvaguardado por Deus nas mais variadas contingências da sua existência, para que pudesse, precisamente, continuar a desempenhar um papel-chave no contexto da gesta portuguesa para a conversão universal.

No que diz respeito à faceta de intérprete da palavra (e intenção) divina<sup>477</sup> em relação ao outro, Vieira assume-o claramente, a título de exemplo, no *Sermão Primeiro*<sup>478</sup> do conjunto de sermões dedicados à figura de S. Francisco Xavier. Decorrente da interpretação de uma passagem do Apocalipse de S. João, o pregador centra-se na problemática da heresia, demonstrando que, em cada época, por cada forma nova de heresia, Deus escolhe uma forma e um meio de a combater. E se, no tempo em

---

<sup>475</sup> O tópico do zelo, enquanto característica dos que cuidam ou contribuem para a concretização dos destinos coletivos de um povo, era bastante comum na parenética da época de Vieira. Referindo-se a Portugal por via da metáfora da «vinha» do Senhor, o padre Bartolomeu de Quental proclamava, no *Sermam da Terceyra Sexta Feyra da Qvaresma*: «da parte de Deos requeyro aos que tem à fua conta prover a vinha de lavradores, que examinem co muyta atençaõ fe tem preftimo, & zelo pera cultivar a vinha, porque por falta defte exame fe vai enchendo a vinha de Deos de tãtos cepos como cepas, & vinha chea de cepas, & cepos, que ha de fer fenaõ hua vinha decepada?». *Sermoens*, Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, 1692, p.278.

<sup>476</sup> Paulo Silva Pereira, a este respeito, diz-nos que, enquanto pregador, Vieira assume, em alguns momentos, «o papel de mediano entre Deus e os homens». “Poder e eloquência sacra em António Vieira”, in *Uma coisa na ordem das coisas. Estudos para Ofélia Paiva Monteiro*, coord. de Carlos Reis, José Augusto Cardoso Bernardes e Maria Helena Santana, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p.632.

<sup>477</sup> Jacqueline Hermann diz-nos que o Padre António Vieira, mais que missionário, «ousou interpretar os profetas e os apóstolos, acreditou-se capaz de decifrar a história do futuro (...)». “O império profético de António Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p.228.

<sup>478</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, pp. 128-149.

que era necessário combater as heresias do oriente, Deus se serviu de S. Francisco Xavier, no tempo da pregação, em que era necessário combater as heresias que dominavam o norte da Europa, Deus tinha providencialmente incumbido Santo Inácio e os seus seguidores jesuítas dessa missão, nos quais se inclui, naturalmente e por evidente inerência, o próprio pregador daquele sermão:

«E da mesma maneira contra Lutero, e Calvino, e os outros Hereges dos nossos tempos, sendo as heresias as mais perniciosas de todas (porque as antigas eram as de entendimento, e as modernas todas são fundadas na carne), contra elas (...) o Capitão que Deus levantou foi Santo Inácio, e a sua Companhia (...).»<sup>479</sup>

Repare-se como o pregador não só consolida e legitima o seu *ethos* de combatente de heresias, enquanto jesuíta, como, ao ser ele o intérprete deste suposto projeto de Deus, se legitima para depois poder emitir opinião credível acerca dos protestantes que, no seu século, dominavam o norte da Europa e grande parte do mundo.

Ainda no papel de intérprete exímio da palavra bíblica referente à alteridade, repare-se na forma como Vieira, no *Sermão das Cadeias de S. Pedro*<sup>480</sup>, faz uso de uma lógica bastante engenhosa para fazer das palavras de Cristo, no evangelho, um apelo ao espírito bélico dos habitantes da cidade de Roma num momento histórico em que a ameaça de invasão do império otomano parecia uma possibilidade cada vez mais real:

«(...) agora que as Trombetas Otomanas quase se ouvem dentro dos seus [da basílica de S. Pedro] muros, e já as meias Luas Turquesas se divisam das torres de Itália (...) Lembrai-vos, ó Pedro, que não vos disse Cristo que depusésseis a espada, senão que a metésseis na bainha: para a tirar outra vez, e a empunhar, quando a honra do vosso Mestre já triunfante no Céu, e a vossa Providência o pedisse na terra.»<sup>481</sup>

Também relativamente aos hereges holandeses, no *Sermão XII*<sup>482</sup> do Rosário, pregado no cenário difícil de uma cidade da Baía que ficara a saber da derrota da Armada Real, observamos o Padre António Vieira afirmar taxativamente que, enquanto pregador, tem um mandato do céu. Para que possa exortar os habitantes da colónia a lutarem pelo Rosário e contra os hereges que dele troçam, Vieira faz-se crer como

---

<sup>479</sup> *Ibidem*, p.131.

<sup>480</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, pp. 271-291.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p.290.

<sup>482</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp. 341-373.

alguém que prega ao povo porque foi «mandado pregar pela mesma Virgem Santíssima»<sup>483</sup> naquele contexto difícil, cumprindo assim o seu papel de guia espiritual e temporal das massas católicas na sua luta contra o holandês, qual profeta bíblico de quem Deus se serve.

Também no que aos castelhanos diz respeito, o Padre Vieira assume, com alguma recorrência, esta sua faceta de intérprete da palavra divina e dos acontecimentos do mundo. Aliás, no que concerne a esta categoria de alteridade, apenas aplicável à política e não à religião, Vieira parece muitas vezes falar, ou escrever, para os próprios castelhanos ouvirem ou lerem. Os episódios bíblicos ou os acontecimentos do mundo são interpretados pelo jesuíta de forma a tentar convencer o público de que Deus não pretende uma unificação política das coroas ibéricas católicas, mas sim uma ação conjunta das duas, e por isso mesmo vai enviando sinais que não devem ser descurados. Um desses sinais seria a abundância e a falta de herdeiros de uma e outra coroas. Se em Portugal sobejavam herdeiros ao trono e em Castela eles faltavam, tal era uma prova clara de que Deus premiava a corte de Lisboa e castigava a castelhana pelo seu erro de não reconhecer o reino português como um reino independente:

«Mas lastimado de ver o seu silêncio, e orfandade, comecei a dizer dentro de mim: é possível que a Portugal dá Deus tão multiplicados filhos, e ao resto de Espanha, na união de tantos reinos nem um só filho? Assim é (...) para que no espelho desta diferença, e numa Monarquia tão grande e tão vizinha, considerando o que Deus nos faz a nós, e não faz a ela (...) conheçamos na mercê presente, sobre as passadas, quão devedores somos à Providência, e benignidade Divina.»<sup>484</sup>

Em suma, das sagradas escrituras ou das ocorrências do mundo em relação ao “outro” religioso ou ao “outro” nacional, o Padre António Vieira assume-se como um intérprete privilegiado que ganha importância por poder elucidar os homens do seu tempo acerca da vontade de Deus e de os colocar em sintonia com ela.

Para além do intérprete, também a faceta do profeta, que se projeta mais nos acontecimentos do tempo futuro do que nos do tempo presente, emana das pregações de Vieira acerca da alteridade. Por exemplo, no *Sermão de Ação de Graças pelo*

---

<sup>483</sup> *Ibidem*, p.344.

<sup>484</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p.308.

*Nascimento do Príncipe D. João, Primogénito de Suas Majestades, que Deus guarde*<sup>485</sup>, pregado no ano de 1688, na Baía, não só interpreta o passado como se revela um confiado vaticinador dos acontecimentos vindouros, assumindo e prometendo que, tendo em conta a análise das palavras que Cristo teria transmitido ao primeiro rei de Portugal na véspera da célebre batalha de Ourique, o recém-nascido príncipe havia de ser nada menos que imperador de todo o mundo:

«Digo que este Príncipe fatal, tantos séculos antes profetizado, e em nossos dias nascido, não só há de ser Rei, senão Imperador.»<sup>486</sup>

No mesmo sermão Vieira chega mesmo a profetizar a fatal conversão dos muçulmanos, que se seguiria à vitória militar do rei português sobre o império otomano. Face às palavras do profeta Daniel, o jesuíta afirma que após a queda do Turco «será tal a fama, tal o terror, e tais os efeitos daquela vitória dos Cristãos, que não só todos os que na Europa, na África, e na Ásia seguem a lei de Mafoma, mas todos os outros sectários e infiéis de todas as quatro partes do mundo se sujeitarão a Cristo e receberão a Fé Católica»<sup>487</sup>. E o Príncipe vigário de Cristo que operará tão sublime proeza que culminará na instauração do «Império quinto»<sup>488</sup> «claro está que é o rei de Portugal, e nenhum outro»<sup>489</sup>.

Dos exemplos apresentados ficará claro que, mesmo num século tão cioso das ortodoxias, o Padre António Vieira, considerando-se um escolhido por Deus, não deixava de se sugerir como profeta daquele tempo, fazendo emanar essa mesma faceta dos seus sermões de cariz universalista, por vezes com uma ousadia surpreendente<sup>490</sup>. O uso do modo indicativo nos verbos conjugados no futuro («sujeitarão», «culminará») reveste de uma forte impressão de certeza os factos que o pregador afiança estarem para acontecer.

---

<sup>485</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.218-248.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p.237.

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>489</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>490</sup> O tom profético não é, contudo, uma característica exclusiva de Vieira. No *Sermão da Circuncisão do Senhor*, datado de 1643, o P. M. Jorge da Costa também exultava em tom profético «Alegrate Portugal», assegurando que «ainda has de refgatar na America o teu querido Pernanbuco, que há tantos annos geme em poder de Olanda, fem haver quem o poffa libertar. Ainda has de refgatar o Maranhão, Angola, Sam Tome, que foraõ tam mofinos, que a tua liberdade lhe ocafonou a miféria de cativos. Ainda has de franquear a tua barra de Goa, antigamente fenhora do Oriente (...)». In *Sermões da Restauração*, Lisboa, na Officina de Domingos Lopes Rosa, 1643, p.98.

Mas tal como já verificámos aquando do estudo da epistolografia, associado ao *ethos* do escolhido está a aura de sobrevivente e resistente que Vieira também exhibe nos sermões, ainda que com muito menos frequência do que nas suas cartas. O raciocínio que subjaz a este traço já foi explicitado neste trabalho: se Vieira sobrevive a cenários em que a probabilidade de sobreviver é, à partida, muito pequena, então é porque Deus o quer manter vivo, de forma a poder cumprir o seu papel no projeto universalista em curso. Neste contexto, a lógica providencialista não se manifesta apenas nos acontecimentos coletivos, mas também na individualidade da biografia do orador que, estando envolvido no projeto de Deus, era por Ele naturalmente protegido.

Recorde-se, a este respeito, o exórdio do *Sermão de Santa Teresa*<sup>491</sup>, pregado na ilha de S. Miguel, nos Açores, em 1654, no qual o orador interpreta uma terrível tempestade e naufrágio, dos quais escapou ileso, como um instrumento divino para o arremessar à ilha de modo a poder fazer nela, entre outros ofícios, aquele mesmo sermão, antes de prosseguir a sua missão de procurar remédio para as almas do Maranhão<sup>492</sup>. Tal como S. Paulo, a quem Vieira faz referência comparativa, que por via de um naufrágio chegou à ilha de Malta para aí pregar a Boa Nova de Cristo, também Vieira faz crer que ter sobrevivido ao terrível naufrágio fora um plano da divina providência. Isso mesmo afirma, de forma um tanto teatral e barroca, quando, alguns capítulos adiante, assevera o seguinte:

«(...) quem entra no perigo por amor de Deus, não perece, nem pode perecer, porque o mesmo Deus, a quem ama, e por quem se arrisca, o guarda. (...) Testemunhas são os Anjos do Céu, cujo auxílio invoquei naquela hora [do naufrágio], e não o de todos, senão o daqueles somente que têm à sua conta as Almas da Gentilidade do Maranhão. “Anjos da guarda das Almas do Maranhão, lembrai-vos que vai este navio buscar o remédio, e salvação delas. (...) Assim o disse a vozes altas, que ouviram todos os presentes, e supriu o merecimento da causa a indignidade do Orador.»<sup>493</sup>

Não é, ainda, de negligenciar a faceta de homem experiente que Vieira também deixa transparecer enquanto escolhido. Já sabemos que a sua vida foi, a este nível, privilegiada, porquanto teve oportunidade de viver experiências de contacto com

<sup>491</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, pp. 435-464.

<sup>492</sup> No estudo intitulado “«O navio virado no meio do mar»: Vieira, o prodígio e o Milagre”, Maria do Céu Fraga refere que «o naufrágio nos Açores foi para Vieira um momento fundamental de conversão, de revelação, se quisermos utilizar a palavra». In *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. I, p. 341.

<sup>493</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, p.455.

peças de diferentes partes do mundo e de diferentes religiões como poucos teriam tido na sua época. No âmbito das suas múltiplas funções, Vieira conheceu e conviveu com o “outro” sobre quem queria atuar. E ainda que o exibir dessa faceta seja, mais uma vez, menos frequente nas peças parenéticas do que nas cartas, o jesuíta usa, ainda assim, a força retórica desse *ethos* para melhor legitimar aquilo que diz relativamente a certos assuntos<sup>494</sup>.

Um exemplo clamoroso da utilização desta estratégia de fins persuasivos ocorre, por exemplo, logo no início do *Sermão da Epifania*<sup>495</sup>, quando o pregador, no exórdio, faz recair sobre si próprio e sobre a sua excecional experiência de vida junto dos gentios da América do Sul o enfoque de todo o sermão, sobrepondo-a mesmo ao próprio Evangelho que normalmente era o centro de qualquer peça parenética:

«Esta é a novidade, que trago do Mundo Novo. O estilo era que o Pregador explicasse o Evangelho: hoje o Evangelho há de ser a explicação do Pregador. Não sou eu que hei de comentar o Texto, o Texto é o que me há de comentar a mim.»<sup>496</sup>

Outras vezes, o experiente Vieira faz-se novamente retratar como que por um processo de decalque da admirada e experiente figura de S. Francisco Xavier. No *Sermão Quarto, Pretendentes*<sup>497</sup>, António Vieira alude às cartas de S. Francisco Xavier para o rei D. João III numa claríssima alusão às suas próprias cartas. Xavier, tal como Vieira, escrevia a el-rei porque havia ministros reais cuja ação dificultava ou impedia a propagação da fé que o próprio monarca exigia. E, pela experiência que lhe era reconhecida, Xavier estava legitimado a apontar à coroa soluções políticas para várias questões concretas que diziam respeito aos gentios a quem pretendia evangelizar.

---

<sup>494</sup> Para Aníbal Pinto de Castro, «todo o seu [de Vieira] pensamento se moldou segundo a experiência adquirida nas imensas dificuldades dos caminhos do mar. (...) Esse fenómeno determinou essencialmente uma valorização do *jus naturale* pelo *jus juridicum*. Ao ver, sobre as incertezas das águas do mar e no jogo dos sentimentos ou no choque das ambições que os seus perigos desencadeavam, o homem na sua realidade natural, Vieira avaliava-o na sua essência real, trocando a imagem formada a partir dos livros por uma outra, mais forjada a partir de um conhecimento mais próximo da observação direta. Assim se explica, certamente, toda a imagem que se moldou da realidade dos índios, de seu papel na economia da colónia, numa palavra, dos seus direitos». “Vieira, caminheiro dos mares”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, 2010, Universidade dos Açores, p.17.

<sup>495</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp.352-396.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p.352.

<sup>497</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, pp. 189-205.



Precisamente o que ocorria com Vieira, do outro lado do mundo, nos vastos territórios do Maranhão um século mais tarde<sup>498</sup>.

Também no *Sermão do Dia de Ramos*<sup>499</sup> o Padre Vieira exhibe toda a sua experiência, agora no que diz respeito ao contacto com “hereges” ingleses. Assumindo um estilo narrativo intimista, quase confidencial, Vieira faz uso retórico da sua experiência de vida para, neste caso, responsabilizar os católicos pelas condutas inadequadas que, ao contrário de outros não-católicos, aqueles vinham a demonstrar:

«Quero-vos contar o que me sucedeu em Inglaterra. (...) Oh vergonha dos que tanto nos prezamos do nome de Católicos! Se em terra de Hereges é sacrilégio jogar as tábulas em um Domingo ordinário, que será jogar, ou estes, ou outros jogos em uma Semana Santa, em terra onde se adora a Cruz, e as Imagens de Cristo, e se celebram os mistérios de Sua morte?»<sup>500</sup>

Por conseguinte, verifica-se que a força do *ethos* vieirino nos sermões de cariz universalista se divide em duas ramificações bastante abrangentes que inserem o pregador numa categoria ora de um verdadeiro jesuíta apostólico ora de um homem especial escolhido por Deus para desempenhar um papel-chave, no âmbito de uma missão específica da qual dava conta naqueles sermões<sup>501</sup>.

## 2.2. A força lógica dos argumentos públicos

Fosse a partir da solenidade do púlpito ou da gravidade da folha impressa na qual a parenética foi fixada para a posteridade, é certo que faltaria a Vieira a liberdade discursiva a que podia mais confortavelmente dar largas nas suas missivas. Pela sua natureza pública, por estar irremediavelmente associado a uma determinada circunstância que nunca deixa de ser cerimonial e institucional<sup>502</sup>, um sermão exigia, sem surpresas, um *logos* mais coeso, naturalmente mais ortodoxo, e, por conseguinte,

---

<sup>498</sup> Vide *ibidem*, p. 192.

<sup>499</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp. 243-261.

<sup>500</sup> *Ibidem*, pp. 255-256.

<sup>501</sup> A este respeito, em *A Oratória Barroca de Vieira*, Margarida Vieira Mendes fala-nos de uma «conjugação missionário-profeta (p.99).

<sup>502</sup> Convém não esquecermos que um texto parenético é primordialmente composto para o contexto de uma celebração religiosa na qual o autor do texto é um sacerdote que representa uma instituição como a Igreja Católica, com uma determinada doutrina oficial que, naquele âmbito, não poderia ser abertamente contradita.

quase inevitavelmente, menos variado do que o verificado nas cartas. Em comparação com estes textos, nos sermões até o vocabulário é ligeiramente menos diverso, o que será um reflexo de condicionantes inerentes ao texto parenético<sup>503</sup>.

Isso mesmo verificamos no conjunto de pregações acerca da temática universalista que no presente trabalho temos vindo a analisar. Nos sermões, o rol de argumentos utilizado pelo Padre António Vieira sobre o “outro” caracteriza-se por ser bastante repetitivo, por vezes mesmo circular, como se o autor desejasse alcançar a impressão bem vincada de que existia uma teoria ou doutrina clara que regia a relação entre o católico português e o não-português ou o não-católico e que era nela que todos os seus argumentos bebiam.

Consequentemente, e mediante a análise destes textos, observa-se, por um lado, a existência de argumentos claramente patentes, que surgem visíveis e cheios de clareza, plenamente compagináveis com a doutrina oficial católica de Seiscentos. Por outro, todavia, verifica-se também a existência de argumentos tendencialmente latentes, que apenas se descortinam por entre os primeiros, e que são fruto dos raciocínios mais originais do autor, os quais, sendo mais heterodoxos, como que são transmitidos por entre a teia bem urdida do *logos* oficial da instituição que o pregador representa. O certo é que, da análise global do *corpus* parenético de Vieira sobre a alteridade ergue-se um conjunto bem definido de argumentos e ideias universalistas que contribuem para uma determinada visão sobre o “outro”, visão essa que, por sua vez, se enquadra com naturalidade na teoria quinto-imperialista do jesuíta.

Analisar os principais argumentos – de uma e outra natureza – que, por intermédio de um discurso parenético vivo e atrativo, surgem no sermão universalista do Padre António Vieira é a tarefa que nos ocupará agora as próximas páginas.

---

<sup>503</sup> Para isso mesmo nos alerta Carlos Seixas Maduro, quando refere: «se nos reportarmos aos conceitos de variedade e flexibilidade, a primeira ideia que retiramos é a de que o vocabulário utilizado nas cartas é significativamente mais variado que aquele que utiliza nos sermões e particularmente nos escritos proféticos». *Op. cit.*, p.381.

### 2.2.1. A catalogação do “outro”

O “rótulo” que o pregador faz aderir às diferentes categorias de alteridade para as classificar imprime ao discurso uma lógica simples (até simplista) mas que, acima de tudo, torna toda a arquitetura da argumentação universalista de Vieira mais inteligível e, provavelmente, mais sólida e eficaz. Trata-se de uma estratégia de construção progressiva de um determinado *ethos* alheio tendencialmente enquadrável na lógica de absorção ecuménica concebida pelo Cristianismo apostólico romano<sup>504</sup>. No *corpus* parenético do Padre António Vieira, o “outro” surge, quase invariavelmente, como uma estrutura estável sobre quem se pode facilmente estabelecer determinadas linhas de raciocínio lógico. Provavelmente poderemos até falar de um “outro” oficial, que vai ficando patente pelo abundante recurso a classificações que se repetem e são transversais a uma grande quantidade de sermões, mas que têm o objetivo de, por contraste, fazer o católico refletir sobre si próprio e sobre as suas obrigações.

Assim, de um modo geral, no discurso público do jesuíta, a imagem dos gentios sul-americanos surge, tendencialmente, associada a seres frágeis, ingénuos, inofensivos e inconstantes; os gentios africanos aparecem como fisicamente sadios, sofredores e pacientes; os hereges europeus são incapazes de resistir aos apetites, são libertinos, gananciosos, gulosos, interesseiros e senhores de perniciosos costumes; os judeus são obstinados e altivos; os maometanos são demoníacos, ferozes e dominadores; já os castelhanos e demais povos católicos surgem como nobres, honrados e pios, ainda que incapazes de compreender certos desígnios políticos arquitetados por Deus. Em comum, surge o rótulo de erróneos, que o jesuíta associa a todas as categorias de alteridade, como se todas as suas características brotasse de erros, mais do que de qualquer outro fator irreversível. E é com base nestas imagens que o Padre António Vieira constrói

---

<sup>504</sup> A propósito da escolha das qualificações, Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca dizem-nos que a «organização dos dados com vistas à argumentação consiste não só na interpretação deles, (...) mas também na apresentação de certos aspetos desses dados, graças aos acordos subjacentes na linguagem que é utilizada.

Essa escolha se manifesta da forma mais aparente pelo uso do *epíteto*. Este resulta da seleção visível de uma qualidade que se enfatiza e que deve completar nosso conhecimento do objeto. Esse epíteto é utilizado sem justificação, porque se presume que enuncia factos incontestáveis; (...). *Op. cit.*, p. 143.

acerca do “outro” que se desenvolve grande parte do discurso universalizante que caracteriza os seus sermões<sup>505</sup>.

No que diz respeito aos índios, gentios sul-americanos com quem Vieira, como missionário, mais tempo passou e em maior proximidade viveu, é comum verificar que, a partir do púlpito, lhes são atribuídos traços de um primitivismo pagão, um atributo que se reflete em condutas moralmente reprováveis, ainda que não pecaminosas, pois os mesmos não teriam consciência plena dos seus atos. Mas mais do que querer obter dos ouvintes/leitores uma reprovação mental dos costumes dos índios, o que Vieira pretendia era provar a responsabilidade absoluta de um verdadeiro católico se distinguir deste tipo de gentios, assim como da necessidade de se apoiar sem reservas a ação e a intervenção do católico sobre eles. Verifica-se esta estratégia no *Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma*<sup>506</sup>, pregado em Lisboa, em 1669, quando por comparação aos gentios, a quem apelida metaforicamente de «cegos», o pregador acusa os católicos de serem ainda mais cegos, por não honrarem com ações os ideais que professam, provocando-lhes a reflexão por via de uma sugestiva pergunta retórica:

«Que o Gentio corra sem freio atrás dos apetites da carne; que o Gentio siga as leis depravadas da natureza corrupta; cegueira é; mas cegueira de olhos fechados: não lhe abriu a Fé os olhos. Porém o Cristão, que tem Fé, que conhece que há Deus, que há Céu, que há Inferno, que há Eternidade, e que viva como Gentio?»<sup>507</sup>

A apresentação dos índios como inconstantes na sua Fé e voláteis no que às suas aprendizagens diz respeito é outro traço de catalogação que surge com recorrência na parenética do Padre António Vieira. Comparando-os a estátuas de murta – um arbusto que requer os cuidados constantes do jardineiro para que mantenha a forma desejada –, Vieira apresenta os índios sul-americanos, no célebre *Sermão do Espírito Santo*<sup>508</sup>, como seres incapacitados para guardarem com constância os ensinamentos que lhes são

---

<sup>505</sup> Por se relacionarem com esta prática de catalogação do “outro”, é possível traçar um paralelo com aquilo que Aristóteles afirma, na sua *Retórica*, acerca da função do uso de máximas na argumentação. Para o estagirita, «a máxima é uma afirmação universal; mas o que agrada aos ouvintes é ouvir falar em termos gerais daquilo que eles tinham pensado entender em termos particulares; (...) . Deste modo, o orador deve conjecturar quais as coisas que os ouvintes de facto têm subentendidas e assim falar dessas coisas em geral». *Op. cit.*, p.212. Algo semelhante ocorre com a referência a características catalogadoras. Vieira vai, por esta via, ao encontro do leitor católico.

<sup>506</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp. 200-225.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p.203.

<sup>508</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp. 244-270.

transmitidos pelos missionários. Com esta comparação, para além de fixar uma determinada ideia de inferioridade intelectual do índio, Vieira consegue, também, valorizar o trabalho dos jesuítas que, contra esta natureza, tinham o dever de lutar incansavelmente. Na mesma senda, em outras passagens, o jesuíta alude ao risco de os gentios retomarem a crença nas suas lendas ancestrais, a que chama «fábulas»<sup>509</sup>, evidenciando, assim, a necessidade de um trabalho de evangelização constante e sólido, não só por parte dos missionários, mas por parte de todos os católicos que, convivendo com os índios inconstantes na fé, tinham o dever de dar exemplo de constância<sup>510</sup>.

Também relativamente aos gentios africanos, por vezes apelidados de «etíopes», Vieira alude ao risco de estes não perseverarem no culto e conduta incutidos pelos católicos. Por primitivamente seguirem uma vida sem grandes restrições de costumes, e em consequência dos rigores físicos e psicológicos a que os portugueses os sujeitam, o pregador aproxima retoricamente estes povos dos hereges, que por doutrina se assumem menos austeros e, portanto, potencialmente mais capazes de seduzir os africanos. Tal aproximação faz com que possa emergir o receio, por entre o auditório, de ser mais fácil e natural uma conversão dos africanos às doutrinas protestantes do que às católicas, o que por sua vez exige uma ação mais efetiva por parte destes últimos. No *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*<sup>511</sup>, pregado na Baía em 1640, o Padre António Vieira serve-se precisamente desse argumento para tentar reforçar a união entre os católicos e a resistência ao inimigo holandês, por via do célebre argumento que, neste sermão, o pregador trava com Deus:

---

<sup>509</sup> Não podemos, neste ponto, deixar de evocar as palavras de Ronaldo Vainfas, que nos assegura que Vieira não tem qualquer «sensibilidade etnológica». Para este investigador, a «perspectiva de alteridade cultural, em Vieira, é nenhuma. Os índios só valem por sua alma aberta à palavra de Deus, nada mais. António Vieira exprimia, na verdade, uma versão radical do jesuitismo missionário, empenhado em destroçar completamente os costumes e as crenças indígenas. Colegas de Vieira no passado pensavam do mesmo modo, apesar do esforço em compreenderem as línguas nativas, os símbolos, os costumes, como fez Anchieta, para utilizá-los a favor da missão. A diferença reside em que muitos deles conseguiram ultrapassar a fronteira da diferença cultural a ponto de pensarem nos costumes nativos como regras a serem aprendidas. Vieira não chegou a tal ponto. Não saiu da trincheira católica e só se dedicava a estudar os costumes nativos com propósitos instrumentais». “Vieira e os índios do Grão-Pará e Maranhão: renovações de um grande combate”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.235-236.

<sup>510</sup> A este respeito, veja-se também o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (tomo II, vol. VI, pp.67-93).

<sup>511</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.73-95.

«A Seita do Herege torpe, e brutal concorda mais com a brutalidade de bárbaro: a largueza, a soltura da vida, que foi a origem e é o fomento da Heresia, casa-se mais com os costumes depravados, e corrupção do Gentilismo;»<sup>512</sup>

Porém, ao contrário dos índios, Vieira mostra os africanos como fisicamente mais saudáveis e resistentes, mais pacientes, e que, portanto, precisariam apenas de um trato menos desumano, que não os induzisse a revoltarem-se contra a sua condição, antes os levasse a aceitarem os ensinamentos católicos que os colonizadores lhes outorgavam no continente para o qual os tinham transplantado. «Tão negros como robustos»<sup>513</sup>, os africanos teriam capacidade de resistir ao inferno do trabalho escravo nos engenhos de açúcar e, pelo seu trabalho contínuo, alcançar a salvação a que nunca acederiam se não tivessem sido retirados da liberdade diabólica do seu continente tribal.

Em diferente categoria inseria Vieira os gentios orientais, referenciados na sua obra sermonária pelas menções múltiplas a S. Francisco Xavier. Ao contrário dos gentios sul-americanos e africanos, o pregador reconhecia aos orientais características civilizacionais e inteligência, residindo a razão para a sua continuidade como gentios nos erros de fé que tinham herdado e que deviam ser pacientemente desmantelados pelos católicos. Veja-se como, a propósito do relato de uma disputa entre Francisco Xavier e um letrado da seita dos bonzos, Fucarandono, Vieira considera valorativamente estes gentios nos parâmetros da cultura, da inteligência e da racionalidade, por oposição à bruteza, ingenuidade e incivilidade associada aos gentios naturais dos continentes onde os portugueses mais intensamente mantinham a sua atividade no século XVII. Contudo, toda aquela cultura, porque não era iluminada pela luz verdadeira da fé católica, induzia pensamentos e doutrinas falsas, que tinham de ser desconstruídas pelos católicos no âmbito da sua missão universalista:

«Mas como o presente conflito era de entendimento a entendimento, de saber a saber, de razão a razão, e finalmente de testa e testa, ele a trazia fortalecida (...) de todos os erros, que o inferno introduziu na especulação cega, sem Fé, de todos os antigos Filósofos»<sup>514</sup>.

Já em relação aos seguidores de Maomé, nos sermões de Vieira eles surgem quase sempre como diabólicos e ferozes na ação<sup>515</sup>. E para agravar os efeitos deste rótulo de

---

<sup>512</sup> *Ibidem*, p.80.

<sup>513</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, p.419.

<sup>514</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, p.59.

violentos – recurso retórico tão recorrentemente empregado pelo jesuíta –, há que ter em conta o facto de os maometanos, ao contrário de outros povos e religiões, empreenderem ações bélicas expansivas contra os seguidores de Cristo e os seus territórios. Tratava-se por isso, e precisamente, da inversão do universalismo católico e apostólico, um verdadeiro anti-Catolicismo que, a certa altura, se materializou numa ameaça militar real à capital da Igreja: Roma. Por isso, no ano de 1674, Vieira clama pela união dos católicos<sup>516</sup> com vista a uma ação de resistência perante o império cujas «Trombetas Otomanas quase se ouvem dentro dos seus [de Roma] muros, e já as Meias Luas Turquesas se divisam das torres de Itália e lhe estão batendo às portas»<sup>517</sup>.

Mas para Vieira, a montante desse carácter violento, os muçulmanos também são, acima de tudo, humanos caídos em grave erro de entendimento. Porém, talvez os menos desculpáveis de todos, porquanto seguiam a uma espécie de líder historicamente posterior a Cristo e também porque, apesar de reconhecerem Jesus enquanto homem inspirado pelo Criador, não lhe reconheciam a divindade admitida por cristãos. Esse mesmo erro, estrutural na perspetiva de Vieira, vemos ser denunciado no sermão XI<sup>518</sup>, pertencente ao ciclo de sermões do Rosário. Todavia, veja-se novamente que a noção de erro não nos remete imediatamente para uma ideia de culpa consciente, antes pressupõe uma possibilidade de correção, possibilidade na qual floresceriam as crenças universalizantes do Padre António Vieira também em relação a essa religião tão antagónica como era o islamismo.

São, contudo, os hereges europeus aqueles sobre os quais o pregador mais faz uso da estratégia retórica da catalogação. Erróneos, libertinos e egoístas são talvez as três grandes categorias nas quais o jesuíta vai inserindo os seguidores de Lutero e Calvino, numa estratégia que, pela sua recorrência, podemos classificar de primordial na

---

<sup>515</sup> Para Martinho Soares, é evidente que, no discurso de Vieira, são utilizados recorrentemente termos ofensivos como forma de referência aos muçulmanos. Para este autor, o jesuíta «não poupa nas palavras, não se coibindo de usar termos particularmente hostis e duros como “canalha brutal”, “infames”, “ímpia”, “blasfema”, “cegueira” para caracterizar os “sequazes da Seita de Mafoma” ou recorrer a termos comparativos de forte carga pejorativa como “sevandijas”, “feras”, “animais” e indiretamente ladrões para ilustrar a sua natureza má e perversa». “A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.252.

<sup>516</sup> Na perspetiva de Martinho Soares, os otomanos foram «o instrumento de autodefinição da cultura europeia, ainda que na maioria das vezes por contraste negativo». *Op. cit.*, p.271.

<sup>517</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, p.290.

<sup>518</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp. 308-340.

sua obra parenética, quanto mais por se ligar intimamente ao contexto histórico-religioso seiscentista que se conhece.

Em primeiro lugar, Vieira defende que os protestantes, ao professarem o valor da fé desprovida de obras como meio de salvação, incorrem no grave erro teológico de contradizer os ideais do próprio Cristo. E a raiz de tal crença, segundo o jesuíta, assenta não em pressupostos teológicos, mas numa incapacidade de cumprir as exigências dos mandamentos católicos. Ao dispensarem as boas obras como mecanismo de salvação, os hereges – com Lutero e Calvino à cabeça – estariam a caminhar para uma degradação moral de costumes e atitudes que já era possível verificar nos seus seguidores. A renúncia ao valor das obras seria uma legitimação e libertação demoníacas dos vários apetites da carne: da gula à preguiça ou à sensualidade.

Isso mesmo verificamos quando, no *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma*<sup>519</sup>, pregado na Capela Real de Lisboa, em 1655, o pregador afirma, primeiro a propósito dos muçulmanos, mas, logo em seguida, focando-se nos “hereges”, que:

«Primeiro se depravaram as vontades, e depois se perverteram os entendimentos. Epicuro era delicioso, Mafoma era torpe, Lutero, e Calvino eram relaxados da sua profissão, e depois depravados em tudo. (...) Lutero, e Calvino vivam tão viciosa, e depravadamente como viveram; mas não ensinem que o sangue de Cristo nos há de salvar sem cooperação nossa. (...) A vida, diziam todos, necessariamente há de concordar com a Fé: nós não queremos mudar a vida, senão continuar os nossos vícios; que faremos logo? Não temos outro meio, senão trocar os mesmos extremos, e mudar a Fé (...)»<sup>520</sup>

O herege autodenomina-se cristão, mas não segue os mandamentos de Cristo: eis o erro que, repetidamente, Vieira aponta aos protestantes que, naquele século, disputavam poder de influência com os católicos na Europa e em outras partes do mundo. Neste contexto, o pregador chega a relacionar Lutero e Calvino com o próprio demónio, afirmando que todas as heresias nascem de Satanás. A primeira que no mundo se viu teria sido aquela que deu origem à desobediência de Adão e Eva, que, curiosamente, também teriam acreditado que as suas obras não influenciariam a sua salvação ou condenação, tal como viriam a professar os “pais” do Protestantismo:

---

<sup>519</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp. 167-190.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p.171.



«Adão e Eva foram os primeiros hereges; porque ambos não só duvidaram da palavra divina (o que bastava) mas ambos creram mais ao Demónio do que a Deus (...) e ambos foram réus, e cúmplices no primeiro crime da heresia.»<sup>521</sup>

A obstinação dos hereges nos seus erros é, sem dúvida, uma das etiquetas mais usadas por Vieira para caracterizar uma categoria de alteridade que, no século XVII, constituía uma das forças antagónicas mais presentes na vida dos católicos portugueses. Contudo, tal como Adão e Eva viriam a ser, mais tarde, resgatados do seu erro pela paixão e morte de Jesus, também assim Vieira acreditaria que no mundo, por ação dos homens, se poderia resgatar os hereges dos seus erros, encaminhando-os novamente para a verdadeira fé.

Também os costumes reprováveis que subjazem aos erros primordiais destas novas religiões são frequentemente enfatizados pelo Padre António Vieira. A alusão aos excessos no consumo de álcool é muitas vezes repetida como forma de lançar suspeição sobre as doutrinas professadas por Lutero e Calvino. Segundo o pregador, a liberalidade no consumo de «vinho» seria, precisamente, uma forma de fazer esquecer os escrúpulos que os seus temerários pensamentos e ações implicariam. De juízo perturbado, seria mais fácil contrariar o pensamento verdadeiro e ratificado pela verdadeira igreja de Cristo<sup>522</sup>. Assim, no discurso de Vieira, os hereges professariam a impossibilidade de cumprir os mandamentos de Cristo, tão só porque não os queriam guardar. Negariam a possibilidade de santidade dos homens baseando-se na fragilidade e fraqueza de espírito inerentes às suas condutas. E dessa fraqueza dava o pregador testemunho recorrente na sua obra.

Por fim, o jesuíta cataloga ainda, e com particular relevo, de forma individual e específica, posto que com clara intenção de sinédoque, o mentor de todos os hereges: Martinho Lutero. Segundo o pregador, Lutero, o homem que não dominava os apetites, terá negado as indulgências católicas, nada mais nada menos que pela simples razão egoísta de ter visto ser ferida a sua alegada ambição pessoal, o que o transformava num mero ser mesquinho e ganancioso:

---

<sup>521</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, p.312.

<sup>522</sup> Veja-se, a este respeito, o *Sermão da Dominga Vigésima Segunda* (tomo II, vol. V, pp. 344 -346).

«Assim as negou Lutero [as indulgências], por sinal, que raivoso de se dar a outro Pregador o sermão da Cruzada, que ele pretendia pregar. E este foi o primeiro erro, com que depois se precipitou a tantos.»<sup>523</sup>

Também os judeus não escapam à catalogação do Padre António Vieira: o erro, a obstinação, a propensão para a idolatria e a cegueira são alguns dos traços principais que compõem parte do *logos* parenético vieirino acerca dos “homens de Nação”<sup>524</sup>.

O primeiro dos argumentos apresentados para representar, perante católicos, os seguidores da milenar religião judaica é o da incapacidade de estes reconhecerem o messias que surgiu no seu seio. Para Vieira, foram os judeus que deixaram afastar-se de si Deus, quando expeliram o Seu filho e O crucificaram. A cegueira e a ingratidão judaica para com a divindade de Cristo, estruturante enquanto força opositiva originária do Cristianismo, é, assim, e sem surpresas, um dos rótulos mais utilizados pelo pregador:

«E naquela mesma hora [a hora em que Cristo expirou, crucificado pelos judeus] deixou Deus, repudiou, e lançou de Si a nação Hebreia, e passou a Sua fé, o Seu culto, e a Sua Igreja do Povo Judaico para o Gentílico.»<sup>525</sup>

Todavia, essa imagem de ingratidão que é fixada ao povo judaico, tal como é criada em grande parte do sermoneário vieirino, terá mais como objetivo responsabilizar os cristãos (para quem o sermão se destina) do que insultar os seguidores da Lei de Moisés, em cuja conversão a Cristo Vieira acreditava, mas apenas no final dos tempos.

Já a idolatria que Vieira associa a este povo radica no próprio Antigo Testamento e nos sucessivos episódios relatados na Bíblia em que Deus se enfureceu com o povo por Si eleito, por este não guardar os mandamentos que lhe confiou e por se deixar seduzir, em várias ocasiões da sua História, por diversas formas de ídolos. Há, nas palavras de Vieira, como que uma associação dos judeus a uma tendência inata que se vai repetindo ao longo dos tempos e que atinge o seu apogeu na era cristã,

---

<sup>523</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XV, p. 161.

<sup>524</sup> Algumas das características com que Vieira cataloga os judeus tenderiam a ser comuns no discurso católico. A este respeito veja-se, a título de exemplo, o *Sermão do Auto da Fé*, datado de 1705, da autoria de D. Diogo da Annunciam Justiniano, no qual o pregador reitera os tópicos da cegueira, da ingratidão e da obstinação judaica. Lisboa, Na Officina de Antonio Pedro Olzogarao, M.DCC.V, pp. 2, 5 e 22.

<sup>525</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. III, p.90.

precisamente por continuarem a adorar um falso Deus uno, quando, segundo Vieira, o mundo já sabia que Deus era trino e que se tinha feito homem. E esta obstinação em adorar um Deus ilusório fazia os judeus incorrer mais uma vez num dos seus erros mais recorrentes: a idolatria.

«Logo tão idólatras sois agora, como fostes antigamente; porque adorar o Deus verdadeiro, negando que é Trino, e adorar o Deus verdadeiro, negando que se fez homem, é adorar um deus que não há, é adorar um deus fingido e falso, que é a verdadeira idolatria.»<sup>526</sup>

No *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa*<sup>527</sup> rastreamos a outro traço de catalogação dos judeus: o erro de interpretação que, como filho de Trento, Vieira aloca a todas as outras religiões que não a católica. Neste caso, o pregador elucida que o povo hebreu esperou sempre um messias homem, um líder político e militar que salvasse o seu povo no sentido terreno da palavra. Todavia, o messias que Deus enviou era o seu próprio Filho, alguém que apenas assumia um reino de outro mundo e que nunca iniciou uma luta armada. No entender de Vieira – e da Igreja Católica –, esse é precisamente o erro matricial do povo judaico, do qual emanam todos os outros erros e heresias pelos quais eram perseguidos nos países católicos.

Exemplo de um desses outros «erros» é o facto de o povo hebreu negar a presença de Cristo na eucaristia comungada pelos católicos, o que na perspetiva daqueles faria dos católicos idólatras. Mas a essa hipotética e retórica acusação responde o Padre Vieira com as Sagradas Escrituras, nas quais os judeus também acreditam. E por via de uma comparação entre um episódio bíblico e um facto contemporâneo, o pregador tenta provar, pela lógica, que o rito verdadeiro e que verdadeiramente Deus aprova é o católico e não o judaico:

«Se Deus (ponhamos este impossível) não está naquela hóstia, se Deus não está naquela Hóstia, todos os Cristãos somos idólatras, como foram os Judeus quando adoraram o bezerro. (...) Pois se somos idólatras, porque nos não castiga Deus, assim como castigou os Judeus? Aperto a dúvida: porque os Judeus adoraram o bezerro uma só vez; os Cristãos adoramos a Hóstia Consagrada há mil, e seiscentos anos; (...) Pois se Deus é o mesmo e os adoradores deste

---

<sup>526</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp.172-173.

<sup>527</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp. 94-112.

Mistério os mesmos; porque os não castiga Deus a eles, e a nós, como castigou aos antigos Hebreus?»<sup>528</sup>

Por fim, no que concerne aos reinos católicos, ainda que por circunstâncias políticas fossem émulos ou inimigos de Portugal, eles são quase sempre positivamente considerados no *logos* parenético do Padre Vieira. Com Castela à cabeça – por ser o mais vizinho, mais poderoso e mais direto contendedor do reino português –, o jesuíta não deixa nunca de reconhecer nobreza, honra e poderio, assim como não deixa de demonstrar um grande respeito pelos reinos que se mantiveram fiéis a Roma. Relativamente a estes, a catalogação é, ao mesmo tempo, um exercício de captação de benevolência, por um lado, e uma demonstração paciente dos erros políticos decorrentes das circunstâncias contingentes, por outro. Do ponto de vista retórico, não será despiciendo considerar que os sermões do Padre António Vieira pudessem chegar, com alguma probabilidade, a ser ouvidos ou lidos por súbditos destas coroas, pelo que estes eram, diretamente, um dos públicos potenciais da parenética vieirina e um dos alvos sobre quem se queria obter alguma influência.

Assim, e a título de exemplo, no *Sermão Pelo Bom Sucesso de Nossas Armas*<sup>529</sup>, pregado em 1645, em plena crise bélica com os castelhanos<sup>530</sup>, quando a Europa se suspendia para conhecer os resultados dos combates de Badajoz e Portugal se mobilizava na defesa da sua periclitante independência, Vieira não pode deixar de reconhecer o «valor», a «ciência militar», o «grande poder» e mesmo o «respeito» pelo reino católico de Castela<sup>531</sup>. Contudo, não se coíbe de apontar também, inevitavelmente, o grande erro desse reino, que era o de querer absorver o reino português ao invés de lutar a seu lado em prol da expansão do Catolicismo. Os acontecimentos do teatro do mundo que faziam Portugal, talvez contra todas as probabilidades lógicas, prevalecer, provariam isso mesmo, e não aceitar esse desígnio divino era, na perspetiva do pregador, «erro, é [era] impiedade, é [era] heresia»<sup>532</sup>. No dia em que a poderosa Castela

---

<sup>528</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VI, pp. 71 e 72.

<sup>529</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp. 135-158.

<sup>530</sup> São muitos os sermões da época da Restauração nos quais os pregadores vão catalogando o inimigo político da época. A título de exemplo, na coletânea *Sermões da Restauração*, Frei António das Chagas associa a Castela e aos castelhanos a imagem de aproveitadores e maquiavélicos, uma vez que denomina os reis portugueses como «pais» do povo português e os reis castelhanos como seus «padrastos» (p.9).

<sup>531</sup> *Vide op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p.147.

<sup>532</sup> *Ibidem*, p.141.

reconhecesse este seu erro e admitisse a existência de Portugal, prosperaria novamente e recuperaria plenamente a imagem de dignidade que lhe era associada.

Em conclusão, importa referir que, a partir do púlpito, para um auditório (de leitores, também) quase exclusivamente de católicos, num contexto histórico caracterizado por ortodoxias em confronto, o *logos* simplista de uma catalogação do “outro” revelar-se-ia assaz eficaz do ponto de vista retórico. A alteridade era assim porque o Catolicismo assim a queria entender, e era a partir dessa classificação que Vieira fazia encaixar as peças da sua teoria universalista em processo contínuo de execução.

Mas acima de tudo, o que prevalece e importa novamente reforçar é a noção de “erro” associado a todos os povos não-portugueses e não-católicos. A noção de erro, não comportando, por via da sua semântica, um carácter definitivo e configurando-se como passível de correção, pressupunha uma oportunidade em aberto para o processo de conversão ecuménica que, na mente de Vieira, haveria de ocorrer inevitavelmente sob a batuta da monarquia católica portuguesa.

### **2.2.2. O valor terreno do “outro”**

Exatamente como nas cartas, também nos sermões o Padre António Vieira se serve do pragmático argumento do valor terreno – efetivo ou em potência – que de uma determinada relação com “outro” nacional e religioso poderia advir para tentar persuadir o seu público<sup>533</sup>. E ainda que com uma frequência bastante menor do que nos textos epistolográficos, Vieira não deixa de demonstrar as vantagens militares, financeiras ou comerciais que as suas ideias acerca das diferentes categorias da alteridade comportariam para os católicos portugueses, quer individual quer coletivamente. Sendo óbvio que para Vieira, enquanto orador, os únicos interesses patentemente demonstráveis em discursos de carácter público seriam os espirituais, o jesuíta não se coíbe de apontar os proveitos temporais que poderiam ser extraídos de determinadas condutas ou opções. Vieira sabe que vive num xadrez de interesses e que da perspetiva

---

<sup>533</sup> Trata-se do «argumento pragmático» de que nos falamos Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, um argumento «que permite apreciar um ato ou um acontecimento consoante suas consequências favoráveis ou desfavoráveis. (...) Para apreciar um acontecimento, cumpre reportar-se a seus efeitos». *Op. cit.*, p.303.

de satisfação dos mesmos pode resultar um conjunto de ações que impulse o movimento universalizante que defende.

Do ponto de vista dos habitantes das colónias sul-americanas, a quem o Padre António Vieira tantas vezes se dirigiu nos seus sermões, são os índios e os escravos africanos os que maior interesse podem suscitar. Do ponto de vista militar, Vieira realça o decisivo auxílio que estes povos poderiam fornecer aos portugueses em contexto de guerra, no qual todos os territórios conquistados se poderiam, em caso de derrota, vir a perder. Assim, logo em 1641, no *Sermão de Dia de Reis*<sup>534</sup>, certamente ainda antes de chegarem notícias do que acontecera a 1 de dezembro em Lisboa, o jesuíta alude ao potencial militar constituído por estas duas categorias de alteridade no apoio direto às ações de combate dos portugueses ao poderoso inimigo holandês que cobiçava territórios do Maranhão:

«Pois se esta resolução dos Magos perturba a Herodes, quanto maiores motivos, ou não menos que iguais, tem o Holandês rebelde de ser perturbado, vendo as nossas tropas de quatro Portugueses, e quatro negros marcharem tantas léguas de dificultosíssimos caminhos, sem camelos, nem elefantes, que lhes levem as bagagens, e andarem livre, e intrepidamente em suas campanhas, talando, e abrasando tudo apesar dos seus presídios, e aclamando o invicto nome do Monarca das Espanhas, e de seu novo General.»<sup>535</sup>

Nas palavras do pregador, ainda no mesmo sermão enquanto que os portugueses seriam mais capazes de combater por via marítima, por sua vez, os «Negros, e Índios [combateriam] por terra»<sup>536</sup>, ou seja, reservariam para si a ação de combate provavelmente mais arriscada, que assim não ficava a cargo dos colonos, o que seria um argumento bastante alicianante.

Também no *Sermão da Epifania*<sup>537</sup>, de 1662, o Padre Vieira faz uso do *logos* que reveste os índios e os negros de um preponderante interesse temporal. Neste caso, e tendo o sermão sido preparado para o contexto da Capela Real, no qual o pregador pretendia defender a imagem dos missionários jesuítas e das suas ações nos territórios ultramarinos, os gentios são evocados como forma de engrandecer e dar força não à Companhia de Jesus, mas à Coroa portuguesa e à Igreja Católica:

---

<sup>534</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 324-351.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p.345.

<sup>536</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>537</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp.352-396.

«Se imos em Missões mais largas a reduzir, e descer os Gentios (...) nós imos em serviço da Fé, e da República, para que tenha mais súbditos a Igreja, e mais vassallos a Coroa: e nem os que levamos, nem os que trazemos, nos servem a nós, senão nós a uns, e a outros, e ao Rei, e a Cristo.»<sup>538</sup>

Repare-se como a repetição do advérbio «mais», que surge neste excerto por três vezes, remete contundentemente para essa realidade de ganho com que, por via destas ações evangélicas, a Coroa e a Igreja podiam ser contempladas, numa evidente estratégia de amplificação retórica dos potenciais “lucros” da missão<sup>539</sup>. Mais adiante, no mesmo sermão, o jesuíta afirma, perentório, que não é contra a escravatura dos índios – que, por via desta afirmação reconhece como uma atividade de elevada importância para os portugueses<sup>540</sup> – mas apenas contra a escravatura ilícita que, sendo injusta, afastaria irremediavelmente os gentios índios dos colonizadores e, conseqüentemente, de uma efetiva conversão<sup>541</sup>.

Já os judeus eram apresentados por Vieira não como uma força militar ou de trabalho, mas como uma fonte de capital e de receitas de cariz fiscal que poderia, uma vez tolerados no reino, tornar opulenta a coroa católica portuguesa e, deste modo, torna-la suficientemente poderosa para exercer a ação global que dela o jesuíta esperava. Trata-se do argumento largamente defendido na epistolografia, mas que no sermonário surge com menos frequência e em menor evidência. Ainda assim, esse é um dos argumentos-base do *Sermão de S. Roque*<sup>542</sup>, pregado na Capela Real, no ano de 1644, pouco tempo passado sobre os acontecimentos que ditaram a restauração da independência portuguesa. Para o autor do sermão, a guerra contra Castela havia de se sustentar, precisamente, com companhias mercantes suportadas com capitais dos mercadores judeus e cristãos-novos portugueses:

---

<sup>538</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>539</sup> Repare-se que a técnica de amplificar era muito cara ao estilo da época, tendo especial destaque nos manuais de retórica do período barroco. A este respeito, veja-se o manual *De tribus dicendi generibus*, de Alfonso Garcia Matamoros, particularmente as páginas que dedica à amplificação. Ex oficina Andreae de Angulo, 1570, pp.14-15.

<sup>540</sup> Luís Palacin fala-nos de uma «muralha de pedra» contra a qual choca qualquer discussão sobre a licitude da escravatura, a propósito da ideia defendida por Vieira de que «sem a escravidão se tornaria impossível a colonização do Brasil». “Vieira: do homem ideal ao homem socialmente realizado”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p. 1266.

<sup>541</sup> *Vide op. cit.*, tomo II, vol. I, p. 384.

<sup>542</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, pp.352-372.

«O remédio temido, ou chamado perigoso, são duas companhias mercantis, Oriental uma, e outra Ocidental, cujas frotas poderosamente armadas tragam seguras contra Holanda as drogas da Índia, e do Brasil. E Portugal com as mesmas drogas tenha todos os anos os cabedais necessários para sustentar a guerra interior de Castela, que não pode deixar de durar alguns. Este é o remédio por todas as suas circunstâncias não só aprovado, mas admirado das Nações mais políticas da Europa, exceta a Portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na Fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos Cristão com o Católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso.»<sup>543</sup>

Está em causa o uso de um meio pouco ortodoxo em favor de um fim plenamente aceite, argumento que Vieira respalda, para além dos exemplos da política europeia, nos vários exemplos bíblicos, dos quais o mais significativo é o do dinheiro com que Judas vendeu Cristo e que, segundo ele, num claro argumento de inversão no qual o pregador demonstra todo o seu engenho, foi usado, depois, em «coisas notáveis»<sup>544</sup>, como a compra de um campo para sepultura de peregrinos:

«Pois eis aqui o que Deus faz quando obra maravilhas: que o dinheiro, que foi instrumento da maior impiedade, passe a servir às obras da maior piedade. Serviu este dinheiro sacrilegamente à venda de Cristo? Pois sirva piedosamente à sepultura dos peregrinos.»<sup>545</sup>

Posto isto, e depois de demonstrada e provada a mesma prática nas «Nações mais políticas da Europa»<sup>546</sup>, Vieira sugere que se utilizem os meios resultantes de adversários da religião católica justamente em favor da expansão da fé oficial da monarquia portuguesa<sup>547</sup>. Mais uma vez, o “outro” visto em favor do “nós” volta a ser parte estruturante do *logos* universalista do pregador António Vieira.

Em termos discursivos, é de relevar que o pregador evite o uso do nome ou nomes que caracterizassem a religião seguida por esses «comerciantes» a quem faz referência e cuja ação poderá servir Portugal. Todos saberão ou subentenderão que se

---

<sup>543</sup> *Ibidem*, p.368.

<sup>544</sup> *Ibidem.*, p.369.

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> *Ibidem*, p.368.

<sup>547</sup> Neste contexto, Vieira teria de, em simultâneo, convencer os católicos a aceitar este tipo de fonte de poder financeiro e «captar a benevolência e o favor de quem possuía os recursos aptos para a recuperação do reino», como explica Guilherme d'Oliveira Martins, em “Vieira, igualdade tributária e anestesia fiscal”. In *Vieira, esse povo de palavras*, p.64.



trata de judeus ou cristãos-novos, mas jamais o pregador os apelida, jamais lhes faz referência direta, preferindo um discurso maleável que sugere sem nunca indicar. Vieira sabe que, neste contexto, a partir do púlpito, as palavras proscritas podem ser usadas contra si próprio e contra as suas ideias. Talvez por isso opte por não as usar, sugerindo-as apenas com um pragmatismo desconcertante.

### 2.2.3. Providencialismo: a ação de Deus pela mão dos homens

Ainda que o impedimento à propagação da fé católica<sup>548</sup> fosse, na ótica de Vieira, um motivo válido para o uso ofensivo da força, na maioria das ocasiões, e tal como nas cartas, o jesuíta apenas defende, nos sermões, a legitimidade de uma guerra de natureza defensiva, isto é, uma guerra de conservação que garanta a preservação do reino de Portugal e a posterior possibilidade da sua atuação como agente mundial privilegiado para a difusão do Catolicismo. Trata-se de uma guerra em legítima defesa, de uma guerra que tem como fim último a paz, sonhada em função da última idade do mundo e que Vieira tenta explicitar com clareza, por exemplo, no *Sermão XII*<sup>549</sup> do ciclo do rosário, mediante mais uma estrutura discursiva de natureza, desta vez, tripartida:

«Não é o mesmo fim o de todas as guerras. Uma move a vaidade, outra a cobiça, outra a justiça, e necessidade. A que move a vaidade tem por fim o triunfo; a que move a justiça tem por fim o despojo; a que move a justiça, ou é movida da necessidade, tem por fim a paz: e tal é a nossa (...) Como homens, pelejamos pela conservação da paz, e não pela ambição da vitória; como justos, só pretendemos defender o próprio, e não conquistar o alheio (...).»<sup>550</sup>

Neste contexto, é relativamente aos vizinhos de Castela que Vieira mais apela a uma guerra meramente defensiva, ou seja, a um conflito por estrita necessidade e que

---

<sup>548</sup> Pécora lembra-nos que, na ótica de Vieira, «nenhum povo age legitimamente ao impedir a pregação cristã entre a sua gente». “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, p.84.

<sup>549</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp. 341- 373.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p.342.

possa demonstrar que a manutenção da independência portuguesa está em consonância com os desígnios divinos. Ademais, o derramamento de sangue católico é apresentado pelo jesuíta, invariavelmente, como uma insensatez, um desperdício de forças que poderiam – e deveriam – ser usadas contra os inimigos da fé<sup>551</sup>. Isso mesmo constatamos, por exemplo, no *Sermão de Santo António*<sup>552</sup> de 1670, pregado em Roma, no qual o Padre António Vieira é bastante claro, quando usa a metáfora do «escudo», para ilustrar aquilo que deveria ser a atitude dos portugueses perante a alteridade nacional, e a metáfora da «espada»<sup>553</sup>, para caracterizar a atitude ideal dos católicos perante os infiéis<sup>554</sup>.

Da mesma forma, já no *Sermão dos Bons Anos*<sup>555</sup>, em 1642, o jesuíta fazia votos de que não se derramasse sangue católico no decorrer das disputas políticas entre Portugal e os seus competidores da mesma religião, mas antes que as vitórias bélicas se dessem perante inimigos de credo diferente:

«(...) é prognóstico certíssimo do muito [sangue] que haveis de derramar vencedores: não digo sangue de Católicos, que espero em Deus que se não de desapaxonar muito cedo nossos competidores, e que em vosso valor, e seu desengano, não de estudar a verdade de nossa justiça;»<sup>556</sup>

Em suma, a guerra contra os castelhanos é, nos sermões de Vieira, não mais do que uma guerra contrariada, sustentada até ao momento em que estes inimigos de circunstância compreendam o papel universalizante do reino independente de Portugal e, dessa ocasião em diante, a ele se juntem nessa batalha pela propagação global daquela que Vieira considerava ser a verdadeira fé.

---

<sup>551</sup> O mesmo defendera já Erasmo, quando, na obra *A guerra e Queixa da Paz*, se refere «àquelas guerras que os cristãos comumente travam com os cristãos por motivos fúteis ou injustos», pois «não há dúvida que uma guerra com os turcos é um mal menos grave do que impiamente se combaterem e pelejarem uns contra os outros os cristãos. Se o amor recíproco não os une, certamente que de uma forma ou de outra os há de juntar o inimigo comum, fazendo nascer uma tal ou qual espécie de fusão, ainda que esteja longe de ser uma verdadeira concórdia» (pp. 119-120).

<sup>552</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. X, pp.231-249.

<sup>553</sup> Nunca é de mais recordar que, para Vítor Manuel de Aguiar e Silva, na poética barroca a metáfora é «o mais sublime fruto do engenho». *Teoria da Literatura*, 8.ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 2018, p. 499.

<sup>554</sup> *Vide op. cit.*, tomo II, vol. X, p.245.

<sup>555</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.96-118.

<sup>556</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p.117.

Desta forma, no sermonário de Vieira Deus surge sempre como um ator de charneira da política e dos acontecimentos militares mundiais<sup>557</sup>. Todos os sucessos e insucessos das nações, das religiões e dos homens enquadravam-se numa profunda crença providencialista, uma crença num Deus que interferia nos eventos do mundo para que tudo se enquadrasse no movimento inexorável de um plano delineado desde o início dos tempos. Neste âmbito, tudo o que acontecia tinha um propósito e uma significação, e se algum corpo coletivo ou individual queria alcançar êxito, tinha que tentar interpretar os planos divinos e harmonizar-se com eles<sup>558</sup>. Do ponto de vista retórico, como sacerdote, Vieira tinha toda a legitimidade para fazer uso dos argumentos providencialistas, porquanto se assumia como intérprete acreditado da palavra divina constante nas Sagradas Escrituras e da sua íntima relação com todos os acontecimentos daquele tempo.

Assim, também relativamente à temática do “outro”, o Padre António Vieira faz natural uso de argumentos providencialistas que dão respaldo às suas teorias e ideias ecuménicas. Nos sermões os supostos desígnios de Deus surgem de forma patente, como que a suportar as razões para determinada conduta ou forma de atuação sugeridas pelo pregador. Em termos retóricos, Deus é – ironia à parte – um elemento providencial para o pregador, uma vez que lhe sustenta a arquitetura argumentativa, ou seja, o *logos* referente ao universalismo e às relações com o “outro”.

Numa análise geral, verifica-se que o providencialismo é usado como argumento maioritariamente quando, no decurso do sermão, se tratam assuntos relacionados com judeus, hereges, maometanos e castelhanos, sendo mais pontual o seu uso quando o assunto se relaciona com gentios, sejam eles sul-americanos ou africanos.

---

<sup>557</sup> Fernando de la Flor considera o providencialismo ibérico um movimento bloqueador da modernidade na Península, quando afirma que Vieira «especuló ampliamente, y con la que él y otros teóricos, mito-poetas, teopoetas y visionarios bloquearon para largos siglos la llegada de la Modernidad a una península que, en el colmo de su delirio, se formuló por dos veces en la historia (y a ambas ayudó Vieira) en cuanto el pueblo elegido por Dios de entre cuantos habitan la Tierra». “António Vieira em 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidad ibérica”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.515.

<sup>558</sup> A visão providencialista do mundo da política internacional era partilhada por muitos outros pregadores da época, nomeadamente por pregadores da época da Restauração. A título de exemplo, Frei Cristóvão de Lisboa, no *Sermão da terceira Domingo do Advento*, incluído na obra *Sermões da Restauração*, defende que era somente por graça de Deus que Portugal recuperava a liberdade. Vide pp. 2-3. No mesmo sentido, Dom Basílio de S. Maria, num sermão pregado em 1641, dizia que «temos de noffa parte o braço poderoso de Deos». In *Sermões da Restauração*, s/p. O padre António Bandeira vai ainda mais longe, quando na peroração de um sermão pregado em Coimbra, em 1643, apresenta mesmo um «Deos feito Portugues» (p.12).

Aparentemente, os argumentos providencialistas eram mais necessários quando a teoria universalista católica se cruzava (e colidia) com as distintas teorias que pautavam o pensamento e a ação das outras religiões e reinos. A este nível, na perspectiva de Vieira, a enorme massa difusa e dispersa da gentildade apenas existiria para ser convertida. Deus não esperaria dela outra função. E visto que o seu papel era meramente passivo, os assuntos a ela relativos não reclamavam, na maioria das vezes, uma interpretação providencialista.

Ao invés, foram muitas as vezes em que o Padre António Vieira se serviu de um *logos* providencialista para persuadir o seu público relativamente aos movimentos dos protestantes que, a partir da Europa, combatiam a histórica supremacia católica em diferentes pontos do mundo. Em 1641, ainda os episódios da Restauração portuguesa não seriam conhecidos nos territórios sul-americanos, e já Vieira deixava claro que as vitórias militares que os católicos alcançavam contra os holandeses não se deviam à arte guerreira dos generais mas apenas à vontade de Deus:

«E na verdade, Senhores, ainda que todos os sucessos prósperos da guerra se devam atribuir a Deus, como a primeira causa, na ocasião, e ocasiões presentes particularmente são devidas à Divina Bondade as graças (...) “Quando chegou o nosso socorro ao Espírito Santo, já o inimigo era retirado, para mostrar Deus que não tem necessidade de nós, e que a vitória foi toda Sua.”»<sup>559</sup>.

No mesmo radica a argumentação aplicada no *Sermão da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel*<sup>560</sup>, pregado na Baía, em 1638. Já na altura Vieira assumia a sua profunda crença (ou dela queria persuadir o seu público) no providencialismo militar que havia feito os holandeses baterem em retirada após quarenta dias de cerco à cidade sul-americana. Muito mais do que com as armas e exércitos, que seriam inferiores, os católicos, mais uma vez, teriam combatido com fé e orações, e tinham sido essas armas que improvavelmente mas infalivelmente tinham vencido os hereges inimigos da Igreja Romana e que haveriam de os continuar a vencer.

Também no *Sermão da Epifania*<sup>561</sup>, de 1662, o pregador justifica a invasão perpetrada pelos hereges do norte da Europa nos territórios ultramarinos da América do

---

<sup>559</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, p. 327.

<sup>560</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VII, pp. 56-80.

<sup>561</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

Sul com a reiterada conduta opressiva dos colonos portugueses para com os índios, num claro exemplo do argumento de que tudo acontece – mesmo a desgraça – por via dos desígnios do Alto:

«Já considerei algumas vezes porque permitiu a Divina Providência, ou ordenou a Divina Justiça, que aquelas terras, e outras vizinhas fossem dominadas dos Hereges do Norte. E a razão me parece que é: porque nós somos tão pretos em respeito deles, como os Índios em respeito de nós; e era justo que pois fizemos tais leis, por elas se executasse em nós o castigo.»<sup>562</sup>

Mas tal como os argumentos baseados no providencialismo militar, os sermões do Padre António Vieira sobre a alteridade também fazem uso frequente de argumentos baseados no providencialismo apostólico, isto é, sobre ocorrências, agradáveis ou desagradáveis, que a Providência faz acontecer para que possa florescer na Terra aquilo que Vieira apelidava de verdadeira fé. Neste sentido vai a argumentação observável no *Sermão do Quarto Sábado da Quaresma*<sup>563</sup>, de 1640, no qual o pregador assume que a conquista das cidades brasileiras pelos holandeses seria, precisamente, uma forma de catalisar a redenção dos portugueses. Deus atuava na obra da Sua criação para alcançar os Seus próprios fins e Vieira era o intérprete que descodificava essa lógica, oculta aos olhos do comum dos mortais.

Para além de ser um argumento abundante nos sermões alusivos aos povos protestantes, também em relação aos católicos – mais uma vez com os castelhanos em posição de relevo – o providencialismo é central.

Em primeiro lugar, há que ter em conta que, segundo a lógica, por serem católicos, também os castelhanos beneficiariam da proteção e auxílio divinos da providência. Com este tipo de *logos* Vieira pretendia mostrar que, mais do que a nacionalidade, era a fé que contava para obter os favores de Deus. Assim, pela sua fidelidade ao Catolicismo, Castela tanto era auxiliada em batalhas contra os mouros como os seus homens eram salvos de naufrágios marítimos, fosse por via da intercessão de um santo como Francisco Xavier, fosse por invocação da Virgem Maria<sup>564</sup>.

Todavia, como católicos que eram e, portanto, responsáveis por seguir irrepreensivelmente os mandamentos da Igreja, os castelhanos eram também

---

<sup>562</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>563</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. III, p.335-367.

<sup>564</sup> A este respeito, *vide Sermão Duodécimo. Da sua Proteção*, tomo II, vol. XII, p. 372, e *Sermão IX*, tomo II, vol. VIII, p.276.

providencialmente castigados por Deus, para que se dessem conta dos seus erros e se corrigissem o mais rapidamente possível. A título de exemplo, ainda a propósito do não reconhecimento da independência do reino português, Vieira chega a sugerir que Deus faz morrer infantes à coroa castelhana e, ao invés, fá-los nascer à portuguesa<sup>565</sup>. A abundância de descendentes da família real portuguesa em contraposição à escassez de descendentes da espanhola será, mais uma vez, um argumento que quer persuadir os ouvintes e leitores dos sermões de uma lógica providencial inequívoca em favor da independência do reino português:

«Assim é, Baía; assim é, Lisboa; assim é, Portugal; para que no espelho desta diferença, e numa Monarquia tão grande, e tão vizinha, considerando o que Deus nos faz a nós, e não faz a ela; considerando o que a nós nos sobeja, e a ela falta; (...) conheçamos a mercê presente, sobre as passadas, quão devedores somos à Providência, e benignidade Divina.»<sup>566</sup>

A nível militar, nos sermões de Vieira as vitórias improváveis dos portugueses em relação aos castelhanos surgem sempre como prova do providencialismo que cobre os sucessos de Portugal. A contínua resistência bem-sucedida que o recém-restaurado reino português ia evidenciando, atribuía-a o pregador não à tática militar, às opções políticas estratégicas ou à coragem e bravura dos soldados, mas à omnipresente e onipotente mão de Deus que, guardando para Portugal um papel-chave no processo de conversão universal dos homens à igreja de Cristo, mantinha o reino livre e independente de qualquer potência estrangeira, ainda que isso pudesse contrariar todas as previsões lógicas. Tal como o pastor David, que com a sua funda derrubou o temível gigante Goliás porque Deus estava com ele, assim Portugal, na parenética de Vieira, resistia ao gigante vizinho por providencial eleição. E é, precisamente, a ideia de um Deus guerreiro em favor dos portugueses que nos surge no *Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora*<sup>567</sup>, pregado em 1668:

« (...) e tal é no Mapa do mundo o nosso Portugal, comparado com o resto de toda Espanha. E que sendo Portugal o Jacó, que sendo Portugal tão pequeno, nem ficasse vencido do poder, nem oprimido da grandeza de um contrário tão enormemente maior! Só Deus o podia fazer.(...)»

---

<sup>565</sup> Vide *Sermão de S. Roque*, in *op. cit.*, tomo II, vol. XI, p. 358.

<sup>566</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p. 308.

<sup>567</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p.159-194.

Atreveu-se Portugal, mais que animosamente, à desigual empresa; mas como Deus pelejava por ele, e nele (...)»<sup>568</sup>

Assim mesmo, e em resultado desta argumentação, Vieira fazia crer que a vitória dos portugueses dependia diretamente da conduta moral do povo, servindo-se dos acontecimentos bélicos contextuais ao sermão – *kairos* – para tentar moldar as ações do seu público segundo os pressupostos da ética católica.

O mesmo providencialismo, todavia de cariz mais profético, vemos ser manifestado aquando da abordagem de assuntos relacionados com os povos muçulmanos. É na providência que Vieira confia quando se refere à ação de derrotar as poderosas armas otomanas, pois tinha sido a mesma Providência que havia permitido as históricas vitórias passadas sobre os mouros e seria a Providência que permitiria a extinção desta religião no futuro.

Um exemplo de providencialismo militar perante os seguidores de Maomé surge bem evidente no *Sermão XII*<sup>569</sup> do ciclo do Rosário, quando o pregador afirma que dependeu das orações e da vontade de Deus a vitória na batalha naval de Lepanto, em 1571, que opôs um conjunto de forças cristãs às forças do Império Otomano. Retoricamente é até importante constatar a simultaneidade de ações que Vieira faz interdependem, como se a consequência histórica do episódio bélico dependesse do culto espiritual conjunto dos cristãos. Desse facto deveria, então, resultar uma lição a ter em conta por parte dos católicos do seu tempo:

«(...) foi coisa notada em todo o mundo cristão (...) nesse mesmo dia se deu com empenho de uma, e outra parte nunca visto a poderosíssima batalha; e na hora em que era levada nas procissões a Imagem da Senhora do Rosário em Roma, e em toda a Itália, nessa mesma hora, estando até ali duvidosa, se declarou a vitória pelos Cristãos, triunfando as armas Católicas de todo o poder, e soberba Otomana.»<sup>570</sup>

Da mesma forma, todos os triunfos que pelo mundo a «seita de Mafoma» ia tendo eram, para o Padre António Vieira, de um significado providencialista muito especial. É que só um grande poder como o otomano, quando vencido, poderia fazer grande o seu vencedor e credibilizá-lo aos olhos do mundo. Desta maneira, os

---

<sup>568</sup> *Ibidem*, p.163.

<sup>569</sup> *Op. cit.* tomo II, vol. VIII, pp.341-373.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p.347.

portugueses, quando por vontade de Deus extinguissem o mais numeroso e poderoso exército dos muçulmanos, lograriam uma fama tal que, para além de assegurarem a legitimidade da sua existência e ação política, veriam facilitada a sua ação de converter ao Catolicismo todos os outros povos do mundo. No *Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João, Primogénito de Suas Majestades, que Deus Guarde*<sup>571</sup> é isso mesmo que o pregador assevera, enfatizando assim o providencialismo universalista que se serve do reino católico português para construir uma nova era planetária<sup>572</sup>.

Também no que diz respeito à ação conversora sobre os muçulmanos Vieira argumenta tendo por base os desígnios de Deus e a fé inabalável nos mesmos. E tal crença providencialista, que mantém a esperança de converter inimigos inveterados, remonta discursivamente, em alguns casos, à ação inspiradora de S. Francisco Xavier junto dos mouros, que Vieira retoricamente recupera para o seu sermão:

«Contudo Xavier, entre tantas desconfianças, não vacilava na que tinha em Deus, umas vezes dizendo que não havia de permitir o mesmo Senhor que dois Mouros, que iam no batel sem batismo, perdesse esta vida, e mais a eterna;»<sup>573</sup>

Em síntese, e atendendo a este último exemplo, o providencialismo capaz até de converter os maometanos evidencia, em última análise, uma profunda crença na misericórdia divina para com todos os seres humanos, pois o projeto divino de salvação que animava toda a ação de Vieira era nada menos do que universal.

Todavia, em termos retóricos, é importante notar que o providencialismo não se manifesta apenas no presente da enunciação (ou mesmo no presente editorial) do sermão, já que tem um alcance futuro passível de ser previsto por meio de profecias. Assim, a lógica da recompensa futura para os trabalhos presentes – uma recompensa, para além de espiritual, também ela terrena, concretizada num império universal, historicamente incomparável – está, de igual forma, recorrentemente presente nos sermões acerca da alteridade nacional e religiosa, e terá desempenhado um papel

---

<sup>571</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, 218-248.

<sup>572</sup> Cf. *ibidem*, pp. 245-246.

<sup>573</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, p.179.



político de grande relevo, porquanto, após a Restauração, esta ideia era previsivelmente agregadora e geradora de um sentimento de coesão nacional<sup>574</sup>.

O Quinto Império, o grande sonho norteador de Vieira, na sua vertente material, está bem presente na parenética e é um argumento de elevadíssima importância no processo de persuasão dos ouvintes e leitores. A utopia concretizada de um império global católico, pacífico e regido politicamente pela monarquia portuguesa é uma forte razão para tentar que monarcas, outros governantes, colonos, religiosos e demais grupos específicos com poder de ação aceitem as ideias de Vieira acerca do outro e, tendencialmente, possam vir a adotar políticas que, na ótica do jesuíta, seriam as mais adequadas ao processo de conversão ao Catolicismo praticado na época. As profecias acerca desse império, nos sermões sempre baseadas – como não poderia deixar de ser – nas Sagradas Escrituras e nas interpretações levadas a cabo por doutores reconhecidos pela Igreja Romana, são, definitivamente, um *logos* não negligenciável da parenética universalista de Vieira.

E relativamente a esta lógica profética, a categoria de alteridade que mais a alimenta é, novamente, a dos muçulmanos, com o império otomano, uma vez mais, a assumir uma posição de grande relevo. Assim, Vieira defende que os planos de Deus preveem uma conquista de África por parte dos portugueses, à qual se seguirá a supressão do império dos turcos. Por sua vez, a extinção do poderoso império muçulmano granjeará a credibilidade necessária para que Portugal se afirme perante todas as nações católicas, o que, como consequência, provocará uma conversão dos restantes muçulmanos espalhados pelo mundo. É esta a cadeia lógica que subjaz ao argumento proferido no *Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe D. João, Primogénito de Suas Majestades, que Deus Guarde*<sup>575</sup>, que em seguida transcrevemos:

«Porém depois da extinção, e total ruína do Turco, será tal a fama, tal o terror, e tais os efeitos daquela vitória dos Cristãos, que não só todos os que na Europa, na África, e na Ásia seguem a Lei de Mafoma, mas todos os outros sectários, e infiéis de todas as quatro partes do

---

<sup>574</sup> Na mesma senda, a propósito do *Sermão dos Bons Anos* (1642), Luís Machado de Abreu diz-nos que Vieira «introduz aqui a importância do passado como garantia do futuro, sob a figura da intervenção profética». Para este autor, a esperança tem um valor retórico de grande importância. “Paixão e argumentação na oratória do Padre António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas.*, vol. III, p.1701.

<sup>575</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.218-248.

mundo se sujeitarão a Cristo, e receberão a Fé Católica. Isto querem dizer as outras palavras (...).»<sup>576</sup>

Como modo de reforçar esta profecia e consolidar este argumento, Vieira chega a utilizar como prova umas supostas profecias muçulmanas que, na sua ótica, previam exatamente o mesmo. Com efeito, no *Discurso Apologético*<sup>577</sup>, escrito mas nunca proferido a partir de um púlpito, depois de dar conta da tendência histórica para os reis portugueses, desde os primórdios da História nacional, vencerem monarcas mouros – portanto muçulmanos –, o pregador vaticina o reconhecimento pacífico do papel de Portugal no mundo por parte de outras potências cristãs, como Castela, o que só ocorreria após a destruição do poderosíssimo império otomano que, na altura, ameaçava a Europa. Em seguida, para reforçar esta visão, afirma que os mesmíssimos vaticínios eram igualmente reconhecidos nas profecias acreditadas pelos próprios muçulmanos, o que redobrava a credibilidade das mesmas:

«(...) ouviríamos também as tradições, ou instintos dos mesmos Maometanos (...) Assim foi: porque quando eles deviam estar mais soberbos com a maior vitória de Portugal, nos consta que não duvidavam confessar aos mesmos Portugueses vencidos esta volta fatal, e futura, com que as nossas armas não só haviam de sujeitar aquela pequena parte de África, mas todo o poder Maometano. Francisco de Meneses, e Jorge de Albuquerque (...) contavam que um alcaide Mouro, em cujo poder estiveram, lhes dissera por muitas vezes que nos seus Mosefos, ou livros de tradições, estava escrito que em Portugal havia de nascer uma cobra, a qual seria muito arrogante (...) e conquistaria a África, e seria senhora da maior parte do mundo.»<sup>578</sup>

Desta forma, o providencialismo manifestava-se em todo o espectro temporal da História e a ação dos católicos portugueses poderia reger-se, com segurança, por essa certeza de uma glória terrena e espiritual a haver<sup>579</sup>. A História toda estava previamente escrita e o pregador era, por análise, interpretação e antecipação, o seu historiador<sup>580</sup>.

---

<sup>576</sup> *Ibidem*, pp. 245 e 246.

<sup>577</sup> *Ibidem*, pp.249-306.

<sup>578</sup> *Ibidem*, pp.300-301.

<sup>579</sup> A propósito da confiança, Aristóteles define-a, na *Retórica*, como sendo «o contrário do que inspira medo, de modo que a esperança é acompanhada pela representação de que as coisas que estão próximas podem salvar-nos, ao passo que as que causam temor não existem ou estão longe». *Op. cit.*, p.177.

<sup>580</sup> Alcir Pécora refere que «em Vieira, a verdadeira qualidade do intérprete, nesta empresa quase épica, mede-se, todavia, pela sua capacidade de fazer-se, mais que vidente ou profeta, historiador do que ainda não tem história». “Lugar retórico do mistério em Vieira”, in *Vieira Escritor*, p.160.

Um historiador seguro de si mesmo, como seguro profere as palavras que provariam, sem ambiguidades, nos seus sermões, que Deus acompanha os portugueses em todas as ocasiões para que o Quinto Império se torne, factualmente, uma realidade.

#### 2.2.4. O católico em potência

No que diz respeito à imensidão de povos gentios que, na visão do Padre Vieira, se encontrava sob a influência direta dos portugueses e estava disponível para uma conversão relativamente rápida ao Catolicismo, surgem, de uma forma bastante vincada, argumentos relativos a uma teoria do resgate. Nos sermões, o pregador deixa evidente que Deus influenciara a História com o objetivo de que os portugueses tivessem contacto tanto com os índios como com os africanos expressamente para que estes pudessem, por via da evangelização proporcionada no âmbito da dominação portuguesa, salvar-se<sup>581</sup>. Por isso mesmo, a salvação das suas almas configurava uma obrigação a cargo dos portugueses que, em compensação, tinham o poder temporal sobre esses indivíduos e, conseqüentemente, por via dessa situação, lucravam pessoalmente. Na obra parenética, segundo uma perspectiva abrangente, todo o fenómeno da colonização é apresentado como uma estratégia providencial delineada para permitir a evangelização do mundo e, portanto, garantir o “resgate” dos milhões de almas gentias que desconheciam ainda a mensagem de Jesus Cristo<sup>582</sup>:

«Neste mesmo instante se estão perdendo infinitas almas na África, infinitas almas na Ásia, infinitas almas na América (cujo remédio venho buscar), tudo por culpa, e por negligência nossa.»<sup>583</sup>

---

<sup>581</sup> A propósito dos africanos, Moacyr Flores, em “Padre Antônio Vieira e a escravidão”, faz questão de recordar que Vieira «considera um milagre o desterro, o cativo e a desgraça dos pretos, porque saíram da gentildade e conheceram a fé, escapando do inferno eterno e ganhando o céu». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.1293.

<sup>582</sup> Em *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de Antônio Vieira*, Alcira Pécora fala mesmo de um «corpo vivo do Estado português» que na concepção de Vieira vivificaria «o místico da matéria histórica inteira». *Op. cit.*, p.267. Desta forma, toda a História portuguesa, e de forma particular a história da expansão marítima, encaixava nesta ideia de corpo místico de um Estado português de alcance global e que abrangia as diferentes categorias de alteridade.

<sup>583</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, p.271.

Mas se, por um lado, a teoria do resgate é utilizada para responsabilizar os colonizadores europeus, por outro, e relativamente aos africanos, percebe-se que também funciona como forma de legitimar a escravatura e de a apresentar como uma espécie de dano colateral inerente ao processo de salvação das suas almas que, em África, estariam irremediavelmente destinadas à perdição<sup>584</sup>.

É, justamente, o que observamos no *Sermão XIV*<sup>585</sup> do Rosário, pregado na Baía, em 1633, à Irmandade dos Pretos. Neste texto, não obstante a tentativa de humanização dos escravos e da sua irmanação em Cristo com todos os outros homens, o Padre António Vieira justifica a condição cativa daqueles com o argumento de essa ser a única forma de se poderem salvar:

«(...) deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de Si, e por vos ter tirado das vossas terras, onde vossos pais, e vós vivíeis como gentios; e vos ter trazido a esta, onde instruídos na Fé, vivais como Cristãos, e vos salveis.»<sup>586</sup>

Trata-se da legitimação teológica de uma situação que resultava, neste contexto, numa enorme vantagem económica para os colonos portugueses. Era comumente aceite que sem qualquer tipo de escravatura seria insustentável, à época, manter em progresso a colonização e, conseqüentemente, a evangelização dos territórios ultramarinos nos moldes que se conheciam. Percebendo isso, Vieira enquadra o fenómeno, por via da teoria do resgate, na sua teoria universalista de progressiva absorção dos povos gentios pelo Catolicismo<sup>587</sup>.

---

<sup>584</sup> Contudo, José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura atestam que «Vieira procurou persuadir os escravos negros (...) de que a migração destes para a América, à luz dos títulos justos da escravatura, teria como paga a salvação, a qual teriam perdido ficando em África; mas estamos em crer que não permaneceu sempre a este argumento que a escravatura dos pretos se enquadrava nesse esquema eclesiológico de paixão e redenção». “Introdução”, in *Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2018, p.30.

<sup>585</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp.396-423.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p.409.

<sup>587</sup> Em “Todos somos Deus ou a questão da escravatura segundo Padre António Vieira”, António Moreira Teixeira diz-nos que entre a escravatura e a conceção utópica de uma «Nova Igreja do Mundo Novo» Vieira opta por esta última, passando a aceitar a escravatura africana como um «mal menor». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.725.

Desta forma, nas palavras do pregador, a escravatura não era mais do que «meio cativo»<sup>588</sup>, pois os senhores apenas tinham jurisdição sobre o corpo, e não sobre a alma dos africanos, que continuava incontornavelmente livre para a salvação. No limite, o que Vieira pretendia fazer crer era que, ao serem escravos, não seria aos seus senhores que os africanos obedeciam, mas ao próprio Deus, que havia escolhido esta forma de alforria para as suas almas. Nesta sequência, o pregador alicia mesmo (ou tenta pacificar?) os escravos com a ideia contrastiva da liberdade eterna, conquistada pelo cativo temporário que representava a vida terrena de cada um<sup>589</sup>. No contexto dos sermões, Vieira quer fazer parecer lógico e justo que se alcance uma eternidade de glória e libertação em troca de uma vida temporária cativa e pautada por trabalhos árduos e contínuos, a qual, ainda assim, o pregador tenta tornar, por ação das suas palavras, menos indigna e mais humana. A este respeito, repare-se como também a estrutura deste raciocínio é de natureza binária, de modo a suscitar aceitação e desejo, opondo-se o sofrimento temporário da vida terrena e finita à glória eterna de uma vida futura sem limites.

Também em relação aos índios, o que transparece da parenética de Vieira é que a chegada dos portugueses às suas terras terá sido uma bênção, pois permitiria a salvação plena das suas almas. Por essa razão, os indígenas deviam submeter-se sem reservas ao mando dos jesuítas. Aqueles que fossem resgatados do cativo imposto por outras tribos deviam aceitar a sua condição de escravos, imperando, novamente, o princípio do mal menor<sup>590</sup>. Em consequência, os portugueses eram responsáveis, perante Deus, por todas as ações que tornassem mais difícil este resgate espiritual em torno do qual Deus tinha organizado toda a História recente.

---

<sup>588</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, p.345.

<sup>589</sup> Este argumento, que assenta no confronto entre o sacrifício terreno, e portanto temporário, e a glória celeste, portanto eterna, é um argumento recorrente da sermonaria barroca. Senão veja-se o *Sermam da Dominga da Septuagésima*, pregado em 1661 na Capela Real pelo padre Bartolomeu de Quental, quando o pregador afirma: «A glória quanto ao logro he eterna, mas quanto ao trabalho, porque fe merece, he de hum dia, que pelo trabalho de hum dia dá Deos o logro de huma eternidade (...)»(p.95).

<sup>590</sup> Em “Vieira e a questão indígena. Estratégias e conflitos”, Maria Beatriz Nizza da Silva afirma que «Vieira não defendeu a liberdade dos índios pois tinha suficiente tino político para saber que quaisquer leis ou regimentos declarando a liberdade total dos índios estava então condenada ao fracasso. Defendeu sim a diminuição da escravidão indígena e para alcançar tal objetivo chamou a si e à Companhia de Jesus o poder de decisão sobre o local e a época em que se fariam entradas no sertão para resgate e também o poder de decidir *in loco* quais os índios que deveriam ser considerados escravos». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.197.

Assim, constata-se que, na parenética de Vieira, o “outro” não é apenas o outro: ele é sempre, e acima de tudo, um cristão católico em potência<sup>591</sup>. E ainda que este argumento não possa descortinar-se senão de uma forma relativamente latente, ele não deixa de configurar uma parte estruturante do *logos* da parenética universalista vieirina. O pregador não coloca os seguidores de outras religiões em posição de absoluta igualdade relativamente aos católicos. Porém, o seu discurso permite sempre descortinar a possibilidade de conversão dos primeiros pelos segundos, e é essa possibilidade que, no seu discurso, tem de sustentar o elo de ligação e comunicação entre as diferentes religiões, por mais ténue que, em certas ocasiões, ele seja.

Por isso mesmo, toda a relação com a alteridade, por mais antitética que fosse ou parecesse, não podia deixar de subentender uma potencial ponte relacional que, numa futura situação, pudesse transformar o “outro” em “nós”, segundo a lógica de absorção de que temos vindo a falar. A absorção do “outro” é, aliás, na retórica de Vieira, um processo de reminiscências biológicas que transforma o católico numa espécie de predador ativo que caça, come e processa. O ser a converter é uma presa que oferece mais ou menos resistência, mas cuja matéria vai ser, inevitavelmente, convertida na mesma matéria de que é feito o predador que a devora, e que já era carne vivificada pelo espírito de Cristo<sup>592</sup>. Nos sermões há, portanto, uma utopia latente de união íntima, eucaristicamente carnal, entre todos os diferentes povos e religiões da Terra, utopia essa que implica a manutenção de uma certa compreensão e tolerância, talvez rara na época, relativamente aos diferentes fenómenos decorrentes da relação com a alteridade<sup>593</sup>.

Numa perspetiva geral, essa mesma conversão dos diferentes povos em católicos é resumida na peroração do *Sermão do Santíssimo Sacramento*<sup>594</sup>, de 1645, quando o pregador suplica a Deus que aumente a Sua «família»:

«(...) pois que o Judeu obstinado, o Herege cego, e o Gentio ignorante não sabem, nem querem orar por si, nós oramos, e pedimos por eles a Vós, soberano Pastor, que de todos haveis de fazer um rebanho.»<sup>595</sup>

---

<sup>591</sup> A expressão «cristãos em potencial» é utilizada por Ronald J. Raminelli, no final do estudo “A imagem do índio nos escritos de Vieira”. In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.822.

<sup>592</sup> Vide Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, pp.204-206.

<sup>593</sup> A este respeito, vide *Sonho Primeiro*, tomo II, vol. XII, pp.46-47, e *Sermão do Espírito Santo*, tomo II, vol. V, pp. 244-270.

<sup>594</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VI, pp. 67-93.

Veja-se como Vieira não reconhece capacidade aos outros para, sem a ação dos católicos, abandonarem as atitudes que os impedem de ver a verdadeira fé. O católico, no geral, e o português, em particular, com a ajuda de Deus, é que têm a função preponderante de transformar o católico em potência num católico efetivo, reduzindo progressivamente a dimensão dos que são exteriores a este corpo religioso.

Numa perspectiva mais particular, e no que diz respeito aos judeus, Vieira como que tece um argumento circular – talvez um argumento profundamente barroco – em que converte a antiga espera judaica pelo Messias numa espera, ainda mais longa, do Messias por esse mesmo povo judaico, que a Si se haveria de converter. E se o Salvador espera, pacientemente, pelos judeus que o rejeitaram, é porque Deus ainda os considera da Sua família e planeia que estes retornem ao seu rebanho, sendo, portanto, mais do que judeus, cristãos e católicos em potência. É o que se constata no *Sermão na Segunda-Feira depois da Segunda Domingo da Quaresma*<sup>596</sup>, pregado em Torres Vedras em 1652:

«(...) há mil e seiscentos anos, que os judeus estão esperando pelo Messias; *Sed et ego expectabote*, e em todo este tempo está também o Messias esperando por eles.»<sup>597</sup>

O uso recorrente do pronome pessoal «eles», por contraste ou em complemento ao também muito usado «nós», é uma das marcas estilísticas mais fortes que caracterizam este argumento e que sugere o estado simultâneo de oposição e possível aproximação, isto é, de constante hipótese de transformação da alteridade em comunhão.

Deste modo, em resumo, podemos considerar que índios e escravos eram considerados cristãos em potência, capazes de empreender e engrossar o movimento de cristianização universal. Por isso mesmo Vieira pede humanidade e justiça relativamente a estes povos. Só a enorme massa humana de gentios poderia transformar rapidamente o reino português na potência política e mística de alcance global com que

---

<sup>595</sup> *Ibidem*, p.92.

<sup>596</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. III, pp. 83-119.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p.103.

o jesuíta sonhava<sup>598</sup>, dimensão a partir da qual seria possível Portugal afirmar-se no mundo e, por via dessa força, converter o resto da humanidade: gentios de todas as partes do mundo, hereges, judeus e povos muçulmanos que restavam da queda do poderoso império turco.

### 2.2.5. A recusa do racismo

Para o Padre António Vieira, as diferenças genéticas *per se* não constituíam um fator legítimo de diferenciação entre os homens<sup>599</sup>. A distinção verificada em aspetos como a cor, a estatura ou as formas do rosto e do corpo não eram, para o autor dos sermões, um motivo de segregação entre seres humanos, todos criados à imagem e semelhança de Deus e todos potencialmente salvos pela vinda redentora de Cristo. Antes pelo contrário: as diferenças biológicas verificáveis, e que eram razão para uma seriação dos seres humanos por parte da maioria dos seus coevos, representavam, para ele, apenas contingências decorrentes de variáveis como o clima ou a geografia que, por acaso do nascimento, coubera em sorte a cada um. Por isso mesmo Vieira não usa, de um modo geral, argumentos que hoje consideraríamos raciais para defender as suas ideias em relação ao “outro”. A recusa do racismo é, aliás, um tópico muito forte que, embora seja apresentado, ora de forma mais patente, ora de forma mais latente, tem um papel-chave na arquitetura da retórica universalista de que se revestem os textos parenéticos.

O artificialismo das distinções estabelecidas pelos homens é uma ideia que vemos Vieira desmascarar no *Sermão XX*<sup>600</sup> do Rosário, quando afirma, sem rodeios, que Jesus Cristo veio ao mundo para restituir a igualdade a todos os homens, arrasando

---

<sup>598</sup> A este respeito, recordem-se as palavras de Frei Cristóvão de Lisboa, que, na sua obra *Iardim da Sagrada Escripvra*, afirma que «Da justiça que faz o Superior refulta conservar-se a concórdia nos súbditos, quando ella se guarda recta, e igual com todos». *Op. cit.*, p.368.

<sup>599</sup> José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura lembram-nos que «o que encontramos nos seus textos é um empenho claro na fundamentação – que poderíamos chamar hoje antirracista – da igualdade natural de todos os homens. Mais ainda, deparamo-nos com frequência com o vitupério radical dos que tomavam a cor da pele como critério para oprimir e escravizar». “Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.209.

<sup>600</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp. 158-184.



todas as diferenças que, por vaidade e ânsia de poder, os homens foram criando artificialmente:

«O fim por que Jesus Cristo veio ao mundo foi para reformar os erros de Adão, e seus filhos, e para os restituir à igualdade, em que os tinha criado, desfazendo totalmente, e reduzindo à primeva, e natural união, as distinções, e diferenças, que a sua soberba entre eles tinha introduzido.»<sup>601</sup>

De facto, os sermões de Vieira revelam, a este respeito, uma coerência considerável, pois o pregador defende invariavelmente que as diferenças exteriores entre seres humanos não devem impedir a paridade absoluta perante Deus, paridade essa que, por sua vez, se deve manifestar numa conduta humanizadora e dignificadora que regula a relação entre todos os homens que habitam a Terra<sup>602</sup>.

Mas ainda que este argumento seja, em vários momentos, usado de forma generalista, observamos que é relativamente aos africanos que, de forma específica, Vieira mais insiste nele. De facto, é quando se refere a esta categoria de alteridade que o jesuíta mais reforça o seu *logos* antirracista. Talvez por serem aqueles sobre quem, à época, o racismo se manifestava em maior grau, é relativamente a estes povos que Vieira mais argumenta com vista à compreensão da ideia de igualdade espiritual absoluta perante o Criador.

Um dos sermões mais representativos deste argumento é o já referido *Sermão XIV*<sup>603</sup> do ciclo do Rosário, pregado na juventude de Vieira, na Baía, em 1633, à Irmandade dos Pretos. Depois de argumentar genericamente que é filho da Virgem Maria todo o homem «de qualquer qualidade, de qualquer nação, e de qualquer cor que seja»<sup>604</sup>, o jesuíta dirige-se, mais adiante, de uma forma mais direta aos escravos africanos para lhes dizer, em específico, que também eles, pela fé em Jesus Cristo, são abrangidos por esta maternal e divina filiação:

---

<sup>601</sup> *Ibidem*, p.159.

<sup>602</sup> Trata-se da «capacidade de descentração intelectual» de que nos fala Pedro Calafate e que Vieira usa «ao ponto de nos fazer lembrar que nós, portugueses, somos tão pretos com relação aos povos da Europa do Norte, como o são os índios do Brasil em relação a nós». “A mundividência barroca de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas.*, vol. I, p.133.

<sup>603</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp. 396-423.

<sup>604</sup> *Ibidem*, p.404.

«(...) vós os Pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo, e na estimação dos homens; por vosso próprio nome, e por vossa nação, estais escritos, e matriculados nos livros de Deus, e nas Sagradas Escrituras; e não com menos título, nem com menos foro, que de filhos da Mãe do mesmo Deus (...).»<sup>605</sup>

Não é de somenos importância o facto de o pregador se dirigir diretamente aos escravos, atribuindo-lhes a importância de ouvintes para quem o sermão tinha sido composto. A função de vocativo desempenhada pelo pronome pessoal da segunda pessoa do plural «vós» valoriza a própria categoria de alteridade a quem o pregador dirigia a sua prédica e, simultaneamente, transmitia essa valorização a quem exercia poder sobre esse grupo: governantes, colonos e outras proeminentes figuras que, na época, poderiam vir a ler a parenética publicada do Padre António Vieira<sup>606</sup>.

No *Sermão XX*<sup>607</sup>, o pregador propõe mesmo a formação de uma verdadeira e única irmandade universalizante entre «Branços, Pretos [e], Pardos»<sup>608</sup>, servindo-se depois de uma poética imagem da natureza para ilustrar tal argumento:

«Porque igualmente como Mãe, e como filhos, e irmãos, abraça com seu amor os Brancos, os Pretos e os Pardos, e alumia com sua luz todas estas diferenças de cores: como Sol aos brancos, que são o dia; como Lua aos Pretos, que são a noite; e como Aurora aos Pardos, que são os crepúsculos.»<sup>609</sup>

Para Vieira, a sociedade multirracial e multiétnica do Brasil colonial poderia muito bem ter funcionado como um tubo de ensaio do movimento mundial universalizador que a sua visão do Catolicismo compreendia. A diversidade, estilisticamente representada pela diversidade dos ciclos da natureza, era vista como sinónimo de completude e não de segmentação.

O próprio domínio branco sobre os negros, verificado em quase todas as relações hierárquicas da época, é apresentado por Vieira, no mesmo sermão, como matéria de força, e não como matéria de razão ou natureza<sup>610</sup>. Deste argumento se depreende que, mesmo aceitando a escravatura como uma garantia do equilíbrio social das

---

<sup>605</sup> *Ibidem*.

<sup>606</sup> Diz-nos Moacyr Flores que «o missionário tem consciência que os escravos não entenderão o sermão, mas ficará contente se for entendido pelos senhores e senhoras». *Op. cit.*, p.1298.

<sup>607</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp.158-184.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> *Vide op. cit.*, tomo II, vol. IX, p. 169.

comunidades coloniais da época, jamais o pensamento de Vieira foi racista. Aos olhos do pregador utópico do século XVII fica claro que «cada um é da cor do seu coração»<sup>611</sup>. Essa era a teoria – peculiar para a época – acerca da qual o autor queria persuadir os ouvintes e leitores da sua oratória. Aliás, a presença das cores no seu discurso, muitas vezes antepostas umas às outras, ou dispostas em jogos de natureza binária de contraste claro-escuro, como na pintura barroca, remete, precisamente, para essa ideia de riqueza que a variedade étnica humana representa.

### 2.2.6. Justiça e exemplo

Outro dos argumentos de Vieira que importa analisar é o da importância da justiça no tratamento de todos os povos da terra como condição *sine qua non* para a conversão, verdadeira e efetiva, à fé de Cristo<sup>612</sup>. Em vez de interpretarmos os apelos do jesuíta para um tratamento mais humano dos escravos, uma libertação dos índios ou a tolerância para com os judeus e cristãos-novos como uma defesa *avant la lettre* de hipotéticos direitos humanos, parece-nos mais adequado constatar que o Padre António Vieira defendia uma atitude justa perante o “outro” porque, uma vez perturbados por um sentimento de injustiça em relação aos portugueses, jamais estes povos se poderiam converter verdadeiramente à sua religião. Por isso mesmo Vieira implorava a colonos, senhores da corte, ao próprio rei e a todos os potenciais leitores dos seus sermões, que o autor estaria convicto serem em grande número, não uma plena igualdade entre os povos mas a adoção de uma conduta justa e dignificante para com todos os seres humanos, nomeadamente para com aqueles a quem o homem europeu consideraria menores, ou menos dignos.

De uma forma mais específica, e relativamente aos índios sul-americanos, é sabido que o Padre António Vieira não se coibia de reconhecer publicamente a importância do seu trabalho para os colonos. Contudo, batia-se por uma série de

---

<sup>611</sup> *Ibidem*, p.177.

<sup>612</sup> Em “A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político”, Pedro Calafate refere que, no pensamento de Vieira, o conceito de paz (amplamente explicitado na obra profética) era uma «paz não assegurada pela força imposta aos fracos pelos tiranos, mas nascida da concórdia cristã, que na vida do homem em sociedade tinha a justiça por fundamento». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.454.

condições que, no entender dos índios, pudessem ser consideradas como justas, evitando assim revoltas que afastassem os índios da pretendida conversão. Veja-se o que Vieira defende no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*<sup>613</sup>, pregado em S. Luís do Maranhão, em 1653. Depois de manifestar concordância com a escravização dos índios em algumas situações – por via ou da vontade dos mesmos, do resgate dos cativos «de corda» (portanto previamente condenados à morte), ou então por resgate daqueles que tinham sido vendidos por escravos por parte de povos seus inimigos –, o pregador propõe aos terratenentes que todos os outros indígenas possam trabalhar meio ano para eles mesmos, servindo os senhores portugueses o outro meio ano, e ainda assim mediante uma retribuição paga em «pano de algodão»<sup>614</sup>.

No mesmo sentido, contudo servindo-se da autoridade de S. Francisco Xavier<sup>615</sup>, Vieira faz referência aos cativeiros perpetrados em Angola e no Brasil, ilegais e imorais, na sua opinião. Assim, o jesuíta leva a crer que se o santo, também jesuíta, condenava as condutas levadas a cabo na Índia, condenaria ainda com mais veemência as que em África ou na América portuguesa estavam a ser praticadas junto dos gentios:

«Muito suspeito que se o Santo [S. Francisco Xavier] estivera na África, e na América, como na Ásia, o mesmo que escreveu da Índia escreveria também de Angola, e do Brasil. (...) O que sei é que na Índia são muito menos os cativeiros, e que os de Angola muitos são duvidosos, e pouco livres de escrúpulo; e no Brasil, sendo todos os naturais, não só por natureza, mas por repetidas Leis isentos de cativo, os avós morrendo deixam por cativos aos filhos, e os pais morrendo aos netos.»<sup>616</sup>

O que se conclui destes exemplos é, precisamente, que pela lógica de Vieira a injustiça provocada pela ganância levaria não só à perdição individual da alma daqueles que a levavam a cabo, como à perdição coletiva da nação desses homens que, desta forma, ficava cada vez mais longe de alcançar o cumprimento dos desígnios evangelizadores que a Providência para ela planeava no início dos tempos. O tratamento justo era a única garantia de uma aproximação progressiva dos povos gentios aos

---

<sup>613</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 226-244.

<sup>614</sup> *Ibidem*, p.240.

<sup>615</sup> Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca definem o argumento de autoridade como sendo o que «utiliza atos ou juízos de uma pessoa ou de um grupo de pessoas como meio de prova em favor de uma tese». *Op. cit.*, p. 348.

<sup>616</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol XII, pp. 201 e 202.

portugueses, sendo, desta forma, uma condição inalienável para a efetiva conversão ao império universal cuja construção o Padre António Vieira acreditava estar em curso.

Mas para além de defender a prática de um tratamento justo, uma outra atitude que Vieira valoriza no discurso parenético é a do exemplo, isto é, a ação concreta e quotidiana dos católicos que, por mimetismo, funcionaria como alavanca da conversão gentia<sup>617</sup>. Sob a égide da ideologia católica, o pregador defendia que as boas obras eram não apenas um elemento de salvação individual, mas, pelo seu efeito modelar, um mecanismo que potenciava a salvação coletiva da humanidade<sup>618</sup>. E, neste âmbito, a ação evangelizadora não estava apenas consagrada àqueles que dedicavam a sua vida à missionação<sup>619</sup>. Todos os que tinham contacto com o não-católico deviam assumir o dever de, pelas suas obras pias, serem testemunho vivo de Cristo e, por essa via, se transformarem em verdadeiros agentes de conversão<sup>620</sup>. O exemplo era o cerne da missão coletiva junto dos gentios, da qual dependia inteiramente a construção do Estado universal cristão.

Por razões naturais de contexto, a categoria de alteridade sobre quem observamos ser aplicado com maior frequência este *logos* – o exemplo como fonte privilegiada de conversão do “outro” – é a dos índios. Por várias vezes e em várias ocasiões o Padre António Vieira argumenta, dirigindo-se a vários públicos, que o exemplo é ação evangelizadora obrigatória para todos os católicos. No *Sermão da Epifania*<sup>621</sup> de 1662, por exemplo, proferido na Capela Real, o pregador relembra

---

<sup>617</sup> António José Saraiva, em *O Discurso Engenhoso. Ensaíos sobre Vieira*, ainda que a propósito do caso concreto do *Sermão da Sexagésima*, explicita que para o Padre António Vieira há «duas maneiras de pregar: com a boca, por meio de palavras; com a mão, por meio de obras. A primeira atinge apenas o vento; só a segunda toca os corações. E é assim, porque as obras vêem-se enquanto as palavras se ouvem, e o que entra pelos olhos impressiona-nos e constrange-nos de modo muito mais eficaz do que o que entra pelos ouvidos» (p.142).

<sup>618</sup> Também o padre Manuel Bernardes defende que uma das melhores formas de conversão é «viver exemplarmente, que he o melhor modo de prégar de fórte» e através do qual «póde qualquer Irmaõ leygo fazer por ventura melhor fementeyra no campo da Igreja do que muytos Confeffores, Prégadores, e Meftres». *Op. cit.*, p.593.

<sup>619</sup> A este respeito, na sua tese de doutoramento, Porfírio Pinto diz-nos que «as descobertas portuguesas e espanholas, portanto, fizeram surgir um tempo «novo» de evangelização e de efervescência do Espírito, que fazia reviver as intuições do abade Joaquim de Fiora (...), numa interpretação ainda mais radical: o Espírito Santo não é infundido apenas aos monges, mas a todos! Simultaneamente – e é isso que nos interessa aqui –, inicia-se uma renovada reflexão sobre a missão da Igreja, ou sobre a dimensão missionária da Igreja, que se desenvolverá até aos nossos dias, e que faz de Vieira um pioneiro da missionologia atual». *Op. cit.*, p.222.

<sup>620</sup> Tal como defendia Frei Cristóvão de Lisboa, na obra *Iardim da Sagrada Escripvra*, «convertemse pecadores com obras, & palavras, com bõs exemplos, & razões» (p.414).

<sup>621</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

algumas regras do regulamento dos governadores coloniais para vincar, precisamente, a necessidade de garantir que a vida dos portugueses seja digna de uma fecunda imitação por parte dos povos gentios:

«Por isso no Regimento dos Governadores a primeira coisa, que muito se lhes encarrega, é que a vida, e procedimento dos Portugueses seja tal, que com o seu exemplo e imitação se convertam os Gentios (...) se os Cristãos viveram conforme a Lei de Cristo, toda a gentilidade estivera já convertida»<sup>622</sup>

De forma invertida, em tom de crítica, é o mesmo argumento que Vieira apresenta no *Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma*<sup>623</sup>, pregado em Lisboa em 1669, quando se insurge contra aqueles que se tomam «por Cristãos, por Católicos, e muito particularmente por Portugueses»<sup>624</sup> mas, ainda assim, se comportam de uma forma semelhante à dos gentios, que adoram ídolos materiais, contradizendo pelos exemplos de vida o que por palavras professam e produzindo, por essas ações, efeitos contraproducentes relativamente à conversão.

Por conseguinte, este argumento encerra a ideia de obrigação de os católicos serem a luz do mundo, metáfora que Vieira funde com a condição de ser português. A luz deveria guiar os outros no caminho da salvação, uma salvação que o jesuíta não concebia sem ser de dimensão universal e na qual os portugueses deveriam ser protagonistas:

«Bem pudera Santo António ser luz do mundo, sendo de outra nação; mas uma vez que nasceu Português, não fora verdadeiro Português, se não fora luz do mundo: porque o ser luz do mundo, nos outros homens é só privilégio da graça; nos portugueses é também obrigação da natureza.»<sup>625</sup>

Era assim que Vieira se considerava. Era assim que considerava que deviam ser e agir todos os portugueses. Luz para um mundo de trevas, luz de contraste, tal como as figuras em destaque num quadro de Velázquez, Caravaggio ou Rubens.

---

<sup>622</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>623</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp. 200-225.

<sup>624</sup> *Ibidem*, p.205.

<sup>625</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. X, p.233.

### 2.2.7. Irmanação na fé

Na parenética universalista de António Vieira há também um argumento específico relativo aos castelhanos que, apesar de não ser demasiado frequente, consideramos estruturante. Como já referimos, os castelhanos eram, à época, o mais vincado “outro” do ponto de vista político, porquanto desejavam absorver e integrar Portugal na sua monarquia. Todavia, do ponto de vista religioso, Castela não deixava de ser um indisfarçável “nós”, querendo afirmar-se no mundo, tal como o reino de Portugal, como baluarte da pureza do Catolicismo. Em muitos pontos da sua obra, o Padre António Vieira sugere ou afirma que os dois reinos ibéricos deviam ultrapassar as suas divergências políticas, a começar pela questão do reconhecimento da independência do reino português, e assumirem-se como reinos irmanados pelo Catolicismo, com um destino comum e desígnios complementares. E ainda que a utopia vieirina do Quinto Império tenha um cunho marcadamente nacional, na parenética é apontada a união supranacional dos reinos ibéricos e católicos como uma forma de acelerar a chegada do império de Cristo à Terra.

Recorde-se que os primeiros sermões de Vieira são datados de um período anterior à Restauração da independência, ocorrida a 1 de dezembro de 1640<sup>626</sup>. E já depois disso, enquanto não chegam à América do Sul notícias do sucedido, Vieira continua a pregar partindo de um princípio de união das coroas ibéricas que durava há seis décadas. Por isso mesmo, e ainda que por circunstâncias variadas Vieira viesse a tornar-se num independentista militante, o mesmo não deixaria jamais de defender, segundo uma perspetiva católica, todo o potencial de uma cooperação político-religiosa entre os dois reinos vizinhos<sup>627</sup>. Tal perspetiva está refletida em muitos dos seus textos, os quais Vieira anteveria poderem vir a ser lidos do outro lado da conturbada fronteira.

---

<sup>626</sup> Fernando R. de la Flor diz-nos que até 1640 «el jesuita habla de un “nos-nosotros” en el que se encuentran englobados en ese tiempo histórico, y en un solo conjunto político, portugueses y españoles, a los que enfrenta a otra comunidad violentamente segregada: la de los herejes y rebeldes del Norte», ou seja, «Vieira como sujeto biopolítico, en ese momento preciso, pertenece, sin dudarlo, a un “compuesto” político o psicopolítico, al que bien podemos denominar totalidad imperial ibérica o, incluso, en atención a la “cabeza” de la misma: hispana». “Antonio Vieira en 1640. Crisis de la Providencia Y bloqueo de la modernidad ibérica”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.491-492.

<sup>627</sup> Tal como Vieira, outros pregadores do período da Restauração defendem o mesmo, tal como Frei Jorge de Carvalho, que num sermão de 1643 pregado no Alentejo suplicava a Deus que fizesse «amigos os príncipes da Chriftandade, para que concordes venção os contrários de voffa fanta fé (...); que não he

A título de exemplo, no *Sermão da Visitação de Nossa Senhora*<sup>628</sup>, pregado na Baía no ano de 1640 – talvez antes da independência, todavia só passado a escrito depois desse acontecimento histórico –, apesar de assumir um tom eminentemente crítico, Vieira refere-se várias vezes ao rei de Castela não como um elemento de alteridade mas como um elemento pertencente ao «nós» político e religioso. A distinção entre Portugal e Espanha não desaparece totalmente do vocabulário; porém, ambas as entidades eram vistas, nessa época, como membros da mesma monarquia e, conseqüentemente, do mesmo projeto ecumênico:

«(...) e a nós, aos Portugueses, e Espanhóis, deixai-nos, repudiai-nos, desfazei-nos, acabai-nos.»<sup>629</sup>

E ainda que os acontecimentos históricos do final desse mesmo ano tenham alterado significativamente as circunstâncias, esta ideia de irmanação sob o ponto de vista religioso não mais desapareceu dos textos parenéticos do jesuíta. Portugal e Castela eram dois irmãos temporariamente desavindos, mas que, mais cedo ou mais tarde, teriam de assumir o destino comum e a conseqüente cooperação na ação evangelizadora.

A este respeito, com base na figura de S. Francisco Xavier, que, nos sermões de Vieira, também simboliza a união religiosa dos dois reinos ibéricos, o jesuíta traça, no *Sermão Duodécimo. Da sua Proteção*<sup>630</sup>, uma parábola bem representativa do ideal de unidade religiosa, mas de independência política, que o jesuíta preconizava para os reinos ibéricos:

«Criados nas Ribeiras Ocidentais do mar Oceano, nadavam no meio dele dois grandes práticos deste exercício, os quais chegando-se um a outro por razões que tinham de amizade, e parentesco, se abraçaram: senão quando assim abraçados ambos naturalmente se iam a pique. (...) Nadavam estes dois Impérios de Espanha [Portugal e Castela) felicissimamente, um para Oriente, outro para o Ocidente, pacíficos, opulentos, vitoriosos, Senhores de dois mundos novos

---

razão, que o voffo fangue, que ligou o parentefco, venha a derramar o odio, & que os Christãos conformes na mefma fe, fe vejão defunidos para gofto dos infiéis», mas não sem deixar o aviso de que «Porem não ceffando a porfia de Castella, venção as armas de Portugal, a teima defarrezoadada dos efpanhois». In *Sermões da Restauração*, s/p..

<sup>628</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VII, pp. 81-100.

<sup>629</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, p.84.

<sup>630</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, p. 356-377.



(...) Isto enquanto separados, e divididos, posto que tão unidos no sangue. Mas tanto se abraçaram, e uniram, que sucedeu? (...) Dali começaram as perdas, e ruínas de ambos, e se não se dividissem, ao que acudiu S. Francisco Xavier naquele dia, ainda seriam maiores. Eram aqueles dois Impérios os que divididos sustentavam, e defendiam a grandeza de Espanha, e unidos nem puderam, nem podiam.»<sup>631</sup>

Observa-se, nesta passagem, uma clara interseção decorrente de um fenómeno do mundo físico – a maior dificuldade em dois corpos unidos conseguirem flutuar – com uma interpretação figurativa com enormes conotações políticas – a conclusão de que só separados os reinos de Portugal e Castela poderiam prosperar e ter condições para “navegar”<sup>632</sup>. Veja-se também como, nesta passagem, o pregador se apodera completamente da figura de S. Francisco Xavier, cujo culto era comum a Portugal e Castela, para autorizar a opinião de que, fundidos, os dois reinos sucumbiriam inapelavelmente, para depois, em consequência, proceder à explicitação lógica do desperdício que era, na sua perspetiva, o «tanto sangue católico, e Espanhol derramado lastimosamente em vinte e sete anos de guerra»<sup>633</sup> no interior da península, o centro católico irradiador da energia conversora de cariz universal. Relativamente aos dois reinos católicos peninsulares, deveria sobrepor-se às diferenças políticas a ligação na fé católica e no objetivo de a expandir por todas as partes do globo, tal como já ocorria no microcosmos da Companhia de Jesus, onde padres de diferentes nacionalidades missionavam em busca de um objetivo comum.

A respeito deste argumento, é relevante o uso, em determinadas passagens, de vocábulos associados ao campo semântico do mar e das navegações, culturalmente muito relacionado com os dois reinos ibéricos. «Nadar», «flutuar», «afundar» são possibilidades postas à consideração destas coroas católicas que continuavam a querer, agora por outros meios, exercer uma forte influência no mundo.

---

<sup>631</sup> *Ibidem*, p.373.

<sup>632</sup> De uma forma genérica, trata-se da «retórica das coisas», referida por António José Saraiva. Para este estudioso, a «etimologia e a alegoria são partes desta retórica das coisas, desta palavra que é preciso escutar e decifrar. Uma boa parte dos sermões de Vieira é um comentário das coisas, algumas vezes com a ajuda dos conhecimentos físicos de que dispunha». Assim, por vezes, «Vieira apropria-se de factos naturais ou históricos que submete a uma verdadeira exegese textual». *Op. cit.*, p.101.

<sup>633</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, p.375.

### 2.3. O jogo público dos afetos

Ora, enquanto discurso proferido, um sermão tem de ter em conta o público para quem, naquela circunstância se dirige, e os sentimentos que, à partida, tendencialmente lhe povoam ou podem vir a povoar o espírito. Já enquanto discurso escrito e publicado, é necessário que tenha em conta os potenciais públicos, que podem ser muito distintos, e a mutabilidade afetiva inerente à diversidade de cada um deles, assim como as circunstâncias difíceis de prever que podem envolver e influenciar o exercício da sua leitura e que definirão ao longo do tempo, sem dúvida, os fenómenos de receção dos textos.<sup>634</sup>

Não seria, por isso, um exercício fácil o de fixar pela escrita os sermões proferidos em determinada ocasião, por um lado sem os despojar do potencial retórico dos sentimentos inerentes ao momento da pregação (*kairos*), mas, por outro, tendo em consideração os possíveis sentimentos de um futuro leitor. Aliás, garantir que o leitor se moverá pelos mesmos sentimentos pelos quais se moveu o ouvinte deve ter sido uma das tarefas mais árduas – senão impossíveis – que envolveu o processo criativo de Vieira aquando da fixação da sua prolífera obra parenética<sup>635</sup>.

Se atendermos ao contexto do século XVII, não seria de estranhar que as relações com o “outro” político-religioso fossem um dos assuntos que mais emoções despertaria. Emoções divergentes e quiçá, tantas vezes, antagónicas, porquanto dessa relação dependiam lucros ou prejuízos, utopias ou distopias. Por isso mesmo, e tendo em conta o alcance calculável dos seus sermões, o Padre António Vieira precisaria de planear meticulosamente o *pathos* que, com as suas palavras, queria colocar na equação retórica, tendo em vista o objetivo último da persuasão de um público dilatado no tempo e no espaço<sup>636</sup>.

---

<sup>634</sup> A mutabilidade de reações verificada na receção dos sermões de Vieira é a prova da complexidade “afetiva” inerente a peças desta natureza, proferidas num contexto concreto, mas lidas numa infinidade de contextos diversos.

<sup>635</sup> Na *Obra Selecta*, Frei Luís de Granada, autor que influenciou fortemente Vieira, conclui que os afetos «siendo bien regidos, sirven para procurar las virtudes y aborrecer los vicios». *Op. cit.*, p.177. Seria de extrema dificuldade, para Vieira enquanto escritor, reger os afetos desencadeados pelas palavras.

<sup>636</sup> A este respeito, nunca é demais lembrar o que Aristóteles, na sua *Retórica*, disse sobre as emoções no processo retórico: «As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias». *Op. cit.*, p.160.

Assim, de uma leitura global dos sermões cuja temática ou assuntos principais são o “outro”, destaca-se, uma vez mais, o espectro relativamente pouco extenso de emoções com as quais o pregador retoricamente joga. Talvez por cautela, Vieira desencadeia um conjunto curto de sentimentos com os quais sabe poder persuadir o seu público potencial, sem correr grandes riscos de essas mesmas emoções virem a ser causa de clivagens inultrapassáveis. Parece, de facto, existir um planeamento emocional sólido e cauteloso que pretenderia garantir aos sermões, enquanto textos fixados para a posteridade, um potencial de eficácia persuasiva perene junto dos católicos.

Com efeito, o *pathos* é, como sabemos, em termos retóricos, um meio de persuasão com um enorme potencial, uma vez que, ao apelar a uma vertente menos racional da inteligência humana, pode dispensar, muitas vezes, a lógica ou algumas conveniências sociais estabelecidas. Ora, como é sobejamente conhecido, o Padre António Vieira foi mestre no uso das emoções em prol da persuasão referente a muitas causas nas quais, ao longo da sua vida, se envolveu. Analisar o jogo de afetos que emana da parenética vieirina sobre o “outro” e a sua integração numa utopia universal é o que empreenderemos de seguida<sup>637</sup>.

### 2.3.1. Responsabilidade moral e vergonha

Ser cristão e católico, que, na ótica do pregador e da provável maioria dos seus ouvintes e leitores, era ser da religião verdadeira, era apresentado por Vieira como um privilégio, mas também, e em simultâneo, como uma enorme responsabilidade. Na parenética, como não poderia deixar de ser, a pertença ao Catolicismo surge sempre acompanhada de uma certa responsabilização moral dos crentes, exigindo-se-lhes uma conduta de vida moralmente superior relativamente a povos de outras religiões. O defraudar desses requisitos deveria toldar todos os católicos de vergonha e essa vergonha devia ser motivo para um desejo de mudança e alavanca para o aperfeiçoamento.

---

<sup>637</sup> Por opção, deixamos de fora a análise ao *pathos* que decorre da admiração artística, que emana constantemente da figura de Vieira enquanto orador e escritor. Fizemo-lo, precisamente, por ser transversal a toda a sua obra parenética, independentemente da temática, e não apenas verificável na parenética de temática universalista, cujas estratégias retóricas específicas pretendemos isolar para as podermos analisar.

A responsabilização é, então, um sentimento que recorrentemente Vieira tenta desencadear no seu público. O que o pregador profere no *Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma*<sup>638</sup>, pregado em Lisboa em 1669, é um exemplo bastante ilustrativo da tentativa de responsabilização acrescida que, decorrente das suas palavras, Vieira fazia impender sobre os católicos que constituiriam o seu auditório. Se os católicos se consideravam crentes da verdadeira religião, então tinham o dever de fazer notar essa diferença em todas as ações da sua vida. Na ótica do pregador, jamais um católico se poderia confundir na sua ação com um não-católico, fosse ele protestante, judeu, muçulmano ou gentio. E se essa diferença não era evidente, então a culpa dos católicos era maior do que a dos indivíduos de outra religião, pois uma vez que tinham o privilégio de já conhecer a Boa Nova então tinham também a obrigação de não a ignorar e de agir em conformidade com ela<sup>639</sup>.

Para além disso, a responsabilidade dos católicos é amplificada quando a essa condição se junta a condição de portugueses. De acordo com o pensamento vieirino, a única razão de existir do reino de Portugal era apenas a sua vocação evangelizadora, preconizada pelo próprio Cristo ao primeiro rei aquando da fundação da nacionalidade<sup>640</sup>. Assim, todo o processo da colonização deveria confluir para esta tarefa evangélica, cuja concretização estaria reservada ao povo português. Não é de estranhar, pois, que o sentimento da responsabilização, acompanhado pelo sentimento da vergonha que deveria surgir quando essa responsabilidade não era assumida, fossem frequentemente despertados nos sermões do Padre António Vieira.

No *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*<sup>641</sup>, pregado na Capela Real, em 1655, o pregador tenta criar, precisamente, esse forte sentimento de responsabilidade, quando não de culpa, pela negligência com que os portugueses, desde os colonos aos

---

<sup>638</sup> *Vide op. cit.*, tomo II, vol. IV, pp. 200-225.

<sup>639</sup> O tópico da obrigação é abordado por outros pensadores católicos. Frei Luís de Granada, por exemplo, logo no início do *Compendio de Doctrina Christiãa* lamenta o facto de os cristãos, os únicos que receberam «a doutrina do ceo», manifestarem tanta ignorância sobre as leis e fundamentos da sua religião, ao contrário dos mouros e judeus que sempre sabiam «dar alguma razão della». Coimbra, na Real Officina da Universidade, M.DCCLXXXIX, p.1.

<sup>640</sup> Para Paulo Alexandre Esteves Borges, no estudo intitulado “A Ideia de Portugal em António Vieira”, «o Padre António Vieira pontifica no pensamento português como o mais dramático protagonista da desassossegadora visão de que Portugal arrisca *desaparecer* se não assumir a constitutiva e mitoprofética destinação de mediador/ servidor da transfiguração do mundo no Império da divina superabundância». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p. 1321.

<sup>641</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp.245-273.

agentes de decisão, que quiçá estariam presentes no auditório da pregação, lidavam com os gentios sobre quem detinham poder:

«Também, [das almas] alheias nos devemos lastimar muito. (...) porque não faremos alguma coisa por tantas almas, que se perdem? Neste mesmo instante se estão perdendo infinitas almas na África, infinitas almas na Ásia, infinitas almas na América (cujo remédio venho buscar), tudo por culpa, e por negligência nossa. (...) Senhor, a conversão destas almas não a entregastes aos Reis, e Reino de Portugal?»<sup>642</sup>

Repare-se como a primeira pessoa do plural é a pessoa gramatical mais usada pelo pregador, numa clara tentativa de envolver a totalidade da audiência nos sentimentos referidos, uma vez que a obrigação não seria apenas dos reis mas do reino como um todo. A hipérbole veiculada pelo adjetivo «infinitas», três vezes paralelamente repetida, reforçada igualmente pela repetição do vocábulo «almas», adensa e multiplica o sentimento de responsabilização intentado pelo pregador.

Os mesmos sentimentos vemos serem despertados em muitos outros sermões, como no *Sermão do Espírito Santo*<sup>643</sup>, o *Sermão XXVII*<sup>644</sup> do ciclo do Rosário ou o *Sermão Primeiro. Anjo*<sup>645</sup>. Em muitas ocasiões são mesmo sentimentos de responsabilidade pessoal e histórica que são espoletados. Por via de uma projeção das questões levantadas num eventual momento de Juízo Final, em que o Criador há de condenar os portugueses pela sua hipotética irresponsabilidade sobre as almas que lhes foram confiadas, Vieira empenha firmemente os católicos portugueses, tal como se pode observar na *Exortação Doméstica em Véspera do Espírito Santo*<sup>646</sup>:

«(...) quero acabar eu com um argumento, que primeiro me fez tremer, e depois me levou ao Maranhão, para lá viver, e morrer; (...) E quem há de dar conta a Deus de tantas almas? Onde estão as leis da caridade? Onde estão as obrigações da necessidade extrema?»<sup>647</sup>

Mais uma vez as interrogações retóricas, à semelhança do que já se verificara na anterior citação, surgem como forma de invocar mais incisivamente esses momentos

---

<sup>642</sup> *Ibidem*, pp. 271-272.

<sup>643</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp.244-270.

<sup>644</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp.340-367.

<sup>645</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, pp. 128-149.

<sup>646</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp.229-243.

<sup>647</sup> *Ibidem*, pp. 241-242.

responsabilizadores e de os aproximar incontornavelmente dos ouvintes e leitores, que ficarão colocados frente a frente perante a força de um suposto dever católico.

No que concerne, especificamente, a gentios africanos, que na sociedade sul-americana do século XVII seriam maioritariamente escravos, Vieira sugere mesmo que os senhores tenham um papel de pequenos soberanos, com responsabilidades morais diretas sobre as almas dos cativos, as quais Deus lhes confiou pagando-lhes com prosperidade material na vida terrena:

«Consentis que os Escravos, e Escravas, andem em pecado, e não lhes permitis que se casem, porque dizeis que casados servem menos bem. Oh razão (quando assim fora) tão digna do vosso entendimento, como da vossa Cristandade! Prevaleça o meu serviço ao serviço de Deus, e contanto que os meus escravos me sirvam melhor, vivam, e morram em serviço do Diabo. Espero Eu no mesmo Deus, que terá misericórdia da sua miséria, e das suas Almas; mas das vossas Almas, e desta vossa, que também é miséria, não tenho em que fundar tão boas esperanças.»<sup>648</sup>

De forma mordaz, o pregador faz uso da ironia de foco dual («serviço de Deus» - «serviço do Diabo») para confrontar os senhores de escravos com as suas obrigações perante o Criador, alertando para o facto de que Deus haveria de aferir as suas condutas e comportamentos como cristãos, para julgá-los com consequências eternas. Até as próprias pragas verificadas nas culturas agrícolas, referidas, a título de exemplo, no mesmo *Sermão XXVII*<sup>649</sup>, seriam já, segundo a interpretação do pregador, o prenúncio de um castigo divino maior que havia de abater-se sobre os senhores de escravos que negligenciassem as suas obrigações morais enquanto católicos e portugueses. E tais castigos, só de imaginados, deveriam fazê-los ter vergonha perante os homens, medo perante Deus, e, por fim, provocar uma desejável e imediata mudança de comportamentos.

Numa outra passagem da sua obra parenética, com recurso ao exemplo histórico dos judeus, povo proscrito e perseguido na Península Ibérica seiscentista, o Padre António Vieira tenta também incutir uma responsabilização nos seus ouvintes e leitores católicos, pois analisa os comportamentos dos segundos para demonstrar que não estão distantes dos comportamentos que criticam e abominam nos primeiros:

---

<sup>648</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, p. 348.

<sup>649</sup> *Ibidem*, p. 367.

«Iramo-nos muito, e dizemos grandes injúrias contra os judeus daquele tempo, e nós somos com eles. Contra eles pregou Cristo: contra nós prega o Evangelho. (...) Parece-me, Senhores, que vos vejo inquietos, ainda que indignados contra mim, por esta proposta;»<sup>650</sup>

O pregador aproxima os antípodas para responsabilizar e fazer sentir vergonha ao seu auditório<sup>651</sup>, assim como para lhe criar um sentimento de responsabilização que o obrigue a aceitar outros argumentos que, ao longo do seu sermão, lhe vai apresentando e inculcando.

Por sua vez, o sentimento de vergonha é sublimado quando, por exemplo, Vieira compara os portugueses com os próprios muçulmanos, acusando-os de perpetração de ações absolutamente contrárias à doutrina de Cristo. No *Sermão da Epifania*<sup>652</sup>, pregado em 1662 na Capela Real, para mais vincadamente evidenciar o escândalo configurado pela expulsão dos jesuítas dos territórios do Maranhão, o Padre António Vieira invoca a cidade muçulmana de Argel para a comparar a Lisboa, e, desta forma, envergonhar todos os responsáveis do reino que não garantiam as condições para que nos territórios portugueses se cumprissem as leis de Cristo, ali consubstanciadas nas doutrinas que os jesuítas ministravam:

«Não se envergonhe já a Barra de Argel de que entrem por ela os Sacerdotes de Cristo cativos, e presos, pois o mesmo se viu em nossos dias na Barra de Lisboa. (...) Gloriava-se o Tejo, quando nas suas ribeiras se fabricavam, e pelas suas correntes saíam as Armadas conquistadoras do Império de Cristo (...) mas hoje envergonhado de tão afrontosa mudança devera tornar atrás, e ir-se esconder nas grutas do seu nascimento, (...).»<sup>653</sup>

A forte imagem personificadora do rio Tejo, que pejado de vergonha deveria correr para trás e esconder-se, visava, retoricamente, contagiar todos os católicos portugueses com o mesmo sentimento e obrigá-los a uma tomada de posição relativamente aos episódios que ditaram a expulsão dos padres evangelizadores da Companhia de Jesus dos territórios americanos pertencentes ao rei de Portugal.

---

<sup>650</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IV, p.125.

<sup>651</sup> Aristóteles, em *Retórica*, define a vergonha «como um certo pesar ou perturbação de espírito relativamente a vícios, presentes, passados ou futuros, susceptíveis de comportar uma perda de reputação». *Op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>652</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

<sup>653</sup> *Ibidem*, p.361.

Em termos formais, no que concerne a este sentimento de responsabilização moral do auditório, destacamos a organização discursiva ou em estruturas gradativas ou em estruturas comparativas de natureza binária. Se nos exemplos anteriormente apresentados bem repararmos, verificamos que o pregador, por via destas estratégias, consegue colocar o seu auditório, de ouvintes ou leitores, numa posição em que tendem a assumir a responsabilidade moral daquilo que no mundo colonial português se está a passar.

Em primeira instância, veja-se como num dos excertos apresentados o pregador provoca, progressivamente, uma aproximação da realidade responsabilizadora que descreve ao seu público, quando o interroga sobre a inércia relativa às almas que se perdem<sup>654</sup>. As almas dos gentios perdem-se primeiro «na África», depois «na Ásia» e por fim «na América»<sup>655</sup>, num claro movimento gradativo que aproxima a realidade discursiva do sermão ao *kairos* histórico inerente ao contexto da pregação e do público da Capela Real, que no entender do pregador poderia e deveria decidir de imediato de forma a promover a salvação das almas destes últimos.

Por outro lado, e tal como acontece em dois dos outros excertos acima transcritos, verifica-se que o pregador coloca em confronto realidades antitéticas como Deus e o Diabo, neste caso quando pretende responsabilizar os senhores pela conduta moral dos seus escravos, e o «nós», os católicos, com o «eles», judeus, quando almeja demonstrar que o comportamento do seu auditório não será muito diferente daquele que o mesmo auditório criticará por ser o dos judeus.

Do mesmo modo, tal estrutura binária repete-se no último excerto apresentado neste subcapítulo. À barra de Lisboa é cotejada a barra de Argel, antes antitéticas por a primeira ser sinónimo de conquista e evangelização cristãs e a segunda símbolo do combate a esse mesmo Cristianismo, mas naquele contexto histórico e de pregação tornadas tão parecidas, pois ambas viam por elas entrar cativos os sacerdotes de Cristo.

---

<sup>654</sup> Também o padre Manuel Bernardes, na obra *Meditações sobre os principaes mistérios da Virgem Santíssima Mãe de Deus, e Rainha dos Anjos, e Advogada dos pecadores*, faz referência a este tópico: «o numero exceffivo das almas que fe perdem» porque «não eftaõ dentro da Igreja Catholica». Lisboa Occidental, na Officina da Congregaçaõ do Oratorio, M.DCC.XXXVII, p.587.

<sup>655</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp.271.



### 2.3.2. Piedade e paciência

A piedade, enquanto sentimento de cunho cristão que exprime compaixão para com o outro – mas também uma certa superioridade – e uma conseqüente vontade de diminuir o seu sofrimento, constitui uma estratégia baseada no *pathos* que o Padre António Vieira utiliza com mestria quando se refere a gentios índios e escravos africanos<sup>656</sup>. Resultante da inocência e incivilidade que lhes atribuíra, só os gentios pareciam ser verdadeiramente dignos deste tipo de misericórdia nos sermões do jesuíta. O católico evangelizador deveria compadecer-se de índios e africanos, sobre quem tinha poder, de forma a almejar dar-lhes, por conseguinte, um trato mais digno e humano, um trato capaz de cativá-los, e, verdadeiramente, fazê-los aderir ao Evangelho.

Associado ao sentimento de piedade, surge, por outro lado, o sentimento de paciência, ao qual o pregador exorta quando se dirige a esses mesmos gentios. Isto é, se, por um lado, exige aos católicos portugueses piedade para com estes “irmãos” socialmente mais frágeis, por outro acena com a mansidão de Cristo para inspirar nestes últimos uma atitude pacífica e obediente, lembrando-os constantemente das glórias futuras que hão de compensar os sofrimentos presentes decorrentes da sua posição subalterna. Todavia, e ainda que discursivamente o pregador se dirija diretamente a estes povos, em termos retóricos o que pretenderá verdadeiramente será ganhar uma certa benevolência junto dos colonos com poder, talvez os únicos que poderiam vir a ler os seus sermões. Trata-se, em última análise, de uma proposta de negócio sentimental, uma vez que, publicamente, o pregador pede paciência e aceitação do seu estado servil aos gentios para, em troca, poder pedir misericórdia e uma dignificação de condutas para com eles aos senhores a quem estes serviam. A piedade e a paciência são, portanto, dois sentimentos complementares dos quais a retórica de Vieira se serve algumas vezes num jogo de pares que não é estranho ao gosto da época.

E em termos estilísticos, tal como já acontecia nas cartas, também nos sermões o pregador tenta infundir um sentimento de piedade em relação aos índios recorrendo, muitas vezes, a uma adjetivação lastimosa que coloca esta categoria de gentios numa

---

<sup>656</sup> Na *Retórica*, Aristóteles define a piedade como sendo «uma certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer-nos sofrer a nós próprios, ou a algum dos nossos, principalmente quando esse mal nos ameaça de perto». *Op. cit.*, p.184. No caso dos sermões, ao entendimento deste sentimento tem de ser adicionada a semântica que lhe advém do seu cunho cristão.

posição de constante fragilidade e necessidade de proteção. Exemplo disso é uma passagem do *Sermão da Epifania*<sup>657</sup>, de 1662, na qual o pregador se refere aos «pobres, e miseráveis índios»<sup>658</sup> que ficavam sem assistência espiritual como sendo meros «despojos»<sup>659</sup> do conflito acérrimo entre colonos e jesuítas. No mesmo sentido vai a adjetivação que realça a sua incivilidade, o que solicita a mais profunda piedade dos evangelizadores que, neste caso, têm de a materializar numa ação persistente, piedosa e incansável para com este tipo de gentios, ilustrada neste excerto pela antonomásia das «Preguiças do Brasil»:

«A Estrela dos Magos parava, sim; mas nunca tornou atrás: as nossas Estrelas tornam uma, e mil vezes a desandar o já andado, e a ensinar o já ensinado, e a repetir o já aprendido, porque o bárbaro boçal, e rude, o Tapuia cerrado, e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime, nem retém na memória. Finalmente, para o dizer em uma palavra, a Estrela dos Magos guiava a homens, que caminhavam nos Dromedários de Madiã (...); e acomodar-se ao passo dos Dromedários de Madiã, ou ao sono das Preguiças do Brasil, bem se vê a diferença.»<sup>660</sup>

No mesmo sentido, na parte final do *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*<sup>661</sup>, pregado na Capela Real em 1655, Vieira chama a atenção para os indefesos índios, cujas almas Deus confiou aos cuidados dos portugueses, mas que estes tantas vezes negligenciam:

«(...) mas não sei entender a nossa piedade nem a nossa fé, nem a nossa devoção. Para as almas, que estão no Purgatório, há tantas Irmandades, tantas Confrarias, tantas despesas (...): só aquelas pobres almas, que estão indo ao inferno, não têm nada disto. As almas do Purgatório, ainda que padeçam, têm o Céu seguro; as que vivem e morrem na gentilidade, não só têm o Céu duvidoso, mas o inferno, e a condenação certa, sem haver quem lhes acuda. Não é maior obra de misericórdia esta?»<sup>662</sup>

A forma dicotômica como Vieira vai adensando este sentimento de piedade, rematando-o com uma lapidar pergunta retórica, empurra o seu auditório para a

---

<sup>657</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352- 396.

<sup>658</sup> *Ibidem*, p.360.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> *Ibidem*, p.370.

<sup>661</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 245-273.

<sup>662</sup> *Ibidem*, p.272.

persuasão relativamente a um tratamento mais piedoso dos índios. Uma persuasão que, aqui, nasce naturalmente do *pathos*.

Já relativamente aos escravos africanos, uma das estratégias com mais potencial retórico é aquela em que os mesmos são apresentados por via de abordagens dicotómicas que opõem a sua condição à dos senhores. A diferença resultante de tal comparação, que o pregador faz depender simplesmente da fortuna ou infortúnio de nascimento, representados, uma vez mais, por via da barroca metáfora da roda, visa provocar compadecimento, uma vez que, em teoria, um senhor poderia ter nascido escravo e o escravo senhor, por mera lei do acaso. Senhores e escravos não eram, assim, diferentes na sua essência. A diferença resultava apenas de um acidente da natureza que, portanto, não deveria ser condição para um tratamento menos digno. A este respeito, veja-se o *Sermão XX*<sup>663</sup> do ciclo do Rosário, no qual o pregador se serve do exemplo bíblico de Lázaro, que mendigava as migalhas perante a arrogância do senhor que lhas negava, sendo que, mais tarde, Deus faz inverter os papéis, para estabelecer justiça:

«Só resta a esta última razão, ou sem-razão, por que os Senhores desprezam os Escravos, que é a vileza, e miséria da sua fortuna. Oh Fortuna! E que mal considera a cegueira humana as voltas da tua roda! Virá tempo, e não tardará muito, em que esta roda dê volta (...) o Rico banquetear-se esplendidamente todos os dias, e Lázaro, para matar a fome não alcançava as migalhas, que caíam da sua mesa. (...) Todos os que passavam, e viam as delícias do Rico, invejavam a sua felicidade; e todos os que não tinham asco de pôr os olhos em Lázaro tinham compaixão da sua miséria.»<sup>664</sup>

A mesma técnica dicotómica é utilizada no *Sermão XXVII*<sup>665</sup>. Nele, Vieira retrata, lado a lado, o luxo e a miséria de senhores e escravos, respetivamente, de uma forma em que é difícil não suscitar sentimentos de piedade perante os segundos a quem, por mero infortúnio, coube uma existência terrena tão árdua<sup>666</sup>:

---

<sup>663</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp. 158-184.

<sup>664</sup> *Ibidem*, p.178.

<sup>665</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp. 340-367.

<sup>666</sup> Margarida Viera Mendes lembra, em *A Oratória Barroca de Vieira*, que os conjuntos binários, que tomam «nas falas de Vieira, conteúdos antitéticos, simétricos e complementares», são «o tipo preferencial no paradigma molecular de Vieira» (p. 481).

«Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos, e nus; os Senhores banqueteando, os Escravos perecendo à fome; os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros; os Senhores tratando-os como brutos, os Escravos adorando-os, e temendo-os, como Deuses;»<sup>667</sup>

Por outro lado, e tal como já observámos, o pregador não deixa de, mais uma vez, talvez como contrapartida sentimental que resultaria bem no contexto da época, apelar à paciência destes mesmos gentios. Por isso exorta-os à oração e não à revolta. Compara a condição destes à de Cristo, elevando e dignificando, por essa via, o seu sofrimento e sugerindo a sua aceitação. No *Sermão XIV*<sup>668</sup>, pregado na Baía à Irmandade dos Pretos, em 1633, vemos Vieira comparar o trabalho nos engenhos de açúcar ao martírio de Jesus na cruz. Por via desta comparação, os escravos aproximavam-se de Cristo<sup>669</sup>. E visto que o segundo aceitou todos os padecimentos com paciência e resignação, também os primeiros deveriam aceitar os deles, pois os mesmos teriam sido a condição para o seu resgate de África, onde viviam e morreriam em pecado:

«Não há trabalho, nem género de vida no mundo mais parecido à Cruz, e Paixão de Cristo, que o vosso em um destes Engenhos. (...) “Bem-aventurados, vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado”, e com a conformidade, e imitação de tão alta, e divina semelhança aproveitar, e santificar o trabalho!»<sup>670</sup>

Em consequência, o pregador manda-lhes que não se desconsolam, nem desanimem, antes orem e meditem nos mistérios dolorosos do rosário, esperando pacientemente a recompensa que há de chegar no Reino dos Céus<sup>671</sup>.

Em suma, piedade e paciência são, retoricamente, como que um negócio de emoções proposto aos mais que prováveis leitores dos sermões. Se, por um lado, o pregador apela aos gentios que aceitem o estado de cativos, o que garante aos senhores a continuidade do poder e da obtenção de dividendos resultantes da escravatura, por

---

<sup>667</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, p. 341.

<sup>668</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp. 396-423.

<sup>669</sup> A este respeito, *vide* José Everaldo Nogueira Júnior, “Monofonia e discursividade: as posições de Vieira frente à escravidão”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. III, pp. 1647-1661.

<sup>670</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, p.414.

<sup>671</sup> Cf. *ibidem*, p.420.

outro, apela, como que em jeito de moeda de troca, à piedade e à humanização das condutas para com os escravos. Do ponto de vista da persuasão, não restam dúvidas de que eram aqueles «que devendo-vos [aos escravos] tratar como irmãos se chamam vossos senhores»<sup>672</sup> quem o Padre António Vieira queria verdadeiramente persuadir, pois da sua conduta mais ou menos justa dependeria a conversão efetiva de milhares de subalternos seus.

### 2.3.3. Ira

Tal como o medo, a ira é outra emoção forte que tende a produzir efeitos retóricos imediatos e de elevada eficiência. Por isso mesmo o Padre António Vieira, em várias passagens dos seus sermões tenta suscitar este sentimento no seu auditório, aproveitando-se dele para facilitar a aceitação das suas ideias abonatórias ou depreciativas respeitantes ao “outro” e à relação deste com o católico português. Pela descrição de determinadas situações, pela sugestão de determinadas condutas, pela simples catalogação da alteridade (que já abordámos neste trabalho<sup>673</sup>) ou pela demonstração de uma certa indignação por parte do próprio pregador, Vieira tenta provocar um sentimento de cólera interior que visa irmanar sentimentalmente o púlpito e o público. Daí decorre, então, como que uma partilha afetiva da ira<sup>674</sup>, que resultará numa maior predisposição do público para ser persuadido relativamente às ideias de cariz universalista que o jesuíta apresenta.

Contra os povos gentios, tanto índios como escravos africanos, a ira jamais é suscitada. Como se sabe, estas categorias de alteridade eram apresentadas por Vieira como sendo inocentes, ou seja, sem capacidade para perpetrar ações dignas da ira católica. Por isso mesmo, aquando da abordagem de assuntos relativos a estes povos, o despertar de sentimentos irados observa-se apenas quando é direcionado aos católicos portugueses que, flagrantemente, não cumpriam as suas obrigações para com aqueles povos. A título de exemplo, em sermão largamente citado neste trabalho – o *Sermão da*

---

<sup>672</sup> *Ibidem*, p.421.

<sup>673</sup> *Vide supra* pp. 195-205.

<sup>674</sup> Segundo Aristóteles, na *Retórica*, a ira definir-se-á como «o desejo acompanhado de dor que nos incita a exercer vingança explícita devido a algum desprezo manifestado contra nós, ou contra pessoas da nossa convivência, sem haver razão para isso». *Op. cit.*, p. 161.

*Epifania*<sup>675</sup>, de 1662 – Vieira move a ira do seu público quando relata o escândalo que constituía a prisão e expulsão de religiosos católicos – os próprios jesuítas – dos territórios de um rei católico como o de Portugal, onde estavam com a finalidade de guiar espiritualmente as almas desamparadas dos gentios. Tal ação, que, nas suas palavras, deixara os gentios que a testemunharam «atónitos e incrédulos»<sup>676</sup>, uma vez perpetrada pelos colonos e autoridades coloniais súbditos do rei português, era digna de provocar indignação em toda a audiência (incluindo ao próprio monarca e demais decisores políticos) que, tomada desse afeto, deveria diligenciar no sentido de reverter a situação da forma mais expedita possível.

Contra os judeus, povo que, tantas vezes e de forma tão polémica, Vieira tentou preservar, o pregador move a ira em algumas passagens muito específicas da sua obra parenética. E a razão principal da raiva contra o povo hebreu, quando invocada nos sermões, era a ingratidão histórica revelada por este povo porque não reconheceu o messias que no seu seio nasceu, tendo-O crucificado como a um criminoso. Isso mesmo observamos no *Sermão na Segunda-Feira depois da Segunda Domingo da Quaresma*<sup>677</sup>, proferido em Torres Vedras, no ano de 1652, quando Vieira realça a ingratidão dos judeus por via de um raciocínio organizado mediante mais um par de opostos que contrapõe o comportamento de Cristo em relação aos judeus ao comportamento dos judeus em relação a Cristo:

«Mas o certo é que o tempo em que Deus deixou aquele ingrátíssimo Povo foi o mesmo em que eles O puseram em uma Cruz, e o mesmo senhor que da sua carne, e do seu sangue tinha tomado o corpo mortal deu a vida também por eles.»<sup>678</sup>

A bondade de Jesus contraposta à intolerância e violência dos judeus para com ele provocaria no público católico ira, emoção que, retoricamente, encerra um elevado potencial de persuasão. Por oposição, então, os católicos deviam ser gratos a Cristo e transpor para as suas vidas, irrepreensivelmente, os Seus mandamentos, tendo o cuidado de nunca se confundirem com as obras levadas a cabo por judeus.

---

<sup>675</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp. 352-396.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p.360.

<sup>677</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. III, pp.83-119.

<sup>678</sup> *Ibidem*, p. 89.

Não há, contudo, outra categoria de alteridade contra quem Vieira, enquanto pregador, mova por tão repetidas vezes a ira como a dos protestantes europeus, com quem os católicos travaram, no século XVII, uma espécie de global batalha teológica e ideológica. Em variadíssimos sermões, os “hereges” do norte da Europa são frequentemente associados a atitudes de um manifesto desrespeito para com os católicos, as suas crenças e os seus rituais. Tal deveria suscitar – não é difícil de prever – uma reação de indignação por parte dos ouvintes e leitores que, por esta via, se sentiriam escandalosamente desrespeitados. É como se os protestantes ridicularizassem constantemente os princípios e condutas católicas, numa permanente provocação que exigisse uma resposta incisiva.

A ridicularização do culto mariano dos católicos, tão caro, ainda hoje, a esta religião e às suas camadas mais populares, é uma das atitudes heréticas referidas por Vieira que mais facilmente faria soltar sentimentos de revolta no público dos sermões. No *Sermão XI*<sup>679</sup> do ciclo do Rosário, o pregador acusa os hereges, precisamente, deste tipo de atitudes:

«E nós podemos dizer dos hereges de nosso tempo que parece cuidam que não podem honrar o Filho senão com afrontas da Mãe, sendo certo que ao Filho diminuem Divindade, e à Mãe tiram totalmente a glória. Lutero, Calvino, Melâncton (...) todos como inimigos jurados da Mãe de Deus, a publicam blasfemamente por indigna de toda a honra, de todo o culto, de toda a veneração, com que os Católicos muito menos do que suas prerrogativas merecem, a celebramos.»<sup>680</sup>

Em crescendo, o pregador alega que até o próprio estado imaculado da Virgem é posto em causa pelos seguidores de Lutero e Calvino, homens nos quais mais vezes se personificam todas as heresias inerentes ao Protestantismo:

«*Sancta Maria*. Implacável é o ódio com que os hereges perseguem, e as calúnias com que procuram escurecer a santidade da Virgem Santíssima, arguindo pecado onde nunca o houve, nem pode haver, nem a mais venial sombra dele. Assim o fazem, em vão, Lutero principalmente, e Calvino (...)»<sup>681</sup>

---

<sup>679</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. VIII, pp.308-340.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p.326.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p.334.

Noutro contexto, o da Baía, no ano de 1654, Vieira suscita o mesmo tipo de sentimentos em relação aos protestantes, desta feita ao confrontar o público com o desprezo destes pelos dogmas do sacerdócio católico. No *Sermão da Publicação do Jubileu*<sup>682</sup>, o pregador demonstra como os protestantes não creem no poder teológico dos sacerdotes para absolver dos pecados, contradizendo, segundo ele, a sua pretensa crença no Evangelho:

«(...) o poder de conceder indulgências, e perdoar pecados, que os hereges tão cega, como ignorantemente lhe negam. (...) E sendo esta verdade tão clara, e assentada no Evangelho, não só é miséria grande, senão ridícula, que os mesmos Hereges, que dizem creem o mesmo Evangelho, neguem aos sucessores de S. Pedro, e Vigários de Cristo este poder.»<sup>683</sup>

Também no famosíssimo *Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*<sup>684</sup> a ira é uma das emoções centrais, porquanto o pregador, por via de uma técnica teatral e um estilo inflamado no qual argumenta com o próprio Deus<sup>685</sup>, suscita a revolta dos seus ouvintes relativamente à providencial sorte bélica que, naquele contexto, parecia bafejar os “hereges” dos Países Baixos<sup>686</sup>.

Como pudemos constatar, a ira funciona, em vários pontos do sermão de Vieira, como um escudo contra as crenças contrárias ao Catolicismo, ou seja, é uma forma de gerar repulsa por todas essas crenças e reforçar a coesão em torno dos dogmas da religião que o jesuíta acreditava poder vir a tornar-se universal. Por isso mesmo, o

---

<sup>682</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XV, pp. 118-139.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p.120.

<sup>684</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp. 73-95.

<sup>685</sup> Para Fernando R. de la Flor, neste sermão foi «puesta en duda, aquí, en este texto, pues, de la Providencia; de lo que es su especial modo de intervenir en la historia. Vieira da en este su sermón el paso fundamental hacia la Modernidad, que no es otra cosa que desalojar al mundo de la sombra protectora de dioses; o, al menos, combatir la idea de que el curso de la historia está gobernado por lo eterno». “António Vieira em 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidade ibérica”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.513.

<sup>686</sup> No estudo intitulado “Paixão e argumentação na oratória do Padre António Vieira”, Luís Machado de Abreu afirma que «é no *sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda* (1640) que a argumentação patética se torna mais veemente e prolongada. A paixão dominante ao longo de todo o discurso é a ira. Contudo, o sujeito dela não é sempre o mesmo, e pode até ver-se que o movimento persuasivo do sermão se reflete na vontade declarada de transferir esse sentimento de um sujeito para o outro. A ira do pregador invectiva a ira divina para que esta deixe de estar virada contra os católicos portugueses da Baía e se volte antes contra os hereges holandeses que cercam a cidade. In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. III, p. 1702.



Padre António Vieira, enquanto pregador, faz uso tão frequente dela e proveito de todos os efeitos retóricos que dela decorrem.

Como forma de o fazer, em termos estilísticos, o que se destaca nesta estratégia de provocação de cólera é o uso regular e expectável de uma linguagem que se caracteriza pelo recurso a um vocabulário ofensivo. Como se observa dos excertos transcritos, nos momentos em que Vieira pretende potenciar a ira do seu auditório e, com isso, agregá-lo, vai recheando o seu discurso com palavras como “ingratíssimo”, “ridícula”, “afronta”, “ódio”, “ignorantemente”, “blasfemamente”, que sugerem atributos repelentes relativamente a certas categorias de alteridade. Relativamente a este tipo de linguagem, convém referir que ela é usada em determinados momentos muito específicos do sermão – quando o pregador pretende fazer irromper os efeitos dicotómicos da ira, a raiva em relação ao “outro” e a agregação do auditório enquanto “nós” – mas o seu recurso jamais sofre de um abuso. Vieira nunca insiste no uso desta linguagem até a um ponto em que a mesma, por superabundância, não só faria perder elegância ao texto como atenuaria os seus efeitos retóricos. Dada a natureza da ira, torrencial, o Padre António Vieira saberia que também este tipo de linguagem teria de ser usada de forma caudalosa mas com uma frequência baixa e muito bem calculada. Só assim se predisporiam os espíritos para acolher argumentos que persuadissem relativamente a uma conduta ética e moral que, no católico português, deveria ser plenamente diferenciadora de todas as outras categorias de alteridade nacional e religiosa.

### 2.3.4. Respeito e desconfiança

É sabido que, no discurso do Padre António Vieira, os reinos católicos em geral e o de Castela em particular – católico inveterado, mas inimigo contextual do Portugal da época – são geradores de um sentimento misto de respeito e desconfiança<sup>687</sup>. Castela e outros reinos oficialmente católicos são o “outro” que também é “nós”. E nos

---

<sup>687</sup> Ainda que de forma mais abrangente, é importante atentarmos nas palavras de José Eduardo Franco, quando refere que a «relação do Padre António Vieira com a Europa pode ser caracterizada como sendo dicotómica a vários níveis. É uma relação de afeto e desafeto». In *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, p.76.

sermões, tal como nas cartas, é possível observar, por um lado, tanto as palavras mais respeitosas para com esses reinos e as monarquias que os governavam como, por outro, encontrar as mais duras afirmações, eivadas de suspeita e próprias de uma conjuntura de conflitualidade continuada que ameaçava permanentemente a existência de Portugal enquanto reino independente, assim como das suas conquistas nos diferentes continentes.

De facto, quando na parenética Vieira fala dos reinos correligionários de Portugal, emana um sentimento dual do qual, conforme a ocasião e as finalidades retóricas específicas de cada texto, emerge ora um receio desconfiado, ora uma admiração respeitosa que os irmanava ao público nacional.

A propósito do primeiro sentimento, veja-se como no final do longo *Discurso Apologético*<sup>688</sup>, que nunca terá chegado a ser proferido, Vieira afirma a sua admiração e respeito pelos outros reinos que professam o mesmo credo que Portugal, demonstrando até uma certa sensibilidade para com as prováveis suscetibilidades que nutririam estes reinos em relação à ideia do imperador universal português que Vieira defendia, ao mesmo tempo que ainda se disponibiliza para dar atenção às ideias de homens letrados estrangeiros acerca das suas próprias pátrias católicas:

«A razão deste mesmo segredo me escusa de dar satisfação aos outros Reinos, e Nações Católicas (as quais eu venero quanto devo) do excesso, ou singularidade desta minha esperança. Cada um sabe mais de sua casa, que das alheias. Escrevi da minha Pátria como Português sem lisonja, e ouvirei sem inveja quanto os outros escreveram da sua.»<sup>689</sup>

A relativa veneração de Vieira pelas outras nações católicas, sentimento que, ao ser assumido, o pregador pretende que possa contagiar o seu público, é apresentada mesmo como um dever do bom católico que consegue compreender a superioridade da comunhão religiosa entre povos pertencentes a diferentes reinos.

Em previsível consequência, este trecho, ou outro de igual pendor, se lido por alguém desses mesmos reinos, tenderia a provocar, como que por natural retribuição, igual sentimento de respeito relativamente a Portugal e, neste caso, ao pregador que tais palavras escreveu. Repare-se ainda no facto de esse sentimento ser apresentado como

---

<sup>688</sup> *Op. cit.*, Tomo II, vol. XIII, pp.249-306.

<sup>689</sup> *Ibidem*, p.305.

um «dever»: como se não fosse compreensível, à luz da fé comum, não respeitar nações irmãs, filhas da mesma Igreja Católica Apostólica e Romana.

A prova de que Vieira saberia que o público dos seus sermões iria muito para além das fronteiras nacionais, e que o seu fito persuasivo teria de considerar católicos de outras nacionalidades, surge no *Sermão Duodécimo. Da sua Proteção*<sup>690</sup>, da série de textos dedicados a S. Francisco Xavier. Nesta peça, e aproveitando como exemplo a transversalidade nacional inerente ao culto da figura do santo, Vieira evoca, várias vezes e no seu conjunto, os monarcas católicos, como se de uma só categoria se tratasse:

«Oh Xavier! Oh Príncipes Cristãos! (...) E vós, ó Reis, e Monarcas da Cristandade (...))»<sup>691</sup>

As apóstrofes como que aproximam, do ponto de vista emocional, estes príncipes e reis da Cristandade uns dos outros, evidenciando um respeito que deveria ser mútuo e sobrepor-se às desavenças políticas que também se verificavam, das quais é exemplo o longo e conturbado processo de consolidação da restauração da independência portuguesa.

Contudo, em outros pontos da obra parenética, talvez quando o *kairos* assim o reclama, verificamos que é antes um discurso gerador de desconfiança em relação ao reino católico de Castela – neste caso, em específico só em relação a este reino – que surge com reiterado vigor. É isso mesmo que se verifica no *Sermão de São Roque*<sup>692</sup>, pregado em Lisboa, no ano de 1642, apenas dois anos após os acontecimentos históricos que ditaram a restauração da independência. Neste texto parenético, em que o pregador apela à generosidade tributária dos portugueses e à prevenção militar nos territórios de fronteira, emerge a desconfiança relativamente ao reino vizinho. Em consequência, o pregador critica todos os portugueses que assumem uma posição de excesso de otimismo, não cuidando de diligenciar as necessárias precauções para fazer face a um provável ataque de Castela, que previsivelmente não se acomodaria à ideia de um Portugal no qual a sua monarquia não governasse. Trata-se de um sentimento repleto de

---

<sup>690</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XII, pp. 356-377.

<sup>691</sup> *Ibidem*, pp. 351-353.

<sup>692</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, pp. 332-351.

capacidade persuasiva e que, naquele contexto histórico muito específico, segundo o pregador, visava o despertar de uma reação de acautelamento:

«A segunda peste (muito me detive na passada, será esta a peste pequena). A segunda peste define-se: muita fé, ou muita confiança; e deste mal está inficionada muita gente, que se chamam os demasiadamente confiados. Explico-me. Há cidades em Portugal, que sem estarem tão longe de Castela, como Roma de Cartago, nem as dividir o mar, senão um pequeno rio, e a algumas uma linha Matemática; tão confiadas estão de si mesmas, que por mais que são mandadas fortificar não se fortificam, havendo (à maneira dos Espartanos) que onde estão os peitos dos seus Cidadãos não são necessárias muralhas.»<sup>693</sup>

Repare-se também como o Padre António Vieira ironiza com a imprudência de muitos portugueses, como que transformando os compatriotas em personagens de comédia<sup>694</sup>, ante um inimigo tão astuto e admirável como Castela. E repare-se também como, pouco depois, no mesmo sermão, tem a necessidade de explicitar a finalidade retórica de tais palavras cheias de desconfiança: a tomada de decisões e atitudes prudentes que possam salvaguardar Portugal como reino independente, para que, neste estado, possa cumprir os desígnios que Deus para si teria guardados:

«(...) desconfiar por temor é covardia; mas desconfiar por cautela é prudência. Não quero desconfiança que faça desmaiar; desconfiança que faça prevenir, sim. E este segundo modo de desconfiar é mui necessário, principalmente aos Portugueses, cujo demasiado valor os fez às vezes tão confiados, que o vieram a sentir mal prevenidos.»<sup>695</sup>

Vieira, neste excerto em específico, vê-se obrigado a desambiguar a natureza dos sentimentos de desconfiança a que exorta o seu público por via de mais uma estrutura binária, de cariz antitético, que enfoca a verdadeira emoção que queria transmitir ao seu público.

Em resumo, Castela, assim como, de uma forma mais abstrata, todos os outros reinos católicos, desencadeia um *pathos* dúplice, no qual respeito e desconfiança alternam permanentemente. E é nesta ambivalência que o Padre António Vieira joga o

---

<sup>693</sup> *Ibidem*, p.347.

<sup>694</sup> Na *Poética*, Aristóteles define a comédia como «uma imitação de caracteres inferiores, não contudo em toda a sua vileza, mas apenas na parte do vício que é ridícula». Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 4.ª edição, p.45.

<sup>695</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, p.347.

jogo da persuasão, aquele que pretende *movere* o seu público em direção às ideias universalistas que defendia.

### 2.3.5. Medo e desejo

O sentimento do medo é igualmente, na retórica parenética do Padre António Vieira, uma forte estratégia de persuasão. No século XVII, tal como hoje, a atemorização do público obteria resultados retóricos não negligenciáveis e, mais importante, provavelmente rápidos. Assim, e tendo em conta a urgência com que Vieira desejava algumas ações concernentes ao “outro”, não admira que o pregador tentasse, pelas palavras, instigar receio para depois levar os seus ouvintes e leitores a aderir às ideias por si apresentadas. Fosse um certo temor da mão divina, ou um medo terreno, fosse um receio coletivo, ou um medo individual, em diversos momentos dos sermões podemos observar a utilização desta emoção como estratégia retórica de elevado relevo, potenciada quase sempre por um estilo agudo e torrencial que, afinal, também é marca de Vieira enquanto autor.

Relativamente aos gentios, mais concretamente os índios e escravos africanos, por diversas vezes o discurso do medo surge como fórmula de persuasão. Não se trata de medo dos índios ou dos escravos, mas de um medo por causa das relações com esses gentios, um medo de natureza transcendental – de um Deus que castiga a terra e os homens desde o céu – associado à conduta pecaminosa que, segundo o jesuíta, os portugueses estariam a ter para com os gentios.

E o primeiro tipo de medo suscitado no contexto do discurso acerca dos gentios resulta, como já aludimos, da possibilidade de perda do próprio reino de Portugal, cuja existência apenas se justificaria, no discurso do pregador, com base no papel global de conversão que Deus lhe havia destinado. Por isso mesmo, no *Sermão da Epifania*<sup>696</sup> de 1662, Vieira alega que Portugal estava obrigado a cumprir o papel de converter gentios, pois caso contrário perderia o seu fundamento enquanto nação e, simplesmente, correria o risco de perder as conquistas, acabando por se extinguir:

---

<sup>696</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. I, pp.352-396.

«E como o fundamento, e base do Reino de Portugal por ambos os títulos é a propagação da Fé, e conversão das Almas dos Gentios, não só perderão infalivelmente a sua todos aqueles, sobre que carrega esta obrigação, se se descuidarem, ou não cuidarem muito dela; mas o mesmo Reino, e Monarquia tirada, e perdida a base, sobre que foi fundado, fará naquela Conquista a ruína, que em tantas outras partes tem experimentado; e no-la tirará o mesmo Senhor, que no-la deu, como a maus colonos.»<sup>697</sup>

A gradação com que o pregador apresenta as hipóteses de perda – da alma para a monarquia, dos bens transcendentais para os terrenos, mais imediatos – sublima a estratégia de indução do sentimento de medo no auditório.

Por diversas outras vezes, Vieira faz referência ao risco de outras perdas, coletivas e individuais, se os portugueses não tratarem com piedade e justiça os índios e escravos, ou se não cumprirem ativamente o seu papel de evangelizadores. Trata-se de uma tentativa de atemorização do público como forma de facilitar a sua persuasão. Os próprios infortúnios que, naquele contexto, faziam já os portugueses sofrer importantes perdas materiais e humanas eram, desde logo, apresentados como sinais desse grande castigo divino para o qual o nosso reino, inapelavelmente, se dirigiria. Pragas, doenças, invasões e todo o tipo de adversidades, para além da suprema perda espiritual (a condenação da alma), davam alarme para a catástrofe total que se abateria sobre os portugueses e sobre Portugal por estes não executarem os desígnios que a Providência lhes tinha destinado<sup>698</sup>. Todos estes cenários deveriam provocar, evidentemente, sentimentos de medo e, conseqüentemente, um aprofundado exercício de reflexão.

As próprias ofensivas dos holandeses às colónias portuguesas, tão estreitamente relacionadas com o *kairos* de enunciação de muitos dos sermões, são apresentadas, por repetidas vezes, como uma consequência da má conduta dos governantes e colonos lusos para com os índios, e funcionam, retoricamente, como exemplo que visa infundir pavor relativamente a uma repetição e agravamento desses acontecimentos históricos que ainda povoariam a memória histórica do povo. Aliás, quando se fala dos “hereges” do norte da Europa e da relação com eles, o medo é um dos sentimentos que mais vivamente é cultivado. No *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*<sup>699</sup>, Vieira chega a recriar, por via de uma impressiva e dramática descrição,

---

<sup>697</sup> *Ibidem*, p.394.

<sup>698</sup> A este respeito, vide *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*. *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 226-244.

<sup>699</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.73-95.

uma invasão dos holandeses à Baía, de forma a criar «horror». E ainda que, neste sermão em particular, o pregador se dirija discursivamente a Deus, o que pretende é assustar o seu público e obrigá-lo a um comportamento ético e moralmente menos repreensível:

«Finjamos pois (o que até fingido, e imaginado faz horror), finjamos que vem a Baía, e o resto do Brasil a mãos dos Holandeses; que é o que há de suceder em tal caso? Entrarão por esta Cidade com fúria de vencedores, e de Hereges: não perdoando a estado, a sexo, nem a idade (...) chorarão as mulheres, vendo que se não guarda decoro à sua modéstia; chorarão os velhos (...); chorarão os nobres (...); chorarão os Religiosos (...)»<sup>700</sup>

A construção paralelística assente no verbo chorar, que, por via desta repetição, acumula a sua carga semântica<sup>701</sup>, pelo efeito totalizador que encerra, demonstra que ninguém ficará imune ao sofrimento, o que amplifica o potencial retórico do *pathos* associado ao medo dos povos hereges.

No que diz respeito ao reino católico de Castela, o sentimento de medo surge para cumprir um efeito comparativo. É que sendo católicos, e portanto também seguidores da verdadeira fé, os castigos divinos que Deus lhes enviava, e que em Portugal eram reconhecidos como tais, serviam de exemplo para os portugueses. Sendo justo, Deus castigaria de igual forma pecados semelhantes<sup>702</sup>. Portanto, se Portugal temia as desgraças que se abatiam sobre o poderoso reino vizinho, então devia ouvir o pregador e deixar-se persuadir por ele:

«Miséria é, e cegueira de entendimento grande (...) Pergunto, senhores: porque está Deus irado contra Castela, e a castiga tão rigorosamente? Não há dúvida que por seus pecados, por suas maldades, por suas injustiças, por suas soberbas, por suas incontínuas; boas testemunhas somos, como cúmplices um tempo dos mesmos delitos. Pergunto mais: o Deus de Castela é o

---

<sup>700</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>701</sup> Ainda que a propósito de uma passagem de outro sermão, Raymond Cantel menciona uma técnica observável no exemplo apresentado acima. Quando «Vieira veut créer une impression d'horreur, il accumule les mots». *Op. cit.*, p.65.

<sup>702</sup> Semelhante raciocínio – o da uniformidade dos procedimentos providenciais de Deus – era utilizado por outros pregadores da época, como Bartolomeu de Quental. Senão veja-se o exemplo que apresentamos, transcrito do *Sermam da Terceyra Sexta Feyra da Qvaresma*, de 1664: «Portugal! Com ta[n]tos beneficios, cego deve fer, poys nam he Santo! O abre os olhos fe quer pera ver os caftigos, que Deos deu aos lavradores da vinha por multiplicare tantos peccados fobre os feus beneficios». *Op. cit.*, p.269.

mesmo de Portugal, ou outro? (...) Pois o Deus é o mesmo, e em Castela castiga pecados, como há de premiar pecados em Portugal?»<sup>703</sup>

As interrogações retóricas colocam mais uma vez em frente dos olhos do público, de forma premente, o perigo teoricamente lógico de castigo divino que, iminentemente, espreitaria o reino católico de Portugal, se por comparação, e por antecipação, não fosse capaz de interpretar as desgraças que já se abatiam sobre a monarquia de Madrid<sup>704</sup>.

Quase sempre associado ao *pathos* do medo, como que num par dicotómico, surge o *pathos* do desejo. E, neste ponto, cumpre enfatizar que dado o carácter público que um texto como um sermão assume, o despertar de desejos de riqueza e grandeza é uma estratégia retórica que o Padre António Vieira modera, comparativamente com os seus textos epistolográficos, talvez por uma questão de decoro associada à sua condição de religioso. Em bom rigor, compreende-se que o *pathos* do desejo terreno suscitado ao público poderia colidir com o *ethos* do homem despojado que sabemos ser um dos traços mais fortes do pregador jesuíta. Talvez por isso Vieira se coíba de utilizar este tipo de emoção com mais abundância nos sermões de tema ou assunto universalista. Ao contrário do que acontecia nas cartas, em que este sentimento era largamente explorado, o desejo surge apenas em pontos cirúrgicos do *corpus* sermonário acerca do “outro”, ainda que não deixe de assumir um papel retórico de elevada importância.

Alguns desses pontos são relativos aos índios sul-americanos. A tese de Vieira é a de que a conduta correta dos portugueses em relação a estes gentios – leia-se, a conduta que o próprio Vieira defendia – resultaria não só na salvação espiritual daqueles que a praticassem (retoricamente o único desejo assumido no sermão pelo pregador), como ainda, colateralmente, no seu prosperar material. E tal prosperidade podia ser entendida quer de forma individual, com o enriquecer dos colonos que tinham povoado

---

<sup>703</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XI, pp. 349-350.

<sup>704</sup> Na mesma linha de raciocínio surge o pensamento de Frei Luís de Granada, quando afirma, num texto da *Obra Selecta*, que «la Providencia y juicio de Dios no duerme», exemplificando em seguida a forma como Deus tem castigado as nações da época pelos seus pecados e heresias: «Comenzad por Hungría y passad a Alemania, y aí bajad a Flandres, a Inglaterra, a Fracia, y veréis los castigos que la indignación divina ha ejecutado en todas estas naciones con herejías tan monstruosas.

Ni Castilla ni Portugal, aunque libres de herejías, han carecido de grandes azotes com hambres, com pestilências, con guerras, con naufragios, y muertes de personas insignes que en nuestro tiempos hemos visto e padecido.

Y porque no quedase Italia sin azote, envío este Señor una tan brava pestilencia y mortandade en muchas partes de ella como sabéis». *Op. cit.*, p.326.



os territórios do Brasil e Maranhão, quer de forma coletiva, com o florescer da nação e monarquia portuguesas enquanto corpo místico e político.

Por isso mesmo, no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*<sup>705</sup>, pregado em S. Luís do Maranhão no ano de 1653, num texto em que o pregador exorta à libertação dos índios indevidamente presos e oprimidos, depois de, teologicamente, explicitar que nem toda a riqueza do mundo vale a perdição espiritual de um alma, Vieira acena aos ouvintes e leitores com tudo o que podem ganhar, se concordarem em prescindir de alguma riqueza que é obtida mediante métodos menos morais:

«Vamos aos bens, que são quatro os mais consideráveis. O primeiro é ficardes com as consciências seguras (...).

O segundo bem é tirareis de vossas casas esta maldição (...).

O terceiro bem é que por este meio haverá muitos resgates, com que se tirarão muitos Índios; que doutra maneira, não os haverá (...).

Quarto, e último bem; que feita uma proposta nesta forma, será digna de ir às mãos de Sua Majestade, e de que Sua Majestade a aprove, e a confirme.»<sup>706</sup>

A apresentação das vantagens por via de números – partes do bem absoluto – resulta numa impressão de totalidade dos benefícios e, portanto, num reforço do desejo a eles associado<sup>707</sup>.

Do ponto de vista coletivo, à monarquia portuguesa é nada mais nada menos que um império mundial o que o pregador promete, caso a nação adote uma conduta moralmente responsável no âmbito do processo de evangelização dos povos gentios que estava em curso. Neste contexto, podemos afirmar que se tratará do paroxismo dos desejos terrenos: possuir o poder universal, sobre todos os territórios e sobre todos os seres humanos, com todos os ganhos particulares que facilmente compreendemos que decorreriam de tal estado, para além do incomparável prestígio.

Na peroração do *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*<sup>708</sup>, pregado em 1655 na Capela Real, em Lisboa, adotando uma técnica um tanto teatral em que o próprio Deus se dirige aos portugueses, é isso mesmo que o pregador assevera: o

---

<sup>705</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 226- 244.

<sup>706</sup> *Ibidem*, p.241.

<sup>707</sup> Em *A Oratória Barroca de Vieira*, Margarida Vieira Mendes fala-nos de um certo «complexo totalizante e numérico de Vieira», que resultará da «divisão de um todo em partes, ou a composição de um todo (...), a partir das partes». *Op. cit.*, p. 458.

<sup>708</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 245-273.

domínio universal de Portugal, logo que a monarquia percorra o caminho de aperfeiçoamento moral na sua relação com o “outro” sobre quem tem a missão de converter a Cristo. A efetiva conversão das almas dos gentios, com os índios e os escravos africanos em primeiro lugar, seria a condição para alcançar tanta riqueza e poder que, apesar de coletiva, se infere que pudesse ser distribuída individualmente pelos homens que da nação portuguesa faziam parte. Em termos retóricos, seria o prodigioso desejo por estes bens que poderia mover e persuadir o público que assistia, na Capela Real, à prédica do Padre António Vieira, ou que viria, mais tarde, a ler o sermão:

«(...) está-nos Deus mostrando todos os Reinos desse novo mundo, que por Sua liberalidade nos deu, e por nossa culpa nos tem tirado em tanta parte. E apontando para África, para a Ásia, para a América, nos está dizendo: *Haec omnia tibi, si cadens adoraveris me*: “Reino de Portugal, Eu te prometo a restituição de todos os Reinos, que te pagavam tributo, e a conquista de outros muitos, e mui opulentos desse novo mundo, se tu, pois te escolhi para isso, fizeres que creia em mim, e me adore (...)»<sup>709</sup>

No que diz respeito à relação com o reino vizinho de Castela, o Padre António Vieira tenta acender o desejo, tanto do lado de cá da fronteira, como do lado de lá. Isto é: se por um lado tenta convencer os portugueses de que só uma relação pacífica com o reino católico vizinho será digna, por outro alicia os castelhanos com a restituição da sua antiga grandeza, precisamente num momento histórico de declínio, se estes aceitassem viver pacificamente, lado a lado, com o reino português independente e comungar com ele a missão comum de universalizar o Catolicismo.

No *Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora*<sup>710</sup>, pregado no ano de 1668, Vieira elabora uma representação de prosperidade mútua que resultaria da paz entre os dois reinos. Talvez com algumas reminiscências clássicas, em termos de estilo, o pregador estimula, com base em profecias bíblicas, o desejo da obtenção de riqueza e segurança que resultariam do estabelecimento da paz consolidada entre estas duas grandes monarquias católicas. A utilização de recursos e energia humana no cultivo das terras (simbolizada pelo arado, utensílio de cultivo), em vez de nas disputas territoriais,

---

<sup>709</sup> *Op. cit.*, pp. 272-273.

<sup>710</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp. 159-194.

cria o desejo de um estado de saciedade e bem-estar gerais que, de forma previsível, facilitaria a persuasão:

«Já o Leão de Espanha depôs a ferocidade; já a Serpente de Portugal depôs o veneno; já vemos o ferro em todos os campos fronteiros; com alegria da terra, convertido em arado; já houve praça, e praças, em que os instrumentos da guerra se acenderam em luminárias das pazes; (...))»<sup>711</sup>

Também no *Sermão de Ação de Graças pelo Felicíssimo Nascimento do Novo Infante*<sup>712</sup> o pregador se dirige à monarquia espanhola para lhe suscitar, por via da sugestão do reconhecimento da independência de Portugal, o desejo de restituição de uma grandeza histórica perdida:

«Finalmente com esta reunião, e Portugal restituído, ficará Espanha em muito mais poderoso, e florente estado, que quando o tinha sujeito. Porque ela agora o tem cingido com os seus Exércitos, e ele se defende com os seus em um cerco de cento, e cinquenta léguas com Soldados tão valentes, com Capitães tão experimentados, com Cabos tão famosos de uma, e outra parte; e todas estas armas juntas, as suas, e as nossas, no mesmo dia serão suas, e Espanha ficará tão estabelecida, tão forte, e tão formidável, que seja amparo dos amigos, a reverência dos neutrais, e o terror de todos seus inimigos.»<sup>713</sup>

Veja-se como o reconhecimento equitativo das qualidades militares existentes de um e do outro lado da fronteira, materializado nos adjetivos «valentes», «experimentados» e «famosos», concorrem para uma ideia de união e de estabilidade próspera.

Tal ideia de poder e prosperidade numa relação de união – mas não de unificação – entre as monarquias ibéricas deixa-nos antever, mais uma vez, que, em termos retóricos, o Padre António Vieira não considerava somente o público do seu país, pois que tinha bem presente um público castelhano, que o conheceria, possivelmente o leria e a quem ele também pretenderia persuadir tendo em vista a materialização dos seus ideais.

---

<sup>711</sup> *Ibidem*, p.168.

<sup>712</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp.307-327.

<sup>713</sup> *Ibidem*, pp. 314-315.

### 2.3.6. Esperança e confiança

Certo também é que sem esperança e confiança é difícil haver persuasão e, muito menos, ação dela decorrente<sup>714</sup>. Por isso mesmo, e ainda que estes sentimentos sejam suscitados, em muitas ocasiões, de forma tímida, quase camuflada, ou apenas se descortinem por entre um emaranhado de palavras latente, eles constituem um *pathos* de elevada importância na retórica universalista do Padre António Vieira<sup>715</sup>.

Decorrente da lógica providencialista, cuja análise já foi efetuada neste trabalho<sup>716</sup>, floresce um natural sentimento de confiança na divindade que superintende os destinos do mundo, assim como nos homens que, de uma ou outra forma, acreditam estar a cumprir os Seus inexoráveis desígnios<sup>717</sup>. Assim, apesar das distintas abordagens sobre o “outro”, às vezes menos pacíficas, subjaz a toda a obra parenética sobre esta temática um forte sentimento de esperança na conversão última de todos os povos do mundo àquela que Vieira considerava a verdadeira religião, conversão em grande parte operada pela própria ação do eleito povo português. E se, por um lado, essa esperança discursiva resulta da esperança que vive no próprio pregador, por outro, ela assume uma faceta de estratégia retórica, pois visa contagiar o público. Independentemente do *kairos* inerente à enunciação do sermão ou ao momento histórico em que venha a ocorrer a sua leitura, por mais adverso que ele possa ser, Vieira vai deixando sempre aparecerem janelas de esperança na conversão plena da humanidade, sentimento que resulta de uma profunda confiança em Deus e na Sua palavra.

---

<sup>714</sup> Paulo Neves da Silva relembra-nos como o próprio Padre António Vieira reflete, em tom de pergunta, sobre o poder retórico do sentimento da esperança, ao questionar na *História do Futuro*: «Quanto é mais eficaz e poderosa para mover os ânimos dos homens a esperança das coisas próprias que a memória das alheias?». *Citações e pensamentos do Padre António Vieira*, 4.ª edição, Alfragide, Casa das Letras, 2016, p.45.

<sup>715</sup> Frei Luís de Granada também nos define a esperança, num excerto da *Obra Selecta*, como «uno de los grandes tesoros de la vida cristiana», assumindo-a ainda como «hermana de la fe». *Op. cit.*, p.18.

<sup>716</sup> *Vide supra*, pp. 147-150.

<sup>717</sup> No seu estudo intitulado “Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa”, Miguel Real mostra-nos o quão profundos estes sentimentos mergulham na cultura nacional portuguesa, quando nos diz que «existe, assim, intrínseca à História de Portugal, a permanência de uma visão que se acorda com um destino divino e heroico para o povo português, uma espécie *de pulsão de salvação* que, num primeiro momento, se propaga para o *outro* (mouro, negro, índio, chino...), reconvertendo este à doutrina pura. Num segundo momento histórico, a partir do desastre de Alcácer-Quibir, esta pulsão de salvação reconverte-se autostaticamente sobre si, tomando-se a *si próprio* (o povo português) como necessitado de salvação (justamente como o povo judaico – de povo eleito libertado e libertador tornou-se povo castigado e errante, esperando no futuro o Messias salvador)». In *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p. 371.

Este sentimento de esperança na conversão universal dos seres humanos está, a título de exemplo, bem patente no apelo à paz de Cristo (teatral no que diz respeito ao estilo) que o jesuíta dramatiza na peroração do *Sermão da Segunda Oitava da Páscoa*<sup>718</sup>, pregado em Roma, na Casa Professa da Companhia de Jesus. Neste texto, é a voz do próprio Crucificado que brada, pela boca do pregador, pela paz universal entre os povos. E a paz que abraça a todos significa que todos hão de alcançar este bem em Cristo, ou seja, todos O hão de reconhecer como Deus e, por isso, todos, sem exceção, hão de viver em paz:

«Desde este lugar, como cabeça do mundo, está Jesus crucificado bradando a todo ele o que disse ressuscitado a Seus Discípulos: *Pax vobis*. “A vós, ó gentios idólatras, que ainda me não conheceis por vosso Criador *Pax vobis*. A vós, Herege, que chamando-vos Cristãos, negais, e viveis desunidos de minha única Esposa, a Igreja: *Pax vobis*. A vós, ó Católicos, que contra o maior dos meus Mandamentos vos estais desfazendo em guerras, como se não fora melhor a paz, que mil vitórias: *Pax vobis*.»<sup>719</sup>

No meio das tribulações das difíceis missões junto dos remotos gentios, das disputas com poderosas nações protestantes, nas guerras fratricidas entre reinos católicos, Vieira reacende a esperança numa conversão pacificadora a Cristo. Enfim, suscita a esperança por via da confiança plena e inabalável em Deus. Toda a diversidade de povos e religiões haveria de reconhecer a Cristo e, Nele, encontrar a paz (a noção de totalidade é fortemente inculcada pela enumeração).

O sentimento de confiança na Providência é o mesmo que permite ultrapassar o obstáculo lógico de acreditar que Portugal, como reino pequeno, pouco povoado e economicamente frágil, poderia afirmar-se no contexto político mundial perante oponentes muito mais poderosos. Em vários sermões Vieira tenta infundir essa confiança no seu público, demonstrando que não poderia haver impossíveis perante a vontade de Deus e que, desta forma, mesmo uma monarquia frágil como a de Portugal poderia efetivamente levar de vencido um exército poderoso e imperial como o otomano, facto que contribuiria decisivamente para convencer e converter os restantes povos muçulmanos do mundo à versão católica do Cristianismo, assim como convencer os reinos católicos da eleição divina de Portugal:

---

<sup>718</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. V, pp. 141-163.

<sup>719</sup> *Ibidem*, p.163.

«*Hi*, “estes poucos” serão os que glorificarão a Deus (...) e como murada a barra de Constantinopla, para onde levará sua derrota a Armada Cristã, e a principal vitória que ali alcançará será a da Fé, e doutrina, com que converterá a Cristo os mesmos Turcos.»<sup>720</sup>

Neste caso em concreto, trata-se da aplicação histórica da ideia de S. Paulo que assevera que a força de Deus se manifesta na fraqueza<sup>721</sup>. O pequeno e periclitante reino católico de Portugal será o que há de sujeitar, segundo este exemplo, o poderoso império otomano, temido mundialmente até pelas mais poderosas nações.

Em outros contextos, verificamos a aplicação retórica do mesmo tipo de *pathos*. A resistência aos castelhanos é, de igual modo, ancorada na confiança em Deus e na missão-chave que Este teria destinado ao reino português. Sempre em maior número e com maior poderio económico e militar ao seu dispor, a prevalência de Portugal só se justificava, no discurso de Vieira, com a proteção divina, o que deveria infundir nos portugueses uma enorme esperança e, conseqüentemente, uma confiança que fosse geradora de ações conformes no xadrez político do mundo. No caso concreto do *Sermão de Santo António*<sup>722</sup> de 1642, o Padre António Vieira chega a particularizar essa confiança divina na figura de Santo António, por cuja intercessão nacionalista privilegiada Portugal se ia conservando intacto. Repare-se como os “estranhos” e os “seus” distinguem bem a alteridade político-religiosa dos católicos e portugueses, o grupo de pertença ao sujeito enunciador do sermão. À boa maneira católica não só Deus mas também cada um dos santos era digno deste tipo de confiança que gerava esperança nos povos:

«Quem nos ajude a conservar o ganhado, é o que havemos mister. Ora, Senhores, ainda não conhecemos bem a Santo António? Santo António com estranhos é recuperador do perdido; para com os seus é conservador do que se pode perder.»<sup>723</sup>

Num âmbito totalmente diferente, a confiança em Deus e a esperança num futuro diferente é também um sentimento que o pregador pretende criar quando se dirige, por

---

<sup>720</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. XIII, pp. 304-305.

<sup>721</sup> «Pois quando sou fraco, então é que sou forte». In 2ª Carta aos Coríntios, 12:7, *Bíblia Sagrada para o Terceiro Milénio da Encarnação*, coord. geral de Herculano Alves, trad. de Américo Henriques, António Maria Bessa Taipa, António Luís Esteves, *et al.*, Coimbra, Difusora Bíblica, 2001, 3ª ed., p. 1902.

<sup>722</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. X, pp. 97-118.

<sup>723</sup> *Ibidem*, p.99.

exemplo, aos escravos africanos, cujo estado de sofrimento contínuo poderia ser fator impeditivo de crença no Deus que os europeus lhe anunciavam. Segundo o pregador, os escravos deveriam confiar em Deus e ter esperança numa vida futura, em que todas as penas sofridas fossem compensadas por um estado de glória que perduraria para a eternidade. E também a este respeito, a confiança em Deus se ramificava a outras figuras do âmbito da fé católica. Por exemplo, no *Sermão XXVII*<sup>724</sup> do ciclo do Rosário, Vieira apresenta a Virgem Maria como a agente libertadora, a figura divina em quem, pela sua sensibilidade e amor, os africanos deveriam confiar e depositar as suas esperanças:

«Assim que poderosa era a Mãe do Redentor para vos livrar também deste segundo, e menor cativo. Mas é particular providência de Deus, e sua, que vivais de presente Escravos, e Cativos, para que por meio do mesmo cativo temporal consigais mais facilmente a liberdade eterna.»<sup>725</sup>

Contudo, do ponto de vista retórico, a esperança que, neste caso, Vieira pretende transmitir aos escravos poderá não se restringir apenas a esta categoria de alteridade. Ela poderá ser, também, uma mensagem de que, perante Deus, existiria igualdade entre todos os humanos, subliminarmente transmitida aos senhores católicos. A esperança dos escravos e a sua confiança em Deus deveria impulsionar o temor dos poderosos que, por via dele, se deixariam convencer a garantir um tratamento mais digno para os homens e mulheres que, à época, eram considerados propriedade sua. A esperança de que o cativo do presente comprasse a liberdade transcendente e futura é, afinal, uma estratégia que Vieira usa para manter acesa a esperança dos escravos, consolidando a sua conversão e, em simultâneo, uma vez legitimada a escravatura africana, manter pacificada a sociedade colonial que deste trabalho retirava o seu lucro. Mas este sentimento que Vieira tentava transmitir aos escravos servia também para persuadir os senhores desses escravos de que, perante o Criador, aqueles servos eram exatamente seres da mesma natureza do que eles e, portanto, que a fraternidade universal não só era possível como era a suprema vontade de Deus<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. IX, pp.340-367.

<sup>725</sup> *Ibidem*, p.357.

<sup>726</sup> José Eduardo Franco refere que «Vieira idealizou, numa das suas obras mais emblemáticas, um mundo unido e acreditou e fez acreditar que era possível e valeria a pena trabalharmos pela construção da fraternidade universal, de forma a vivermos um dia reconciliados sobre a terra em harmonia uns com

Em termos de estilo, estes sentimentos são frequentemente estimulados por via de um discurso que assenta na quantificação. Os gozos futuros (que já no presente textual se antegozam) são sempre «maiores» que as tormentas menores que toldam o presente, por mais dramático e ameaçador que seja. O que Deus há de dar é infinitamente maior do que aquilo que no momento exige. Assim se revigora, retoricamente, a esperança e a confiança dos ouvintes e leitores dos sermões.

\*

\* \*

Toda a análise retórica de textos parenéticos tem de ter em linha de conta que também um sermão – tal como uma carta – está sempre associado a um momento específico e concreto, com condicionantes litúrgicas (que o interligam a um certo texto sagrado), históricas ou biográficas que inevitavelmente o influenciam. E ainda que um sermão escrito possa não ser mais que uma recriação daquele que foi ou deveria ter sido proferido, essa ligação ao momento em que foi dito ou para o qual foi redigido (ainda que possa existir apenas em teoria) jamais deixa de ser uma incontornável referência que o condiciona enquanto texto. O *kairos* é, portanto, também neste tipo de textos, um vetor decisivo.

Uma outra evidência que não podemos descurar prende-se com o facto de um sermão ser, à partida, um texto de partilha entre correligionários. Isto é, ainda que, pela fama alcançada, o Padre António Vieira soubesse que a sua parenética seria lida tanto por não-católicos como por não-portugueses, virtualmente um sermão representa sempre uma peça na qual o pregador se dirige a um auditório da sua religião, o qual tenta edificar, em contexto de celebração oficial.

Por essas razões, não será de estranhar que a retórica sobre a alteridade constante da obra parenética do jesuíta seja uma retórica plenamente enraizada na retórica oficial do Catolicismo que, no século XVII, se via envolvido em acirradas lutas pela conquista de influência na Europa e um pouco por todo o mundo.

---

os outros e com a natureza criada por Deus». “Vieira Global. Introdução”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, op. cit., p.13.



É, portanto, natural, que o *ethos* de António Vieira, o pregador, nos surja, como observámos, menos flexível e menos diverso do que aquele que vemos surgir na epistolografia. Na parenética, há como que super-*ethos*, que depois vai apresentando variações pessoais ajustáveis ao momento em que o texto foi ou deveria ter sido pregado ou ao assunto específico sobre o qual o sermão recai.

Assim, para além do *ethos* de artista, que é transversal a toda a obra parenética e que suscita sempre fortes sentimentos de admiração que advêm da fruição literária experienciada pelo ouvinte/leitor, surgem evidentes duas grandes estruturas de carácter dentro das quais o pregador se vai construindo: a de jesuíta e a de escolhido.

A primeira é naturalmente mais coletiva, pois no seu discurso universalista o Padre António Vieira é incondicionalmente um seguidor de Loyola, portanto um religioso que decalca o seu pensamento e a sua ação da figura bíblica do Bom Pastor inaciano, aquele que vive para defender os animais que lhe pertencem, mas também, e principalmente, para ir ao encontro dos “outros”, os tresmalhados. Esta figura é igualmente, por inerência, abnegada, heroica, altruísta, zelosa, misericordiosa. Assim são os jesuítas, no discurso parenético de Vieira sobre o “outro”. E assim vemos também o pregador, um jesuíta de corpo e alma inteiros, que emerge das múltiplas narrações ou alusões à atividade missionária em vários locais do globo. E muito mais do que por caracterizações diretas, é pela evocação de ações que Vieira constrói este *ethos* que visa modelar outras ações em prol da união da humanidade em torno da figura de Jesus Cristo. Vieira, o jesuíta, constrói-se-nos pela ação.

A segunda faceta é, pelo contrário, mais individual. Trata-se de um *ethos* mais velado, que de tão velado fica posto em evidência: Vieira sente-se e apresenta-se como alguém escolhido por Deus para cumprir parte importante do projeto ecuménico por Si delineado. Daí se demonstrar um intérprete tão esclarecido da palavra divina, um profeta do que há de suceder, um experiente privilegiado no contacto direto com a alteridade e na sua observação empírica, um sobrevivente aos mais variados perigos. Deus precisava de Vieira e por isso o investira de experiência, sabedoria e graça. É assim que – por inferência dos leitores – Vieira se vai mostrando nos seus sermões universalistas, de forma a obter autoridade retórica para poder exercer persuasão acerca das suas ideias.

No que respeita ao *logos*, da análise realizada observa-se, como seria de esperar, uma menor liberdade de *inventio* relativamente ao que se verifica nas cartas. A

componente formal associada ao texto parenético faz com que o pregador se veja obrigado a dar mais visibilidade a certos argumentos, mais claramente ortodoxos e espectáveis, e a ter de calcular muito bem os passos mais ousados em que apresenta argumentos mais arrojados e marcados pela originalidade.

Assim, no grupo dos primeiros argumentos destaca-se a catalogação do “outro”, técnica um tanto simplista mas que promove uma estruturação mental em que o católico português surge como superior ao não-católico e ao não-português e, portanto, mais responsabilizável pelas suas ações. Da mesma forma, o providencialismo que o pregador demonstra concorrer para a instauração do Quinto Império de cunho lusitano é outro dos argumentos que compromete os ouvintes e possivelmente os leitores dos sermões. Deus tem um projeto ecuménico para o mundo e executa-o mediante a conduta dos homens que são, também, o auditório do sermão. Assim se explicam os castigos aos castelhanos, as vitórias improváveis do exército português, as perdas e os ganhos territoriais que são consequência da ética ou falta dela presentes nas ações perante os povos gentios. A justiça e o exemplo dos católicos portugueses eram, assim, autênticos fios condutores das intervenções de Deus no teatro do mundo.

Por outro lado, o tópico da conciliação entre ganhos espirituais e terrenos, a recusa liminar do racismo ou a possibilidade de irmanação na fé de reinos politicamente inimigos (como Portugal e Castela) constituem um conjunto de argumentos em prol da união talvez mais heterodoxos ou, pelo menos mais corajosos, que o pregador apresenta sempre com um cuidado extremo de contextualização na ortodoxia das Escrituras ou das autoridades católicas mais respeitáveis e insuspeitas.

Relativamente ao *pathos*, conjecturamos que a tarefa de Vieira, enquanto autor, deve ter sido das mais espinhosas, pois se por um lado não poderia deixar de ter em conta os sentimentos suscitados ao público histórico do sermão, aquele que o iria ouvir sob determinadas circunstâncias específicas, por outro não poderia ignorar as emoções desencadeadas no público virtual que a comunidade de leitores, coevos e futuros, iria representar. Não é, portanto, de estranhar que a variedade de emoções suscitadas não seja demasiado ampla, movendo-se entre emoções tendencialmente complementares – como a responsabilização moral e a vergonha; a piedade e a paciência; a esperança e a confiança –, que incitariam ao reforço de determinadas posições e consolidação de certas visões para o mundo, e emoções antitéticas – como o respeito e a desconfiança; a ira que por antítese provocaria união; ou o medo e o desejo –, que colocariam o público

perante um dilema e o forçariam a decidir sobre a sua conduta ou sobre a sua opinião acerca de algum assunto relacionado com a alteridade nacional e religiosa. Todavia, convém esclarecer que o facto de o espectro de sentimentos suscitados pelo pregador não ser demasiado extenso não quer dizer que as emoções sejam pouco mobilizadas na retórica universalista dos textos parenéticos. Pelo contrário, os “afetos” são amplamente mobilizados nos sermões, assumindo uma centralidade inequívoca enquanto instrumento de persuasão. Na parenética, parecem ser as emoções, mais do que as razões, aquelas que vão levar o público a acreditar não só na possibilidade do projeto imperial de união defendido por Vieira, como na sua bondade e desejabilidade.

Quanto ao estilo, verificamos que ele se torna mais vivo e exuberante, e portanto mais visivelmente barroco, quando tem a função de, pela linguagem, alavancar emoções. Assim sendo, é nos sermões que verificamos com maior frequência as enumerações extensas e gradativas, as metáforas mais engenhosas, as antíteses ou paradoxos mais surpreendentes, as sequências de perguntas retóricas mais torrenciais, os trocadilhos, tudo ao serviço da persuasão que justifique a condução do mundo a um estado de união plena e pacífica.

Em suma, podemos afirmar, no que respeita às estratégias retóricas presentes na parenética universalista de Vieira, que o autor cria uma imagem institucional de si mesmo bastante robusta que lhe dá autoridade para apresentar argumentos sólidos que ora são mais previsíveis ora mais ousados, conforme o momento retórico o exige, e que mobiliza um conjunto restrito de emoções com muita frequência e mestria técnica, de forma a provocar no público uma espécie de epifania sentimental que o leve a acreditar e a assumir as ideias ecuménicas que subjazem à utopia vieirina do Quinto Império do mundo.



### **3- Profética: a racionalização retórica da utopia**

Pese embora a sua longevidade, a vida desassossegada de António Vieira Ravasco – o missionário, o orador sacro, o diplomata, o conselheiro real, o réu da Inquisição, o homem que brilhou nos templos do Vaticano, nos palácios da Europa, no Paço da metrópole, o missionário que se embrenhou nas selvas coloniais e nos navios transatlânticos, o artista do púlpito e da pena, o homem da oração e da educação, da economia, da guerra e da paz, do direito das gentes e dos desígnios de Deus – não terá sido, teoricamente, a vida ideal para o desenvolvimento de obras e textos de natureza profética, uma vez que se pressupõe que tais textos exigiriam uma serenidade meditativa de que Vieira dificilmente pôde usufruir. E muito deve ter pesado a este homem o facto de não poder ocupar-se com outra tranquilidade e dedicação a estes «palácios altíssimos»<sup>727</sup>, isto é, às obras que o próprio consideraria serem o pináculo do seu pensamento e que, por conseguinte, na sua ótica, mais mereciam vir a lume para que pudessem ser conhecidas por todos<sup>728</sup>. Mas ainda assim, o jesuíta empreendeu nelas quanto tempo e esforço lhe foi possível, mau grado a vida não lhe ter permitido deixá-las concluídas.

Desse *corpus* profético-especulativo<sup>729</sup> destacam-se, sem dúvida, a *História do Futuro*<sup>730</sup> e a latina *Clavis Prophetarum (Chave dos Profetas)*<sup>731</sup><sup>732</sup>, ambas obras estruturantes que Vieira terá redigido com a intenção mais ou menos evidente de um dia poder apresentar ao público. Todavia, não é conveniente esquecer os textos da mesma natureza que estão mais diretamente relacionados com os processos inquisitoriais em que Vieira se viu envolvido. Textos que se interligam e coincidem, em muitos pontos, com aquelas obras, e que compõem, no âmbito da edição que temos vindo a utilizar, os

---

<sup>727</sup> Palavras do próprio Padre António Vieira, em carta a Sebastião de Matos e Sousa, em 1696, bem perto já do final da sua vida, referindo-se em particular à *Clavis Prophetarum*. Vide *op. cit.*, tomo I, vol. IV, p. 516.

<sup>728</sup> Para José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, a partir da segunda metade do século XX, esta vertente da obra de Vieira passou a ser considerada como «o cimento agregador da globalidade dos seus escritos, independentemente da diversidade de géneros, por nela desaguar um elenco de temas mobilizadores da ação do jesuíta». “Introdução”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.27.

<sup>729</sup> Esta designação – «obra profético-especulativa» - é utilizada por Pedro Calafate na introdução geral ao tomo III, *Profética*, da edição das obras de Vieira que temos vindo a utilizar neste estudo, onde o autor classifica esta parte da obra de Vieira como «o ponto de encontro da globalidade dos seus escritos» (tomo III, vol. I, p.11).

<sup>730</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I.

<sup>731</sup> *Op. cit.*, tomo III, vols. V e VI.

<sup>732</sup> Em “Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*”, Arnaldo Monteiro do Espírito Santo considera a *Clavis* «uma obra de grande amplitude ecuménica». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p. 914.

volumes da *Apologia*<sup>733</sup>, da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*<sup>734</sup> e dos *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*<sup>735</sup>, nos quais estão presentes ainda os incontornáveis textos *Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*<sup>736</sup>, elaborado já numa fase avançada da vida do jesuíta, e o célebre *Livro Antepimeiro da História do Futuro*<sup>737</sup>, que antecede a *História do Futuro* propriamente dita<sup>738</sup>.

As ideias expostas e defendidas pelo Padre António Vieira nos seus textos de natureza profética terão surgido, ao que tudo indica, relativamente cedo na sua vida, mas, muito provavelmente, só vieram a consolidar-se paulatinamente, em consequência das múltiplas experiências e leituras que o jesuíta terá empreendido ao longo dos anos. Assim, nunca se saberá ao certo em que medida os acontecimentos coletivos e pessoais contingentes à produção destes textos terão condicionado e precipitado (e até pressionado) a escrita dos mesmos. Nunca se saberá ao certo, a título de exemplo, em que grau o processo movido contra Vieira por parte da Inquisição terá influído no conteúdo e na forma desta importante parte da sua obra. Em suma, nunca se saberá ao certo se estas foram as obras e textos realmente idealizados pelo jesuíta ou se foram apenas as obras e textos proféticos possíveis, escritos por um homem que se via num caminho estreito entre uma ortodoxia reinante e dominadora, uma curiosidade irrequieta, um irreprimível apelo para a ação e uma sede imensa de futuro, radicada no caldo criador da fé.

Do ponto de vista retórico, não há dúvida que o *kairos*, que superintende a produção destes escritos, entendido enquanto tempo oportuno ou inoportuno para aferir a eficiência das palavras, fez deles textos profundamente diferentes daqueles que anteriormente temos vindo a analisar. Se tivermos em consideração, por exemplo, as duas grandes obras proféticas a que nos referimos, verificamos que, ao contrário das cartas e dos sermões, estas não estão tão intimamente relacionadas com nenhum momento específico; relacionam-se antes com um lastro temporal muito mais abrangente. O tempo é, assim, neste caso, uma variante com influência diferenciada em

---

<sup>733</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. III.

<sup>734</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II.

<sup>735</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. IV.

<sup>736</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp. 583-612.

<sup>737</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp. 61-432.

<sup>738</sup> A partir deste ponto, designaremos por «obras» os escritos que Vieira teria redigido com a intenção de publicar, isto é, a *História do Futuro* e *A Chave dos Profetas*, e por «textos» todos os outros escritos de natureza profética redigidos por imposição dos contextos em que o jesuíta se viu envolvido. Por «obra» deve entender-se todo o conjunto das obras e dos textos desta índole.

todo o processo retórico, porquanto é percecionado numa perspetiva muito mais lata, fazendo dos acontecimentos contemporâneos apenas peças de uma estrutura interligada que incorpora o passado, acolhe o presente, mas tenta alcançar o futuro. Nas cartas, Vieira escrevia para um destinatário num determinado momento e sobre determinado assunto, embora soubesse que haveria a possibilidade de ser lido por outras pessoas e quiçá de poder vir a ser publicado; nos sermões recriava por escrito e para deliberadamente dar à estampa aquilo que teriam sido palavras proferidas para os seus contemporâneos num momento (ou para um momento) e contexto muito específicos; já nas obras proféticas, não obstante, em alguns dos textos, escrever simplesmente para se defender de quem o perseguia, Vieira comporia na esperança de vir a ser lido não só no seu tempo mas também no futuro, por toda uma humanidade vindoura que reconheceria nele, pelo que no mundo já se teria visto suceder, um verdadeiro espírito soprado pela graça e sabedoria divinas. Assim, parece claro que António Vieira idealizava, num tempo futuro, vir a ser reconhecido como um grande profeta, não só por portugueses e não apenas durante a ordem mundial vigente, mas por castelhanos e outros católicos europeus, por protestantes “curados” do norte da Europa, por antigos judeus e antigos gentios, talvez até por maometanos enfim convertidos e, desse modo, por essa via, contribuir para a consolidação e glória de um império global de Cristo que – estava certo – haveria de concretizar-se<sup>739</sup>.

Assim, e fruto de todas as particularidades que descrevemos, não será de estranhar que a retórica que emana da obra profética vieirina seja alicerçada em estratégias bem diferentes das que se verificam na restante obra escrita do jesuíta. Trata-se de uma retórica naturalmente menos temporalizada, mais baseada na lógica (ainda que continue a ser, na maioria das vezes, uma lógica textual e naturalmente teológica), de estilo mais académico, com menos espuma e floreado, talvez menos marcadamente barroca, tendo em conta os atributos que, normalmente, associamos à estética deste período<sup>740</sup>. Contudo, e ainda assim, continuamos a estar perante textos

---

<sup>739</sup> A propósito d'*A Chave dos Profetas*, Ana Paula Banza refere que o facto de Vieira ter optado, nesta obra, pela língua latina, denuncia a sua vontade em que a mesma «pudesse ser entendida por toda a Cristandade», para além de «marcar a transição da versão lusocentrista para a versão universalista da obra.». “Da *História do Futuro à Clavis Prophetarum*: a construção de uma utopia”, in *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p.105.

<sup>740</sup> Na introdução da sua dissertação de mestrado intitulada *Recursos retóricos na obra especulativa de António Vieira*, a propósito das particularidades da obra especulativa deste jesuíta, Adma Muhana diz-nos, precisamente, que nestes textos o Padre António Vieira expõe as suas ideias por via de uma



plenos de intencionalidade persuasiva<sup>741</sup> – como é timbre de toda a obra de Vieira –, nos quais meios de persuasão como o *ethos*, *pathos* e *logos*, não obstante apresentarem feições diferentes, continuam a atuar incisiva e eficientemente<sup>742</sup>. Observar como atuam, com que finalidade atuam e como discursivamente se revestem tais forças retóricas nesta parte tão importante da imensa obra de António Vieira é o objetivo que nos norteará agora.

### 3.1. A verdade de Deus pela pena de um homem

Quem é este homem que sonha ser lido, tanto pelos seus correligionários como pelas mais longínquas categorias de alteridade? Como se mostra ao mundo este autor que pretende ser o principal difusor de um projeto de Deus para toda a Terra? Que atributos sugere ter o escritor que quer ser reconhecido no presente, pelos seus contemporâneos, e considerado uma referência no futuro, pelas massas vindouras que comporão a nova ordem mundial? Que *ethos* emana, afinal, dos escritos proféticos do Padre António Vieira?

Por um lado, o autor da *História do Futuro*, da *A Chave dos Profetas* e de outros textos de natureza análoga é um católico supostamente ortodoxo, que, como bom jesuíta, afirma submeter-se, em todas as ocasiões, à autoridade suprema da Igreja romana. É um homem que reafirma, a cada instante, os seus dogmas em contraposição às heresias que vão surgindo um pouco por todo o mundo<sup>743</sup>. É, enfim, um homem que formalmente não deixa nunca de reconhecer as autoridades e instituições católicas, mesmo quando estas o perseguem, como acontece no caso do tribunal do Santo Ofício.

---

argumentação que não «se destaca predominantemente pelos artifícios literários ou figuras de linguagem» (p.1).

<sup>741</sup> João Adolfo Hansen assegura mesmo que «como na oratória e na epistolografia de Vieira, também em *A Chave dos Profetas* a Identidade, a analogia, a razão iluminada pela Graça, a semelhança (e a diferença convertida a semelhança) montam uma formidável máquina de guerra a disputar a verdade da história». “*A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo*”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.322.

<sup>742</sup> A propósito de *A Chave dos Profetas*, João Adolfo Hansen classifica-a como uma obra de «género deliberativo de sentido escatológico». in *ibidem*, p.307.

<sup>743</sup> Convém relembrar o que Inácio de Loyola refere ilustrativamente na obra *Exercícios Espirituais* acerca dos dogmas validados pela hierarquia da Igreja: «Devemos sempre manter, para em tudo acertar, que o branco que eu vejo, crer que é negro, se a Igreja hierárquica assim o determina». *Op. cit.*, p. 176.

O autor é, por outro, um homem aberto à diversidade das nações, das línguas, das culturas e dos credos, um homem para quem a essência, isto é, a fé e a moral que rege as relações entre os homens, é mais importante do que a forma consubstanciada nos múltiplos rituais das diferentes religiões. É um homem sensível ao pensar e ao sentir da alteridade, que condescende com as suas aspirações, com algumas das suas ambições e crenças, sempre numa lógica de aproximação para a absorção total no império universal, justo e benevolente de Cristo. É também um “doutor” audacioso, capaz de interpretar com originalidade os textos de autores reconhecidos e de argumentar em favor da validade de textos menos acreditados, como os de Bandarra, o sapateiro de Trancoso. É um homem erudito, dono de uma vastíssima cultura que extrapola os limites da sua pátria e da sua religião, que lê as autoridades religiosas canónicas e conhece o pensamento das autoridades relativas a outros credos, que não faz tábua rasa da filosofia que apelida de «gentia» ou dos conhecimentos científicos que, no seu século e nos anteriores, vinham surgindo e evoluindo<sup>744</sup>. E é, por fim, um homem cuidadosamente racional, que reflete tendo sempre por base uma lógica passível de ser entendida por todos os seres capazes de usar a razão, não obstante as diferenças circunstanciais que pudessem apartá-los.

Na sua obra profética, o Padre António Vieira apresenta, em suma, um *ethos* que visa facilitar a aceitação da sua mensagem de união improvável entre todos os homens. É o *ethos* de alguém que, acima de tudo, se irmana com a restante humanidade, com os seres que, desde o início dos tempos, anseiam fracassadamente por justiça, paz e salvação.

### 3.1.1. A peça-chave

Não é a faceta mais visível do autor nos escritos proféticos, pois apresenta quase sempre uma forma latente. Todavia, em alguns momentos, Vieira lembra, como que cirurgicamente, que a realização de toda a utopia universalista que apresenta está dependente da ação de homens como ele – os pregadores e missionários – e porventura

---

<sup>744</sup> Luís Miguel Nunes Carolino fala-nos de uma série de lugares comuns usados por Vieira que tinham como base o conhecimento científico, mais precisamente a «ciência dos astros». Vide “O imaginário cosmológico de uma sociedade. Ciência e retórica em António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, p.1235.

dependente dele mesmo e da sua ação particular. Trata-se de um traço de caráter bem mais observável nos textos epistolográficos ou parenéticos, mas que, ainda assim, surge em determinados momentos desta parte da obra do jesuíta (os suficientes para se gravar na memória do leitor), embebida numa clara intencionalidade de conferir ao autor, pela função que no mundo da Igreja desempenha, um certo protagonismo que resulta em poder persuasivo.

É assim, a título de exemplo, na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, quando, dirigindo-se aos inquisidores, o Padre António Vieira enumera os «meios» pelos quais se alcançará a conversão universal. Nas suas palavras, depois da vontade do Pai, da intercessão do Filho e da Virgem Maria, argumentos de cariz claramente teológico, surge, em quarto e destacado lugar, a eficácia dos pregadores, que Vieira considera os executores do plano de Deus no mundo, ou seja, a mão pela qual a Providência pode obrar. E não é despicienda esta *dispositio* escolhida para apresentar os meios de conversão. Meios como a luz do Espírito Santo ou o poder, a força e as armas surgem só depois, em menos elevado grau de prioridade em relação à ação evangelizadora dos pregadores. Podemos até considerar que tal estratégia constitui uma subtil alusão à maior importância que o papel de Vieira, réu neste contexto, iria assumir no mundo, comparativamente ao do tribunal que o julgava e que atuava comprovadamente com rigidez de métodos e ímpeto violento<sup>745</sup>. É que, segundo Vieira, «a virtude e eficácia que Deus dará aos pregadores da divina palavra, a que ninguém resistirá»<sup>746</sup>, seria, efetivamente, o meio «mais imediato»<sup>747</sup> e o único verdadeiramente eficiente para a conversão universal.

Também n' *A Chave dos Profetas*<sup>748</sup> o Padre António Vieira chama a atenção para o papel central da ação evangélica levada a cabo pelos pregadores, explicitando longamente a questão de «Quais os Atos do Reino Espiritual que Cristo Exerce no Céu», no sétimo argumento Vieira afirma que «Provendo»<sup>749</sup>, isto é, escolhendo servidores, em cada época, de entre os mais dotados, que terão como missão levar a Sua palavra aos quatro cantos da Terra. Remontando ao exemplo paradigmático de S. Paulo, que por epifania passou de perseguidor a propagador do Cristianismo, o jesuíta inclui,

---

<sup>745</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. II, pp. 377-386.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

<sup>747</sup> *Op. cit.*, p.380.

<sup>748</sup> *Op. cit.*, tomo III, vols. IV e V.

<sup>749</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. V, pp. 321 e 341.

por inerência, todos os evangelizadores no lote daqueles que foram pessoalmente escolhidos por Cristo para operarem a materialização da utopia universalista do Seu império. Tal situação confere, obviamente, uma aura de importância enorme a todos estes arautos do Evangelho, dos quais, consabidamente, o autor desta obra profética fazia parte:

«Esta providência sobretudo manifesta-se em certa e oportuna escolha de instrumentos úteis, ou seja, na escolha oportuna de servidores idôneos e obreiros competentes, aos quais Cristo, como vigilantíssimo pai de famílias, por si mesmo chama para a Sua vinha, e por vezes também dos arrais alheios, os que sabe que são os mais capazes, trazendo-os para a Sua causa.»<sup>750</sup>

Repare-se como os adjetivos «úteis», «idôneos», «competentes» e «capazes», como que numa espécie de jogo de espelhos, acabam por querer caracterizar o próprio autor da obra, que assim se assumia como uma peça-chave em todo este processo. Ser escolhido por Deus não significava, contudo, ser um privilegiado por entre o rebanho dos homens. Antes pelo contrário. Ser escolhido por Deus implicava sacrifício pelos homens. Se necessário, à semelhança de Cristo, morrer por eles. E é por isso que Vieira, tal como faz nas cartas e nos sermões, também n' *A Chave dos Profetas* não deixa de fazer referência aos infundáveis perigos pelos quais os pregadores tinham de passar para poderem cumprir a vontade do Deus que os escolheu e enviou. Assim, para responder à questão «Com que meios se deve promover a propagação do Evangelho para se dar a plenitude, que postula a fé de todos os pagãos»<sup>751</sup>, o jesuíta empreende uma aturada descrição, desta feita repleta de longas enumerações, gradações plenas de movimento, hipérboles sugestivas, num estilo bem próximo do utilizado na parenética, pela qual demonstra todos os riscos e trabalhos a que, quer por mar, quer por terra, os arautos do Evangelho tinham de submeter-se para levar a Boa Nova até aos lugares mais recônditos da América, África e Ásia. Trata-se, mais uma vez, da apologia da filosofia dos passos (configurada na metáfora dos «caminhos»), defendida de forma sobejamente conhecida no *Sermão da Sexagésima*<sup>752</sup>. Os missionários eram e seriam sempre homens

---

<sup>750</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.341.

<sup>751</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, pp. 450- 463.

<sup>752</sup> *Op. cit.*, tomo II, vol. II, pp. 43-73.

de ação e Vieira, enquanto tal, chamava a si toda a credibilidade de quem sai (da sua zona de conforto, diríamos hoje) e se expõe para cumprir a sua missão:

«Estes são os trabalhos dos caminhos de terra e mar que é mister suportar, estas as dificuldades que os ministros do Evangelho têm de vencer se, havendo de pregar ao modo moderno, se expuserem e sacrificarem aos perigos do Oceano e do solo.»<sup>753</sup>

Já anteriormente, na mesma obra, após fazer uma resenha histórica sobre a pregação do Evangelho no mundo durante os séculos, Vieira detém-se na centúria em que vivia para, mais uma vez, enaltecer e amplificar o trabalho de evangelização levado a cabo pelos pregadores na América do Sul. Repare-se, contudo, como, nesta ocasião, o autor faz referência específica à Companhia de Jesus, da qual o próprio fazia parte, numa estratégia clara de reforço, por inerência, do seu próprio *ethos*, isto é, neste caso, do *ethos* de alguém que conhece o “outro” por via de um contacto bem real:

«Sobre o século décimo-sexto e nosso, que hei de dizer? Reduzindo-me ao silêncio, que fale por inúmeras bocas, e maiores do que o Nilo, aquele que é o maior de todos os rios, vulgarmente chamado das Amazonas (...). Este percorre-se, e não na sua totalidade, durante dez meses, com a corrente favorável e com as águas fluindo sempre para jusante, sendo ambas as suas margens habitadas por um número não inferior a perto de cento e cinquenta povos de diferentes nomes e línguas, conforme o testemunho ocular do Padre Cristóvão da Cunha, da Companhia de Jesus, que no ano de 1640 o viu e registou em cartas.»<sup>754</sup>

Por via destes exemplos, revestidos pontualmente com um estilo descritivo típico de missivas jesuíticas, das palavras de Vieira concluimos que ainda que fosse impossível proceder ao milagre da conversão universal sem a intervenção direta de Deus e dos Seus poderes sobrenaturais, como o próprio autor argumenta, os pregadores do Evangelho assumem sempre, e ainda assim, um papel-chave e de elevadíssimo destaque. Deste modo, e por consequência, ele próprio, enquanto autor profético cuja ação evangélica no mundo seria conhecida, outorga-se imediatamente dessa função, o que lhe confere uma credibilidade acrescida para emanar argumentos sobre a alteridade e o plano divino para a sua integração progressiva na cristandade universal.

---

<sup>753</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.458.

<sup>754</sup> *Ibidem*, pp. 375-376.

Em termos estilísticos, convém reforçar que este *ethos* de homem coletiva e individualmente decisivo raramente é construído mediante descrições pessoais diretas, de si próprio ou dos outros evangelizadores, o que naturalmente poderia acarretar efeitos retóricos contraproducentes. Vieira usa antes, de forma preferencial, a caracterização indireta que emana de narrações ou descrições de contextos que realçam, de forma manifesta, quem nele atua e triunfa. Tal como nos textos pertencentes a outros géneros, é num espelho alheio que o Padre António Vieira faz refletir a sua própria imagem.

### 3.1.2. O experiente

Toda a experiência pessoal, adquirida por via das diversificadas vivências de contacto com o “outro”, é utilizada, nestes escritos de cariz profético, como um mecanismo de reforço do *ethos* do autor. À semelhança do que já havíamos observado nas cartas e nos sermões, também nas obras proféticas Vieira traz à colação todo o conhecimento que adquiriu em contexto real de contacto efetivo com povos que vão desde os judeus aos protestantes, das elites católicas de nações rivais de Portugal aos índios ou africanos. Vieira é um autor que já contactou com uma significativa parcela do género humano e essa experiência também é transformada, nos seus textos proféticos, em força retórica<sup>755</sup>.

Ressalve-se, contudo, que a faceta de homem experiente não configura, aqui, um traço de carácter tão preponderante do ponto de vista retórico como acontece nas cartas e sermões. Em obras desta natureza, o conhecimento e capacidade de interpretação dos textos, sagrados e até profanos, apensa à capacidade de relacioná-los com a História, seria a característica associada ao autor que mais contaria. A capacidade de entender o texto de inspiração divina estava num patamar superior ao da capacidade de observar o mundo e era por ele, portanto, que o próprio mundo se regia. Ainda assim, a experiência pessoal e em contexto real funciona como um importante complemento de credibilidade argumentativa que confere ao autor a imagem de homem moderno que conjuga o saber

---

<sup>755</sup> Em “Vieira, caminheiro dos mares”, Aníbal Pinto de Castro apelida Vieira, por toda a experiência de mundo que este acumulou, como «um marinheiro velho». In *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudos e Antologia*, p.22.

livresco com a observação e a experimentação diretas. É como se a experiência funcionasse como uma garantia de interpretação mais apurada dos textos que os autores antigos haviam escrito por inspiração do espírito de Deus.

Tal traço de caráter vemos-lo concretizado, por exemplo, no capítulo XII da *História do Futuro*<sup>756</sup>. No âmbito de uma longa exposição filosófica acerca da impossibilidade de os antigos Padres da Igreja Católica poderem compreender inteiramente certos textos e ideias, uma vez que a História do mundo não concretizada ainda não lhes permitiria isso, o Padre Vieira acaba por centrar-se em passagens da autoria do profeta Isaías. Da interpretação das mesmas à luz dos conhecimentos da sua época e do que resulta da sua própria experiência de missionário, Vieira identifica nos textos daquele profeta bíblico, de forma talvez inédita, as terras da América do Sul, ainda desconhecidas do povo de Israel à época da escrita, e que configurariam, por conseguinte, o palco de concretização de vaticínios muito antigos.

É então que o autor, homem culto do século XVII que já viveu nas brenhas das selvas sul-americanas e as conhece com um saber moderno de experiências feitas, exhibe, em pormenorizadas descrições, toda a autoridade que lhe assiste para defender as interpretações do texto bíblico que, naquela obra, leva a cabo:

«Diz pois o profeta que são estes homens uma gente a quem os rios lhes roubaram a sua terra: *cujus diriperunt flumina terram ejus*. E é admirável a propriedade desta diferença, porque em toda aquela terra em que os rios são infinitos e os maiores e mais caudalosos do mundo quase todos os campos estão alagados e cobertos de água doce, não se vendo em muitas jornadas mais que bosques, palmares e arvoredos altíssimos (...) sendo muito contados e muito estreitos os sítios mais altos que elas, e muito distantes uns dos outros, em que os índios possam assentar suas povoações, vivendo por esta causa não imediatamente sobre a terra, senão em casas levantadas sobre esteios, a que chamam “jaraus”, para que nas maiores enchentes passem as águas por baixo; (...) Desta sorte vivem os nheengaibas, guaianás, mamaianás e outras antigamente populosíssimas gentes (...) restituindo-lhes os rios a terra que lhes roubaram nos frutos agrestes das árvores que se sustentam (cuja colheita é muito limpa, porque caem todos na água) e, em muita quantidade, de tartarugas e peixes-bois, que são os gados que pastam naqueles campos (...).»<sup>757</sup>

---

<sup>756</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I e II.

<sup>757</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp.199-200.

Só quem diretamente os conhecia poderia identificar e descrever assim aqueles territórios, com pormenores fascinantes relativos à orografia, ao clima, às construções tribais, à flora e à fauna. E repare-se como, em termos de estilo, até a utilização de vocábulos próprios das línguas indígenas, sugerindo, do ponto de vista sensorial, que o autor já teve contacto direto com essas sonoridades e semânticas, reforça a aura de profundo conhecedor daqueles povos que o Padre António Vieira faz questão de cultivar, para daí extrair dividendos persuasivos.

Do mesmo modo, na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*<sup>758</sup>, em resposta à questão sobre a possibilidade de a esperança dos judeus em serem restituídos à sua pátria poder ou não concordar com a fé cristã, possibilidade que Vieira considera viável, o acusado patenteia a sua experiência com algumas das mais importantes comunidades judaicas da Europa, das quais se poderia inferir a célebre convivência com Menasseh ben Israel<sup>759</sup>. Assumindo a importância do ponto em questão, o autor obvia-lhe a dificuldade e sempre deixa escapar que disputou diversas questões teológicas com os judeus, o que constituirá, desde logo, uma prova da sua vontade em defender, em todos os contextos, a fé de Cristo. Como resultado dessa disputa, o autor, naturalmente, assevera que identificou «erros» nas teorias judaicas, mas também – e aqui reside a novidade que se traduz em força retórica – os pontos de contacto possíveis entre as duas visões distintas acerca de, por exemplo, a natureza das figuras messiânicas dos cristãos e do povo judaico, o que haveria de permitir a aproximação progressiva entre as duas religiões:

---

<sup>758</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II.

<sup>759</sup> A propósito das relações do Padre António Vieira e ben Israel e da influência das mesmas na obra do jesuíta, Christopher Lund afirma que o espírito da obra *O Conciliador*, da autoria do rabino judeu de raízes portuguesas, «é o mesmíssimo espírito que mais tarde imbui outras obras de Vieira como a *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*. Isto é, um espírito de conciliação e reconciliação». “António Vieira e Menasseh ben Israel: uma aproximação de dois hermeneutas”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.1126. Também Thiago Ghor de Mello Cesar, a respeito do espírito destas e outras obras, afirma que as «principais ideias de Menasseh figuravam no livro *Conciliador* publicado em Amsterdã no ano de 1632, onde o autor expunha de forma suas primeiras considerações que iriam desenvolver-se e amadurecer na publicação *Espérance D’ Israel*, de 1650. Nesse primeiro livro de discurso ecumênico do rabino é apresentado, tal como a ideia da Quinta Monarquia, como apresenta seu desejo de emigrar para o Brasil-holandês na qualidade de rabino da Congregação do Recife. No espaço de tempo entre o *Conciliador* e *Espérance*, o rabino conheceria o Padre Antonio Vieira, tomaria contato com os textos de Isaac de la Peyère e Petrus Serrarius. Estes também desenvolviam, a partir do livro bíblico de Daniel e o sonho de Nabucodonosor, a ideia da Quinta Monarquia, mas partindo dos pressupostos cristãos (...)». *Op. cit.*, p. 110.



«Este ponto é de maior importância que dificuldade; e posto que o não vi nunca tratado, pelo que tenho especulado nele e consultado pessoas doutas, digo que a dita esperança (material) dos judeus se pode concordar com a fé católica (...). Para cuja inteligência é necessário supor primeiro qual seja a fé e qual a esperança dos judeus do nosso tempo. Falo daqueles com que disputei, que são alguns judeus de Holanda (poderá haver outros que tenham diferente seita). Estes judeus, pois, que digo, creem (...).»<sup>760</sup>

Até perante os inquisidores Vieira considera importante evidenciar a sua experiência de contacto direto com o povo proscrito e perseguido pelo tribunal em causa, pois tal poderia conferir-lhe legitimidade para defender certos pontos passíveis de serem considerados de duvidosa ortodoxia e dissipar certas dúvidas que sobre ele próprio pudessem impender. De notar continua a ser, todavia, a utilização de verbos como «disputar», nesta passagem conjugado num pretérito perfeito, que não deixa de vincar a oposição e a ininterrupta militância católica que, em todos os momentos, Vieira queria deixar bem evidente.

Este traço de carácter torna-se ainda mais óbvio naquela espécie de mensagem conclusiva que, no final das suas longas e constantes dissertações de defesa na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, o Padre António Vieira endereça a quem as haveria de apreciar e sobre elas emitir juízo – o inquisidor a quem chama de «Ilustríssimo Senhor»<sup>761</sup>. Neste ponto, e depois de se submeter, certamente por premeditada e até um pouco cínica formalidade, à autoridade do Santo Ofício e de reconhecer o carácter extraordinário das matérias que até àquela situação o levaram, o jesuíta evoca, novamente e com maior vigor, toda a sua larga experiência de trabalho como religioso que saiu pelo mundo fora em missão de difundir a fé católica. Por isso mesmo, para ele, as matérias que tratava eram claramente dignas de um religioso que por «exercício de toda a vida, se tinha dedicado ao ministério da salvação e conversão das almas, e depois de ter disputado em toda a Europa contra hereges, ateus e judeus (sempre, pela graça divina, com manifesta vitória da fé), tinha gastado na América dez anos em reduzir a ela muitos milhares de gentios(...)»<sup>762</sup>. Note-se como o verbo «disputar» volta a surgir nesta passagem.

---

<sup>760</sup> *Op. cit.*, tomo III; vol. II, p.460.

<sup>761</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.575.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p.577.

Na mesma senda, poucas linhas depois, Vieira volta a lembrar que os pensamentos que o levaram até à barra daquele tribunal foram todos comunicados aos «mais doutos teólogos e escriturários da minha [sua] Religião na Europa, [e que ] todos o aprovaram»<sup>763</sup>, afastando, assim, qualquer ideia de precipitação ou temeridade interpretativa. Quem se julgariam, então, os simples inquisidores portugueses, para duvidar assim das intenções e pureza de fé de alguém cheio de experiência que já tinha sido aprovado pelas maiores e mais insuspeitas autoridades religiosas da Europa?

Termina Vieira lembrando ao inquisidor, não sem uma ponta de ironia<sup>764</sup>, que é um jesuíta célebre e que todo o mundo “julgará” a Companhia de Jesus (com cuja imagem Vieira diz preocupar-se) conforme a decisão da Inquisição Portuguesa, pois o Padre António Vieira, sendo jesuíta, em todo o mundo era já conhecido:

«E é isto, Ilustríssimo Senhor, o que peço e se me oferece representar a Vossa Senhoria neste papel, o qual escrevi não por me acudir a mim (...) mas por não desamparar também eu o hábito que professo, cujo descrédito (...) é e será tanto maior quanto as resoluções deste sagrado tribunal são mais justificadas e respeitadas do mundo, em todo o qual eu sou conhecido.»<sup>765</sup>

Tal como Vieira conhece o mundo, também o mundo conhece bem (e reconhece) Vieira, ao contrário dos anónimos e, subentende-se, mesquinhos inquisidores portugueses<sup>766</sup>. É com estas palavras que o autor remata o seu ascendente perante aquelas autoridades religiosas que o interrogavam, o ascendente de um homem que, apesar de teórico e exegeta, era também muito experimentado relativamente ao contacto com a alteridade.

---

<sup>763</sup> *Ibidem*, p.578.

<sup>764</sup> Na sua dissertação de mestrado, Adma Muhana diz-nos que sendo «amplamente utilizada nos sermões, a ironia é bem mais restrita na obra especulativa de Vieira». *Op. cit.*, p. 215.

<sup>765</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.580.

<sup>766</sup> Giuseppe Marccoci e José Pedro Paiva chamam a atenção para a prudência invulgar com que a Inquisição portuguesa tratou o processo de Vieira, pedindo pareceres a Roma sobre o mesmo para que assim pudesse ficar melhor «respaldada», o que evidencia um certo receio da influência e celebridade do jesuíta no mundo católico. *Vide op. cit.*, p.196.

### 3.1.3. O erudito

Ora, Vieira sabê-lo-ia melhor do que ninguém: as obras e textos proféticos não se destinavam às massas, mas às elites. Para além dos inquisidores – se bem que por razões diferentes –, seriam as elites católicas, numa primeira instância, e depois, quiçá, as elites não católicas que poderiam vir a ler e a meditar nas ideias que o padre jesuíta deixava escritas e organizadas sob o formato de obras ou documentos. Os potenciais leitores de muitos destes escritos seriam, portanto, à partida, possuidores de um nível académico e cultural elevado, próprio de quem se posicionava num estrato social de relevo, possivelmente com responsabilidades políticas ou religiosas, a quem competiria penetrar nos altos desígnios divinos para depois guiar os povos pelas veredas então descobertas.

Por isso mesmo, na escrita dos textos proféticos, o Padre António Vieira, enquanto autor, revela de forma constante a sua erudição, mostrando ser possuidor de vastos e aprofundados conhecimentos em diferentes áreas do saber. O jesuíta que vaticina sobre o futuro do mundo é um homem culto que escreve para homens cultos, capazes de refletir e quiçá acomodar todas as hipóteses de interpretação para a História. Mais: Vieira escreve para leitores que, à partida, também se comprazerão com a invocação das diversificadas fontes textuais e com a complexidade de pensamento e interpretação patente nos textos. É como se a erudição demonstrada pelo autor pudesse elevar os potenciais leitores para um patamar mais distinto, no que diz respeito à capacidade de assimilar toda a informação e de a processar de modo a obter conclusões inteligíveis sobre os destinos últimos da Humanidade. Vieira é admirado pela sua erudição e esse traço confere-lhe, naturalmente, potencial retórico.

Assim, nos diferentes textos de natureza profética, e tal como acontece nos sermões, porém com menor prolixidade, é frequente observar Vieira a mobilizar organizadamente conhecimentos provenientes de diversas áreas como a Cultura Clássica<sup>767</sup>, a Teologia, a História, a Geografia, as Ciências Naturais, a Literatura, a

---

<sup>767</sup> Em “A vertente classicista na obra vieiriana”, António Manuel de Andrade Moniz afirma que «disseminada ao longo da obra vieiriana, a vertente classicista configura não apenas a prática recorrente da época de sustentar, como argumento de autoridade, naquela cultura os pontos de vista expostos, mas também um quadro de valores ético-pedagógicos constitutivos de uma sociedade designada como humanista». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.120.

Economia, entre outras<sup>768</sup>, citando autores que lhe são mais ou menos próximos culturalmente, sejam eles mais antigos ou mais contemporâneos, sempre com propriedade e com clareza de raciocínio, como convinha ao suporte das suas teses. Vieira leu, analisou, refletiu, comparou e exarou conclusões que abrangem o conhecimento de muitos dos “homens sábios” do mundo, para depois as oferecer ao leitor. Reconhecendo-lhe esse trabalho e o acervo daí resultante, haveria mais possibilidades de o leitor se deixar tomar pelo ascendente do autor e, em consequência, se deixar por ele persuadir.

Do ponto de vista religioso, é até curioso que o Padre António Vieira utilize – e utilizando-os, demonstra que os conhece – um enorme número de textos que são referência para outras religiões ou mesmo seitas pagãs, a maioria das vezes com o intuito de as refutar, mas também para as reinterpretar ou interligar com as opiniões das autoridades católicas ou com as suas próprias teses, admitindo que o conhecimento da verdade pode habitar o espírito de homens que professem religiões que considerava falsas<sup>769</sup>. Por isso mesmo, não é, então, de estranhar o facto de Vieira citar rabinos judeus, líderes protestantes, autoridades muçulmanas, sibilas gentias, mas também matemáticos, poetas de diferentes nações e de diferentes tempos, ou mesmo

---

<sup>768</sup> A propósito dos sermões, no seu estudo “O uso da Escritura nos sermões de Vieira”, também José Nunes Caneira refere que «a Escritura não era a única fonte do pregador, que puxava de multimoda argumentação», o que verificamos também acontecer na obra profética. In *Vieira escritor*, p.95.

<sup>769</sup> No que diz respeito a esta estratégia retórica, importa lembrar o estudo de José Veríssimo Teixeira da Mata, intitulado “Dois sermões de Santa Catarina e algumas questões de retórica e de ideologia”, no qual podemos antever um interessante paralelismo entre a estratégia retórica de utilizar argumentos e autores de outras religiões levada a cabo por Santa Catarina e evocada por Vieira no sermão, e a estratégia utilizada pelo próprio Vieira. Para este autor, convém destacar que «Catarina não confrontou os adversários, levando contra eles os dogmas de sua própria e cristã fé. Ela operou dentro da ideologia dos teólogos pagãos, usou dos argumentos que eles tinham usado, não contra o cristianismo mas contra o próprio paganismo, de forma que os confundiu. (...) De toda forma, Catarina efetivamente dialogou com os ideólogos do paganismo no auditório de Alexandria. Eles reconheceram ali os seus próprios argumentos, ela não lhes falou de coisas distantes, mas do que eles próprios falavam, ela os derrotou assim no terreno do discurso que, de certa forma, era deles, ainda que agregando as suas vivas razões, as quais deveriam também parecer vivas a eles. Catarina, desse modo, minou e implodiu o discurso da fé pagã, operando dentro de seus fundamentos mais íntimos, ainda que para pô-los abaixo. Ela usou a linguagem do paganismo, o que mostra mais que conhecimento de seu próprio discurso, conhecimento do discurso do outro. Enfim, Sta. Catarina não atuou como pregadora, mas como ideóloga, ao perceber a gravidade do momento e o auditório que teria de conquistar. Os ideólogos pagãos não poderiam deixar de ouvir os sons de sua própria música, não poderiam deixar de inebriar-se pelos seus próprios argumentos, ainda que colocados em direções distintas, como uma música que fosse cantada do final 90 para o começo, ou com uma combinação alterada de alguns de seus trechos». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p. 89.

astrónomos<sup>770</sup> cuja ciência entroncava nos planos divinos<sup>771</sup>, como podemos observar por via do exemplo abaixo transcrito:

«No preciso ano de 1604 em que ocorreu a conjunção de Saturno e de Júpiter no princípio do Sagitário; no preciso mês em que a estrela de Marte se associava às superiores (...). Depois de examinar e refutar exaustivamente as opiniões de astrólogos e filósofos de diverso parecer, conclui Kepler que a coincidência deste astro com o tempo e o lugar não aconteceu por acaso nem pela pura necessidade da natureza, mas para se cumprir um desígnio e providência de Deus.»<sup>772</sup>

É também frequente ver o autor relacionar e confrontar estes autores com os profetas do Antigo Testamento<sup>773</sup>, com os Evangelhos, com os Atos dos Apóstolos, com os textos dos Doutores da Igreja, com as palavras de Santos ou mesmo com as iluminadas sentenças papais. O conhecimento é, nos textos proféticos de Vieira, inter-relacionável e flui sempre para a explicitação dos desígnios de Deus<sup>774</sup>.

O autor destes escritos proféticos demonstra, deste modo, ser um escritor admiravelmente erudito e que, portanto, era digno de ser levado em consideração por todos aqueles que se movimentavam nas cúpulas das diferentes instituições que exerciam o poder e a influência no mundo, tanto ao nível secular como religioso.

Para além disso, só com a atitude de mostrar dignar-se ler as autoridades alheias Vieira acaba também por evidenciar um inusitado respeito para com o “outro”, o que,

---

<sup>770</sup> António de Abreu Freire lembra que «Todos os grandes cientistas do início da modernidade juntaram aos conhecimentos matemáticos e astronómicos a arte de adivinhar o futuro: assim aconteceu com Isaac Newton, Johannes Képler e os demais pioneiros da ciência moderna. Os jesuítas sempre acompanharam de perto as grandes inovações na área científica, como ela era concebida e praticada então, usando a mesma linguagem, o que provocou sérios conflitos com ordens religiosas mais tradicionais, em especial com os dominicanos, assim como com os bispos das novas dioceses pelas terras de missão». *Op. cit.*, pp.62-63.

<sup>771</sup> Luís Miguel Nunes Carolino, relembando o pensamento de António José Saraiva, refere que «a Ciência (...) permitia a criação retórica da ilusão da exatidão. Neste domínio, de entre as várias ciências destaca-se a astronomia». “O imaginário cosmológico de uma sociedade. Ciência e retórica em António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. II, p.1232.

<sup>772</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.306.

<sup>773</sup> Também D. Diogo da Annunciam Justiniano, no seu *Sermam do Auto da Fe*, diz utilizar argumentos do Antigo Testamento para respaldar os seus argumentos com autoridades reconhecidas pelos judeus. *Op. cit.*, p.6.

<sup>774</sup> Evocando Helmut Hatzfeld, Vítor Manuel de Aguiar e Silva fala-nos do «*fusionismo*» barroco, ou seja, «a tendência para unificar num todo múltiplos pormenores e para associar e mesclar numa unidade orgânica elementos contraditórios» (*op. cit.*, p.497). Algo que observamos nos escritos proféticos, nos quais todas as palavras, ações e interpretações se parecem unificar na estrutura que configura a vontade providencial de Deus, descodificada pela pena do Padre António Vieira.

por sua vez, por ação de reciprocidade, tenderá a provocar uma aproximação emocional que poderá predispor o leitor para a aceitação, ou pelo menos para a não-rejeição imediata, das ideias que o jesuíta defende, se o leitor for, precisamente, esse “outro”. Ressurge, deste modo, a questão: se o autor leu e conhece as ideias das autoridades alheias, por que razão a alteridade não haveria de, reciprocamente, pelo menos prestar igual atenção às suas?

Veja-se como, desta vez no *Livro Antepimeiro da História do Futuro*<sup>775</sup>, quando o jesuíta pretende provar a legitimidade teológica da independência do reino de Portugal no contexto histórico da Restauração, utiliza e analisa, precisamente, as palavras de vários autores castelhanos como suporte indireto das suas ideias:

«Se Espanha se quiser ver e compor a ele (...) não me creia a mim, senão aos seus próprios doutores e aos que mais duramente têm impugnado em nossos dias esta parte e defendido a contrária; siga-se a sua doutrina, e não a minha advertência. (...) Don Juan de Palafox y Mendoza, “Obispo de la Puebla de los Angeles, del Consejo Supremo de Aragón (...) Não deixarei também de lembrar aqui que não são tão novas e desconhecidas em Castela as esperanças de Portugal, que não façam menção delas seus autores (...) Dom João de Horozco y Covarruvias, Arcediano de Cuellar en la Santa Iglesia de Segovia (...)»<sup>776</sup>

Vieira lia os autores castelhanos; por que não poderiam as autoridades deste reino levá-lo em consideração também? Veja-se como o jesuíta repete tão grande número de vezes palavras da área vocabular académica, como «doutor», «autor», «parecer», como que autorizando o seu discurso por respaldo em discurso alheio.

Ao construir-se, retoricamente, como homem erudito, o Padre António Vieira, enquanto autor de textos proféticos, desenha à sua volta uma sólida aura de credibilidade, pois faz com que os pensamentos de autores diversos, tanto reconhecidos e canónicos, como, por vezes, também menos reconhecidos e até antagónicos dos católicos e portugueses, confluam sempre para a comprovação das suas teorias. Nestes textos, o Padre António Vieira demonstra pensar o que pensa não por um mero impulso da vontade e da paixão, mas por via de sustentados conhecimentos que lhe chegaram das fontes muito diversificadas que amiúde elencava em dilatadas e exibidas enumerações. Retoricamente, o que Vieira exhibe é um *ethos* que evidencia a sua

---

<sup>775</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I.

<sup>776</sup> *Ibidem*, pp. 123-124.

vastíssima cultura e a sua capacidade invulgar de mobilizar para pensar e decodificar a misteriosa organização do teatro do mundo, no passado, no presente e no futuro, tudo isto associado à capacidade de conseguir colocar-se intelectualmente na posição do “outro”, captando-lhe, por essa via, a atenção e a boa vontade.

### 3.1.4. O profeta da interpretação ou o ortodoxo ousado

Perseguido persistentemente pela Inquisição, obrigado a defender-se a cada instante, preocupado em afastar de si múltiplas suspeitas, era normal que o Padre António Vieira não quisesse nem pudesse assumir abertamente, ele próprio, o papel de profeta do seu tempo. De facto, seria muito arriscado, num tempo em que todas as posições perante a religião eram escrutinadas, Vieira exhibir-se como a boca pela qual falava Deus aos seus contemporâneos para lhes mostrar o império futuro por Si delineado. Por isso mesmo, e – mais uma vez – como que num jogo de espelhos tão apreciado na estética barroca, o jesuíta revela-se antes como um profeta da interpretação, alguém que pelos textos canónicos é capaz de vaticinar<sup>777</sup>. Como bom ortodoxo que queria parecer, pelo menos aos olhos do Santo Ofício e das elites católicas, Vieira faz crer que não diz nada de novo, apenas interpreta tudo de novo. Cita os mais canónicos dos textos, suportados pelas análises levadas a cabo pelas mais canónicas das autoridades, e, com esta técnica, envolve as suas novidades heterodoxas acerca do “outro” como que num manto de ortodoxia que tem como finalidade protegê-las e garantir-lhes aval<sup>778</sup>. Por vezes, no discurso do jesuíta, as opiniões das autoridades antigas vão desfilando em defesa das próprias ideias universalistas<sup>779</sup> do

---

<sup>777</sup> A este respeito, Adma Muhana chama a atenção para a forma como o Padre António Vieira traça um claro paralelismo (uma «montagem»), com excecional evidência na *História do Futuro*, entre a sua obra profética e o *Livro do Apocalipse*, insinuando-se, por via desse paralelismo, a si próprio, enquanto autor, como um profeta à imagem de S. João. Vide *Recursos retóricos na obra especulativa de António Vieira*, p.114.

<sup>778</sup> João Adolfo Hansen recorda-nos que «é de notar o extremo cuidado com que seleciona testemunhos ortodoxos, afirmando que só vai usar os textos e as interpretações autorizadas deles». “A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.323.

<sup>779</sup> Na sua dissertação de mestrado, Adma Muhana releva bem esta atitude retórica dúplice, um «misto de reverência e desafio», que a investigadora encontra sobretudo na *Defesa*, mas que representa uma

autor, interligando-se umas às outras no tempo e no espaço de forma a suportarem, como uma teia, as interpretações que o autor procurava. Trata-se de «provar a adequação doutrinária do procedimento interpretativo às matérias, caracterizando-se como a *aemulatio* ou emulação de autoridades proféticas feita por um profeta que se revela para o leitor como mais um dos portadores da repetição da Identidade divina na cadeia histórica das diferenças temporais da analogia»<sup>780</sup>.

Este mesmo método é usado no livro antepreimeiro da *História do Futuro*, mais precisamente no capítulo IX do mesmo, quando o autor se propõe provar a «Verdade desta [daquela] História»<sup>781</sup>:

«De tudo o que fica dito ou prometido se colhe facilmente quanta será a verdade desta História, porque as coisas que expressamente e meditadamente se predizem nas profecias canónicas, de cuja inteligência por sua clareza se não pode duvidar, ou por estarem também explicitadas por expositores também canónicos, por concílios, por tradição, ou pelo consenso comum dos Padres, é certo que têm toda aquela certeza infalível e de fé que as outras verdades sagradas que <se> contêm nas Escrituras. As outras coisas que destas verdades assim profetizadas e conhecidas, por natural consequência, se deduzirem, ainda que intervenha no discurso algum meio ou preposição científica, são verdades segundas, que participam a mesma certeza também infalível.»<sup>782</sup>

Vieira pretende apenas, portanto, deduzir verdades que sejam herdeiras daquelas que já estão consagradas pelas autoridades eclesiásticas, o que faz dele não um homem inspirado diretamente por Deus, mas um homem inspirado por entreposto meio de comunicação: as Escrituras e todos os textos teológicos autorizados pela Igreja romana, que o autor demonstra conhecer com grande profundidade e utilizar com uma versatilidade invejável.

E se o Padre António Vieira faz uso desta estratégia na *História do Futuro*<sup>783</sup>, com mais afinco o faz também quando tem de se defender perante um tribunal que dele suspeita. Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*<sup>784</sup>, Vieira dá mostras de ser um rigorosíssimo analista dos textos autorizados, dos quais só retira, igualmente,

---

forma de estar transversal a toda a obra profética que aborda a relação com o “outro” religioso. *Op. cit.*, p.173

<sup>780</sup> João Adolfo Hansen, *op. cit.*, pp.345-346.

<sup>781</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp.137-145.

<sup>782</sup> *Ibidem*, p.143.

<sup>783</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I.

<sup>784</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II.



conclusões rigorosas e que não colidem com os pressupostos da fé da Igreja Católica<sup>785</sup>, à qual, como religioso que tinha professado votos, devia a mais fiel obediência:

«"Prova-se e confirma-se 2.º "esta conversão e união universal de ambos os povos na fé de Cristo com os mistérios (...). Na geração de Cristo, descrita no primeiro capítulo de *S. Mateus*, [217v.] está expressamente nomeada Rute, que era moabita, e Raab, que era cananea, ambas do povo gentílico; e notam os Padres e expositores que quis Cristo nascer não só de Abraão e Davi e dos outros patriarcas do povo israelítico, senão também de alguns gentios (...).»<sup>786</sup>

Neste caso em concreto, acima transcrito, se o autor queria fazer crer que a união entre os povos israelita e gentio já estava preconizada pela ascendência do próprio Jesus Cristo, o autor não podia deixar de lembrar que estas conclusões nasciam de opiniões autorizadas pela Igreja e que, por isso, não levantavam quaisquer suspeitas. O jesuíta é, portanto, aos olhos dos seus leitores, um ortodoxo curioso e ousado, que pensa além dos limites estabelecidos previamente, apesar de partir sempre deles e de nunca os pôr em causa. Desde que as novas interpretações não contrariassem as palavras antigas e que estavam consagradas – ainda que para isso se fizesse uso da mais rebuscada flexibilidade semântica –, então eram passíveis de ser levadas em consideração. A palavra de Deus, veiculada pela boca ou pela pena dos antigos, tal como a História, não era uma realidade fechada e acabada. O ato de a completar ou de a reinterpretar à luz dos conhecimentos que só o desenrolar dos acontecimentos históricos poderia trazer é considerado não só uma ação justificada, mas também uma ação necessária<sup>787</sup>. Com sublime clareza Vieira o explicita mesmo no final do capítulo XII do *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, quando afirma que:

---

<sup>785</sup> Em *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, Alcir Pécora afirma que «António Vieira é um visionário, certamente. Mas ele nunca o foi fora de um forte senso político, (...) fora de uma referência básica às concepções da teologia ortodoxa, notadamente tomista e neotomista». *Op. cit.*, p.69.

<sup>786</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.321.

<sup>787</sup> Pedro Calafate, no seu estudo "A mundividência barroca de António Vieira", chama a atenção para o facto de Vieira reclamar «para si o estatuto de mais antigo [intérprete de profecias], por ter chegado já num momento de maturação das condições de interpretação e de acesso à verdade, à luz de um modelo biológico de crescimento». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.126.

«Quando o sentido que se dá ou pode dar ao texto da Sagrada Escritura explicado pelo comum consenso dos Padres não é contrário, senão só diverso, ou quando não é contra, senão *praeter*, como dizem os teólogos, é sentença comum dos mesmos teólogos que bem pode o expositor do mesmo texto entendê-lo em diferente sentido.»<sup>788</sup>

Repare-se como o Padre António Vieira defende o seu *ethos*, até nesta situação, no baluarte da opinião dos «teólogos». Sempre que o jesuíta ousa, em termos interpretativos, ousa-o sempre com apoio na ortodoxia. E, para ele, segundo essa mesma ortodoxia, ousar assim não é errado.

A mesma ideia é reafirmada n’*A Chave dos Profetas*<sup>789</sup>, quando o autor reclama legitimidade para proceder às interpretações que neste livro vem expor:

«Pelo que, se se prova que outrora foi lícito a varões de tão grande saber, religiosidade e autoridade, discorrendo a partir de causas só naturais e das mudanças das coisas da sua época, tirar uma tal conclusão não sem alguma aparência de probabilidade, porque é que a nós não nos será permitido fazer algum cálculo dos tempos futuros, fundados no Autor divino e Governador da mesma natureza, isto é, a partir da boca e palavra de Deus, registada nas Sagradas Escrituras? E até tanto mais, após ter passado tão grande número de séculos, quanto mais próximos estamos dos fins das coisas, e quase podemos enxergar de perto as futuras, ou mais claramente, ou com certeza menos obscuramente, tendo o apoio e levando por diante a tocha do tempo, que vem a ser o melhor intérprete das profecias?»<sup>790</sup>

Num interessante jogo metafórico de luz e sombras, mais uma vez de sabor sugestivamente barroco, o autor da obra em causa reclama para si o que nenhum outro profeta ou intérprete antigo poderia reclamar: «a tocha do tempo». Vieira viu o tempo concretizar-se e, por isso, considera-se em posição privilegiada para fazer as mais rigorosas interpretações das palavras dos antigos acerca dos acontecimentos vindouros do mundo. Repare-se também como as alongadas mas certeiras perguntas retóricas constituem, em termos estilísticos, uma poderosa forma de o autor interpelar alguns leitores e os levar a acreditar que interpretar as palavras antigas de forma diferente era a mais natural das ações, quem sabe se até partilhada por eles, que se considerariam dotados de sentido crítico e capacidade interpretativa.

---

<sup>788</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.227.

<sup>789</sup> *Op. cit.*, tomo III, vols. V e VI.

<sup>790</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.362.

Emana, assim, das palavras deste autor de obras e textos proféticos não um *ethos* de profeta no seu *stricto sensu*, ou seja, alguém que por meio de um contacto direto e revelador com a entidade divina toma conhecimento do futuro e depois o transmite por via de um discurso um tanto ambíguo e de contornos fluidos. Nos seus escritos sobre a escatologia do mundo e o futuro da Humanidade, o Padre António Vieira veste antes a pele de alguém que traz novidade por via da interpretação daquilo que já é conhecido e o faz mediante uma linguagem precisa e, tanto quanto possível, objetiva. Vieira assume-se, autenticamente, como um profeta da interpretação, que se evidencia por ser, em todos os momentos, ortodoxamente ousado.

### 3.1.5. O religioso racional

No mundo em que o Padre António Vieira viveu, as diferenças entre os homens eram, porventura, bem mais marcantes do que os fatores de união. Quer a nível político, quer a nível religioso, no século XVII diferentes blocos de uma humanidade dividida digladiavam-se para conquistar um ascendente relativamente aos oponentes, o que fazia com que, à partida, estivessem pouco predispostos para sequer escutar a parte contrária<sup>791</sup>. Num cenário assim, o único elo de comunicação e ligação retórica que poderia inequivocamente estabelecer-se, num patamar acima de todas as diferenças, seria o elo da racionalidade humana. O uso de uma suposta razão – uma razão arreigada

---

<sup>791</sup> Em *A Oratória Barroca de Vieira*, Margarida Vieira Mendes resume, desta forma, o panorama seiscentista de um mundo marcado pelas diferenças e, até, de uma Cristandade dividida: «Também a cristandade no seu interior se divide em Eu e os Outros; a ruptura tornara-se irreversível com a Reforma, gerando-se ao mesmo tempo rivalidades nacionais. A solução da Contra-Reforma mais não fez do que agravar e agudizar as separações, e a paz de Vestefália (1648) consagrou a situação de facto e institucionalizou um equilíbrio de identidades nacionais com religiões diferentes. A Companhia de Jesus – o mais dinâmico agente de uma ideologia restauradora e integralista – foi-se revelando incapaz de reconstituir a unidade perdida. (...) Tais soluções não lograram, no entanto, a união. Confundia-se a unificação com o domínio, e as coroas tornavam-se agressivas, armando-se económica e ideologicamente.

Tudo isto veio contradizer e decepcionar a esperança quinhentista de uma Europa cristã unida contra a ameaça turca e muçulmana. Se até aí os Outros, que necessitavam ser reduzidos, eram os muçulmanos, agora eram os Mesmos, europeus de origem cristã, o que se fracturavam e agrediam no interior da própria identidade». *Op. cit.*, p.524.

nos terrenos de uma fé, reforce-se – seria, provavelmente, a única forma de colocar em contacto os espíritos diferentes dos homens pertencentes a categorias antipodais<sup>792</sup>.

Talvez por isso mesmo, e pelo facto de pretender ser lido não só pelos “seus” como também pelos “outros”, Vieira tente evidenciar, na sua obra profética, a lógica inerente ao seu método de pensamento e, conseqüentemente, às suas teses. De um modo geral, o Padre António Vieira argumenta sempre segundo uma lógica teológica vigorosa que pretende deixar pouca margem para conclusões alternativas. A aparente força da razão pretende promover a comunhão de ideias e ser um fator de aproximação das distintas franjas da humanidade.

Vieira faz questão absoluta de parecer exaustivo e lógico enquanto pensador e, por isso mesmo, digno de crédito. Com esse intuito, adota um estilo que se harmoniza com essa faceta do homem racional, uma racionalidade sempre eivada de fé e que também emana do seu *ethos* de autor profético. A preocupação com a clareza<sup>793</sup>, o cuidado subentendido em cada divisão e subdivisão dos argumentos, a atenção atribuída ao exercício da refutação, como se não quisesse deixar por analisar qualquer recanto do raciocínio que pudesse pôr em causa as suas ideias, são sinais dessa estratégia retórica que o jesuíta, nestes textos, valorizou com particular relevância.

Uma clara manifestação desta técnica retórica pode, desde logo, ser encontrada na primeira página do primeiro capítulo da *História do Futuro*<sup>794</sup>. Nesta passagem, Vieira expõe ao leitor a sua intenção de proceder sempre com «distinção e clareza»<sup>795</sup> aquando da explicação das suas complexas teses acerca do futuro da humanidade, tentando, assim, sublinhar um ponto preponderante do seu *ethos*. E de facto, ao longo da obra profética, nomeadamente no início dos capítulos, são inúmeras as vezes em que o

---

<sup>792</sup> A este propósito, também na sua dissertação de mestrado, Adma Muhana diz-nos que «o discurso retórico (sobretudo na época barroca) não reconhece a dedução a partir de preposições logicamente verdadeiras como elemento imprescindível para se dizer a veracidade de uma tese (introduzindo pelo contrário a afetividade e o imponderável como elementos formalmente inerentes a uma teorização), assim o mito do Quinto Império, que supõe a instauração de uma nova ordem no mundo, exige a concordância da convicção dos homens para impor a sua verosimilhança». *Op. cit.*, p.3. Por conseguinte, a racionalidade a que nos referimos é a que permite validar a coerência das interpretações que Vieira desenvolve a partir dos vários textos que servem de suporte à sua tese ecuménica. É aquela que garante uma certa *ordo naturalis* aos argumentos apresentados.

<sup>793</sup> No mesmo estudo Adma Muhana afirma igualmente que, no discurso de Vieira, a «nível elocutivo, a verosimilhança dos factos resulta ainda da “clareza” com que são expostos». *Op. cit.*, p.184. A afirmação diz respeito, em específico, à célebre carta *Esperanças de Portugal*, mas consideramos ser válida para praticamente todo o discurso da obra profética.

<sup>794</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I.

<sup>795</sup> *Ibidem*, p.435.

autor faz questão de reforçar este traço de carácter, ao utilizar vocábulos de reminiscência dialética, como «pergunta-se», «mostra-se», «prova-se» ou «conclui-se», como que evidenciando que a sua única preocupação é guiar o leitor pelas retas sendas da lógica racional, pelas quais todos os humanos podem caminhar, independentemente das diferenças que os separam. Vieira esforça-se por fazer crer que desenvolve um trabalho analítico e não um texto doutrinário. Quererá ser visto mais como um estudioso e menos como um sacerdote católico militante. Pelo menos acreditará que isso vai servir retoricamente melhor estes seus textos.

Também n' *A Chave dos Profetas*<sup>796</sup> podemos observar preocupação semelhante. Senão veja-se como o autor subdivide as suas longas argumentações com subtítulos cuja natureza vocabular remete para ideias semelhantes às que acima explicitámos:

«Prova-se pela Escritura»<sup>797</sup>

«Prova-se com os Padres»<sup>798</sup>

«Prova-se através da Razão»<sup>799</sup>

E nem a *dispositio* destas provas é um pormenor despiciendo, pois revela uma escala de credibilidade tendencialmente universal que subjaz a toda a obra profética de Vieira: a primeira autoridade é a Sagrada Escritura, na qual acreditarão não só todos os cristãos mas também, no seu Antigo Testamento, todos os judeus; a segunda são os Padres, nos quais acreditam todos os católicos; e a terceira, mas, neste caso, a que possui mais poder retórico, é a simples razão, pois por via desta podem acreditar no jesuíta todos os homens a quem Deus deu uso desta faculdade. A razão funciona, então – reforçamos esta ideia –, como fator retórico de ligação universal. Para compreender basta ser racional. Não compreender é assumir lacunas de racionalidade.

A este respeito, também os cuidados em dividir e subdividir argumentos e raciocínios evidenciam uma enorme preocupação em consolidar a faceta do homem lógico, do homem que segue apenas a razão e que quer demonstrá-la o mais claramente possível. Veja-se como na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*<sup>800</sup> Vieira responde, ponto por ponto, às acusações de que era alvo, tal como acontece em

---

<sup>796</sup> *Op. cit.*, tomo III, vols. V e VI.

<sup>797</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.210.

<sup>798</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>799</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>800</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II.

inúmeras outras passagens dos seus textos proféticos, como se quisesse dissecar (e anular) toda e qualquer dúvida que sobre as suas ideias recaísse:

«A 1.<sup>a</sup> suposição é incerta especulativamente, porque, para se provar a verdadeira profecia, basta somente efeito das coisas profetizadas (...).

A 2.<sup>a</sup> suposição, em que se diz ou supõe que as chamadas profecias de Bandarra (...).

A 3.<sup>a</sup> suposição também é, quando menos, incerta, com ambas as incertezas sobreditas (...).»<sup>801</sup>

Como se observa pelo excerto acima transcrito, ao seu pensamento seguro, organizado e racional contrapõem-se as suposições, incertezas e especulações daqueles que o acusam.

Mas para além destes apontamentos, de natureza estilística, que revestem o discurso de um pendor lógico, a faceta do homem racional demonstra-se também por via da frontalidade lógica (e da naturalidade) com que António Vieira refuta opiniões ou teorias divergentes. Desta ação retórica resulta a imagem, mais uma vez, do homem que busca a verdade em todos os recantos do raciocínio, não temendo enfrentar a suposta lógica dos argumentos que se lhe opõem, antes compreendendo-a e desconstruindo-a em toda a sua amplitude por via de mecanismos igualmente lógicos e que podem ser compreendidos por todos os seres racionais. Vieira exerce o contraditório sem assombros e isso, claro está, confere-lhe crédito:

«Os fundamentos, pois, da contrária suposição se podem resumir a cinco: autoridades, textos, razões, exemplos e o fortíssimo e fraquíssimo argumento da admiração, que é o primeiro e último em todas as coisas grandes e novas, ainda que Deus seja o autor delas. A todos respondemos brevissimamente.»<sup>802</sup>

O cuidado permanente em refutar é também pedra-de-toque do caráter racional do autor n' *A Chave dos Profetas*<sup>803</sup>, obra que, nas palavras de Pedro Calafate, é a «mais importante do Padre António Vieira»<sup>804</sup>. Veja-se como, no capítulo IV, quando se propõe discernir entre «Se o Reino de Cristo é Espiritual ou Temporal»<sup>805</sup>, o autor segue

---

<sup>801</sup> *Ibidem*, pp. 232-233.

<sup>802</sup> *Ibidem*, pp. 402-403.

<sup>803</sup> *Op. cit.*, tomos V e VI.

<sup>804</sup> *Vide* "Introdução". In *A Chave dos Profetas*, *op. cit.*, tomo III, vol. V, p.57.

<sup>805</sup> *Ibidem*, pp. 206-236.

direto para o confronto com as opiniões de diversos pensadores. Parece, então, bastante claro que da estratégia de reflexos dialéticos emana, uma vez mais, o caráter marcante de um autor que demonstra não ter receio das opiniões contrárias<sup>806</sup>, antes as conhece e respeita, considerando-as úteis ao exercício racional do apuramento da verdade:

«Negam a Cristo o Reino temporal: o Valdense (...), Vitória (...), Soto (...), Driedo (...), Adriano (...), Fino (...), Sisto Senense (...), Alfonso de Castro (...), o Abulense (...), Canísio (...), Salmerón (...), Maldonado (...), Pereira (...), Barradas (...), Viegas (...), Cristóbal de Castro, e outros.»<sup>807</sup>

Neste caso, são nada mais nada menos que dezasseis autores os que o Padre António Vieira demonstra conhecer para triunfalmente os refutar<sup>808</sup>. Dezasseis autores cujos fundamentos das suas opiniões Vieira considera que «nem são poucos nem merecem desprezo»<sup>809</sup>, evidenciando um respeito pelas opiniões contrárias à sua que também podem funcionar como *captatio benevolentiae* para que as suas teses possam ser levadas em boa consideração e constituir alvo de uma análise séria por parte de todos os que, como ele, buscarem apenas deslindar os altos desígnios de um Deus que comanda o mundo.

A busca lógica da verdade vai mais longe quando, na mesma obra, o Padre António Vieira, num rasgo de ousadia um tanto surpreendente, se propõe reinterpretar o pensamento do próprio Santo Agostinho, uma das mais elevadas e respeitadas autoridades intelectuais da Igreja Católica e, sem dúvida, o maior ícone canónico da interpretação da palavra de Deus. No capítulo V, que visa discernir «Por que Títulos Obteve Cristo Ambos os Reinos»<sup>810</sup>, Vieira apresenta, sem assombros, um subtítulo onde assume o seguinte: «Responde-se ao argumento de Santo Agostinho, que pensava de modo contrário»<sup>811</sup>. Em seguida, e tendo como base outros autores reconhecidos pela

---

<sup>806</sup> Na *Retórica*, Aristóteles é perentório quando diz que «Contra todo o excesso, há um remédio muito conhecido: o orador deve antecipar a crítica, pois assim parece que fala verdade, uma vez que não passa despercebido ao orador aquilo que está a fazer» (p.258).

<sup>807</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.207.

<sup>808</sup> A propósito da oratória, em “Mistério e triunfo na oratória de Vieira” Maria Lucília Gonçalves Pires dá conta de estratégia semelhante, pois Vieira acentua as suas próprias dificuldades e, depois, apresenta-se «como aquele que conseguiu triunfar de todos os obstáculos retóricos». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. I, p.117.

<sup>809</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.207.

<sup>810</sup> *Ibidem*, pp.237-263.

<sup>811</sup> *Ibidem*, p.254.

Igreja, o autor apresenta os seus argumentos, deixando, mais uma vez, bem evidente que apenas quer provar aquilo que a lógica e a razão, radicadas na fé – relembramos mais uma vez –, permitirem provar com clareza:

«Ora, é de outro modo que Santo Agostinho se exprime (...) a quem depois seguiram Ruperto (...), Pedro Damiano (...) e outros.

Mas não é difícil responder a este argumento de forma satisfatória, definitiva e completa. É que negamos que antes da primeira vinda de Cristo o Seu nome e futuro Reino a tal ponto fossem desconhecidas pelas nações que não tivessem podido amá-Lo, desejá-Lo e esperá-Lo (...). Assim eloquentemente nos acompanha o nosso pensamento Ricardo Victorino (...) o mesmo sustenta Sálmeron (...), Ribera (...), Cristóbal de Castro (...) e outros.»<sup>812</sup>

O facto de, desta vez, Vieira se ter apoiado em autores que, noutros momentos da sua obra, já refutou com veemência, vem afastar qualquer suspeita de facciosismo ou de simplismo interpretativo. São os argumentos e não os seus autores que são tidos em conta na maioria das passagens da obra profética do jesuíta. O Padre António Vieira comunga de certas opiniões e discorda de outras, não intitulando nenhuma autoridade como absoluta, exceto a autoridade do raciocínio lógico de homem religioso e ecuménico que era e queria mostrar ser.

### **3.2. A argumentação *teo-lógica* das profecias**

Não era por súbita inspiração de ordem divina que António Vieira antevia o império universal que haveria de se instaurar sob a égide de Cristo. Não era por via do sonho, da visão ou da revelação extasiada que António Vieira anunciava uma época em que as mais profundas diferenças entre os homens se esbateriam sob a tolerante capa do amor de Cristo. António Vieira não era como o simples Bandarra, a quem Deus, como se acreditava, confusamente teria soprado com o Seu espírito revelador. Vieira era um pensador culto e experiente e fora pela mão do pensamento que chegara à teoria quinto-imperialista de pendor cristão e lusocêntrico. Por conseguinte, teria de ser também pela mão do argumento que dava forma a esse pensamento que o jesuíta haveria de defender a sua utopia.

---

<sup>812</sup> *Ibidem*, pp.254-255.



O Quinto Império, ou Império de Cristo na Terra, não era, no discurso presente nos escritos proféticos, mera aspiração do seu autor. Era, isso sim, o resultado de uma série de razões lógicas interligadas entre si e cuja raiz mergulhava profundamente na fé cristã. Tratava-se, portanto, do resultado de uma lógica transcendente, emanada sobretudo dos textos sagrados, ou seja, era a “*teo-lógica*” que subjazia sempre à produção dos principais argumentos constituintes do *logos* da obra profética do padre Vieira.

O objetivo final da argumentação do jesuíta em relação ao “outro” é, como já temos aludido neste trabalho, o de provar a existência de um movimento progressivo e inexorável de absorção da alteridade religiosa no corpo místico católico e um reconhecimento dos poderes do mundo, igualmente progressivo e inexorável, em relação ao ascendente da monarquia católica portuguesa<sup>813</sup> e do seu papel central em todo este processo. Trata-se, portanto, de uma ação na qual caberia ao católico, em geral, e ao católico português, em particular, o papel ativo de se aproximar para se revelar e, conseqüentemente, integrar e absorver. E tal papel, na perspectiva de Vieira, implicava cedências formais, muitas vezes difíceis de explicitar e justificar, tais como a relativa tolerância perante hábitos e rituais alheios ou perante determinados objetivos e aspirações materiais por parte da alteridade, que o autor consideraria legítimos e até necessários à consumação do movimento de aproximação a que nos temos vindo a referir<sup>814</sup>.

Porém, é, também em argumentos legais que a desenvoltura de Vieira assenta. O que é ou não legítimo fazer no âmbito da consumação do novo império, na política, nos costumes, na economia, na paz e na guerra constitui um tópico importante do *logos* profético vieirino. A título de exemplo, a questão de quando era ou não lícito levar a cabo um conflito armado representa um tema de elevada importância no discurso de alguém que não podia correr o risco de, num século de tantos conflitos entre antagonistas, nem ser visto como um pacifista sem vigor para pugnar pelos interesses

---

<sup>813</sup> Ana Paula Banza diz-nos que a «interpretação lusocêntrica do mito do Quinto Império é, de facto, a grande originalidade da obra profética de Vieira». “Da *História do Futuro* à *Clavis Prophetarum*: A construção de uma Utopia”, in *Estudos sobre o Padre António Vieira*, vol. II, p. 95.

<sup>814</sup> A título de exemplo, Lúcia Helena Castigan, em “Judeus e Cristãos-Novos nos escritos de letrados do Barroco Espanhol e de António Vieira e Menasseh ben Israel”, lembra que «Vieira argumentou que não havia nenhum perigo no fato de os judeus estarem esperando o seu Messias, porque também os portugueses esperavam pelo retorno de dom Sebastião». In *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, pp. 141-142.

católicos, por um lado, nem como um intolerante religioso incapaz de instituir pontes de diálogo com quem não comungava do seu credo, por outro.

Trata-se, enfim, de um tipo de discurso que assenta no princípio genérico de que, mais ou menos natural e inconscientemente, todos os homens do mundo sempre esperaram por um salvador – que Vieira toma logo por Jesus Cristo –, mesmo sem o conhecerem e mesmo antes de ele vir ao mundo, assim como na ideia de que o amor de Cristo é irrepreensivelmente universal e nele cabe toda a diversidade de homens e mulheres da Terra. Por isso mesmo, o Quinto Império, ou Império de Cristo – um império de paz e justiça –, teria de se considerar uma aspiração íntima e antiga de todos os povos e religiões do mundo, sem exceção. Uma aspiração cuja revelação ecuménica poderia ocorrer *a posteriori* e cujo processo de desenvolvimento deveria ficar a cargo dos católicos, a quem a verdade estaria já revelada nesse tempo histórico.

Analisar com profundidade as mais marcantes razões que o Padre António Vieira apresenta para maleabilizar e moldar os diferentes interesses e vontades do seu tempo à sua utopia universalista, assim como os mais marcantes aspetos do discurso que neste desiderato mobilizou, é o objetivo que guiará o nosso trabalho neste ponto.

### 3.2.1. Cristianismo universal e amnistia da inconsciência

Começamos por um dos argumentos matriciais de todo o *logos* profético do Padre António Vieira: toda a humanidade, ainda que grande parte dela inconscientemente, ansiou ou anseia por Jesus Cristo e pela salvação que este trouxe<sup>815</sup>. É este pressuposto que alicerça, do ponto de vista do direito, o movimento de construção do império universal de Cristo na Terra. É legítima, por isso, no discurso de Vieira, a lenta e complexa construção imperial cristã, pois os povos desejá-lo-iam há muito, ainda que pudessem não ter consciência de tal. Para o autor dos escritos proféticos, tanto o povo gentio como o judaico, os únicos nos quais o mundo pré-cristão se dividia, haviam já dado muitos sinais de que esperavam por um messias. Ora, é esse desejo messiânico que é interpretado por Vieira como um desejo inconsciente e

---

<sup>815</sup> Pedro Calafate, na introdução à *Chave dos Profetas*, explicita que, na ótica de Vieira, «o poder político de Cristo sobre o mundo foi-lhe também transmitido pelos homens, por via de livre escolha e consentimento dos povos e nações, podendo a este respeito falar-se de um *título de eleição universal*, consumado ainda antes do seu nascimento». *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.86.

universal de Cristo. Fazer com que esses mesmos povos reconhecessem em Jesus o esperado salvador seria a função primordial da Igreja Católica e das nações que nela se consideravam de natureza apostólica.

Tendo em conta o que foi exposto, importa referir que as referências ao desejo inconsciente dos povos parece ter um efeito consolidador da persuasão, porquanto faz remontar o projeto que o autor defende a tempos primitivo. Essa antiguidade reveste a utopia do Quinto Império de uma aura transcendental de grande efeito retórico. É como se Deus, desde os tempos da Criação, tivesse, por via do desejo dos homens, enviado constantes sinais acerca do Seu projeto final para a humanidade.

Mas para além disso, esta ideia encerra em si uma outra, neste caso de natureza política, de elevada importância: é que, segundo Vieira, e com base nos pressupostos do direito natural das gentes<sup>816</sup>, só se os povos reconhecessem o seu monarca como legítimo é que este poderia ser considerado um verdadeiro rei<sup>817</sup>. Portanto, o desejo de um Messias – ainda que não imediatamente associado à figura de Jesus – seria condição essencial à consumação plena do reino de Cristo e ao reconhecimento universal de Jesus como soberano do mundo. Em *A Chave dos Profetas* é isso mesmo que o jesuíta defende, quando se debruça, no capítulo V, sobre a questão de *Por que Títulos Obteve Cristo Ambos [do Céu e da Terra] os Reinos*<sup>818</sup>:

«Apresento, como derradeiro título, a livre e espontânea aceitação e como que escolha de todas as nações. É que suponho (algo que porventura há de parecer novo e espantoso) que, antes da descida de Cristo à Terra, todas as nações em geral com públicos votos, comum consenso e aplauso O quizeram e aceitaram como seu Rei. Tal como facilmente provo.

(...) Quanto ao povo judaico, é manifesto que a Cristo, ou seja, ao Messias, O quis, aceitou e esperou como a Rei próprio (...).

---

<sup>816</sup> Em “Vieira e o Barroco”, João Adolfo Hansen relembra que as ideias de Vieira quanto ao “direito natural” dos povos remontam a Suárez, porquanto para o mestre de Vieira «a lei natural é imanente à alma, fundamentando o discernimento do bem e do mal. Una e idêntica para toda a humanidade, faz todo o homem, cristão ou gentio, participar na universalidade do género humano (*De legibus*, II, 8). A lei natural exprime o fundamento de uma ética, pois ela mesmo é a lei ética que determina o que é adequado à natureza humana. A lei humana, ordinária ou positiva, deve ser conforme à lei natural». In *Vieira. Esse povo de palavras*, p.26.

<sup>817</sup> No mesmo sentido vão ideias de outros pregadores da época, como o Padre M. Fr. Martinho Monis, que num sermão pregado em 1640 defende que «ainda que Deos feja o que dá (...) com tudo, por fer hum homem Rey, he mediante outros homens, em quanto os Reynos, & Repúblicas elege um por cabeça, & Senhor, & lhe dão poder fobre todos, e se lhe fugeitão voluntariamente, pera que os governe, & conferue em justiça, na paz, & na guerra». In *Sermões da Restauração*, Lisboa, na Officina de Domingos Lopes Rosa, 1643, p. B1.

<sup>818</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, pp. 237-263.

(...) Quanto ao povo gentílico (...) se prova com o testemunho duplo da Escritura, um em Gn 49,10: “O cetro não se arredará de Judá nem o bastão de comando da sua descendência, até que venha O que deve ser enviado e Ele será a esperança dos povos”; o outro em Ag 2, 6-7: “E eu abalarei o Céu e a Terra e virá o desejado de todas as nações”.

(...)

E que essa sujeição espontânea e comum oferta, aceita pelo próprio príncipe, seja bastante para conferir o direito de reino, é evidente de acordo com os princípios gerais dos direitos natural e das gentes.»<sup>819</sup>

De uma forma mais específica, no que diz respeito aos povos gentios, a passagem das Sagradas Escrituras na qual o Padre António Vieira mais se baseia para comprovar o antigo reconhecimento de Jesus como o Messias é a que relata o célebre episódio da visita dos reis magos ao presépio. A adoração do humilde recém-nascido por parte dos opulentos monarcas gentios que vinham do Oriente é interpretada pelo jesuíta, na mesma linha de pensamento de outros intérpretes da Bíblia, como um sinal da adoração futura que todos os povos gentios do mundo iriam prestar a Cristo. As suas diversas proveniências, representando cada um dos reis uma das diferentes partes do mundo à época do nascimento de Cristo conhecidas, era uma prova da universalidade do desejo salvífico dos homens e do futuro reconhecimento de Jesus como senhor de toda a Terra:

«De sorte que, antes de Cristo vir ao mundo, não só era Ele o desejado e esperado do povo de Israel, senão o desejado e esperado de todos os povos e de todas as gentes, porque todas O esperavam por seu Rei natural e Senhor, e não só por Rei particular dos judeus, senão por Monarca universal de todas as outras nações e reinos do mundo. Esta é a razão e o mistério por que os três reis do Oriente (em que se representavam, como diz a Glosa, as três partes do mundo até àquele tempo conhecido), sendo gentios, vieram adorar a Cristo e oferecer-Lhe tributos.»<sup>820</sup>

Com esta interpretação do episódio dos magos, o Padre António Vieira legitima toda a ação evangélica que os missionários católicos levavam a cabo pelo mundo, anunciando uma Boa Nova que, à partida, todos os povos estariam, há muitos séculos, à espera de ouvir. No fundo, não se trataria do conhecimento de Jesus Cristo, mas apenas de um reconhecimento do desejado Salvador de quem ainda não tinham chegado

---

<sup>819</sup> *Ibidem*, pp.252-253.

<sup>820</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.488.

notícias. O adjetivo «natural», com que Vieira caracteriza o rei que seria Jesus, adensa o pressuposto lógico do Cristianismo universal, ainda que inconsciente.

No que diz respeito ao povo judaico, a lógica argumentativa de Vieira inflete, nesta parte da sua obra, num sentido bem diferente daquele que habitualmente a vemos tomar nos sermões ou em algumas cartas. Em vez de abominar pelas palavras a fé do antigo povo eleito, o jesuíta reconhece que a fé deste é, também ela, «natural»<sup>821</sup>, uma vez que foi, nos seus primórdios, a fé no verdadeiro Deus, que só muito tempo mais tarde degenerou pelo acontecimento do não reconhecimento do Filho que esse mesmo Deus enviou para o meio deles. Em consequência, Vieira defende que não só a sua conversão futura é possível, como será mais fácil do que a dos povos gentios que não possuem este ponto de regresso.

A origem comum da fé judaica e da fé cristã (dela nascida) é claramente realçada nos escritos proféticos do Padre António Vieira e remonta, como é comum observar-se, aos textos sagrados. O sonho do profeta Daniel acerca da estátua de Nabucodonosor, em que uma pedra destrói toda a estátua feita de diferentes metais, passagem central na construção de toda a utopia vieirina, teria, para o jesuíta, uma interpretação coadunável com a interpretação levada a cabo pelos judeus, o que comprovaria com outra solidez a utopia que defendia<sup>822</sup>. O único pormenor discordante seria o da identificação dessa figura messiânica que viria fazer ruir as antigas ordens mundiais:

«Assim o dizem conformemente neste lugar não só todos os Padres e expositores católicos, senão também os hereges e até os mesmos rabinos, os quais acertam em dizer que nesta pedra está profetizado o Reino do Messias e erram somente em não crerem que o Messias é Cristo.»<sup>823</sup>

---

<sup>821</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. II, p.364.

<sup>822</sup> António de Abreu Freire lembra que «A ideia do Vº Império enraizava-se nas grandes tradições cristãs, desde os textos apocalípticos mais antigos até às tradições populares do século XVI, de teor messiânico, profético e sibilino. Na realidade, a fonte de todo o enredo está num sonho que perturbava o poderoso rei Nabucodonosor de Babilónia, aquele que destruiu Jerusalém e obrigou o povo de Israel a uma grande migração nos alvares do século VI a.C.: sonho tão estranho e angustiante que, quando acordava, o rei nem sequer se lembrava dele. Os magos que o rodeavam não sabiam como apaziguar a sua mente até que um erudito da comunidade hebraica descobriu o processo para libertar o subconsciente do rei, utilizando a hipnose para que se recordasse do pesadelo: era uma estátua feita de ouro, cobre, prata e ferro, com pés de barro, destruída por um pedregulho que despencava da montanha e amalgamava tudo numa nova realidade. Depois do alívio, a angústia e o medo foram maiores quando Daniel, o jovem mago e profeta hebreu, explicou ao rei o significado de tão estranho sonho: o seu reino estava a acabar e seria esmagado por outro poder que o substituiria brevemente. Daniel e os hebreus passaram a vítimas da fúria do rei». *Op. cit.*, p. 166.

<sup>823</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.460.

Partindo, precisamente, deste raciocínio que tenta provar o ancestral desejo inconsciente dos judeus relativamente à vinda de Jesus Cristo, o Padre António Vieira alega depois, num passo retoricamente bastante afoito, que os judeus teriam tido um importante papel predecessor do espírito apostólico dos católicos. Segundo o autor, ao espalharem pelo mundo a sua crença na vinda de um enviado por Deus, lançaram nas nações gentias a predisposição para esperarem essa figura e, portanto, facilitaram uma posterior conversão ao Cristianismo que lhes concretizaria o desejo suscitado previamente. Este argumento configura um providencialismo pré-cristão, em que Deus agia já por intermédio do Seu povo eleito de forma a lançar as bases do futuro Império de Cristo na Terra.

Na mesma senda, na *História do Futuro*, por exemplo, são vários os momentos que dão forma a este argumento. A título de exemplo, Vieira alega, desde logo, que foi grande o contacto entre os judeus e outros povos gentios da época. A cidade de Jerusalém, sendo das cidades mais importantes do mundo, chamava a si gentes de todas as partes do mundo, que, por essa via, tinham contacto direto com o Judaísmo e as suas crenças messiânicas, crenças das quais dariam, por conseguinte, notícia aos homens das suas nações, universalizando, assim, o desejo dessa figura redentora. Citando David num dos seus salmos, veja-se como Vieira reafirma os atributos cosmopolitas da cidade de Jerusalém:

«” (...) ó cidade de Deus! Em ti se acham todas as diferenças de homens (...) homens de todas as línguas (...) Em ti se acham os homens da África, como são os de Etiópia, em ti os da Ásia, como são os de Babilónia, em ti os da Europa, como são tantos outros estrangeiros, em ti se veem homens brancos como tírios, em ti negros como etíopes, em ti homens de todas as outras cores meãs, como são os asiáticos; e de todas estas gentes, que é mais, não só frequentam tuas ruas os do povo, mas também as passeiam os príncipes (...).”»<sup>824</sup>

Jerusalém era considerada, assim, como uma síntese antecipada do império universal que em Cristo haveria de unir todos os homens em todo o mundo, a cidade onde, na época, aos diferentes homens era transmitida a esperança messiânica.

Contudo, Vieira não se fica por aqui, no que diz respeito a este providencialismo de índole pré-cristã, e vai mais longe ao afirmar que se Deus deu aos judeus uma

---

<sup>824</sup> *Ibidem*, p.491.

inumerável descendência e, simultaneamente, uma terra exígua, foi porque queria que estes saíssem da sua pátria para irem ao encontro das nações gentias, ou seja, para que «crescendo e multiplicando-se a nação hebreia, e não cabendo nos estreitos limites da sua própria terra, se espalhasse e estendesse por todas as nações do mundo e levasse a elas a primeira luz da fé de Deus e da esperança de Cristo»<sup>825</sup>. Por analogia, seria difícil, no contexto da escrita da *História do Futuro*, não associar este ato providencial às características da nação portuguesa, com papel visivelmente semelhante na era de Cristo.

Para Vieira, e em consequência, os judeus foram, deste modo, «mestres da fé dos gentios, naquela primeira Igreja»<sup>826</sup>. E até os pecados imorais do sábio rei Salomão, que, contrariando a lei, amou inúmeras mulheres gentias, representariam, precisamente, nada menos que um sinal do amor de Jesus Cristo por todos os povos da Terra. Assim Vieira o afirma n'*A Chave dos Profetas*, não sem, contudo, se respaldar na capa protetora da autoridade insuspeita de Santo Agostinho:

«E até no seu caso [de Salomão], quanto mais se apartou do protótipo, tanto mais se aproximou do tipo. (...) mas pelo facto de ter amado perdidamente e em excesso mulheres estrangeiras, prefigurou a imensidão do amor divino abrasado, no qual Cristo uniu a Si, através da fé e da caridade, para núpcias imortais, povos estranhos à fé.»<sup>827</sup>

Neste ponto, e porventura assumindo uma posição de subversão relativamente ao pensamento católico comumente aceite na época, o jesuíta deixa bem claro que os judeus foram dignos e honrados adoradores do verdadeiro Deus, não obstante a sua queda no erro de não reconhecerem o Seu filho. Deixa igualmente claro que a sua diáspora foi providencial, tendo em vista a difusão do desejo universal por um salvador que haveria de legitimar, mais tarde, Jesus Cristo como rei temporal do mundo, das nações e de todos os homens.

Depois dos judeus, eram as monarquias ibéricas que, num novo momento histórico, tinham sido escolhidas para levar a fé a todo o mundo e, por essa via, satisfazer a necessidade inconsciente dos povos de um aparecimento messianista<sup>828</sup>.

---

<sup>825</sup> *Ibidem*, p.495.

<sup>826</sup> *Ibidem*, p.503.

<sup>827</sup> *Ibidem*.

<sup>828</sup> Não era uma ideia original de Vieira esta de comparar os países ibéricos, e em especial Portugal, ao povo israelita, porquanto uns e outros teriam sido escolhidos por Deus em dois momentos diferentes da

Para o Padre António Vieira, era dever de Portugal e de Castela, assim como, em diferente grau, dos demais países que, oficialmente, professavam o Catolicismo, levar o nome de Cristo a todas as criaturas do mundo, o mais rapidamente possível. Na conceção do jesuíta e da Igreja, e tal como já tivemos oportunidade de observar em vários pontos da sua obra, o Catolicismo não se podia dissociar da ideia de apostolado expansivo, pelo que, no limite, todo o católico deveria ser um agente ativo de evangelização. Fosse pelos atos – dever dos leigos –, fosse pelas palavras conjuntamente com os mesmos atos – dever dos religiosos –, todos os católicos, sem exceção, estavam investidos da obrigação de levar a Boa Nova de Jesus Cristo à totalidade do género humano. E sendo vontade de Deus salvar todos os homens por meio do amor de Seu filho, impunha-se levar o conhecimento do Evangelho até aos lugares mais remotos do planeta.

Todavia, a missão implicava tempo, enormes esforços financeiros e uma constância de políticas que raramente se conjugavam para que o resultado fosse o pretendido. Nem sempre os religiosos teriam as condições de missão desejadas e as diversas e imprescindíveis evoluções do xadrez político mundial quase tornavam impossível a regular e progressiva conversão que o jesuíta ambicionava. Em resultado disso, teoricamente, milhões de almas gentias que nunca haviam ouvido falar em Cristo poderiam perder-se e ficar irremediavelmente de fora da utopia, que, deste modo, se tornava menos universalista do que o pretendido. A este respeito, como pudemos constatar, são inúmeras as vezes em que, ao longo da sua obra parenética, mas sobretudo epistolográfica, observamos o jesuíta clamar pela urgência da ação evangelizadora a fim de evitar uma responsabilizadora perda inapelável de almas humanas<sup>829</sup>. Contudo, Vieira assume uma estratégia diferente no âmbito da sua obra profética. Talvez como forma de, retoricamente, contornar essa situação limitadora que, tanto na parenética como na epistolografia, criava urgência na ação, nos escritos proféticos o Padre Vieira avança com um argumento que contemporiza e acomoda na sua visão ecuménica as fraquezas verificadas na ação evangelizadora. Mesmo que o conhecimento de Cristo não fosse, ainda, universal, quer por falhas humanas no

---

história da humanidade. A esse respeito, também em 1664, no início *Sermam da Terceyra Sexta Feyra da Qvaresma*, o padre Bartolomeu de Quental traça um paralelismo entre as profecias – neste último caso trágicas – de Israel e as de Portugal. *Vide op. cit.*, p.256.

<sup>829</sup> *Vide supra*, “O desperdício da inércia ou a urgência da ação”, pp.144-147. **Erro! Marcador não definido.**



processo de evangelização, quer por suposta incapacidade de alguns gentios compreenderem a mensagem do Evangelho, nas palavras do autor profético Cristo protegeria as ingênuas almas bárbaras sob a capa de uma ignorância que desresponsabilizava<sup>830</sup>. Isto é, o caráter universal da conversão e, conseqüentemente, da salvação não seria posto em causa por via de uma providencial ignorância salvífica na qual certos povos continuariam a ser mantidos para poderem evitar a condenação eterna, somente reservada àqueles que tinham plena consciência da doutrina cristã e que, mesmo assim, não a aceitavam nem seguiam.

A este respeito, na *História do Futuro*, e com base na interpretação que é feita das profecias de Isaiás, Vieira identifica os gentios sul-americanos («brasis») como os últimos, de todo o mundo, a receberem a palavra de Cristo. Nessa passagem, o jesuíta retrata-os como o mais bárbaro dos povos que existe à face da Terra, amplificando a crueldade inerente à natureza dos mesmos – e não a uma consciente maldade – nos moldes que, em baixo, passamos a transcrever:

« (...) e não pode haver gente mais terrível entre todas as que têm figura humana do que aquela (quais são os brasis) que não só matam seus inimigos mas, depois de mortos, os espedaçam, os assam, os cozem e os comem, sendo as próprias mulheres as que guisam e <convidam hóspedes e os ajudam a se regalarem> com estas desumanas iguarias. (...) Fazem depois flautas dos mesmos ossos humanos, que tangem e trazem na boca sem nenhum horror;»<sup>831</sup>

Tamanha crueldade, para mais depois de assim descrita, em tão poderosa acumulação verbal, parece reclamar uma condenação conveniente. Contudo, é sobre a descrição da barbárie destes povos que Vieira faz sobressair, mais tarde, a bondade e o incondicional amor de Cristo pelos homens. Com toda a clareza, em *A Chave dos Profetas* Vieira afirma, acerca destes gentios, que «aqueles bárbaros criados nas selvas que não ouviram o Evangelho, ou não foram purificados da inata ignorância de Deus por outra fonte, assim como estão isentos de toda a culpa mortal, do mesmo modo estão

---

<sup>830</sup> Mais uma vez, Pedro Calafate, na “Introdução” à obra *A Chave dos Profetas*, recria o provável «drama de Vieira» acerca desta questão, porquanto tinha «de um lado, um tão grande número de filósofos e Doutores e, do outro, a sua experiência e convicção pessoais. A única saída passava, pois, pela engenhosidade, a fim de mostrar que os indígenas do Brasil tinham “ignorância invencível” da lei natural, ou seja, não conseguiam, por si sós, agir em conformidade com os preceitos éticos da lei natural, mesmo os mais universais, e que, como tal, não poderiam ser condenados às penas do Inferno, dado tratar-se de ignorância inculpável». *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.115.

<sup>831</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.199.

livres de toda a pena imortal, isto é, que há de durar para sempre, nem são merecedores de castigo por nenhuma outra razão»<sup>832</sup>. Deus como que amnistia estas almas pela sua ignorância e inconsciência da mensagem de Cristo e, por conseguinte, pelas suas ações.

No mesmo sentido argumenta Vieira em favor dos ascendentes dos escravos que foram transportados de África para as terras cristianizadas da América do Sul. Desta vez, o jesuíta, numa clara alusão à ideia de que Deus se revela aos simples, teatraliza um episódio que decorre da sua experiência como missionário e que envolve um pequeno rapaz negro, de doze anos apenas, que seria escravo na cidade da Baía. Em improvável diálogo teológico com o jesuíta – que Vieira, nesta obra, recria –, o «negro teólogo»<sup>833</sup> terá afirmado que os seus avós e restantes antepassados, que viveram em África, geração após geração, sem o conhecimento dos mistérios de Deus e do seu Filho, não estariam no inferno, justificando a sua resposta com as palavras que passamos a reproduzir:

«?Porque, se eles não conheceram Deus, como é que Deus os poderia mandar para o Inferno? Ou como é que eles poderiam ofender de tal maneira um Deus que não conheciam que merecessem ser atormentados desse modo?»<sup>834</sup>

Assim, é possível vislumbrar uma certa contradição, ou, bem mais provavelmente, uma estratégia retórica deliberadamente diferenciada, relativamente ao que tão insistentemente Vieira argumenta nas suas cartas e sermões: que os gentios eram condenados às penas do inferno quando os portugueses, por cuja ação reclamava, permitiam que se mantivessem em desconhecimento do verdadeiro Deus e da mensagem do Seu filho. Neste caso, o jesuíta argumenta que o desconhecimento não é causa de condenação e que a ignorância é providencialmente salvífica para alguns povos gentios<sup>835</sup>.

---

<sup>832</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p. 416.

<sup>833</sup> *Ibidem*, p.417.

<sup>834</sup> *Ibidem*.

<sup>835</sup> Também na “Introdução” à obra *A Chave dos Profetas*, Pedro Calafate identifica, a este respeito, dois tipos de salvação presentes no discurso profético de Vieira. Assim, nos escritos do jesuíta haveria «uma salvação a que se referem mais comumente os teólogos, aquela que resulta do processo de conversão dos infiéis em fiéis e os encaminha ao seio da Igreja, conduzindo-os à “perfeita salvação” (...). Mas há também uma salvação dos gentios, como eram os índios, antes da pregação dos portugueses e espanhóis, que, embora seja “imperfeita e reduzida a metade, é a que basta para compassivamente salvar da pena eterna do sentido os mesmos infiéis, que vivem e morrem na sua infidelidade sem culpa, por invencível ignorância do mesmo Deus”». *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.122.

Onde não há contradição é no facto de o jesuíta descortinar, em todas as situações do mundo, um dedo providencial. Mais do que o resultado da incapacidade dos povos evangelizadores, para o Padre António Vieira a ignorância era um manto com que Deus, pelo seu infinito amor à humanidade, protegia os bárbaros da condenação eterna. Não reconhecendo nestes gentios capacidade de vencer a ignorância, o próprio Deus retiraria do seu alcance os meios para o ensinamento dos mistérios da Sua existência para que, assim, estes pudessem evitar, justificadamente, as penas eternas:

«(...) pois negando a estes e proibindo-lhes com ordem expressa a pregação do Evangelho (...) preferiu que ao cabo permanecessem numa natural e invencível ignorância do mesmo Deus. Mas esta mesma improvidência foi para com eles uma grande espécie de providência, porquanto, graças a esta ignorância, o misericordioso Senhor dignou-se salvar da eterna pena dos sentidos criaturas que antecipadamente sabia que, devido ao ruim uso da mesma ciência e fé, deveriam ser condenadas à inteira e total *Geena*.»<sup>836</sup>

A ignorância e a inconsciência são, portanto, nestes casos, providenciais fontes de salvação universal, uma salvação que não dependia dos atos humanos, mas tão só da infinita misericórdia de Deus que amava todas as criaturas. A dicotomia «improvidência-providência» acentua, em termos de discurso, o sentido elevado do pensamento e do amor de Deus, tantas vezes incompreensível para a humanidade e descodificável apenas pela acurácia interpretativa de homens como Vieira.

### **3.2.2. Povos ibéricos: a união desunificada em nome de Cristo**

A posição um tanto ambivalente que o Padre António Vieira vai assumindo ao longo da sua extensa obra parenética e epistolográfica em relação a Castela, ora vista como arrogante inimiga política, ora como incontornável companheira de fé, inflete resolutamente, na obra profética, em favor desta última visão. De facto, nas obras e textos de cariz profético, a coroa vizinha e os povos que lhe estavam sujeitos, ainda que possam ser circunstancialmente inimigos ou adversários, são decisivamente tomados

---

<sup>836</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p. 447.

como companheiros imprescindíveis no processo de construção da ordem mundial emergente.

A esta visão, tão óbvia nesta parte da obra vieirina, não seria, mais uma vez, alheia a vontade de captar alguma benevolência junto dos mais que prováveis leitores castelhanos destes escritos. A figura do Padre António Vieira seria bem conhecida no mundo católico, em geral, e no mundo intelectual do reino vizinho, em particular. Por conseguinte, é de prever que o jesuíta anteviesse a enorme probabilidade de vir a ser lido do outro lado da fronteira pelos arqui-rivais e arqui-irmãos católicos do poderoso reino de Castela. E é igualmente de prever que a consciência desse facto pesasse na estratégia retórica patente nos textos proféticos.

Por isso mesmo, a rivalidade política e militar desencadeada pelo longo processo da Restauração da independência portuguesa é apresentada por Vieira como não sendo mais do que um mero e passageiro acidente histórico<sup>837</sup>. Castela interpretava erroneamente, naquele momento, a vontade superior de Deus, pelo que Deus a castigava providencialmente, para que o mais rapidamente possível reconhecesse o seu erro e enveredasse por um caminho de cooperação plena e confiada com o reino escolhido de Portugal nessa missão de unir todo os povos do mundo sob o signo da cruz. Aliás, o episódio histórico da Restauração e o extenso conflito que se lhe seguiu – e que fluiu, quase invariavelmente, em favor de Portugal – acabaram por ser um fortíssimo suporte retórico de toda a teoria vieirina acerca da futura idade do mundo<sup>838</sup>.

A ideia de que Castela, com a sua ação opressora sobre Portugal, contrariava insensatamente a vontade divina é desde logo apresentada no *Livro Antepimeiro da História do Futuro*. No capítulo VII, dedicado à *Última Utilidade*<sup>839</sup> do livro, o Padre António Vieira adverte, num tom misto de provocação e convite à aproximação, para o seguinte:

---

<sup>837</sup> Precisamente em termos históricos, convém não esquecer aquilo que Pedro Cardim defendeu no estudo intitulado “A rutura luso-espanhola e os tratados de Vestefália. Mudança de uma ordem mundial?”. Para este autor, a «rutura entre as duas monarquias ibéricas», no âmbito do processo da Restauração portuguesa, «abriu uma fissura indisfarçável no conjunto dos reinos católicos da Europa», tendo, por isso, sido um acontecimento cujas consequências extravasaram claramente o contexto ibérico. In *História Global de Portugal*, p.422.

<sup>838</sup> E, no entanto, o inverso igualmente se verifica, isto é, a teoria do Quinto Império de Vieira também pode ter dado força à consolidação da independência portuguesa.

<sup>839</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp. 104-115.

«Entre as utilidades próprias e dos amigos, não quero deixar de advertir por fim delas que também a lição desta História < pode ser > igualmente útil e proveitosa aos inimigos (...). Lerão aqui nossos vizinhos e confinantes (que muito a pesar meu sou forçado alguma vez a lhes chamar inimigos, havendo tantas razões, ainda da mesma natureza, para o não serem), lerão aqui as promessas e decretos divinos (...) e verão, se quiserem abrir os olhos, um manifesto desengano de sua porfia, conhecendo que, na guerra que continuaram contra Portugal, pelem contra as disposições do Supremo Poder e combatem contra a firmeza da Sua palavra.»<sup>840</sup>

Também aqui, a dicotomia «inimigos» – «vizinhos e confinantes» gera uma tensão retórica de grande potencial e eficiência. O raciocínio de Vieira atua, do ponto de vista da persuasão, duplamente: por um lado para moralizar os portugueses, que por intermédio destas palavras se sentem do lado histórico de Deus; por outro, para desmoralizar os «vizinhos», que poderão sentir como que inalcançáveis as suas aspirações<sup>841</sup>. E ainda que o *Livro Anteprimeiro* seja tendencialmente mais lusocêntrico e nacionalista, o certo é que, ainda assim, o reino vizinho nunca é ostensivamente arredado do processo de construção do império; antes é “convidado” a participar nele por via do reconhecimento da independência de Portugal e da cooperação na ação apostólica universal.

Na mesma senda, pouco adiante, e depois de enumerar os acontecimentos e palavras proféticas de diferentes atores da História, como D. Afonso Henriques em Ourique<sup>842</sup>, S. Frei Gil ou o Bandarra, o Padre António Vieira volta a colocar os castelhanos perante a (retoricamente) evidente insensatez dos seus propósitos políticos da época, uma insensatez sublimada, neste passo, pela sucessão torrencial de questões retóricas que obrigam o leitor a encarar as presumidas contradições dos émulos de Portugal:

«Pois se Deus não quis que a sujeição de Portugal a Castela fosse perpétua, porque hão de querer e porfiar os homens em que o seja? Se Deus limitou essa sujeição ao termo de sessenta

---

<sup>840</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

<sup>841</sup> Na introdução à *História do Futuro*, Pedro Calafate afirma, a este respeito, que as esperanças de um novo império no período após a Restauração – esperanças que Vieira alimentava – «dariam vida e ânimo aos portugueses, no contexto tão difícil de confronto com Espanha, na altura a maior e mais poderosa potência do mundo». *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.34.

<sup>842</sup> A referência ao mito fundador de Ourique era comum na parenética religiosa da época de Vieira. A este respeito, veja-se, por exemplo, a sétima página do sermão pregado pelo P. M. Fr. Martinho Monis, na coletânea *Sermões da Restauração*. *Op. cit.*, p.7.

anos, porque se não hão de conformar os homens com os seus soberanos decretos? E porque não hão de contentar-se com o que Deus Se contentou?»<sup>843</sup>

No âmbito do *logos* profético de Vieira, a instauração da nova ordem mundial deveria contar com o importante impulso da poderosa coroa espanhola e do seu admirável povo. Unidos a Portugal – mas não unificados – os castelhanos seriam senhores de um papel histórico relevante que haveria de lhes ser reconhecido pela Europa e pelo mundo, desde logo, pela vitória sobre o perigoso Turco, «em socorro [por exemplo] de Alemanha e Itália»<sup>844</sup>, ao invés da incompreensão global que os esperaria, fruto do prolongado, extenuante e ruinoso esforço de guerra que vinham levando a cabo contra as armas católicas do reino de Portugal.

Segundo as razões do jesuíta, as duas coroas e, por consequência, os dois povos deveriam manter-se unidos mas independentes, para que, com a liberdade de movimentos e autonomia de atuação que seria inerente a esta dupla condição, a ação de Portugal e Castela pudesse ser o mais frutuosa possível em benefício da Cristandade global.

Esta dupla condição – unidos mas não unificados – é belíssima e luminosamente retratada numa passagem d’A *Chave dos Profetas*, quando Vieira, por analogia, compara novamente os papéis evangelizadores de Portugal e Castela ao episódio, narrado pelo evangelista S. Lucas, das duas barcas de onde Cristo pregou, e que depois fizeram uma incomensurável pescaria<sup>845</sup>:

«É evidente que são estes aqueles pescadores que Cristo viu a lavarem as redes; é que na Europa inteira em parte alguma se conservavam mais puros do que em ambos os reinos da Hispânia os dogmas da fé (...) achados por conseguinte como merecedores de serem escolhidos por Cristo para ensinarem a religião católica a povos novos e exóticos. E o sagrado cronista repara que havia duas barcas (...), para que vejamos representadas, numa, as esquadras dos portugueses e, na outra, as dos espanhóis (...).»<sup>846</sup>

É, de facto, muito poderoso, o argumento de Vieira sobre a necessidade de união e simultânea separação das duas coroas ibéricas para, assim, melhor cumprirem a

---

<sup>843</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp. 120-121.

<sup>844</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p. 447.

<sup>845</sup> Para Calafate, e de forma clara, na «*Clavis*, a Espanha não é mais o adversário ou o inimigo que nos quer subjugar, mas a companheira da evangelização do mundo». *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.63.

<sup>846</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.353.

vontade de Deus de levar a salvação de Cristo aos confins do mundo e da humanidade. Retoricamente, o jesuíta irmana os dois reinos em «fé, sangue e proximidade territorial»<sup>847</sup>, de forma a desconstruir a ideia de inimizade intrínseca entre eles e a reforçar a ideia de necessidade de comunhão nos desígnios de ambos. A imagem dos dois pescadores e das duas barcas, para além de evidenciar uma vez mais a extrema importância que as estruturas binárias assumem no discurso de Vieira, foca ainda, e em simultâneo, o lado humano e político desses dois reinos nascidos dessa mesma mãe territorial e espiritual que era a «Hispania» invictamente católica.

### 3.2.3. Bens temporais e riquezas eternas

Na sequência da estratégia de efetiva *captatio benevolentiae* de homens de outros credos, o Padre António Vieira defende, também nas suas obras e textos proféticos, que jamais se deve privar o “outro” das suas riquezas materiais. Os bens temporais, em coerência com o que é defendido, por exemplo, na epistolografia, funcionariam como uma espécie de “isco” para atrair todos os seres humanos ao aprisco do Salvador. Conhecedor experimentado que era do mundo dos homens, quer no que concerne às suas necessidades, quer no que diz respeito às suas teias de interesses, o jesuíta parece assumir uma visão bastante pragmática relativamente à necessidade de encaminhar a corrente da ambição humana em função da meta da conversão universal. Nem todos teriam de ser místicos e despojados como deveriam ser os jesuítas e como Vieira gostava de se apresentar em alguns dos seus textos. A natureza humana aspirava à posse de bens materiais, pelo que logo seria também por meio dessa ambição que os homens haviam de ser conduzidos a Cristo. Trata-se, novamente, e agora no discurso profético, do quase omnipresente *topos* da conveniência ou da conciliação<sup>848</sup>.

A este respeito, o jesuíta vai mais longe e argumenta que a utilização dos bens materiais como ferramenta de conversão humana começou por ser, precisamente, uma estratégia providencial. Para Se dar a conhecer aos homens, o próprio Deus ter-se-á servido das riquezas do mundo. Assim, o que o autor defende é que a natural ambição

---

<sup>847</sup> *Ibidem*, p.354.

<sup>848</sup> Vide Alcir Pécora, “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português (Maranhão 1652 – 1661)”. In *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, pp. 83-97.

de bens materiais atribuída, por exemplo, aos judeus, tão propalada e cheia de conotações negativas na época, foi um atributo que providencialmente Deus colocou na personalidade coletiva daquele povo para impulsionar a sua diáspora. Em consequência, a primeira etapa de difusão do conhecimento do Deus verdadeiro no mundo foi incitado pelo desejo de obter riquezas. Com a atribuição de características providenciais a esta estratégia, Vieira legitima-a, justificando também o lado material inerente aos processos de missão. Na *História do Futuro*, por exemplo, Vieira menciona o pendor supostamente natural dos judeus para as atividades mercantis, para retoricamente garantir que dessa «inclinação dos judeus se serviu também a Providência divina para os levar suavemente às terras e regiões mais remotas e os introduzir e misturar com todas as nações, metendo-lhes em casa, sem uns nem outros pretenderem, as drogas do Céu entre as mercadorias da terra»<sup>849</sup>. Da mesma forma, em *A Chave dos Profetas* o jesuíta volta a afirmar que Deus «teve por mira engordar a avareza dos hebreus, por forma a sentirem-se convidados a ir para o estrangeiro (...) [levando para lá] a fé no verdadeiro Deus e a esperança no Messias que havia de vir para eles»<sup>850</sup>, atribuindo assim aos judeus, mais uma vez, o inusitado e ousado título de primeiros evangelizadores do mundo.

Por consequência, neste novo tempo esperado – o último antes da consumação da História – Vieira defende, de forma um tanto arriscada mas sempre lógica e ortodoxamente respaldada, que a retribuição da desejada pátria terrena aos judeus poderia novamente funcionar como incentivo material à sua conversão. O que Vieira argumenta na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* é que, sendo os judeus naturalmente propensos ao desejo de bens materiais, não poderia haver «coisa mais dura e violenta, que negar-se-lhe o alívio desta [da restituição à sua pátria] esperança, nem pelo contrário poderia haver para eles coisa mais agradável e de maior alento e consolação, que mostrar-se-lhes o verdadeiro e certo caminho, por onde o pudessem conseguir»<sup>851</sup>. A organização dicotômica, uma vez mais, gera tensão e, em consequência, favorece o caminho argumentativo do autor.

Na mesma linha de raciocínio, também relativamente à conversão dos povos gentios Deus teria feito uso da ambição humana para providencialmente desencadear o

---

<sup>849</sup> *Op. cit.*, tomo I, vol. I, p.497.

<sup>850</sup> *Op. cit.*, tomo V, p.260.

<sup>851</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.466.



seu processo de evangelização. Na ótica do jesuíta, o facto de alguns dos lugares mais longínquos relativamente à Europa serem terras dotadas de enormes riquezas naturais não era um facto atribuível ao acaso, mas uma circunstância resultante de decisão divina com o intuito de suscitar a ambição do homem civilizado e moderno para o levar até essas paragens e, com ele, ser transportada também a verdadeira fé.

Essa mesma ideia é defendida tanto na *História do Futuro* como em *A Chave dos Profetas*. Na primeira obra, depois de fazer referência às dificuldades de contexto que naturalmente encontrava a complexa ação de levar a Boa Nova às terras americanas habitadas pelos últimos humanos a conhecer Cristo, Vieira argumenta, com clareza, na forma que abaixo transcrevermos:

«Dispôs Deus, desde a criação do mundo, que estas terras, assim por fora como por dentro, fossem enriquecidas de coisas preciosíssimas, para que o interesse dos homens facilitasse as dificuldades, que sem ele seriam impossíveis de vencer; (...) Assim foi, porque a prata, o ouro, os rubis, os diamantes, as esmeraldas, que aquelas terras criam e escondem em suas entranhas; as áquilas, os calambucos, o pau-brasil, o violeta, o ébano, a canela, o cravo e a pimenta, que nelas nascem, foram os incentivos do interesse tão poderoso com os homens, que grandemente facilitaram os perigos e trabalhos da navegação e conquistas de umas e outras Índias, sendo certo que, se Deus com suma providência não enriquecera de todos estes tesouros aquelas terras, não bastara só o zelo da religião para introduzir nelas a fé.»<sup>852</sup>

A enumeração gradativa, que acumula a ideia de riqueza imensa, contraposta à ideia dos perigos e trabalhos inerentes à expansão ultramarina, ajuda a construir a ideia providencial de um Deus estratega, que se serve das armas dos homens para os fazer agir, legitimando também, em consequência, os homens da época a fazerem uso da mesma estratégia para uma finalidade semelhante.

Da mesma forma, na segunda obra – *A Chave dos Profetas* –, por via de uma poderosa analogia, Vieira compara os povos do interior de África, de todo o Brasil e do resto da América a uma «filha nada formosa»<sup>853</sup>, a quem o Pai (Deus), para vê-la casar, não tem alternativa senão a de acrescentar categoricamente o seu dote e enxoval:

« (...) dando abundantemente a estes povos imensas riquezas de oiro, prata e madeiras preciosas, para que os homens da Europa, chamados pela fama destes tesoiros, como se tratasse

---

<sup>852</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp.190-191.

<sup>853</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p. 355.

de um dote opulento, se atravessassem a navegar para lá, desprezando mares e ventos; e, depois de oferecido deste modo aos missionários o ensejo para transporem o oceano, pudesse também Ele próprio atravessar com eles até junto da nova esposa e chegar àquelas regiões como coisa Sua.»<sup>854</sup>

Este argumento providencialista explica grande parte do pensamento económico do Padre António Vieira, verificado não apenas nos seus escritos de natureza profética, mas também nas suas peças parenéticas ou nas cartas. Vieira sempre argumentou, sem pudor, no sentido da utilização dos recursos financeiros e outros bens materiais em favor do processo de evangelização e conversão de todos os povos da Terra. Nunca recusou, em atitude moralista de religioso, o préstimo espiritual dos bens terrenos. De forma realista e pragmática, aquilo em que o jesuíta acreditava era que só com a mobilização da riqueza e do desejo que, de forma inata, o homem por ela nutria o processo de conversão poderia ser desbloqueado por forma a iniciar o seu movimento inexorável de universalização.

### **3.2.4. A conversão voluntária e a guerra da conversão**

Tal como o autor já tinha dado conta em textos de outra natureza, na sua ótica, de nada adiantava um rei católico conquistar um território distante, imenso, densamente povoado de almas humanas, para nele impor, pela força, o culto da fé. De nada adiantava um soberano poder exhibir-se nos polidos círculos políticos que, na Europa, gravitavam em torno do poder eclesiástico de Roma, se a fé que fazia expandir pelo mundo era apenas imposta pelo poderio das armas. Para o Padre António Vieira, a estratégia da imposição da fé estava nos antípodas da conversão e em nada contribuiria para a concretização do esperado Reino universal de Cristo na Terra. A aceitação forçada de um rei e de um Deus não era, para o jesuíta, mais do que uma fraca teatralização, despojada de verdadeiros efeitos políticos ou espirituais. Seria, quando muito, uma mera manifestação oca que poderia vir mesmo a desencadear efeitos contraproducentes no que diz respeito à possibilidade de uma real conversão a Cristo. É

---

<sup>854</sup> *Ibidem.*

disso mesmo que Vieira tenta persuadir os leitores dos seus textos proféticos<sup>855</sup> e é isso mesmo que explica no Livro Segundo de *A Chave dos Profetas*, quando se exprime nos seguintes termos:

«Negam obediência a Cristo: os hereges, por rebelião, os judeus, por ódio, e os pagãos, por ignorância; só a Igreja O reconhece, Nele crê, O adora (...). E ainda que a soberania e senhorio de Cristo se estendam com igual direito e poder sobre diversos homens, em sentido plenamente próprio e perfeito reina unicamente sobre aqueles que, mediante a fé e a obediência, O seguem, reinando sobre os restantes apenas em sentido menos próprio. (...) Por conseguinte, reinar é exercer a soberania sobre os que creem, querem e consentem; ao passo que ter senhorio sobre os rebeldes, os que não querem e os que negam não é exercer soberania nem reinar em sentido próprio, mas imperfeitamente e em sentido impróprio.»<sup>856</sup>

Para ter um efeito real, isto é, para que a soberania de Cristo ocorresse em sentido próprio, a conversão tinha de ser íntima e voluntária. Isto é, a palavra de Cristo tinha de tocar verdadeiramente o coração da alteridade religiosa para a converter<sup>857</sup>. Seria pouco importante um judeu dramatizar os rituais católicos, um gentio ajoelhar perante a hóstia consagrada ou um herege calar as suas heresias se, interiormente, o espírito não abria as portas à doutrina católica para a incorporar. Para converter o “outro” era necessário persuadi-lo, intelectual e emocionalmente, e essa necessidade – retórica também, portanto – teria de nortear a ação de todo o universo católico. O poder da palavra, manifestado no anúncio do Evangelho era o único poder capaz de alcançar o fruto pretendido: trazer ao redil católico todos os povos do mundo. Por conseguinte, e tal como o jesuíta refere com clareza na *Apologia*, o único «meio por onde se há de conseguir esta universal conversão do mundo é a pregação do Evangelho»<sup>858</sup>. Para ser verdadeiramente soberano de toda a Terra, tese amplamente defendida pelo Padre

---

<sup>855</sup> Em “Vieira, mestre da persuasão”, Luís Machado de Abreu é perentório quando adverte que «não se diga que, por serem estes textos proféticos e messiânicos, não lhes quadra, como nos sermões, cuidado de os fazer persuasivos». Trata-se de uma afirmação com a qual concordamos. In *Vieira. Esse povo de palavras*, p.21.

<sup>856</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, pp. 46-47.

<sup>857</sup> Em *António Vieira percussor do Vaticano II. As matérias da «Clavis» merecedoras de um concílio geral*, Porfírio Pinto esclarece que «Vieira pensa sempre numa evangelização em profundidade (não uma evangelização de «rumor»), o que em terminologia atual significaria ter em conta a promoção humana integral, a justiça e a paz (...) e o diálogo com as crenças e as aspirações humanas do Outro». Águeda, Edições Paulinas, 2019, p. 49.

<sup>858</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. III, p.118.

António Vieira, Cristo teria de alcançar a «livre e espontânea aceitação e como que escolha de todas as nações»<sup>859</sup>. A aceitação coagida, portanto, não serviria.

Havia, contudo, na mente de Vieira, como que um plano sequencial de conversão, no qual os gentios seriam os primeiros a quem o espírito de Cristo tocaria, ou seja, o campo onde a semente da evangelização mais rapidamente daria os seus frutos. Hereges e judeus só se deixariam envolver numa fase posterior, quando a imensa, antiga e diversa humanidade pagã estivesse já «reduzida» à fé Católica. Neste contexto, note-se como Vieira defende que os hereges, cristãos desavindos com a Igreja de Roma, não de ser convencidos, e não vencidos, isto é, que também eles não de voluntariamente reconhecer os seus erros e regressar ao corpo místico do qual se tinham separado. Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, é precisamente isso que o jesuíta argumenta, quando afirma:

«De onde se comprova mais serem as ditas raposas os hereges, e não outro género de infieis, porque são inimigos domésticos da Igreja (...), à diferença dos gentios, judeus e maometanos, que não são batizados e totalmente estão fora da Igreja (...). Estas raposas, pois, e estes hereges, diz Cristo que não de ser, não mortos, senão tomados, e tomados para Ele e para a Igreja: *capite nobis*; porque se não profetiza neste lugar o seu castigo, senão a sua conversão, na qual será tão copiosa a graça e tão eficaz a luz e conhecimento de seus erros, que totalmente fiquem convencidos (...).»<sup>860</sup>

A metáfora da luz divina funciona, neste contexto, como sinónimo da adesão intelectual e emocional a Cristo, que para Vieira significava a verdadeira conversão. Tendo em conta este argumento, a retórica – e não as armas – inerente ao debate teórico das questões religiosas configura-se com a ferramenta essencial para este fim.

Quanto aos segundos, homens do povo de Israel – «e disposto que o primeiro convertido seja o povo gentílico e, depois dele, o judaico»<sup>861</sup> –, o que Vieira prenuncia é que o mesmo se unirá ao resto da Igreja de Cristo, constituindo com ela uma igreja universal, por via de «meios extraordinários»<sup>862</sup>, diligenciados diretamente por Deus. Esta ação, misteriosa e providencial, concentra em si um considerável poder retórico, uma vez que assume que a conversão universal dos judeus não se concretizará apenas

---

<sup>859</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p. 252.

<sup>860</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.353.

<sup>861</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.334.

<sup>862</sup> *Ibidem*.

por via das ações dos homens, muito menos através dos castigos e violências que instituições como o Santo Ofício lhes impunham, senão por via de um chamamento irresistível do Pai, preconizado, por analogia bíblica, na parábola do filho pródigo.

Diferente estratégia seria a de “converter” politicamente as outras nações católicas do mundo à coroa portuguesa, isto é, fazê-las aceitar o papel central do reino de Portugal e do seu monarca no panorama da nova ordem mundial. Para este efeito necessitava-se de algo mais poderoso do que simples palavras, que todavia não deixariam de ser ditas e escritas por Vieira. Era necessário um acontecimento prodigioso e inequívoco e esse acontecimento seria, nada mais, nada menos, que a notícia da ressurreição do monarca português, o restaurador da independência nacional, D. João IV, tal como previam as profecias em que o jesuíta acreditava. Conhecendo, como conhecia, o mundo político da época e reconhecendo os inquebrantáveis orgulhos das poderosas nações europeias, Vieira cria que apenas um acontecimento sobrenatural poderia persuadir estas nações a submeterem-se politicamente à coroa portuguesa no decorrer do processo de construção do império universal:

«Porque qualquer outro príncipe, por insigne e famoso que fosse em vitórias e armas, clara coisa é que os espanhóis, franceses, italianos, alemães, ingleses e mais nações de Europa, que necessariamente se hão de achar nesta conquista, o [ao rei português] não haviam de seguir nem militar nem debaixo de suas ordens. (...) Porém, se este príncipe fosse um homem ressuscitado depois de tantos anos morto, e ressuscitado em um empório e teatro tão público do mundo como Lisboa, nos olhos de todas as mesmas nações, não há dúvida que neste caso se uniriam e conspirariam todas em seguir, obedecer, venerar, acompanhar e ter parte nas ações e vitórias de tal príncipe, como cabeça, guia e capitão dado, sinalado e nomeado por Deus.»<sup>863</sup>

Na perspectiva do jesuíta, a união política esperada e necessária para a concretização do Quinto Império, para além de por palavras, conseguir-se-ia por via da poderosa retórica das coisas e dos acontecimentos. Seria essa retórica a convencer, sempre voluntariamente, os poderosos reinos europeus a seguirem o então precário reino de Portugal e a reconhecer o seu rei como uma espécie de messias político escolhido por Deus – atente-se nas palavras «cabeça, guia e capitão» – para reger o processo de conversão universal e a instauração de um império global de justiça e paz.

---

<sup>863</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.219.

Posto isto, importa não esquecer que o argumento da conversão voluntária está clara e intimamente ligado a outra grande questão que Vieira longamente tratou na sua obra: a guerra com a alteridade. E, neste ponto, parece claro que, acima de tudo, o Padre António Vieira foi um homem que procurou a paz, apesar de estar longe de ser um pacifista, um crente na possibilidade de dispensa total das armas e do uso da força. A violência seria, na sua ótica, um mal necessário que, em determinadas circunstâncias deveria ser usado sob o risco de não se conseguir alcançar os contextos ideais para a conversão e, por consequência, a desejada paz ecuménica. Na sua longa obra, em várias passagens, Vieira dá conta da sua preferência por métodos não violentos, pois levariam a caminhos mais lesto de aproximação efetiva à alteridade nacional e religiosa. Porém, sempre que sentia que os caminhos da conversão eram deliberadamente impedidos, Vieira não tinha complexos em defender soluções armadas – ancoradas no direito – que franqueassem de novo as portas ao movimento universalizante do Catolicismo. Vieira apoiava, então, a guerra, desde que, numa perspetiva católica, ela fosse considerada justa.

Mas o que era uma guerra justa? Que fatores determinavam a justiça de um conflito? Em que momento se deveria suspender o anúncio verbal do Evangelho de Cristo para se fazer ouvir o troar das armas?

A este respeito, na sua obra profética o Padre António Vieira mantém-se relativamente coerente em relação àquilo que defendeu em cartas e sermões: a verdade devia anunciar-se por palavras para que os homens se convertessem voluntariamente; a força devia ser usada nas situações que pusessem em causa a possibilidade desse mesmo anúncio, ordenado por Cristo, a todas as criaturas da Terra<sup>864</sup>.

Recorde-se que na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* o jesuíta enumera como um dos meios de conversão universal, precisamente, o «do poder, força e armas»<sup>865</sup>, meio a ser usado, excecionalmente, sobre todos os que «totalmente forem

---

<sup>864</sup> Tal como referem José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, «na tradição do cristianismo, havia outra situação que legitimava a guerra, podendo enquadrar-se naquele âmbito da agressão ou impedimento do exercício de um direito legítimo: a necessidade de reagir a um obstáculo ao *jus praedicandi*, conferido por Cristo aos apóstolos; o impedimento da pregação pela força era razão para que o papa pudesse solicitar o auxílio do braço armado dos príncipes cristãos para remover essa agressão». ““Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.222.

<sup>865</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.384.

rebeldes»<sup>866</sup>. E esta noção de justiça na guerra, segundo o autor explicita em *A Chave dos Profetas*, remontava ao exemplo da guerra que Cristo teria declarado ao demónio, um «injusto e rebelde tirano»<sup>867</sup>. Se Cristo, para libertar o mundo do pecado, declarou guerra a Satanás, então os homens, sempre que alguma tirania pusesse em causa a possibilidade de conhecimento da verdadeira fé, também o deviam fazer. A guerra justa era, assim, uma responsabilidade a que nenhum responsável cristão poderia furtar-se, como estava facilmente comprovado nos exemplos da Escritura invocados por Vieira<sup>868</sup>:

«Quantos reis e santíssimos prelados, e não apenas no Antigo, mas também no Novo Testamento, não fizeram santíssimas guerras? Ou melhor, nem seriam santos se as não tivessem feito.»<sup>869</sup>

Nestas circunstâncias, o termo «guerra» não é antagónico do termo «santidade»; é complementar. E, quanto a este ponto, destaca-se claramente a religião islâmica, concretizada quase sempre no império turco que, segundo Vieira, assumia uma posição que frontalmente colidia com o Catolicismo apostólico<sup>870</sup>. Os muçulmanos tinham, na perspetiva do jesuíta, um projeto igualmente expansionista que aspirava, por inerência, à destruição da Igreja Católica. Em consequência, o império turco, enquanto organismo político islâmico capaz de pôr em perigo efetivo os alicerces da religião católica, tornou-se – também no *logos* da obra profética – o inimigo preferencial sobre quem se podia e devia, com justiça, empreender um combate armado<sup>871</sup>.

---

<sup>866</sup> *Ibidem*.

<sup>867</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p.245.

<sup>868</sup> Pedro Calafate relembra que «Vieira nunca hesitou em usar a espada para que, como dizia, as portas do Inferno não prevalecessem sobre as do Céu. Por isso, era claramente partidário dos preceitos da guerra justa, tanto a respeito dos Estados e das comunidades ou povos como das pessoas, no quadro da ideia de resistência ativa contra a injustiça e a tirania». “A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.456.

<sup>869</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p. 287.

<sup>870</sup> Calafate lembra que «o poder do imperador no Reino de Cristo consumado na terra, excetuando os casos de guerra justa, herança ou doação, terá de ser obtido através do livre consentimento dos povos (...). Vieira inclina-se decisivamente para o título de eleição universal, e não partilha a ideia de que o imperador conquistará o poder pela força e pela violência, exceção sempre feita ao esperado embate com o império turco, que seria destruído em guerra justa». *Op. cit.*, pp.98-99.

<sup>871</sup> A este respeito, Calafate novamente nos lembra que «as muitas considerações que [Vieira] fez a respeito da destruição do Império Turco, não porque a infidelidade justificasse por si só a guerra, mas porque estes combatiam “obstinadamente” os cristãos e ocupavam ilegalmente territórios que outrora pertenceram à cristandade». “A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento

E se, por um lado, se justificava a luta armada, pela suposta legalidade da mesma, por outro também não eram despiciendas as previsões que Vieira encontrava nas profecias. Na perspetiva do jesuíta, a destruição deste império estava claramente profetizada por Bandarra. Interpretando as trovas do sapateiro de Trancoso, Vieira afirma, na *História do Futuro*, que a «destruição dos turcos descreve largamente [Bandarra] em todo o <sonho> dos bailos e este é o particular e total assunto daquele livro»<sup>872</sup> e que a justificação para essa exterminação se devia, essencialmente, às «graves afrontas e injúrias contra a Igreja»<sup>873</sup>. Também na *Apologia*, aqui interpretando o profeta Daniel, Vieira argumenta que «hão de ser mortos e desbaratados os seus [do Turco] exércitos»<sup>874</sup>, e que tal facto se deve a, manifestamente, este povo desejar «ser senhor do mundo»<sup>875</sup>. Na mesma senda, em *A Chave dos Profetas*, desta vez interpretando uma das visões apocalípticas de S. João, o Padre Vieira volta a afirmar, revelando assim a sua aprovação relativamente às soluções bélicas para certas situações, que o poder militar é, precisamente, um dos meios pelos quais a Igreja triunfará:

«(...) deverão [os males] ser de raiz totalmente suprimidos da Terra pela guerra e pela força das armas, mediante a foice, isto é, a espada e poder militar de algum ou muitos príncipes cristãos, aos quais Deus então escolherá e incitará e armará com zelo e ânimo belicoso, e fortificará para alcançarem a vitória plena e universal e o triunfo consumado sobre os inimigos da Igreja e a purificação do mundo.»<sup>876</sup>

Veja-se como a conjugação verbal, no futuro do indicativo – «escolherá», «incitará», «fortificará» –, remete para uma ideia de certeza profética relativamente a estes factos, ideia essa que deveria contribuir para a efetiva persuasão acerca daquilo que o autor da obra afirmava.

Todavia, este argumento serve também para apresentar, de forma retoricamente muito pragmática, aquele que poderia vir a ser o mais premente fator de união entre as diversas nações católicas: o Turco, enquanto poderoso inimigo comum. De facto – nunca é demais repeti-lo –, o dominador império muçulmano, em pleno processo de

---

ético-político”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.456-457.

<sup>872</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, 359.

<sup>873</sup> *Op. cit.*, p.387.

<sup>874</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. III, p. 228.

<sup>875</sup> *Ibidem.*

<sup>876</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.226.



expansão, assume na retórica de Vieira um papel de enorme relevância e importância. Não havendo, na perspectiva do jesuíta, dúvidas acerca da legitimidade em lhe fazer frente por via das armas, só o Turco poderia ser motivo para que os monarcas cristãos europeus, que mantinham entre si enormes diferendos políticos, pudessem aproximar-se e unir-se, renunciando, deste modo, o xadrez político de confluência que se esperava.

Essa posição é passível de ser verificada em diferentes textos proféticos da autoria do Padre António Vieira. Por exemplo na *Apologia*, e interpretando novamente o evangelista S. João, o jesuíta faz referência aos «exércitos dos cristãos»<sup>877</sup> que, em união, viriam desbaratar os muçulmanos e exterminar «para sempre a besta que é o Turco e império otomano e o pseudopofeta que é Mafoma e sua seita»<sup>878</sup>. Veja-se como a linguagem ofensiva, bastante rara no discurso utilizado nos textos proféticos, poderá ser um tónico de incentivo a esse movimento militar unionista dos cristãos em face do inimigo comum muçulmano.

Também na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, quando se pronuncia sobre a extinção do povo maometano, o Padre António Vieira, partindo sempre de opiniões de autores consagrados, argumenta novamente que a ameaça que o mesmo representa poderá ser um incentivo providencial para uma união entre coroas cristãs desavindas entre si:

«O mesmo, finalmente, persuade a razão, discorrendo politicamente sobre o estado do mundo, e daquele tirânico governo e da necessidade com que a invasão de suas próprias armas pode obrigar aos príncipes cristãos ao que nunca acabou de os persuadir a mesma cristandade e zelo da fé.»<sup>879</sup>

Também em *A Chave dos Profetas*, obra que, como já aludimos, Vieira também teria escrito com um evidente fito de tornar pública e conhecida fora do reino português, é possível descortinar este argumento. Desenrolando um longo elenco de factos de natureza histórica ilustrativos da forma como Deus tem castigado os homens, o jesuíta afiança que «[Deus] pune agora os cristãos com o ferro dos turcos, aos quais também algum dia há de punir com o ferro dos cristãos»<sup>880</sup>, facto que ocorreria quando os príncipes católicos cessassem, enquanto «filhos da mesma mãe, a Igreja (...), de

<sup>877</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. III, p. 233.

<sup>878</sup> *Ibidem*, p.234.

<sup>879</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p. 350.

<sup>880</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p. 379.

enterrar o ferro nas suas próprias entranhas, que de comum acordo deveria ser desembainhado contra o inimigo comum de Cristo e deles»<sup>881</sup>.

Por fim, é importante ressaltar que o argumento da guerra justa, enquanto mecanismo criador de condições de evangelização universal, particularmente no que respeita ao anunciado combate ao império otomano, serviria também para credibilizar Portugal aos olhos dos príncipes das nações europeias. Tal como o fenómeno sobrenatural da ressurreição do rei D. João IV, também a vitória militar dos portugueses sobre o Turco, pela lógica do mundo pouco previsível e até pouco verosímil, seria decisiva para “converter” politicamente os outros países europeus, isto é, para os obrigar a admitir o papel-chave da monarquia portuguesa na construção da nova ordem mundial. Tal ideia é defendida, por exemplo, num excerto dos *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*<sup>882</sup>. Aí, e interpretando de novo as controversas trovas do Bandarra, o jesuíta tenta demonstrar – e, conseqüentemente, incitar – a necessidade de união dos cristãos para uma luta armada contra este poderoso inimigo comum:

«O Pastor-mor é o Papa, que vendo Itália, e ainda Roma neste aperto, chamará os Príncipes cristãos (...). A estes brados do Pontífice acudirão os príncipes cristãos e, entre eles, o famoso Rei de Portugal, como repete e declara mais o mesmo Bandarra no Sonho 1.º, profetizando juntamente a ruína do Império Otomano, o fim da lei de Mafoma e a destruição da Casa de Meca.»<sup>883</sup>

Aos «brados» do Papa «acudirão» – repare-se, mais uma vez, no futuro do indicativo – os príncipes cristãos, que então darão conta da necessidade de se unirem, destacando-se de entre todos o rei português. A destruição do Turco dar-se-á em sentido progressivo, de fora para dentro, como se recolhesse do mundo até se extinguir, acabando-se primeiro o «império», depois a «lei» e por fim a própria «Casa», local onde o profeta antagónico nasceu e onde reside o cerne da religião maometana.

Em suma, e não obstante a defesa insistente de uma estratégia pacífica de aproximação progressiva aos outros povos e religiões, não é de somenos importância o argumento que legitima o recurso à guerra, sempre que considerada «justa». A Boa Nova deveria ser anunciada a todos os povos e aceite voluntariamente por todos os

---

<sup>881</sup> *Ibidem*, p.380.

<sup>882</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. IV.

<sup>883</sup> *Ibidem*, p. 76.

homens, mas nada nem ninguém poderia deliberadamente impedir esse movimento universalizante de cristianização global.

### 3.2.5. O amor universal de Cristo: uma imperial diversidade

Sendo uma das bases teológicas do Cristianismo, o amor incondicional de Jesus por todos os homens é também um dos mais basilares argumentos que suportam o *logos* profético do Padre António Vieira. Toda a História, composta pelas inúmeras ações humanas ao longo dos séculos, confluía para um ideal de salvação coletiva que tinha por justificação o incomensurável amor do Criador e do seu Filho pela totalidade do género humano. Por isso mesmo, no contexto da retórica de Vieira, todos os acontecimentos e ações tinham de, em última análise, constituir uma manifestação direta ou indireta desse amor universal. Assim, quando defende a tolerância para com as diferenças ritualísticas de outros povos, quando tenta demonstrar que é contraproducente confiscar os bens dos judeus, quando apela à dignificação da vida dos escravos ou quando incita à luta armada contra os muçulmanos, Vieira fá-lo com base no pressuposto de que essas serão as ações que mais convenientemente predisporão o “outro” a converter-se a Cristo, a Pessoa que, desde a criação do mundo, ama a humanidade de forma absoluta e, por isso, a quer salvar.

Assim, para o Padre António Vieira a salvação universal esperada não distinguiria os homens. A utopia quinto-imperialista abrangeria todo o género humano, por mais distante ou desavindo que, no momento da produção dos textos, essa parte do género humano andasse relativamente a Cristo. Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* é isso mesmo que Vieira demonstra, numa sublime explicação dessa teoria capital. Todos, mas mesmo todos teriam lugar no império de Cristo:

«E dizendo Cristo que há de haver um só e único curral e um só e único Pastor, segue-se claramente o sentido da nossa conclusão. (...) Moisés é um pastor (depois de ab-rogada a lei de que ele foi ministro), e os judeus que a seguem são o seu rebanho e o seu curral; Mafoma é outro pastor, e os mouros e turcos o rebanho e curral de Mafoma; Lutero e Calvino são outros pastores, e os luteranos e calvinistas os rebanhos e currais destes heresiarcas; e entre os gentios, segundo suas diversas seitas, há a mesma variedade de pastores, de rebanhos e de currais; (...) logo, se há de ser em algum tempo um só e único Pastor, um só e único curral, um só e único rebanho,

necessariamente há de haver tempo em que todos os outros rebanhos, currais e pastores deixem de seguir os erros que seguem e de fazer a distinção e separação que fazem, e que, reduzidos todos à união da mesma fé, assim unidos, formem um só curral, e assim unidos, obedeçam a um só Pastor.»<sup>884</sup>

Pese embora o seu uso recorrente, importa, aqui, analisar com mais profundidade a simbologia da figura do pastor, com profundas raízes bíblicas. É que ao contrário do guardador assalariado, que toma conta das ovelhas apenas por amor à recompensa que terá, o verdadeiro pastor ama todos e cada um dos animais do seu rebanho, mesmo os tresmalhados, estando disposto a dar a vida para os salvar, se necessário for. Por isso, Cristo, e, em última análise, o próprio Vieira, ama todos os homens e não desiste de os trazer ao «curral» do verdadeiro pastor, independentemente dos métodos que tenham de vir a ser usados<sup>885</sup>. E se Cristo amava assim a humanidade, por que razão deveriam os homens odiar intrinsecamente partes dela?

A mesma ideia está também exposta na *História do Futuro*, quando Vieira recorda a parábola da vinha do Senhor, na qual os operários são chamados e vêm chegando a diferentes horas do dia, recebendo, contudo, todos eles, a mesma recompensa. Segundo o jesuíta, esta parábola consubstancia a demonstração de como «Cristo reservou para o final obras e demonstrações mais heroicas de Seu amor»<sup>886</sup> para com os homens. Neste contexto, os operários simbolizam os diferentes povos da Terra que, em diferentes momentos da História, vão chegando para se unirem à luz do Evangelho, não fazendo Cristo – porque os ama a todos – distinção acerca do tempo em que chegaram à sua “vinha”, demonstrando desta forma que o seu bem-querer aos homens suplanta largamente os pressupostos que regem a justiça terrena.

Também em *A Chave dos Profetas* Vieira faz uso deste matricial argumento lógico. Quando se propõe provar que «a função do reino espiritual é exercida no Céu

---

<sup>884</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.327.

<sup>885</sup> Esta ideia, contrastante relativamente àquilo que tinha sido o pensamento geral até ao final da Idade Média, é explicitada por Alcir Pécora quando afirma que «na época medieval, foi usado diferente juízo em relação ao “gentio” maometano, quando a questão era destruí-lo como ameaça ao corpo universal no qual não tinha lugar, e não compeli-lo a entrar nesse corpo, cuja universalidade, de certo modo, dependia de seu ingresso. A obrigação da conversão era estranha ao ambiente medieval das Cruzadas e guerras de Reconquista, constituindo-se uma grande novidade das descobertas, uma nova “norma nacional e religiosa” a participar da fundação da era Moderna». “Vieira e a condução do índio a corpo místico do Império Português (Maranhão 1652 – 1661)”, in *Diálogos da Conversão*, p.88.

<sup>886</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.548.

por Cristo em relação àqueles que se encontram fora da Igreja»<sup>887</sup>, o jesuíta inclui no corpo místico do qual Jesus Cristo é a cabeça não só os fiéis mas também todos os infiéis do mundo<sup>888</sup>:

«Cristo também é cabeça dos infiéis e que os próprios infiéis são membros desta cabeça, não apenas potenciais, mas também atuais. (...) O primeiro corpo é a Igreja, cujos membros atuais são unicamente os fiéis, tanto justos como injustos. O segundo corpo é a totalidade do género humano, cujos membros atuais são todos os homens, quer tenham fé, quer não tenham, quer estejam no caminho, quer não estejam: número este no qual se compreendem também os condenados, os quais, em qualquer condição em que se encontrem, são membros daquele corpo universal, a saber, o género humano.»<sup>889</sup>

A cabeça não pode senão cuidar do corpo a que está ligada, ainda que partes desse corpo possam, nesta perspetiva, não estar saudáveis. Em consequência, o amor de Cristo aos homens consubstanciado nesta personificação da Igreja é incondicional, porquanto todos fazem parte do seu corpo, ainda que de diversas formas. E mesmo que, como Vieira refere neste trecho, os homens sejam infiéis, não estejam no caminho da conversão ou estejam mesmo condenados, serão sempre parte do corpo universal do Messias. Tal pressuposição tem como intenção retórica demonstrar que nenhum povo, no geral, ou ser humano, em particular, pode ser considerado não-eleito, e portanto excluído do conhecimento e possibilidade de conversão ao Cristianismo. Todos os homens merecem o esforço da evangelização porque todos são corpo do Deus que se fez homem. Em consequência, a missão do católico seria a de amar a alteridade e tentar trazê-la à fé que considerava verdadeira, independentemente dos meios diferenciados que teriam de ser usados.

O mesmo amor manifestar-se-á também na misericórdia que todos, quando consumado o reino universal cristão, hão de alcançar da parte de Deus. Segundo Vieira, todos os erros serão perdoados por forma a que toda a humanidade possa gozar da paz divina pela qual anseia:

---

<sup>887</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, pp. 343-347.

<sup>888</sup> Porfírio José Pinto, em “Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira”, refere que «Vieira evoca variadas vias de salvação (com incorporação ou não à Igreja)». In *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.246.

<sup>889</sup> *Ibidem*, p.344.

«Mas quer os judeus quer os gentios e tanto os católicos como os hereges ficarão, naquele dia, graças à suprema misericórdia de Deus e ao admirável triunfo da Igreja, livres deste erro inveterado velho e multifário. E porque o antigo erro se há de ir e todos os homens renovados naquele dia não apenas hão de crer, mas hão de guardar a verdade (...)»<sup>890</sup>

A esperança deste dia – apresentada, mais uma vez, por um modo verbal de realidade (o indicativo) – seria suficiente para alimentar todas as ações tendentes à conversão da humanidade. Este seria o verdadeiro projeto de Deus, tantas vezes associado à ideia de libertação de erros antigos, e, portanto, não deveriam ser os homens a pretender para o mundo um fim diferente. Pelo contrário, deviam harmonizar-se com a vontade divina e atuar no sentido de acelerar a concretização deste objetivo para o qual o ser humano teria sido criado.

O amor de Deus deveria ser, de igual forma, o amor entre os homens. E ainda que nunca o refira com clareza, esse amor é, precisamente, o mesmo que Vieira, enquanto missionário jesuíta, demonstrava nutrir pela humanidade que evangelizava. Uma humanidade que o jesuíta tentava, com as suas intrépidas e infundáveis ações, por vezes desesperadamente, trazer à salvação.

O amor de Cristo à humanidade que é um mosaico de diversidade é, assim, um dos mais matriciais e decisivos tópicos do *logos* profético do Padre António Vieira. Todos os outros argumentos que sustentam a visão utopista defendida pelo jesuíta só fazem sentido se entendidos nesta lógica do amor divino por um género humano comprovadamente cheio de diferentes defeitos e lacunas. Os constantes erros de fé e de ações de uma humanidade desavinda teriam de ser, desta forma, superiormente compreendidos e suportados, pois diluir-se-iam num sentimento muito maior que provinha do próprio Criador. O amor cristão deveria ser a força contagiante que devia animar os homens durante o processo de procura de um planeta em paz.

Assim, a ideia de um império universal totalmente homogéneo, quer política, quer religiosamente, tal como a maior parte dos católicos, provavelmente, poderia desejar, não se coadunava com o projeto do império universal previsto pelo Padre António Vieira. A ideia de um mundo equalizado, com um só soberano, os mesmos rituais e os mesmos costumes não é a ideia matriz da utopia quinto-imperialista vieirina (ou não lhe pareceria, pelo menos, um cenário realista e, portanto, possível).

---

<sup>890</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.244.

Ao invés, o jesuíta antevê um mundo que continuará diverso nas suas culturas, idiomas, leis, ou mesmo ritos, todavia coeso sob as égides da “fé verdadeira” em Cristo e da jurisdição de um imperador universal que seria a garantia da justiça e da paz, sem contudo precisar de extinguir outras soberanias ao nível nacional. Segundo a argumentação profética de António Vieira, num império de Cristo as diferenças entre todos os seres humanos da Terra não teriam de ser esbatidas, pois essa condição provaria até a própria riqueza da Criação divina. A única diferença é que, nessa idade futura, as diferenças não constituiriam mais fonte de conflitos. A Igreja universal sonhada por Vieira seria, assim, um corpo heterogéneo, definido por uma diversidade sempre coesa pela fé<sup>891</sup>.

Decorrente desta visão, um dos pontos mais importantes do *logos* vieirino é o que recai na valorização da essência da fé católica em detrimento das diversas formas de culto, isto é, a valorização da crença em Cristo salvador em desfavor das diferenças ritualísticas que seriam apenas herança das anteriores diferenças religiosas<sup>892</sup>.

E esta ideia da sobreposição da essência religiosa em relação às múltiplas aparências, sendo uma imagem do futuro ideal, é também um forte argumento de “desimpedimento” com efeitos no presente, ou seja, uma ideia capaz de remover possíveis obstáculos à aproximação entre o Catolicismo e outras religiões. Ao não sobrevalorizar a forma, Vieira promove, desde logo, uma certa condescendência em relação à alteridade religiosa, sentimento essencial à concretização do processo de absorção progressiva que o jesuíta desejava ver em curso.

Deste modo, o que Vieira considera inalienável é o estado de paz, que significará o retorno a uma idade inicial do mundo, a uma era pré-pecado, ou mesmo, por sinédoque e analogia, ao espírito verificado nas passagens bíblicas da Arca de Noé, ou das profecias de Isaías, em que os inúmeros e diversos animais do mundo, em certos

---

<sup>891</sup> Em “Vieira e o Brasil”, João Adolfo Hansen diz-nos, a este propósito, que Vieira vê Portugal com uma «destinação universal» e o «Estado português como um único corpo místico de vontades subordinadas ao Um». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas.*, vol. I, p.207.

<sup>892</sup> José Eduardo Franco explicita que a «utopia cristã vieiriana comporta uma perscrutadora perspectiva ecuménica e inculturacionista no seu desejo de incluir todos os povos, culturas e até as suas tradições religiosas, nomeadamente os judeus, os ameríndios e os negros. António Vieira aceita a possibilidade, em nome da inclusão de todos sem resistência, de serem continuadas práticas rituais de pendor cívico de outros sistemas de crença». “Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 271-272.

contextos, dominavam os seus impulsos mais selvagens e conviviam pacificamente no mesmo espaço. Trata-se de, pela fé em Cristo, os homens poderem ultrapassar as suas clivagens e domar os mais fortes instintos que os impeliam, desde tempos imemoriais, a combater e a dominar o seu semelhante. É isso mesmo que Vieira argumenta, com clareza, num trecho pertencente a um fragmento do Livro Terceiro da *História do Futuro*:

«Entendo debaixo da metáfora de animais e feras os homens mais ou menos políticos: os quais, por bárbaros, incultos e indómitos que sejam, naqueles venturosos tempos deixarão as armas e a fereza, como vimos, e viverão pacífica e concordemente com os outros cristãos, debaixo das mesmas leis e Império de Cristo.»<sup>893</sup>

Do exemplo dos bárbaros metaforizados pelos «animais e feras», portanto gentios, passamos ao dos judeus, provavelmente um povo mais controverso, tendo em conta o contexto histórico do século XVII. Quanto a estes, em outra passagem da *História do Futuro* o Padre António Vieira recorre ao habitual respaldo de uma autoridade canónica – S. Jerónimo – para contundentemente revelar que, na sua opinião, seria possível conceber, sem risco de heresia, «a união das duas leis [lei judaica e lei cristã] com as cerimónias e sacrifícios de ambas <na> mesma Igreja e Reino de Cristo»<sup>894</sup>. Em consequência, o jesuíta chega a defender a possibilidade de casamentos inter-religiosos, desta feita com o respaldo de S. Paulo. A aproximação ao “outro”, por via de distintas metodologias e tendo em vista a possibilidade de o converter, é, assim, na retórica profética do Padre Vieira, uma ideia maior do discurso que pretende provar a possibilidade de concretização do Quinto Império:

«É que, tendo a lei natural proibido o matrimónio do fiel com o infiel devido ao perigo de perversão (...). Todavia, S. Paulo escreve: “Pelo que toca porém aos mais, eu é que lho digo, não o Senhor: que se algum irmão tem mulher infiel, e esta consente em habitar com ele, não a largue. E que se uma mulher fiel tem marido que é infiel, e este consente em coabitar com ela, não largue a tal o seu marido” (...). Como é evidente, porque, modificando-se as circunstâncias dos tempos, a mesma coisa que constituía um perigo de perversão pode volver-se em ocasião para a conversão.»<sup>895</sup>

---

<sup>893</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.537.

<sup>894</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>895</sup> *Op. cit.*, tomo III; vol. VI, p.173.



A lei nova, de S. Paulo, aperfeiçoa a lei velha. Neste caso, a questão da tolerância perante os rituais judaicos radica numa convicção profunda de Vieira: a de que os judeus seriam gente de ritos antigos e bem vincados, cujo abandono seria bem mais difícil do que o próprio abandono de alguns dos dogmas que professavam. Segundo o jesuíta, sendo eles «gente por natureza tenacíssima dos seus costumes e ritos»<sup>896</sup>, o que não seria, de todo, um defeito, deviam ser-lhes tolerados os aspetos exteriores ligados ao seu culto, pois desse modo, com o tempo, os judeus tornar-se-iam, pela graça de Deus, não só cristãos, mas cristãos dos mais fervorosos e ciosos da sua fé. Assim, em termos de zelo ritualístico e de culto, e ainda que nunca o afirme diretamente, o Padre António Vieira defende que os judeus podem ser vistos como um exemplo pelos católicos.

A defesa de tal tolerância ritualística é retomada em vários pontos da obra profética. Para além de na *História do Futuro*, também na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* e em *A Chave dos Profetas* o autor reafirma este argumento. Veja-se como Vieira se serve, nesse caso em excerto transcrito da *Defesa*, do exemplo insuspeito de S. Paulo para apelar a uma certa condescendência estratégica para com os judeus que constituíam o alvo da sua ação apostólica:

«Mas o maior exemplo de todos é o de S. Paulo, vaso de eleição para a conversão universal, assim de gentios como de judeus, (...). A nenhuma coisa se dedicava este grande Apóstolo tanto, como a remover os impedimentos da salvação das almas (...). No tempo dos apóstolos, a lei de Moisés, ainda que já estava morta, não era mortífera (...). E o que São Paulo fez neste tempo foi, para tirar o impedimento da conversão aos gentios, ordenar que se não circuncidassem; e para tirar o impedimento aos judeus, mandar no mesmo tempo a Timóteo que se circuncidasse com eles, porque era seu pregador.»<sup>897</sup>

A diferença semântica entre os vocábulos «morta» e «mortífera», com os quais o autor joga, é a chave para a compreensão deste argumento da tolerância. Depois, e numa clara explicitação da estratégia de aproximação que, na sua perspetiva, deveria guiar a ação evangelizadora dos católicos, Vieira argumenta que se o objetivo é fazer a alteridade compreender os pressupostos de uma fé que não é sua, tal tem de ser alcançado com recurso a meios que lhe possam ser aceitáveis:

---

<sup>896</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.500.

<sup>897</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, pp. 468 e 469.

«Acresce que a doutrina cristã há de vir a ser mais agradável e muito mais aceitável para os hebreus se lhes for desvendada a partir das suas disposições legais, como que retirada da sua dispensa e coisa própria e não alheia.»<sup>898</sup>

A tolerância vai tão longe que Vieira chega a propor uma espécie de rito misto, com componentes do Catolicismo intersetadas por outras do Judaísmo, e que funcionaria como um ritual de transição para a idade do Cristianismo católico universal. Novamente em *A Chave dos Profetas*, Vieira defende que os rituais do culto católico e do culto judaico devem poder coexistir, se daí resultar uma forte possibilidade de aproximação entre os dois credos e, conseqüentemente, se isso desencadear uma forte possibilidade de conversão:

«Pelo que, se o Domingo e o Sábado, o batismo e a circuncisão, com outro fim honesto e até político, parece que se podem ajuntar, sem ofensa do nome e fé cristãos, por que motivo é que não será lícito, mediante dispensa ou nova determinação da Igreja, unir ortodoxamente também o diviníssimo sacrifício da eucaristia com as cerimónias materialmente conformes com a lei velha (...)?»<sup>899</sup>

Difícilmente se poderá imaginar uma ideia mais corajosa, tendo em conta que é defendida por um padre católico, jesuíta, missionário, célebre, num século de ortodoxias como foi o de Seiscentos. Difícilmente se poderia imaginar uma ideia mais heterodoxa – respaldada, como sempre, numa capa de ortodoxia muito bem urdida – num tempo de guerras, perseguições, torturas e outras ações violentas decorrentes do confronto entre os diferentes credos.

Partindo deste ponto, Vieira vai ainda mais longe e chega mesmo a harmonizar, no contexto do seu *logos*, as esperanças dos judeus com as verdades da fé católica, normalizando-as assim e tornando-as aceitáveis. E é notável a forma desassombrada como o faz, particularmente na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Em circunstância de defesa perante as graves acusações que lhe eram movidas, o jesuíta não tem pejo em afirmar que não só é lícito os judeus desejarem e efetivamente poderem vir a possuir a sua terra prometida tão desejada, como também era lícito esperarem um líder político distinto, escolhido por Deus, para superiormente os guiar e governar nessa

---

<sup>898</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.194.

<sup>899</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.195.

mesma pátria, desde que essa crença não se confundisse com a crença num Messias (o qual seria reconhecido em Cristo):

«E porque não dissimulemos nada neste ponto, em que porventura se possa topar ou fazer escrúpulo (...) também podem esperar licitamente que o instrumento e principal autor da sua restituição seja alguma pessoa particular, própria ou estranha, que Deus para isso haja de escolher, contando que a dita pessoa (como já se supõe da fé) nem seja esperada como Messias, nem se lhe dê o tal nome.»<sup>900</sup>

Não deixa de impressionar a forma como Vieira enfrenta o putativo «escrúpulo» que a questão pode levantar, enredando-o, logo em seguida, numa analogia que coloca os portugueses, por causa da sua esperança num salvador que os libertasse do jugo de Castela<sup>901</sup>, na mesmíssima posição dos judeus, concluindo Vieira, com esse exemplo, que tal também não punha em causa a pureza da fé cristã<sup>902</sup>.

Em suma, o que Vieira aceita é que os povos tenham ritos e costumes que fazem parte da sua identidade e que, por conseguinte, lhes provocam agrado. Desde que não colidam com a fé em Cristo, as diferentes manifestações exteriores de culto não deveriam ser combatidas, antes toleradas.

A este respeito, e desta vez referindo-se, particularmente, a certos rituais de natureza profana que os diferentes povos conservaram em várias partes do mundo, Vieira chega a lembrar, citando S. Gregório, que foi «deste modo que o Senhor se deu a conhecer no Egito ao povo israelita, autorizando os sacrifícios, que anteriormente se ofereciam ao diabo, passassem a partir de então a ser-Lhe consagrados»<sup>903</sup>. Ao defender a diversidade de costumes e até de rituais, o que o Padre António Vieira pretende provar, ao contrário do que seria regra no seu tempo, é que promover uma aproximação flexível à alteridade não era heresia, mas ação evangélica no seu estado mais sublimado, como tão clara e perentoriamente explícita na *História do Futuro*, aquando da defesa da ortodoxia da fé de Bandarra:

---

<sup>900</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.462.

<sup>901</sup> Em “Judeus e Cristãos-Novos nos escritos de letrados do Barroco Espanhol e de António Vieira e Menasseh ben Israel”, Lúcia Helena Costigan refere que «Vieira argumentou que não havia nenhum perigo no fato de os judeus estarem esperando o seu Messias, porque também os portugueses esperavam pelo retorno de dom Sebastião». In *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, pp. 141-142.

<sup>902</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. II, p.463.

<sup>903</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.197.

«(...) e o maior favor que os ministros do mesmo Deus fizeram nem podem fazer aos mesmos judeus é procurar e apressar os meios da sua conversão (...) mas acabe-se de entender que uma coisa é tratar da conversão dos judeus e outra favorecer o Judaísmo. Porque não há de haver distinção entre os homens e as seitas? Dizer que se há de converter o herege é favorecer o calvinismo? Dizer que se há de converter o Mouro, o Turco é favorecer o maometismo? Dizer que se há de converter o Cafre, o Etíope, o Brâmane é favorecer o gentilismo? Pois porque há de ser favor do Judaísmo dizer que se há de converter o Judeu?»<sup>904</sup>

A acumulação de perguntas retóricas fragiliza aqui, como se observa, o argumento que o jesuíta pretende aniquilar: aquele que confundia a aproximação ao “outro” com favorecimento dos aspetos inerentes à religião desse mesmo “outro”.

«Acabe-se de entender»<sup>905</sup>, clama Vieira, que toda a estratégia de aproximação e aparente condescendência para com a alteridade religiosa não era heresia ou favorecimento das crenças contrárias ao Catolicismo. Era, na sua perspetiva, o contrário disso: era o favorecimento universal da disposição dos homens para a sua aproximação a Cristo, que os queria salvar. Era, portanto, o oposto de heresia<sup>906</sup>.

### 3.3. O sentir do império de todos

Dada a natureza dos textos em questão, é bem possível – voltamos a afirmá-lo – que o público-alvo de referência para o Padre António Vieira, pelo menos no que à sua obra profética diz respeito, fosse bastante alargado e indistinto. Isto é, ao escrever textos sobre o futuro dos povos e a visão escatológica do mundo, Vieira sabia que poderia vir a ser lido não só pelos compatriotas católicos seus contemporâneos mas também por um público muito mais vasto e diversificado, distante quer no espaço – e, portanto, consequentemente, na nacionalidade e possivelmente na religião –, quer no tempo, pois, na sua perspetiva, os acontecimentos futuros poderiam vir a suscitar nos homens desse tempo vindouro uma grande curiosidade sobre os textos escritos *a priori* pelo jesuíta intrépido que foi António Vieira. Parece óbvio que o autor destes textos desejaria vir a

---

<sup>904</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, pp. 372-373.

<sup>905</sup> *Ibidem*.

<sup>906</sup> Também Frei Cristóvão de Lisboa defendia a «brandura, familiaridade, & amor» como meios «para converter peccadores». *Op. cit.*, p.414.

ser reconhecido como o preditor do estado de união universal ansiado<sup>907</sup>. E ainda que estes escritos proféticos pudessem ter um público principal mais determinado na mente do seu autor, parece natural que, sobre a consciência do jesuíta, não deixaria de pairar o desejo de ser lido por grande parte de uma humanidade que desejava a justiça e a paz duradouras que o autor vaticinava.

Precisamente pelo facto de o público potencial de Vieira poder ser muitíssimo diversificado e viver emaranhado numa imensa teia de interesses e aspirações divergentes, por vezes claramente confrontantes, é que se torna incontornável ter uma atenção especial relativamente aos sentimentos suscitados pelas palavras, ou seja, relativamente ao *pathos* retórico presente na obra profética deste autor. A este respeito, e numa primeira instância, a estratégia seguida pelo jesuíta parece ser a de criar a ilusão de que os sentimentos não se encontram presentes no discurso que arrazoa em favor da união de todos os homens em Cristo. Sabendo das oposições inerentes às emoções dos diferentes povos que, no seu século, estavam em conflito quase permanente, o Padre Vieira aposta quase tudo nas pontes persuasivas construídas com base numa suposta lógica e racionalidade das suas palavras, relegando as emoções para um espaço de menor visibilidade. Era a razão que podia unir os homens, não os afetos.

Verifica-se, portanto, aquilo a que podemos chamar de discrição emocional nos escritos proféticos do jesuíta. As emoções, estando presentes e tendo uma grande influência, como não poderia deixar de acontecer em qualquer processo retórico, atuam como correntes subterrâneas. Por conseguinte, o recurso às mesmas é muito menos evidente do que em outros géneros cultivados pelo mesmo autor.

Tal como acontece nas cartas e nos sermões, os sentimentos jamais deixam de ter um papel importante no processo de predisposição do público para a persuasão<sup>908</sup>. Todavia, na maioria das vezes Vieira faz atuar as emoções sob uma roupagem menos

---

<sup>907</sup> Convém não esquecer que, como refere Arnaldo Espírito Santo, a «esperança na consumação do Reino de Cristo na Terra perpassa por toda a obra de Vieira». “Aspectos do pensamento de Vieira em *Clavis Prophetarum*, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. II, p. 909.

<sup>908</sup> Ainda que a propósito dos sermões, convém aqui recordar, pela sua adequabilidade, as palavras de Machado Pío de Abreu, em “Paixão e argumentação na oratória do Padre António Vieira”, quando afirma que «(...) o efeito da argumentação necessária à produção de convencimento não se pode dissociar da força e da arte com que são geridos os afectos para servirem cada uma das causas. O que em Vieira se revela exemplar é, na realidade, juntamente com o jogo dos argumentos, a arte de dispor com sobriedade o movimento das paixões ao serviço da argumentação». In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, vol. III, p.1696.

exuberante, como que com um aparente distanciamento e um foco mais evidente na lógica que assenta na fé.

Um outro aspeto a ressaltar é, nesta parte da sua obra, a gigantesca prevalência de sentimentos que podemos classificar de ecuménicos<sup>909</sup>, isto é, que favorecem um movimento de aproximação e não de cisão entre as fações da Humanidade. O desejo, o orgulho, a lisonja ou a condescendência são algumas das emoções mais invocadas no processo retórico dos textos de natureza profética. E mesmo quando o autor apela à exaltação bélica – normalmente contra o poderoso inimigo otomano –, o que pretenderá é, acima de tudo, suscitar antes o desejo de cooperação e união entre os cristãos, ou entre todos os que, coletivamente, se veem ameaçados pelo inimigo comum.

Também o medo é raramente desencadeado. Exceção feita a algumas passagens do peculiar *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, em que o jesuíta parece tentar infundir essa emoção nos vizinhos castelhanos, numa versão amplificada do temor divino<sup>910</sup>, raramente este sentimento tem grande relevância retórica, ao contrário do que constatamos, por exemplo, no discurso parenético.

Em síntese, o que o Padre António Vieira parece levar a cabo é uma gestão inteligente (e prudente) das emoções que emanam das suas palavras. E fazendo-o com o fito de convencer e atrair todos os homens à sua utopia, o jesuíta demonstra, mais uma vez, uma enorme sensibilidade relativamente às complexas formas do sentir humano. O que Vieira faz, na sua obra profética, é arriscar atingir um equilíbrio emocional (ainda que naturalmente instável) que permita aos homens caminharem intelectualmente na direção uns dos outros até se unirem, final e perfeitamente, sob a égide da fé no Crucificado.

Talvez a única exceção mais evidente seja mesmo, e como já referimos, a que diz respeito aos muçulmanos, a quem Vieira provavelmente só pensaria poder

---

<sup>909</sup> A este respeito, não podemos deixar de remeter para um pormenor de linguagem que Adma Muhana assinala na sua dissertação de mestrado, quando nos alerta para o facto de, nos seus textos proféticos, Vieira apenas fazer um uso muito esporádico dos «termos ‘católico’ e ‘Catolicismo’», preferindo antes outros como «“Império consumado de Cristo”, “conversão universal do mundo à fé de Cristo”, ou “cristandade”, dentre outros», deixando assim caminho aberto para aquilo a que a investigadora brasileira apelida de «as suas diversidades». Tal opção poderá denotar um cuidado retórico evidente em não suscitar sentimentos de cisão que poderiam brotar da ideia de uma suposta submissão total do “outro” à fé proclamada pelos católicos. *Op. cit.*, pp.149-150.

<sup>910</sup> Um exemplo disto é o de quando Vieira atemoriza o reino vizinho de Portugal nestes termos: «Tais são os interesses (quando houvera algum maior que o de obedecer a Deus) que Espanha podia esperar (...). Se por um ato de justiça, desinteresse e obediência dá Deus uma monarquia, por um ato de injustiça, ambição e desobediência também pode tirar outra. E já a ordem das coisas naturais as teve menos dispostas a uma grande ruína». *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p. 121.

convencer e converter depois de estes verem arruinado o mais poderoso império que combatia sob o signo da sua religião: o império turco. Só aí haveria, na ótica do jesuíta, condições mínimas para que o poder da retórica pudesse atuar. Até lá não parece digna de esforço a tentativa de persuadir os homens, por via das palavras, para a união em Cristo dos povos pertencentes a esta religião.

A análise mais detalhada dos tópicos que afluíram nestas páginas introdutórias será a essência do que demonstraremos em seguida.

### 3.3.1. A condescendência

Já o temos repetido: o século XVII foi um século mais marcado pela polarização e pela intransigência do que propriamente pela tolerância e pela benevolência em relação à alteridade. Quer a nível político, quer, sobretudo, a nível religioso, a centúria de Seiscentos ficou marcada por posições e ações extremadas que resultaram em longos e acesos confrontos doutrinários, políticos e militares. O mundo parecia organizar-se em dicotomias e era das dicotomias que brotavam as identidades político-religiosas.

Porém, contrariando a tendência dominante do século, na sua obra profética Vieira suscita a condescendência relativamente à alteridade e suscita-a com muito maior ênfase do que sustenta a oposição a ela (como à partida poderia ser de esperar). Tendo em conta as finalidades retóricas em causa, o jesuíta parece apelar a uma certa flexibilidade e capacidade de acomodação ao “outro”. Assim, a transigência no que diz respeito às diferenças intrínsecas aos povos e religiões do mundo deveria, no âmbito da lógica universalista, ser uma conduta a adotar tendo em vista a consecução de uma aproximação capaz de conduzir à conversão a Cristo. No seu discurso profético, Vieira tenta “amolecer” os extremismos provocados pelas diferentes crenças e interesses dos homens, para predispor toda a Humanidade para a vontade de uma irmanação por via das suas aspirações comuns mais básicas e antigas: a paz e a justiça.

Esse sentimento de irmandade global, isto é, a ideia de que existe algo que liga fortemente todos os seres humanos, independentemente das suas diferenças, é estimulado de forma um tanto surpreendente, por exemplo, na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Quando Vieira se pronuncia relativamente ao grande número de infiéis que ainda não seguiam Jesus Cristo, argumenta, sem equívocos, que os

mesmos deviam ser, ainda assim, considerados «ovelhas» do rebanho cristão, pois ainda que não reconheçam o verdadeiro Deus, eles foram por Ele criados:

«(...) e o título da criação estende-se a todos universalmente, de qualquer seita e de qualquer nação que sejam. (...) porque todas as gentes e nações que Deus fez e criou neste mundo, e são já Suas pelo título da criação, o serão também pelo da fé, obediência e adoração (...).»<sup>911</sup>

O uso de palavras universalizantes e inclusivas, como «todos», «todas» ou «qualquer», é sinal da tolerância universal que o autor queria estimular. Segundo as interpretações que o jesuíta fazia dos Textos Sagrados, o simples facto de Deus ser o criador universal era já razão suficiente para que todas as fações da Humanidade se tolerassem entre si.

De um modo particular, o mesmo sentimento é suscitado relativamente ao povo judeu que, como é sabido, foi uma das categorias de alteridade mais segregada e perseguida em alguns países católicos no século XVII. Ao contrário do que seria usual, o discurso profético de Vieira procura inculcar nas mentes católicas uma atitude de condescendência, quer para com os rituais daqueles, quer para com as suas aspirações e mesmo para com alguns aspetos da sua fé, como o facto de os judeus se considerarem um povo escolhido e especialmente amado por Deus. Uma das manifestações deste sentimento de benevolência para com os “homens de Nação” surge precisamente na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, quando o jesuíta tenta relativizar o erro judaico ao argumentar que a sua cegueira, naquele tempo, era, ainda assim, menor do que a demonstrada em tempos bíblicos, quando recorrentemente estes caíam na tentação de adorar ídolos:

«Assim que em parte são menos cegos ou menos bárbaros do que eram antigamente, quando, imitando gentios, tinham por deuses os ídolos; e só lhes falta concederem hoje a Cristo a divindade que naquele tempo davam aos paus e às pedras (...).»<sup>912</sup>

Ao relativizar o erro, o jesuíta tenta alcançar uma desculpabilização do povo judaico, pugnando pela criação de um sentimento de boa vontade em relação a este por

---

<sup>911</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p. 329.

<sup>912</sup> *Ibidem*, p. 358.



parte dos cristãos (e vice-versa). Não deixa de ser interessante é que o faça com este desassombro em contexto de defesa perante um tribunal tão cioso de ortodoxias como seria o tribunal do Santo Ofício.

A condescendência relativa aos judeus é elevada ao seu expoente máximo quando se transforma numa tentativa de a transformar em compaixão, sentimento nos antípodas do ódio aos hebreus comumente encontrado na maioria dos discursos da época. Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, em várias ocasiões – de forma um pouco surpreendente, reforçamos – Vieira mobiliza um sentimento de misericórdia para com os judeus. É que na sua perspectiva, por via dos seus graves erros, os judeus eram, também, um dos povos mais castigados por Deus. E tendo vindo a ser castigados há tantos séculos, com desapropriações, desterros e perseguições, sempre sem se corrigirem, os cristãos deveriam antes ter compaixão deles, ao invés de desprezo ou ódio. Assim, o jesuíta alude por diversas vezes às «misérias que [os judeus] padecem»<sup>913</sup> e apelida esta nação de «triste nação»<sup>914</sup>, numa estratégia muito parecida à que, nas cartas e sermões, utiliza relativamente aos índios sul-americanos.

No mesmo contexto, o Padre Vieira reflete ainda sobre um dos maiores erros dos católicos, que parecem não condescender nem um pouco com o povo hebreu, ao ponto de nem sequer desejarem a conversão dos mesmos ao Cristianismo. Neste caso, o jesuíta detém-se no facto de o ódio se sobrepor à indulgência, para fazer o seu público refletir no facto de alguns cristãos, pelo seu ódio aos judeus, desejarem algo contrário ao que seria a vontade de Deus:

«Só resta o argumento da admiração, (...) não querendo os que têm para si o contrário nem que Deus haja de fazer tão extraordinário favor a um povo tão obstinado e protervo como o judaico, nem que os homens hajam de aplaudir e ajudar o mesmo favor com as demonstrações que as mesmas profecias (principalmente as de Isaías) prometem, sendo uma gente tão vil e aborrecida de todos.»<sup>915</sup>

Também em *A Chave dos Profetas* Vieira apela a uma certa condescendência para com os judeus. E, neste caso em concreto, até no que diz respeito a aspetos relacionados com a sua ritualística, como seriam a circuncisão e a abstinência de carne

---

<sup>913</sup> *Ibidem*, p.465.

<sup>914</sup> *Ibidem*, p.470.

<sup>915</sup> *Ibidem*, p.454.

de suíno<sup>916</sup>. Na sua perspectiva, desde que não colidisse com a fé verdadeira, um ritual não passaria de uma manifestação exterior que, por honra a uma tradição, se devia tolerar.

Ou seja: o Padre António Vieira tenta suscitar a condescendência para com o “outro” por entender que a diversidade é obra da própria criação divina e que, portanto, deverá ser respeitada. Por consequência, a passagem da diversidade à unidade será, igualmente, uma manifestação inequívoca da glória de Cristo e jamais uma manifestação de fraqueza por parte dos cristãos. Sem alguma flexibilidade emocional para aceitar o “outro” com algumas das suas naturais diferenças, jamais se poderia atrair toda a humanidade para o redil de Cristo, como Vieira sublimemente explicita – concretizando, mais uma vez, no exemplo dos judeus – no excerto da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* com cuja transcrição encerramos a demonstração deste ponto:

«(...) tudo o que de algum modo resulta em bem e utilidade da nação hebreia se reputa na nossa terra por favor do Judaísmo. Porque antes a aplicação deste e semelhantes meios ordenados à conversão dos judeus é a destruição e extirpação e a verdadeira guerra que se faz ao mesmo Judaísmo, sendo pelo contrário os verdadeiros favorecedores dele os que, com indiscreto zelo de cristandade, impugnando por diferentes meios os judeus, os obstinam e endurecem mais em sua perfídia. (...) Os quais, ainda que sejam verdadeiros e merecidos, são mui alheios ao espírito de Cristo e dos apóstolos, e ainda da prudência e retórica humana, a qual ensina não só a não escandalizar a quem se há de persuadir, senão a lhe granjear e adquirir a benevolência, para que, dispostos assim os ânimos e corações, seja melhor admitida neles a verdade e a razão (...)»<sup>917</sup>

Deste modo, infundindo e legitimando, por via de uma sublime inversão de pressupostos, um sentimento de benevolência, Vieira dá ao Santo Ofício (e a todos quantos o lerem) uma sublime lição de estratégia retórica. Uma lição da estratégia retórica que o mesmo pôs em prática nos seus textos e obras de natureza profética e que resulta como que numa máxima: não se pode hostilizar quem se pretende persuadir.

---

<sup>916</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.176.

<sup>917</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p. 470.

### 3.3.2. A lisonja

No tempo de António Vieira, tal como hoje, ninguém ficaria indiferente a um elogio certo e baseado em atributos reais, ou pelo menos verosímeis<sup>918</sup>. O elogio suscita orgulho, que por sua vez desencadeia a lisonja, que conseqüentemente prepara o espírito e o deixa num estado ideal para se deixar seduzir. O risco de cair em adulação<sup>919</sup> – e, portanto, obter efeitos contraproducentes – é real, mas não para um mestre em retórica como o Padre Vieira, que seduz pelo discurso fazendo uso da lisonja na exata medida em que esta tenha o efeito pretendido, tanto junto dos católicos e portugueses, como junto dos não-católicos e não-portugueses.

De facto, ao longo da sua obra profética Vieira vai deixando esporádicas mas intencionais mensagens que, para além de poderem atenuar a hostilidade de alguns católicos em relação ao “outro”, eram também suscetíveis de deixar orgulhosos os não católicos e, naturalmente, enquanto potenciais leitores, de lhes criar a benevolência necessária para pelo menos meditem com alguma seriedade nas palavras vaticinadoras do jesuíta.

Em termos retóricos, o que o Padre António Vieira faz é tentar seduzir o “outro” enquanto leitor, ao mesmo tempo que caminha sobre uma ténue linha que visa evitar que o católico se escandalize com tais jogos. Por isso mesmo, e como é tónica da sua estratégia persuasiva, todas as ideias lisonjeiras para com a alteridade vão resguardar-se, quase invariavelmente, nas Sagradas Escrituras, nas autoridades incontestadas da Igreja Católica ou em qualquer outra fonte canónica do Catolicismo. Vieira conhece os caminhos estreitos por onde vai avançando e avança com prudência. Todos os homens da Terra são filhos de Deus, por isso todos têm atributos dignos de serem louvados. O autor apenas o reforça, pois quem o atesta são os Textos Sagrados.

De uma forma mais específica, já se sabe que, normalmente, o Padre António Vieira não costuma fazer uso das palavras mais lisonjeiras para se referir aos muçulmanos. Como temos vindo a observar, os muçulmanos, com o império otomano

---

<sup>918</sup> Na sua *Retórica*, Aristóteles refere que «amamos os que elogiam as boas qualidades que possuímos, especialmente aquelas que temos receio de não possuir» (p.171).

<sup>919</sup> Já Erasmo, no seu *Diálogo Ciceroniano*, se referia à questão da adulação. A personagem Buléforo afirma que se deve evitar «a aparência de adulação», um fator que por vezes poderia ser «vergonhoso para aquele que é louvado desmedidamente». Trad. e prefácio de Elaine C. Sartorelli, Lisboa, Levoir, 2017, p.121.

quase sempre a representá-los, como que por sinédoque, são normalmente um povo visado por palavras desprestigiantes e mesmo insultuosas no discurso do jesuíta. Mesmo assim, de quando em vez, e não pondo em causa a diametral oposição entre os ideais católicos e os projetos islâmicos, Vieira demonstra reconhecimento relativamente a algumas características deste povo que considerava como arquirrival da civilização cristã europeia. E mesmo defendendo o belicismo e um plano para a sua destruição, Vieira não deixa de reconhecer, por exemplo, os seus grandes atributos guerreiros, o seu poderio ou a sua sagacidade, dignificando-os enquanto adversários. Veja-se, a título de exemplo, o que sucede logo nas primeiras palavras do primeiro capítulo da *História do Futuro*, quando o jesuíta se refere aos impérios do mundo de então, dando destaque absoluto ao pluricontinental império turco:

«(...) conhecemos hoje nele muito maior número de impérios. Na Ásia, o vastíssimo império da China, o dos Tártaros, o do Persa, o do Mogor; na África, o da Etiópia; na Europa, o de Alemanha, em que sem a grandeza se conserva o nome, e o de Espanha, em que sem o nome, posto que tão arruinada e combatida, se sustenta a grandeza; e em todas estas três partes do mundo o violento império do Turco, tão estendido, tão unido, tão poderoso e formidável.»<sup>920</sup>

Ao contrário dos outros impérios, dominantes particularmente numa «parte» do mundo, o império otomano – assim evocado como que no topo de uma pirâmide gradativa – impunha-se simultaneamente em três continentes, sendo por isso o mais global e temível. A sua violência, extensão, união e espantoso poder eram fatores de ameaça, mas também de admiração por parte daqueles que ansiavam por um império cristão universal. A *dispositio* verificada neste excerto, com a referência aos turcos a surgir no fim do parágrafo, não é despicienda, pois dá destaque à superioridade do seu poderio em relação aos outros impérios, ao ponto de ser adjetivado pelo autor como «formidável».

Bem mais frequente é o número de vezes que o Padre António Vieira estimula o orgulho dos judeus. Apesar dos seus «erros», no discurso profético o povo hebreu continua a ser elogiado como um povo predileto, por cujo regresso a “casa” Deus aguarda com expectativa. O afastamento dos judeus em relação ao seu Deus, fenómeno que durava há séculos, não seria, na ótica de Vieira, mais do que um longo tempo de

---

<sup>920</sup> *Op. cit.*. Tomo III, vol. I, p.435.

expição que serviria para aperfeiçoar e glorificar o regresso dos mesmos à casa paterna. Assim, num dos fragmentos da *História do Futuro*, Vieira atesta que a «queda» histórica que este povo deu na fé não terá sido mais que um interregno histórico que constituirá um «meio de melhor se levantar e de mais crescer na graça»<sup>921</sup>.

Também na *Apologia*, o jesuíta é perentório ao afirmar o favoritismo dos judeus perante Deus. Num argumento lógico de grande arrojo, tendo em conta o contexto vivido, Vieira assume, lisonjeando fortemente os possíveis leitores judaicos, e quiçá escandalizando católicos (mas obrigando-os, pelo menos, a refletir), que para converter o povo judaico Deus tinha enviado ninguém menos que o seu próprio Filho. Por essa razão, concluía que Deus «estimou sempre e antepôs a conversão do povo hebreu à de todas as outras nações»<sup>922</sup>. Os apóstolos teriam sido os conversores enviados para as gentilidades da Terra, mas para converter os judeus a Providência enviara o único Filho, «que foi o apóstolo do povo judaico»<sup>923</sup> e a quem, exclusivamente, pregou. Ao usar este tipo de argumento revestido de um estilo tão corajoso que subverte as noções de proscricção e favoritismo, é previsível que Vieira consiga aceitação e ofereça aos judeus um importante ponto da sua própria fé – o facto de se considerarem um povo eleito – para depois unir essa crença com o reconhecimento das matrizes do Cristianismo. Assim, a crença de que Jesus era o Filho de Deus atestava que o povo judaico fora o predileto divino. O Cristianismo, portanto, comprovava a raiz do Judaísmo. E a lisonja facilitaria – na cabeça de Vieira, enquanto retórico – uma aproximação inevitável dos dois credos que na época eram tão antagónicos.

Todavia, quando nos referimos a este tipo de emoção persuasiva, há uma clara prevalência do seu uso aquando da referência ao reino de Castela e aos seus súbditos, na linguagem de Vieira a já designada nação de «Espanha». Naturalmente, e para que a utopia do Quinto Império se cumprisse, era necessário que os poderosos vizinhos católicos reconhecessem de vez a independência de Portugal e aceitassem colaborar no projeto de universalização da Cristandade. Por essa razão, ao invés de fustigar os castelhanos como inimigos políticos que eram, o jesuíta opta por, na maioria das vezes, tentar seduzi-los, demonstrando-lhes que o seu papel, segundo a vontade de Deus, é

---

<sup>921</sup> *Ibidem*, p.561.

<sup>922</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. III, p.139.

<sup>923</sup> *Ibidem*.

serem aliados do reino português nessa epopeia de glorificação cristã. E que, portanto, também eles são um povo escolhido.

Assim, no *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, mesmo por entre avisos e até algumas ameaças teológicas à monarquia espanhola, o Padre António Vieira nunca deixa de reconhecer elogiosamente todo o seu poder e glória enquanto nação, cortejando, inevitavelmente, potenciais leitores castelhanos que viessem a ter contacto com o texto:

«Não é nem pode ser nossa tenção diminuir as forças de Espanha, nem escurecer a grandeza de sua potência, tão conhecida do mundo todo e tão temida e reverenciada de seus inimigos, e invejada de seus émulos.»<sup>924</sup>

Ora, circunstancialmente, os émulos e inimigos eram os portugueses e por inerência o próprio autor daquelas palavras. Vieira faz crer que seria óbvio, mesmo para um pontual inimigo político, o facto de a monarquia católica vizinha ser respeitada e reconhecida no mundo inteiro por irrecusáveis atributos demonstrados ao longo da História. Portugal prevalecia contra ela porque assim era a vontade de Deus e, portanto, Espanha deveria aceitar essa mesma vontade com naturalidade, pois o arbítrio divino não diminuía a sua grandeza.

Já n' *A Chave dos Profetas*, Vieira opta por prenunciar uma total e perfeita irmanação dos reinos português e castelhano, equalizando-os como dois filhos da mesma mãe: a Igreja<sup>925</sup>. E tal como uma mãe não deve privilegiar nenhum dos seus filhos em relação a outros, também o reino vizinho, aceitando Portugal e unindo-se a ele na sua missão, transformar-se-ia num povo eleito capaz de fazer o mundo caminhar na direção da ordem mundial aguardada.

Na mesma obra, em imagem plenamente poética que surge em diferentes textos e a que recorrentemente temos feito referência, Vieira compara as barcas pesqueiras mencionadas no Evangelho de S. Lucas aos dois povos ibéricos, escolhidos como dois irmãos para arrastarem nas redes de Cristo todos os povos do mundo:

«É evidente que são estes aqueles pescadores que Cristo viu a lavarem as redes; é que na Europa inteira em parte alguma se conservavam mais puros do que em ambos os reinos da

---

<sup>924</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.129.

<sup>925</sup> *Vide op. cit.*, tomo III, vol. V, p.380.

Hispania os dogmas da fé, que estes povos com o máximo escrúpulo tinham purificado (...) achados por conseguinte como merecedores de serem escolhidos por Cristo para ensinarem a religião católica a povos novos e exóticos.»<sup>926</sup>

A palavra «evidente» pretende aumentar o grau de certeza inerente a esta predestinação dos povos ibéricos. Por conseguinte, o vocábulo reforça o potencial sentimento de lisonja dos poderosos vizinhos. Uma vez reconhecendo Portugal como seu irmão, Deus também reconheceria Castela como sua predileta, e obraria nela, novamente, ações de grandeza e glória. Assim Vieira tentava predispor emocionalmente os castelhanos para os persuadir a aceitarem o papel-chave dos portugueses e da sua monarquia no processo de edificação do Reino de Cristo na Terra.

A respeito deste tipo de *pathos* é curioso observar ainda como o Padre António Vieira parece ter necessidade de lisonjear os próprios portugueses, seus compatriotas e correligionários. Talvez fruto das circunstâncias adversas de contexto que são sobejamente conhecidas, o jesuíta, pelo reforço do lusocentrismo em algumas passagens dos seus textos – facto particularmente visível no *Livro Antepreimeiro da História do Futuro* –, tenta também seduzir os portugueses, estimulando o seu orgulho de uma forma que, por vezes, poderá parecer algo excessiva (e que só se justificará atendendo às referidas circunstâncias, bastante adversas para o jesuíta<sup>927</sup>). Portanto, é de forma muito menos discreta – e porventura até um pouco contraditória relativamente àquilo que é o espírito global das suas obras proféticas – que Vieira tenta lisonjear os portugueses quando lhes atesta, por exemplo, que:

«Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e fim destas maravilhas, e os instrumentos prodigiosos delas os portugueses.»<sup>928</sup>

Com um estilo bem mais barroco, onde brotam paralelismos de natureza parenética, fica evidente que o Padre António Vieira tenta também legitimar a sua utopia dos próprios compatriotas – e talvez aplacar alguns ódios –, que dela (e de si) andaram amiúde tão afastados.

---

<sup>926</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. V, p. 353.

<sup>927</sup> Convém não esquecer o que diz Adma Muhana relativamente à obra *História do Futuro*: «no final do processo de Vieira, um livro seu, do qual não é autor, tinha-se escrito». “Quando não se escreve o que se fala”, in *Vieira Escritor*, p.114.

<sup>928</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.73.

### 3.3.3. Exaltação por oposição

Ora, de um modo geral, tal como temos vindo a constatar, o Padre António Vieira pretende aproximar as diversas categorias do “outro” de forma a conseguir estabelecer pontos de contacto entre elas. Todavia, não é despidendo o facto de, em determinados momentos, sempre que o objetivo retórico pontual assim o impõe, o autor optar por realçar os fatores que originam grandes cisões entre diferentes religiões ou nacionalidades. Com esta técnica, o que o jesuíta instiga no leitor é uma reação oposicionista de exaltação, ou seja, uma espécie de revolta interior relativa a aspetos contrários ao Catolicismo lusocêntrico.

Com esta estratégia, mais do que produzir uma reação de efetiva oposição no “outro”, o que Vieira pretende é, em consequência, provocar um sentimento de reforço da união no “nós” que poderá representar um determinado universo dos seus leitores. Isto é, mais do que provocar uma aversão à alteridade, o jesuíta quer, nestas passagens, definir, por contraste, um grupo ao qual pertencem todos os que se opõem àquilo que é descrito relativamente ao “outro”. Todos os que consideram reprovável, temível ou inferior a alteridade descrita têm, assim, um fator de ligação emocional que os aproxima. E esta técnica, embora assaz rara na obra profética do Padre António Vieira, não deixa de assumir, em certos momentos, um papel importante na dinâmica retórica que pretendemos analisar.

Deste modo, é possível observar que Vieira usa claramente esta “tática” em relação aos castelhanos, judeus e, maioritariamente, aos maometanos. E, se ao suscitar este tipo de sentimentos contra os castelhanos, o que o jesuíta pretende é robustecer o sentimento nacionalista dos portugueses, já em relação aos judeus pretende reforçar os laços cristãos, sendo que, por sua vez, no que toca aos muçulmanos visa fomentar a união entre todos os outros povos da Terra.

Assim, no *Livro Antepimeiro da História do Futuro* – que, segundo Pedro Calafate, Vieira terá elaborado em «situação de desobediência» relativamente às determinações do Tribunal do Santo Ofício, com o fito de «captar a benevolência real»<sup>929</sup> –, o jesuíta tenta mover uma profunda desconfiança em relação aos vizinhos castelhanos, transformando-os mesmo numa espécie de bode expiatório, pois acusa-os

---

<sup>929</sup> Vide “Introdução Geral à Obra Profética”, *op. cit.*, tomo III, vol. I, p.23.



de, deliberadamente, pretenderem descredibilizar Bandarra para assim estiolar o vigor da alma portuguesa:

«Cresceu Castela com nossas ruínas e engrossou como elas a grandeza do seu império, mas sempre se temeu da esperança dos portugueses, a qual só se não perdeu naquela total perdição. Fizeram-se exames em Madrid sobre os fundamentos desta esperança, acharam que as trovas do Bandarra eram inquietação (como eles diziam) dos ânimos dos <portugueses>. Resolveram que convinha tirar a fé ao profeta, para destruir a esperança das profecias. Não faltaram ministros da igreja que quisessem ser instrumentos da execução: e introduziram-se secretamente em Portugal pregadores desta doutrina.»<sup>930</sup>

Não é de estranhar que tais afirmações, também elas organizadas em estruturas binárias de oposição («Cresceu Castela com nossas ruínas»), fizessem exultar o sentimento nacionalista português, por oposição ao reino que não admitia a existência de Portugal e que, como que desconsiderando a inteligência dos portugueses, parecia conceber, arditamente, uma estratégia para semear entre estes uma discórdia que pusesse fim às suas esperanças. Eram os castelhanos que tentavam corromper desde a raiz a credibilidade do profeta de Trancoso e faziam-no com o intuito exclusivo de enfraquecer Portugal para o inviabilizar enquanto reino independente<sup>931</sup>. Assim, aos verdadeiros portugueses, restava-lhes unirem-se para reabilitar a credibilidade do seu profeta particular.

Já no que diz respeito aos judeus, o Padre Vieira exalta a oposição aos mesmos para realçar o sentimento de uma certa superioridade cristã. Apesar de, no decurso das obras e textos proféticos, o autor procurar uma clara aproximação a este povo e uma relativização das diferenças relativamente aos cristãos, surgem, por outro lado, certas passagens onde são realçados os pontos que separam – e opõem – as duas religiões. A título de exemplo, no já largamente citado *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*, aquando da análise de certos erros de interpretação teológica atribuídos ao povo judaico, Vieira confronta o povo hebreu, em discurso direto, como se fosse o porta-voz dos católicos numa violenta disputa argumentativa, desta forma:

---

<sup>930</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.363.

<sup>931</sup> Os castelhanos saberiam que, tal como refere Júlio Pinheiro, «(...) Bandarra era mais do que um profeta idealista, vago, universal, pois era para os desiludidos uma forte esperança, embora sacrificada e efervescente». “Vieira Aluno de Bandarra”, in *Actas / Colóquio. Profetismo: de Bandarra a Vieira*, coord. Carla Alexandra Santos, Trancoso, Município de Trancoso, 2010, p.13.

«Basta, povo descortês, ingrato e blasfemo, que Moisés e o vosso ídolo foram os que vos tiraram do Egito?»<sup>932</sup>

Mas ao referir-se deste modo, também ele «descortês», ao povo judaico que tantas vezes elogia, o que o jesuíta pretende verdadeiramente – para além de também exhibir a sua militância de católico ortodoxo a alguém que dela, circunstancialmente, pudesse suscitar suspeitas – é chamar a atenção para o perigo do não reconhecimento por parte dos povos cristãos do providencialismo no xadrez dos acontecimentos do mundo. Na sua lógica, Deus era o responsável por todos os acontecimentos na Terra. Ao demonstrar aos católicos o erro dos judeus e ao fazê-los insurgir contra esse erro, por analogia, Vieira demonstrava que os sucessos de Portugal eram também comandados providencialmente. Empurrados por este sentimento, todos os católicos, independentemente da sua nacionalidade, eram arrastados para o mesmo lado do campo interpretativo dos portugueses. Em consequência, não deveriam cometer o mesmo equívoco contra o qual se insurgiam, mas antes reconhecer que era a mão de Deus que lhes amparava o reino e lhe reservava grandes realizações.

Para além desta referência, é evocada também, nos escritos proféticos de Vieira, a célebre «cegueira» dos judeus. Por exemplo, numa passagem de *A Chave dos Profetas*, quando vaticina os acontecimentos que levarão à conversão dos judeus a Cristo, o jesuíta apelida este povo de «raça cega e mofina»<sup>933</sup>. Ao fazê-lo, não é ofender os judeus o que Vieira pretenderá, mas antes exaltar a visão dos cristãos e, mais particularmente, dos católicos, que, não sendo inicialmente um povo eleito, viram e reconheceram o verdadeiro Salvador enviado pelo Pai para salvar todos os homens.

E se tal sentimento é retoricamente explorado no que diz respeito a castelhanos e judeus, não será de estranhar que se faça uso do mesmo no que toca aos muçulmanos. Novamente, a exaltação perante o opositor seguidor de Maomé é um fator de aproximação retórica entre todos os outros povos do mundo.

Na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, quando pretende provar a futura extinção do Islão, o que Vieira faz é empreender um processo de diabolização do Turco, descrevendo-o como visceral inimigo da Cristandade:

---

<sup>932</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.84.

<sup>933</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.230.

«Porque verdadeiramente esta seita e seu império, pela vileza de seus princípios e de seu autor (...). (...) desta infame e bestial seita. *Et sanctos altissimi conteret*: e bem se tem visto quão grandes danos tem feito à Cristandade a tirania deste império, não só nos contínuos cativeiros dos cristãos, mas nos reinos e províncias que lhes tem tomado, e neles infinitas igrejas da África, Ásia e Europa (...).

(...) Porque o intento do Turco e império otomano é dominar a Europa e extinguir o nome de Cristo e plantar em todo o mundo a infame seita, que tanta parte dele tem já ocupado.»<sup>934</sup>

Repare-se como destas palavras se depreende que não só o maior império dos muçulmanos é temível como deliberadamente tem intentos que colidem com os propósitos apostólicos da Igreja. E como se não bastasse o dano que faz à fé católica, o turco também subtraía as posses terrenas dos cristãos, tomando-lhes territórios que são a sua força vital. Haveria maiores razões para uma união universal em sua oposição? A este respeito, o verbo «plantar», pela imagética progressiva e tentacular que suscita, é totalmente elucidativo das emoções que pretende desencadear.

De igual forma, também em *A Chave dos Profetas* o Padre António Vieira desencadeia como que um medo proativo, um sentimento misto de receio e raiva dos muçulmanos que radica no poderio que lhes reconhece e nas aspirações que lhes interpreta:

«Mas quem poderá deixar em silêncio aquela maoméica peste do género humano e o império otomano, nascido sob o signo das armas, que pelas armas defende uma seita nefanda, que pelas armas cresce e se acrescenta de dia para dia, ao modo da sua Lua, até ocupar inteiramente o mundo, consoante eles se jactam?»<sup>935</sup>

Os vocábulos «peste» ou «nefanda» com que Vieira pretende caracterizar uma «seita» de homens que se «jactam» de vir a conquistar o mundo, inseridos numa pergunta retórica, não podem deixar de colocar os restantes povos e religiões do mundo perante uma outra questão: não devem as diferenças superar-se em prol do combate a este perigo comum e real que é o império dos muçulmano dos turcos?

O crescente lunar, enquanto símbolo da religião islâmica, com toda a sua significação de natureza dinâmica e progressivo crescimento, potencia esse misto de medo e exaltação oposicionista, mediante um claro exemplo de uso do discurso

---

<sup>934</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.345.

<sup>935</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.283.

engenhoso tipicamente barroco<sup>936</sup>. Contudo, esse sentimento em relação ao Turco atinge o seu zénite quando, alguns parágrafos a seguir, Vieira alude ao facto de muitos pensadores cristãos terem acreditado que o otomano seria o próprio Anticristo, e de todos reconhecerem que era «o seu abominável precursor»<sup>937</sup>, isto é, o inimigo que obrigaria toda a restante Humanidade a prefigurar-se como seu antagonista, numa espécie de povo Pró-Cristo.

Em suma, a exaltação oposicionista que o Padre António Vieira vai suscitando, em pontos esporádicos e muito específicos na sua obra profética, mais do que acentuar os fossos entre as diferentes categorias de alteridade servirá antes, segundo uma perspectiva retórica, para reforçar elos entre várias categorias do que se poderia considerar, em determinados momentos, um “nós”, passível de ser consolidado.

### 3.3.4. O desejo

Parece emanar como uma evidência da análise retórica da obra universalista do Padre António Vieira: o desejo é o mais poderoso dos sentimentos quando o objetivo é persuadir e levar à ação. Por essa razão, e à semelhança do que já se vinha verificando na epistolografia e na parenética, também na obra profética o jesuíta estimula com mestria um variegado espectro de desejos, quer terrenos, quer espirituais, passíveis de mover toda a humanidade na direção da utopia quinto-imperialista. Sendo da natureza humana que todos os homens tenham desejos, a construção de uma perspectiva para a sua satisfação seria mais uma vez, na mente de Vieira, uma estratégia retórica de elevado potencial e que valia a pena ser explorada com regularidade.

Não podendo mobilizar discursivamente todos os desejos particulares das nações e religiões do mundo, o Padre Vieira começa por explorar de uma forma genérica, mas com grande proveito retórico, o desejo universal de justiça e paz, previsivelmente comum a todos os homens e mulheres do mundo. Por mais distintamente que pudesse

---

<sup>936</sup> António José Saraiva, a este propósito, lembra que «(...) para Vieira, o texto e a coisa estão no mesmo plano. Passa-se de um a outra como se as aspas não tivessem qualquer função. Ora um texto é interpretado como coisa, ora a coisa como texto, ora um é o prolongamento da outra, ora se confundem. De um texto extrai-se uma coisa; de uma coisa uma palavra». *Op. cit.*, p.109. Assim acontece com a interpretação do crescente lunar muçulmano.

<sup>937</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, p.284.

pensar e por mais distantemente que pudesse religiosamente crer, Vieira sabia que nenhum potencial leitor a quem a inteligência assistisse poderia desejar um estado global sem justiça e em permanente conflito. Se não o desejasse, simplesmente não seria digno de pertencer ao universo dos leitores potenciais a quem o jesuíta se dirigia.

Assim, este desejo duplo, generalista, é como que a plataforma de partida para todos os outros desejos particulares, mais sectaristas ou mesmo pessoais, mas que Vieira, ainda assim, concebia como legítimos e cuja satisfação, em parte, considerava ser um fator decisivo para o movimento de aproximação dos homens e consequente construção da esperada ordem mundial.

Contudo, a paz com que o jesuíta acena na sua obra profética para dela criar desejo é uma paz que não suprime a diversidade. Trata-se, como já referimos, de um estado de reminiscências pré-diluvianas, simbolicamente retratado no episódio bíblico da Arca de Noé, em que os animais, como que superando os seus instintos, conviviam pacificamente no mesmo espaço com a finalidade da salvação, tal como é explicitado na *História do Futuro*:

«Pois se do princípio do mundo até ao Dilúvio, que se contaram 1650 anos, todos os animais viviam em paz entre si, e os que hoje chamam-se feros e domésticos, naquele tempo não tinham diferença (...) que muito será que torne o mundo a ver na sua última idade o que viu na primeira (...).»<sup>938</sup>

Trata-se de um argumento circular, com o qual o autor tenta provar que, por menos provável que pareça poder alcançar-se tal estado, não é impossível que volte a suceder, pois já assim foi no passado. E relativamente à interpretação da analogia que aproximava os animais dos humanos, já antes Vieira tinha afirmado, concludentemente, o seguinte:

«Entendo debaixo da metáfora de animais e feras os homens mais ou menos políticos: os quais, por bárbaros, incultos e indómitos que sejam, naqueles venturosos tempos deixarão as armas e a fereza, como vimos, e viverão pacífica e concordemente com os outros cristãos, debaixo das mesmas leis e império de Cristo.»<sup>939</sup>

---

<sup>938</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p. 539.

<sup>939</sup> *Ibidem*, p.537.

O que o Padre António Vieira promete a todos os homens é um império pacífico, de união e grandeza universais, de tal forma que se poderão apagar, sem deixar rasto, as antigas dissensões. Ao contrário de todos os outros impérios que o mundo já havia visto, o jesuíta defende que ao Império de Cristo «a paz lhe tirará o receio, a união lhe desfará a inveja, e Deus (que é fortuna sem inconstância) lhe conservará a grandeza»<sup>940</sup>. Há como que uma transição no sentido da confiança mútua entre os homens. A Humanidade reger-se-ia por valores inéditos relativamente a todos os outros impérios que o mundo já conhecera ao longo da sua História<sup>941</sup>.

Também em *A Chave dos Profetas*, depois de longamente discorrer sobre o estado de paz próprio do Quinto Império, Vieira interpela os leitores com uma série de perguntas retóricas de construção paralelística e de claro vislumbre parenético que, quase inevitavelmente, e num mundo dilacerado pelo sofrimento causado pelos inúmeros conflitos, haveria de fazer nascer o desejo em relação a tal estado de pacífica convivência:

«Espantais-vos de que as espadas e lanças devam transformar-se em arados e enxadões? Espantais-vos de que um povo não mais há de tirar da espada contra outro povo? Espantais-vos de que não hão de acabar as escolas de guerra e que não haverá inimigos que intimidem e perturbem a paz? Ponde de parte o espanto.»<sup>942</sup>

Por consequência, a paz produziria prosperidade – nesta passagem simbolizada, com reminiscências da literatura clássica, pelos arados e enxadões – e esse estado seria um desejo antigo, comum a todos os homens de bom senso independentemente do seu credo ou nacionalidade, que nunca fora cumprido.

Mas se, de uma forma geral, o Padre António Vieira suscita o desejo de uma paz universal baseada na justiça e recheada de prosperidade, de um modo particular não deixa de estimular desejos específicos. Em determinados pontos, conforme o contexto argumentativo e objetivos a ele inerente, Vieira tenta desencadear desejo em

---

<sup>940</sup> *Ibidem*, p.78.

<sup>941</sup> Na introdução à obra *A Chave dos Profetas*, Pedro Calafate diz-nos que para «o Padre António Vieira, não há paz sem que esteja assegurada a dignidade da pessoa humana, no horizonte do bem comum, que justifica a constituição da sociedade, e não há bem comum ao nível mais amplo das comunidades políticas sem estar assegurado o bem comum internacional, enquadrado pelo império universal». *Op. cit.*, p.59.

<sup>942</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. VI, pp. 313-314.

determinados públicos que antevê poderem vir a ter contacto com os seus escritos proféticos.

Por exemplo, no que aos castelhanos diz respeito, Vieira acena-lhes com mais e melhores conquistas territoriais e com uma glória quase inigualável em todo o mundo, apenas partilhada com os portugueses, com quem desde sempre, segundo a perspectiva do jesuíta, aqueles já partilhavam também o sangue. No *Livro Antepimeiro*, por exemplo, o jesuíta alerta para uma determinada «lição» que desta obra todos poderão retirar, mesmo os inimigos políticos de circunstância (os castelhanos), aludindo ao facto de que estes poderiam antes, se quisessem, ser «companheiros de nossas felicidades»<sup>943</sup>. A tentativa de incitamento à partilha destas «felicidades» chega ao seu ponto mais alto quando o Padre António Vieira leva a cabo uma exortação direta ao rei D. Filipe, de quem o jesuíta declara considerar-se vassalo por «afeto», depois de o ter sido já por «sujeição»<sup>944</sup>. Dirigindo-se diretamente ao rei castelhano, Vieira convida-o para que, reconhecendo Portugal, acrescente o título de «justo» ao de «grande» que foi dado ao monarca seu antepassado, o imperador Carlos V, e que com esta façanha não deixasse recair sobre si e sobre seus filhos o sangue já derramado e aquele que se poderia vir a derramar caso o monarca persistisse no erro político de querer subjugar Portugal<sup>945</sup>. Castela só teria, por isso, razões para reconhecer a independência do reino vizinho e o seu papel central na construção do novo mundo. Fazendo-o, voltava a harmonizar-se com a vontade de Deus e isso rapidamente se traduziria na recuperação de uma glória perdida e no reflorescimento do seu grandioso império terreno. O desejo de fama e imortalidade naturalmente associado à figura dos monarcas da época era, assim, estimulado com a promessa direta de «títulos», que indissociavelmente se colavam ao nome dos monarcas que perpetravam feitos extraordinários. Era com estas palavras que Vieira tentava captar a benevolência do “outro” castelhano.

O desejo desempenha um papel-chave também relativamente aos judeus. No discurso de Vieira, para além de passarem a poder viver em paz depois de tantos séculos de perseguições, com o Império de Cristo aos judeus seria restituída a sua pátria terrena, isto é, um solo prometido, no qual poderiam viver livremente e de acordo com os seus ritos, desde que, nesse tempo futuro, já estivessem adaptados e concordantes com a fé

---

<sup>943</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p. 104.

<sup>944</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p. 135.

<sup>945</sup> Igualar os antepassados em glória seria um desejo conhecido de muitos monarcas, por vezes até um desejo obsessivo. A propósito desta exortação, *vide op. cit.*, p. 136.

cristã universalmente aceite. Por isso mesmo, na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, tendo por fito explicitar possíveis dinâmicas para a conversão dos judeus, o jesuíta afirma o seguinte perentoriamente:

«(...)não há dúvida que esta proposta tão conforme ao seu maior desejo e inclinação, e que de tal maneira os guia ao Céu, que lhes não nega nem tira a terra, antes, por meio dos mesmos bens espirituais, lhes assegura a esperança e posse dos temporais, confirmando e mostrando tudo nas suas mesmas Escrituras;»<sup>946</sup>

Veja-se como o Padre Vieira dá conta aos inquisidores de como planeava criar desejo nos judeus, convencendo-os que lhes prometia exatamente o mesmo que lhes prometiam as suas próprias escrituras, nas quais radicava toda a sua fé. A aceitação de Cristo como filho de Deus e redentor do mundo trar-lhe-ia não só os bens terrenos e materiais que tanto ambicionavam como também a salvação eterna que naturalmente desejavam. Assim sendo, por que não poderiam deixar-se seduzir por esta utopia escatológica? Não se trata de uma questão de escolha, aquilo que se colocaria perante os judeus. Estes não teriam de escolher entre os tesouros da Terra e os bens do Além. O Céu e a Terra seriam a materialização simultânea do seu dual e antiquíssimo desejo coletivo.

Em conclusão, podemos afirmar, sem quaisquer dúvidas, que o desejo foi uma das emoções retoricamente mais proativas no processo de persuasão relativo ao formato e processo de implementação do Império de Cristo na Terra. Era pela poderosa emoção do desejo que o Padre António Vieira tencionava impulsionar um império de paz e justiça universais sob a chancela teológica de Jesus Cristo e as égides espiritual e política do Papa e de um monarca português, respetivamente.

Em termos de estilo, destaca-se o facto de, na sua obra profética, o autor optar por não revestir o desejo de demasiados adornos formais. Vieira parece antes querer demonstrar com simplicidade os proveitos que surgirão com essa nova ordem mundial, remetendo os leitores não para um estado de excitação próprio do que é excecional mas para um patamar de certeza exclusivo das coisas naturais e óbvias. A dispensa do adorno é a prova de qualidade dos objetos de desejo e a sua adequabilidade à

---

<sup>946</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. II, p.467.



consumação da utopia. A sobriedade de linguagem favorece, neste caso, a credibilização do sentimento que é suscitado.

\*

\* \*

Concebidos na mente do autor como obras de pensamento publicáveis ou apresentados sob a forma de textos redigidos para responder a contingências nas quais o autor se viu envolvido, os escritos de natureza profética do Padre António Vieira consubstanciam uma parte essencial da sua obra e uma parte que se assume como decisiva para a compreensão das ideias universalistas que são apanágio do legado literário do jesuíta. Fosse quais fossem as verdadeiras circunstâncias que influenciaram o processo de escrita desta parte da obra vieirina, o certo é que é nela que está mais clara e fundamentadamente explicitado o núcleo de pensamento que assiste à utopia vieirina do Quinto Império. Ou seja, é da obra profética que irradia mais clara e coesa a visão tantas vezes concretizada em argumentos que surgem mais esparsos em dezenas de cartas e sermões de António Vieira.

Posto isto, e dada a natureza diferenciada dos escritos em causa, não é de estranhar o facto de as estratégias retóricas utilizadas serem distintas daquelas que foram utilizadas em textos de natureza também ela muito distinta. O *kairos* relativo ao processo retórico destes textos, mesmo daqueles que são escritos para responder ao Santo Ofício, é, naturalmente, muito menos definido do que nas cartas e sermões – os quais estão sempre diretamente associados a um momento relativamente bem delimitado –, pois nos escritos proféticos Vieira parece escrever sempre tendo em mente possíveis leituras num futuro mais ou menos distante e mais ou menos difuso.

Assim, no que respeita ao *ethos*, o autor dos escritos proféticos é, globalmente, um ortodoxo católico que vincadamente se assume como tal, porém com sensibilidade para aceitar e acomodar a diversidade inerente ao género humano, diversidade essa que se manifesta numa multiplicidade cultural, ritualística e de pensamento que Vieira, enquanto autor, não despreza.

O autor profético manifesta-se também como um homem estudioso, culto e erudito (escreve *A Chave dos Profetas* em latim, talvez assumindo definitivamente um

desejo de universalidade desta obra), um homem com conhecimentos das culturas pagãs e sagradas, não só demonstrando ter lido as autoridades intelectuais católicas mas também outras, das mais diversas religiões, o que desde logo reforça um certo respeito pela diversidade de pensamento teológico e por aquilo que as diferentes autoridades religiosas representam para os seus povos.

Mas Vieira é também, tal como se assume nas cartas e nos sermões, o homem de experiência ímpar no contacto com o “outro” – as descrições dos trabalhos levados a cabo pelos evangelizadores, a título de exemplo, são quase sempre retoricamente amplificados e, portanto, destacados –, o que o transforma, por inferência de leitura, no mais completo dos profetas, isto é, aquele que pode juntar o pensamento livresco e doutrinal da palavra ao do mundo real que os seus olhos observaram e os seus pés palmilharam.

Mas nesta parte da sua obra, o jesuíta apresenta-se, acima de tudo, como um religioso racional, um homem que, mesmo assumindo a sua fé, compreende que só pode persuadir aqueles que inicialmente partem de uma posição contrária por via da faculdade que Deus distribuiu comumente a todo o género humano: a capacidade de uso da razão, o único elo de ligação inequívoco entre todos os seres dotados de raciocínio lógico. Daí o esforço que o autor demonstra em contextualizar, sustentar, argumentar, exemplificar, confutar e provar que Deus quer, de facto, instaurar uma nova ordem mundial de união e que esse estado deverá ser compreendido e aceite pelos homens de todos os reinos ou religiões sem que isso signifique uma derrota ou uma submissão.

É precisamente nesta racionalidade<sup>947</sup> da fé que assenta a mais importante fatia do *logos* profético de Vieira. O Quinto Império era, na ótica do jesuíta, uma ideia demonstrável e explicitável, apesar das barreiras mais ou menos transponíveis que os dogmas associados a cada uma das religiões lhe poderiam erguer. Para o autor, este estado de união não colidia com o direito natural e das gentes, pois radicava numa conceção de que todos os povos ansiavam por um salvador e que, portanto, a figura de Jesus Cristo, ainda que não reconhecida por todos, já era por todos desejada, exceção feita apenas àqueles que estavam impedidos deste desejo íntimo por questões de

---

<sup>947</sup> Na conclusão da sua dissertação de mestrado, Adma Muhana diz-nos que, se por um lado Vieira tenta convencer por via do «sentido da maravilha que se encontra no mundo», por outro, é o «apelo à razão» que «servirá principalmente para convencer aqueles que se lhe opõem: os letrados». *Op. cit.*, pp. 226-227.

ignorância invencível. Vieira demonstra tal pressuposto com base numa lógica que emana de um emaranhado de várias fontes, sejam elas históricas, literárias, científicas ou transcendentais, e, no âmbito da sua obra profética, esta é sem dúvida uma das marcas mais vincadas do seu *logos*.

Aliás, a este respeito Vieira é, mais do que simplesmente racional, um racional pragmático, pois não descortina qualquer tipo de impedimento ético quando argumenta, por exemplo, que a ambição de bens materiais pode ser o grande incentivo para a ação humana de evangelizar o mundo. Repare-se como o tópico da conciliação atribui-o Vieira, em primeira instância, ao próprio Deus, que, nas suas palavras, teria dotado as terras mais inóspitas do planeta com exuberantes riquezas naturais que fossem capazes de suscitar a cobiça do homem teologicamente “civilizado” e atraí-lo para lá, para que, conseqüentemente, se transportassem «as drogas do Céu entre as mercadorias da terra»<sup>948</sup>.

Pragmático é também quando defende, racionalmente, que a verdadeira e única conversão é a conversão voluntária e íntima, que só poderia alcançar-se por via da proclamação e escuta do Evangelho de Cristo. Todavia, Vieira não pode deixar de considerar como uma opção válida a intervenção das armas, ou seja, o uso da força sempre que o motivo da guerra seja considerado justo. Desta forma, o jesuíta concilia, e sempre com uma preocupação lógica e de sustentação daquilo que afirma, os ideais da fé com o conhecimento profundo daquilo que é a natureza humana e das contingências a ela associadas. Neste campo, destaca-se também o clamor bélico que irrompe contra o império turco, retoricamente usado como um inequívoco fator promotor de agregação entre os reinos cristãos que, naquele momento histórico, andavam desavindos pelas mais variadas questões políticas.

Mas o argumento mais estruturante da obra profética do Padre António Vieira acerca da temática que temos vindo a analisar – argumento esse que suporta toda a sua obra – é o do amor universal de Cristo à humanidade. Na senda de determinadas correntes do pensamento católico, Vieira acredita que Cristo ama os homens, independentemente dos seus erros e da sua diversidade. Este argumento assume-se como absolutamente basilar, pois incute flexibilidade e uma ideia de tolerância para com a alteridade. Se Cristo ama a humanidade na sua diversidade, então há que condescender com as diferenças e mesmo aceitar todas aquelas que não passarem de

---

<sup>948</sup> *Op. cit.*, tomo III, vol. I, p.497.

manifestações formais de velhos credos arreigados na memória e cultura dos diferentes povos. A construção do império universal deveria, pois, e em consequência, centrar-se na fé em Cristo, que funcionaria como fator de união entre os homens, e desvalorizar o formato exterior com que essa fé era celebrada. Para olhares mais desatentos, não deixará de ser surpreendente que, a este respeito, Vieira chegue a admitir a aceitação de ritos mistos, se tais ritos fossem promotores da conversão efetiva de alguns povos, particularmente dos judeus. Trata-se de mais uma manifestação do racionalismo – e pragmatismo – do autor desta obra profética.

Quanto ao *pathos*, cuja dificuldade em prever-se deveria ser enorme, porquanto o público virtual destas obras poderia estender-se, na cabeça do autor, à universalidade do género humano e à universalidade do tempo, observa-se uma estratégia muito cauta. De um modo geral, Vieira evita as emoções. Na ótica do jesuíta, as emoções parecem poder funcionar mais como potenciais focos de divisão entre os homens do que de união. Talvez por isso opte por uma estratégia de esbatimento quase total das mesmas, deixando emergir com total destaque a natureza lógica do seu pensamento e descobrindo apenas, em determinados momentos, certos afetos que promovessem a aceitação desses argumentos racionais.

Assim, há nos escritos de natureza profética uma clara prevalência de sentimentos agregadores, como a condescendência, a lisonja ou o universal desejo de paz, justiça e prosperidade, portanto aspirações previsivelmente universais a toda a Humanidade, por mais diversa que ela fosse.

Pontualmente, a exaltação por oposição, ou seja, o contrário dos sentimentos agregadores, é desencadeada ora para patentear uma certa ortodoxia da qual Vieira como religioso não queria abdicar – e que em certas circunstâncias o jesuíta se teria visto obrigado a reforçar –, ora para promover, pela diferença, as semelhanças que deveriam ser elo de ligação entre certos reinos correligionários desavindos. A este respeito, assume um papel de grande relevância, mais uma vez, o temível império turco, que por oposição dicotómica deveria unir não só os católicos mas todos os outros credos do mundo.

Em termos de estilo, e ainda que considerando que trabalhamos sobre uma tradução portuguesa de uma obra tão importante como é a *Clavis Prophetarum* – assumindo, portanto, que não pudemos captar nem compreender as subtilezas estilísticas conferidas pela língua latina –, concluímos que o Padre António Vieira

prefere que o estilo não pareça estilo, ou pelo menos se afaste quase totalmente do estilo mais afetado que costumamos associar à estética do Barroco. As marcas discursivas das obras proféticas são, normalmente, próprias de um discurso que quer parecer transparente, que deseja apenas conferir clareza à lógica dos argumentos apresentados e explicitados, e, conseqüentemente, revestir os mesmos de fiabilidade. Trata-se de um estilo que sugere uma espécie de luz interpretativa capaz de provar inequivocamente o que é afirmado, depois de ter sido amplamente explicado, suportado pelo pensamento das autoridades, exemplificado ou refutado sempre com exaustividade e minúcia. Trata-se, afinal, de um estilo que cria a ideia de se terem vasculhado todos os recantos da lógica inerente aos argumentos universalistas de forma a criar à sua volta uma aura de infalibilidade.

Em suma, o que se verifica da análise retórica da obra profética de Vieira é que ela é a fonte argumentativa da totalidade da sua obra universalista. É por via destes textos – nos quais o *logos* assume um papel retórico de suprema importância – que, por sua vez, se compreende com mais profundidade e propriedade o *logos* patente nos sermões e nas cartas. Vieira não deixa nunca de apresentar argumentos próprios do homem militante, oficialmente defensor da sua Igreja e da instituição religiosa à qual pertencia. São, contudo, argumentos de um militante aberto ao diálogo (desejoso dele?) e portanto tolerante, por forma a promover a aproximação, em Cristo, da totalidade dos seres humanos. Vieira é um profeta católico que idealiza a procura do “outro” para que o conceito de “outro”, à luz da fé, possa deixar de existir.



#### **4- Estratégia e estilo: transversalidade(s)**

Os textos de temática universalista constituem uma parcela muito significativa da extensa obra do Padre António Vieira. Ora, da análise retórica concretizada emerge um conjunto de elementos onde se inserem quer estratégias quer apontamentos de estilo que tanto podem ser transversais a toda a obra do jesuíta como podem ser bastante específicos dos textos que abordam, exclusivamente, a relação do católico português com o “outro”, e nos quais nos centramos com particular atenção neste estudo.

Assim, importará, neste ponto, proceder a uma análise conjunta e panorâmica de todos os elementos identificados neste trabalho, por forma a conseguirmos detetar certas regularidades estratégicas, colocar em evidência as diferenças mais substanciais, chamar a atenção para os pormenores estilísticos mais preponderantes e estabelecer correspondências que permitam construir fórmulas de inteligibilidade que, por sua vez, possibilitem aceder e sistematizar toda a riqueza e potencial retórico-literário desta incontornável parte da obra do jesuíta seiscentista.

Consequentemente, a análise global que de agora em diante empreenderemos será realizada mediante dois eixos de observação: um eixo que apelidamos de “vertical” e outro ao qual damos a caracterização de “horizontal”.

Relativamente à análise do primeiro eixo, pretende-se aferir, acima de tudo, a preponderância relativa da atuação de cada um dos meios de persuasão que foram alvo de análise neste trabalho no âmbito de cada um dos géneros textuais subordinados à temática universalista: epistolografia, parenética e profética. Por outras palavras, pretende estudar-se a forma como cada um dos meios de persuasão – *ethos*, *logos* e *pathos* – se consubstancia textualmente e a forma como cada um adquire centralidade ou subalternidade em relação aos outros, se têm papéis intencionalmente distintos, ou ainda a maneira como se interrelacionam com os restantes meios de forma a criar potencial persuasivo dentro do *corpus* específico de um determinado género textual.

No que concerne à análise sob a perspetiva do segundo eixo, o objetivo é antes o de verificar e compreender as variações existentes na forma de utilização de cada meio de persuasão numa perspetiva transversal relativamente aos três géneros textuais analisados, ou seja, averiguar comparativamente as flutuações e as consistências que, nas cartas, sermões ou textos proféticos, o *ethos*, *logos* ou *pathos* assumem.

Em ambos os eixos será tida em conta a variante estilística que, embora naturalmente mais circunstancial e ligada a aspetos muito específicos de textos e



contextos, não deixa nunca de potenciar as estratégias retóricas e de sublimar os seus efeitos.

Em síntese, o que pretendemos, nesta fase, é lançar luz sobre a “máquina” dos processos retórico-literários dos quais o Padre António Vieira se serviu para levar a cabo a tarefa de convencer o mundo a aceitar a sua teoria e persuadi-lo a agir em função da concretização, a breve prazo, dessa nova e última grande ordem político-religiosa mundial. O que desejamos, a partir deste ponto, é perceber melhor as dinâmicas persuasivas destes textos que foram concebidos num século com as particularidades que ao século XVII conhecemos, mas cujo autor tinha consciência de poderem vir a ser lidos no futuro, por uma humanidade vindoura e que excederia, provavelmente, os limites da sua igreja e da sua nacionalidade. Aliás, uma conclusão prévia a que podemos, desde logo, chegar é que Vieira escreve sobre o “outro” com a consciência de que será lido pelo tempo fora. De forma clara, o jesuíta não escreve apenas para o presente, nem somente para o presente editorial. Enquanto autor, o Padre António Vieira tem sempre em mente o futuro e a sua retórica é naturalmente planeada para “funcionar” nesse tempo vindouro. Podemos mesmo dizer que Vieira escreve para ser canónico, para se construir como uma autoridade no campo religioso válida para a eternidade.

Começemos, então, pelo eixo vertical de análise, aquele que escrutinará a forma como se materializam e coordenam os meios de persuasão clássicos dentro de um determinado género textual de forma a gerar persuasão.

No que diz respeito à epistolografia de temática ou assunto universalista, é patente que o *ethos* adquire uma enorme centralidade, parecendo muitas vezes ser, mais do que um meio, uma finalidade retórica. Nas cartas, que Vieira sabe poderem vir a ser lidas não apenas pelo destinatário mas também por outras pessoas, o jesuíta parece querer construir, cultivar e, talvez mesmo, fixar o seu “eu” histórico, ou aquilo que poderia vir a ser considerado o seu “verdadeiro” carácter, para imediatamente o utilizar como força retórica nos assuntos que vai abordando. E que imagem é essa que o autor das cartas sobre o “outro” nos deixa?

Acima de tudo, é uma imagem de versatilidade, a imagem de alguém capaz de granjear para si mesmo uma aura de credibilidade no âmbito dos mais diversos assuntos que vão sendo tratados. É a imagem de um homem experiente, como poucos na sua

época, que acomoda as características mistas do ideal de homem moderno: o saber livresco, associado ao conhecimento advindo da observação do mundo, tantas vezes realizada em primeira pessoa. Nos matos, nos mares, nas cortes, nas catedrais, enquanto herói missionário, religioso zeloso e obediente, súbdito fiel e cioso, Vieira, o autor das cartas sobre a alteridade religiosa e nacional, destaca-se como um homem superior, talvez mesmo escolhido por um Deus que lhe concedia os contextos de vida ideais, apesar de, por vezes, envoltos numa adversidade extrema, para que este pudesse iluminar-se e perceber, melhor do que ninguém, as dinâmicas do processo de união de toda a humanidade em Jesus Cristo. Vieira constrói-se, assim, como um homem distinto, demonstrando, ainda, uma cordialidade comunicativa quase constante e uma cuidada elegância verbal que também contribuem para a consolidação da força do seu *ethos*. É a imagem de um homem superior que o jesuíta perpassa, intencionalmente, para o seu interlocutor, fazendo-o sentir-se superior também, pela mão de uma cumplicidade e sentido de comunhão que o autor sabia colocar em evidência. Mas é também um homem superior que, noutros casos em concreto, se bem que em muito menor número, fazia questão de se destacar do seu correspondente, cavando em relação a ele um fosso que inapelavelmente o afastava. Em resultado dessa estratégia, a opinião do autor, nestes casos, emergia claramente como mais autorizada que a opinião do interlocutor, que parecia sempre mais limitada, tacanha mesmo ou eivada de intenções menos nobres.

O *ethos* é, então, na epistolografia universalista do Padre António Vieira, a grande força basilar, em cuja autoridade entroncam os argumentos lógicos e as emoções suscitadas para persuadir. Muitas vezes, os argumentos e as emoções partem mesmo do *ethos* e a ele regressam para o deixar ainda mais fortalecido. Ao mostrar-se como o mais zeloso dos homens, por exemplo, o jesuíta consegue com mais consistência defender a urgência absoluta da ação de evangelizar os povos gentios, o que, em consequência, desencadeia sentimentos de responsabilização e temor em quem pode tomar decisões a este respeito e, por fim, resulta ainda num novo processo de consolidação do traço de carácter citado. Nas cartas sobre o “outro”, a retórica parece constantemente partir do *ethos* e a ele regressar. O *ethos* do autor é o âmagot retórico da epistolografia.

Já no que respeita ao *logos* epistolográfico, podemos constatar que a variedade argumentativa presente nos textos sobre a relação com a alteridade é relativamente restrita. O autor das cartas parece querer, em simultâneo, ser arrojado e cauteloso. Se,

por um lado, vai apresentando argumentos inauditos e originais, por outro, insere-os sempre nos quadros ideológicos ratificados oficialmente pela Igreja Católica. Por isso mesmo, a sensação que o *logos* epistolográfico do Padre António Vieira deixa é de grande coesão, porquanto todo o espectro argumentativo parece radicar sempre nos princípios de uma doutrina conhecida e autorizada. E dentro desse quadro, nas cartas destacam-se as razões de natureza terrena, isto é, aquelas que põem em evidência os potenciais ganhos materiais que determinada ação ou decisão poderia proporcionar. O “outro” é uma fonte de riqueza e poder para o católico português, uma fonte providencialmente colocada ao dispor deste e que não devia ser desperdiçada pela inércia ou negligência, pois além do mais ela corria constante perigo de ser aproveitada pelo “outro” europeu, católico ou “herege”, sempre visto como mais astuto.

Ainda assim, não podemos descuidar o facto de, no discurso epistolográfico, todas as razões terrenas serem sempre conciliáveis com as razões espirituais, pois toda a retórica se enquadra numa lógica providencial que o autor das cartas se esforça por tornar inteligível aos olhos do mundo. Vieira é um religioso que escreve maioritariamente para leigos. Enquanto autor, o jesuíta sabe disso e, pelo discurso, tenta conciliar os supostos interesses, num movimento de comunhão que seja potenciador de persuasão. Assim, o facto de invocar interesses terrenos como incentivos providenciais ao processo de construção do ecumenismo cristão de cunho português não destrói o seu *ethos* de homem religioso, antes o adensa.

Por sua vez, ao nível do *pathos* prevalecem as emoções previsivelmente compartilhadas, aquelas que podem criar uma certa cumplicidade e reforçar laços já existentes. O ridículo e a vergonha alheias, ou a ira relativamente a certas decisões e posições supostamente contrárias ao interesse nacional ou da Igreja Católica, logo também contrárias àquelas que o autor e o leitor da carta defenderiam, são emoções que consolidam uma relação de consonância entre os correspondentes e tenderiam a proporcionar ideias concordes entre as partes envolvidas no processo retórico.

Todavia, em casos em que Vieira pretende persuadir alguém cujas ideias, à partida, estão mais distantes das suas também opta por mobilizar emoções de rutura, jogando muitas vezes, ao mesmo tempo, com o efeito de pares antitéticos (por exemplo o medo e o desejo) que possam arrastar o espírito do leitor no sentido da posição para a

qual o autor das cartas o pretende transportar<sup>949</sup>. Aí, deixa de haver cumplicidade e o clima é de um confronto emocional que, retoricamente – pelo menos aos olhos de um leitor terceiro –, pende irresistivelmente para o lado do autor.

Outro ponto importante a respeito do *pathos* na epistolografia universalista do Padre António Vieira, ainda que relativamente previsível, é que o movimento dos afetos desencadeado nas cartas sobre a alteridade parte sempre do pressuposto de uma pretensa superioridade moral dos católicos, no geral, e dos católicos portugueses, em particular. Apensa a esta superioridade está, inevitavelmente, a consequente responsabilização destes últimos, pois seriam os mais “obrigados” perante um Deus que Se lhes deu a conhecer na sua mais verdadeira forma – representada por Jesus Cristo – e os incumbiu de uma missão superior perante a imensidão de povos do mundo. As emoções que brotam das cartas universalistas são, portanto, emoções que brotam de um certo *ethos* de superioridade coletiva – dos católicos e portugueses – e individual – de Vieira. Se o autor produzia espanto é porque era uma espécie de ícone apostólico. Se provocava ira é porque era moralmente mais irrepreensível. Se desencadeava respeito e temor é porque era o mais zeloso dos religiosos. Se ridicularizava é porque estava num patamar de contacto com o “outro” e de experiência cosmopolita que não estava acessível ao comum dos mortais. E era essa superioridade que o autor das cartas exhibia ou partilhava com o interlocutor ou com os leitores imaginados para as missivas, repartindo então, em consequência, a aura proveniente do seu carácter individual com esse coletivo e gerando, assim, emoções plenas de potencial persuasivo.

Portanto, parece claro que na epistolografia de temática universalista o *ethos* é o ponto de partida e o ponto de chegada da estratégia retórica. A retórica das cartas só funciona porque o autor é quem é, viveu o que viveu e, inspirado por Deus, sonhou o que sonhou, para depois o partilhar como o privilegiado leitor que se sente transportado, por interposta pessoa, para este estado de conhecimento, experiência e inspiração, ao ponto de se deixar persuadir.

Já no que à parenética diz respeito, e ainda segundo este eixo de análise que designamos de vertical, verificamos, em primeiro lugar, e de um modo geral, que os

---

<sup>949</sup> Convém, aqui, lembrar a forma como Luís de Granada, na sua *Obra Selecta*, organiza, precisamente, aquilo que considera serem as principais e mais estruturantes emoções em pares dicotómicos: «Y estas seis pasiones, que son: amor y odio, deseo y huída, alegría y tristeza, llaman los filósofos la parte concupiscible de nuestra alma, porque tiene por oficio codiciar estos bienes sensibles». *Op. cit.*, p.176.

sermões são textos que jamais poderão desprender-se totalmente do contexto de uma celebração (realizada ou não) assinalada no tempo no espaço. São, inevitavelmente, textos de uma autoridade católica direcionados para católicos e que não podem perder um certo cunho institucional.

Por conseguinte, nestes textos o *ethos* do Padre António Vieira é sempre institucional, isto é, quem escreve – e se supõe que pregou – nunca deixa de representar o papel de um sacerdote. Um sacerdote que tem larga experiência política, de missão e não só, mas que nunca deixa de ser um sacerdote católico. O papel de um homem que, acima de tudo, representa uma hipertrofia dos traços associados aos missionários da Companhia de Jesus, inspirados na figura bíblica do Bom Pastor, entre os quais sobressaem as características da abnegação, da humildade e da obediência, da sensibilidade para com o “outro” e de um certo instinto protetor dos mais fracos e desfavorecidos, com os quais se haveria de construir o império de Cristo na Terra. Portanto, nos seus sermões universalistas Vieira é, acima de tudo, um padre, e padre jesuíta, pese embora faça, depois, reluzir as particularidades do seu próprio *ethos*, que se condensam quase exclusivamente numa espécie de figura eleita, um escolhido por Deus. Por isso, no seu discurso, tal como no século XVI a Providência teria enviado Francisco Xavier para impulsionar a conversão dos territórios orientais ao Cristianismo, no século XVII o pregador faz-nos crer que o enviara a ele mesmo, com o intuito de fazer algo semelhante nas terras do ocidente e impulsionar, agora decisivamente, o movimento de universalização cristã. Por essa razão – é assim que o pregador Vieira se constrói aos olhos dos leitores – Deus oferecia ao jesuíta as melhores experiências (ainda que não desprovidas de árduos trabalhos e privações associadas), proporcionando-lhe contactos privilegiados com setores representativos de quase toda a humanidade, protegendo-o dos perigos do mundo e dotando-o de uma inteligência capaz de interpretar de forma singular toda a sabedoria encerrada nos textos – sagrados e profanos – e nos acontecimentos do mundo e da História.

De uma forma natural, nos sermões a ortodoxia de posições associada à relação com a alteridade é sempre mais patente do que a heterodoxia das ideias. Aliás, a estas últimas o pregador tem o cuidado de as envolver sempre num manto irrepreensivelmente ortodoxo, com um respaldo férreo nas mais insuspeitas autoridades, capaz de compaginar com naturalidade todas as suas ideias originais com o pensamento

oficial da Igreja Católica. Vieira, o pregador, é ousado, mas nunca abandona a ortodoxia que oficialmente representa.

O “púlpito”, enquanto elemento representativo de um contexto histórico e institucional bem definido, nunca deixa de condicionar os textos que nos chegaram na sua versão escrita. Vieira demonstra, assim, uma consciência omnipresente do papel que representa e, conseqüentemente, toda a novidade do seu pensamento surge revestida de uma canonicidade católica, mais ou menos forçada, que é harmonizável com o pensamento saído do Concílio de Trento.

Em suma, o *ethos* dos sermões de temática universalista acaba por ser um *ethos* mais rígido do que o das cartas, passível de ser enquadrado em duas categorias abrangentes que mutuamente se equilibram: o padre jesuíta e o escolhido por Deus.

Já quando atentamos ao *logos* da parenética universalista do Padre António Vieira, constatamos que o mesmo parte quase sempre de uma base fixa que assenta, em primeira instância, numa certa catalogação do “outro”. Esta técnica de atribuir ao “outro” características mais ou menos expectáveis visa claramente simplificar a definição do católico português perante a sua alteridade. O “outro” tem, na parenética vieirina, traços bem definidos, o que, retoricamente, facilita a sua representação mental e funciona como um porto seguro ao qual o pregador pode sempre recorrer antes ou depois de passos de pensamento mais ousados.

Para além disso, o rol de argumentos sobre a alteridade mobilizado por Vieira nos sermões também acaba por não ser extenso, porquanto visa garantir simultaneamente o seu enquadramento quer numa visão canónica quer na visão subjacente à ideia vieirina de Quinto Império . Senão, vejamos: a alteridade surge, novamente, como fonte de valor dúplice, espiritual e terreno; por mais depreciativamente que seja catalogado, o pior defeito do “outro” é sempre o “erro” em que incorre, o que faz dele um permanente católico em potência (basta corrigir-se); a justiça e o exemplo moral são uma obrigação dos católicos e dos portugueses para que os outros povos se possam aproximar e reconhecer mutuamente como irmãos em Cristo, que se sacrificou por toda a humanidade; por conseguinte, ideias baseadas no racismo, isto é, nas diferenças físicas, são recusadas, pois irremediavelmente criariam barreiras à efetiva irmanação da humanidade e consumação do último império terreno da História.

Em todos estes argumentos verificamos que a lógica é, muitas das vezes, textual, ou até etimológica, pois decorre das palavras e da fé a elas associada. Vieira escreve

para quem deveria acreditar nos textos que servem de base profunda à maior parte do seu *logos*. O sermão é um tipo de texto que pretende fazer do católico um ser moralmente superior, um ser que, desde esse patamar (talvez magnânimo, talvez arrogante), atue no sentido de proporcionar o movimento de aproximação dos outros povos que resulte numa absorção dos mesmos e na sua transformação em “nós”.

Podemos, pois, afirmar que o *logos* dos sermões universalistas é bastante conciso e muito bem contextualizado, tanto na doutrina oficial como, e simultaneamente, na utopia do Quinto Império apadrinhada por um Deus que exhibe a sua mão providencial em todos os acontecimentos da história da humanidade. Trata-se de um *logos* que faz avançar o ouvinte/leitor na direção de um ideal mobilizador, sem contudo perder o pé desde a plataforma de apoio e autoridade que a doutrina da Igreja Católica e Apostólica representava.

No que às emoções decorrentes do discurso parenético diz respeito – *pathos* –, parece evidente que as mesmas desempenham um papel de enorme relevo e de visibilidade acrescida comparativamente com os outros dois meios de persuasão considerados. Em algumas situações, as emoções, mais do que um meio, parecem uma meta do exercício retórico e uma determinada ideia pode parecer forte precisamente porque as palavras com que é transmitida provocam esperança, desejo, medo ou vergonha. O *pathos* dos sermões universalistas parece ser o meio que permite aceder a uma espécie de catarse moral que se pretendia edificante para o católico português, ou para qualquer outro leitor. Por isso mesmo, na parenética, o *pathos* é o meio de persuasão mais exuberante, porquanto se manifesta por via de um estilo mais vivo, movimentado e até, por vezes, excessivo, ou seja, um estilo que estamos habitualmente a ver enquadrado nos parâmetros do estilo barroco.

A este respeito, convém não esquecer que o *pathos* mobilizado nos sermões é, acima de tudo, um *pathos* que visa funcionar com os católicos. Seja para lisonjear, seja para responsabilizar, ou seja para envergonhar, as emoções partem de um conjunto de características que oficialmente configurariam a imagem do católico ideal (e, em sua sublimação, o católico português), em contraponto com as outras categorias do “outro” que, na parenética, são, como referimos, tendencialmente catalogadas. E o que se constata é que, muitas vezes, o estímulo emocional serve mesmo para desbloquear a lógica dos argumentos, isto é, para ultrapassar obstáculos lógicos que, no âmbito de um exercício de argumentação desapassionada, seriam difíceis de transpor. As emoções ora

aprimoram os efeitos do argumento, ora desvanecem algumas das suas arestas silogísticas, fazendo o discurso enveredar por um percurso que apela aos impulsos afetivos do público real e virtual.

Nos sermões de temática universalista são as emoções que prevalecem e são elas que, mais recorrentemente, parecem poder persuadir, isto é, modelar as ideias e ações de um católico apostólico português na sua relação com homens de outros credos e súbditos de outras coroas. São as emoções que representam o papel de “chave” retórica que destranca o espírito do leitor.

No que concerne à obra profética do Padre António Vieira, e ainda segundo o eixo que apelidámos de vertical, verificamos que, relativamente ao *ethos*, este volta a adquirir uma configuração de maior diversidade, a mesma que já se revelava nas cartas. A imagem do autor dos textos que antecipavam para o mundo uma idade de união ecuménica em Cristo é, desde logo, na sua generalidade, uma imagem cordial, que se apresenta quase sempre em atitude de conciliação por via do uso partilhado da razão e da capacidade de interpretação comum do mundo. Talvez à exceção de determinados textos ou passagens muito específicas, mais recorrentes, por exemplo, no peculiar *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, que parece estar um tanto deslocado do espírito revelado nas restantes obras de teor profético, Vieira, enquanto autor, mostra-se como um homem apaziguador e capaz de promover a comunhão e o equilíbrio dos interesses de todas as fações da Humanidade. Trata-se do *ethos* de uma autoridade que, sendo católica, conhece, reconhece e dialoga com o pensamento de autoridades de outros credos e nacionalidades e que, portanto, se quer mostrar digno de, reciprocamente, ser escutado por elas.

Mas o *ethos* de Vieira é também, nestes textos, o *ethos* de alguém que pode ser apreciado pela sua erudição e pela sua experiência de mundo, características que serão universalmente apreciadas e que vão contribuir para uma melhor aceitação do *logos* aturadamente desenvolvido. É o *ethos* que ajuda a criar a benevolência necessária para que o *logos* seja levado em consideração e refletido com o mínimo de interferências de natureza facciosa. Apesar de português, católico e jesuíta, Vieira mostra-se sobretudo como um estudioso que, pela lógica, é capaz de reconhecer e admitir diferenças, mas também, e acima de tudo, apontar os potenciais pontos de aproximação e ligação entre toda a Humanidade. Em resumo, o autor dos textos proféticos subalterniza a sua faceta de religioso militante para deixar emergir a faceta de homem racional e ecuménico.



Quanto ao *logos*, como facilmente se poderá antever a partir do parágrafo acima, este é o meio de persuasão que representa a força motriz da obra profética do Padre António Vieira. No pensamento estratégico do jesuíta, só a razão, enquanto competência compartilhada por todos os seres humanos, parece poder aproximar as fações opostas da Humanidade. Se todos os homens ambicionavam um estado de paz, justiça e prosperidade – como é natural –, então a teoria escatológica vieirina que levaria precisamente a esse estado teria de ser explicitada segundo uma perspectiva estritamente lógica para obter adesão.

É evidente que toda a argumentação de Vieira não esconde a raiz doutrinal na qual se apoia. Todavia, a doutrina raramente é apresentada segundo uma versão de dogma: antes é recorrentemente explanada, sujeita a teses de confutação, comparada e suportada em exemplos variadíssimos, extraídos quer da religião, quer das ciências, quer mesmo do senso comum.

Para além disso, o *logos* profético do Padre António Vieira é um *logos* que promove a abrangência, pois não faz o “outro” ter de abdicar da sua identidade, ou seja, do quadro de características e aspirações que o definem. O *logos* profético de Vieira é um *logos* de diversidade agregada em Cristo, que não deixa de ser um estado de multiplicidade e, simultaneamente, um estado de união. Trata-se de uma lógica que defende o “multi-ritualismo” e até, se quisermos, uma certa multiculturalidade a partir da qual o cristianismo podia manifestar-se. É este *logos* que unifica todos os humanos na fé em Cristo, apesar de não ter de os equalizar em usos e costumes. E tal irmanação na fé traduzir-se-ia não só numa salvação espiritual futura, mas logo numa vida presente mais justa, próspera, segura e pacífica para todos. O terreno concilia-se, mais uma vez, com o etéreo, numa lógica clara e universalmente inteligível.

Já no que diz respeito ao *pathos* presente na obra profética do Padre António Vieira, verificamos que, desta feita, ele assume um papel assaz discreto. De facto, a grande emoção que transversalmente parece atravessar a maioria dos textos é mesmo uma espécie de serenidade argumentativa, ou seja, uma espécie de inibidor de outras emoções, uma não-emoção que potencia a emergência esplendorosa do *logos* e dos seus potenciais efeitos persuasivos.

Ainda assim, sempre que pontualmente são estimuladas outras emoções – e são-no sempre que retoricamente o autor prevê poder retirar dividendos persuasivos – elas são tendencialmente positivas e de natureza agregadora, isto é, emoções que incutem

uma certa tolerância em relação à alteridade. Trata-se de uma atitude sustentada quer por uma certa condescendência relativamente às diferenças, quer pela lisonja associada às características positivas de cada povo, ou ainda por um desejo de bens materiais e espirituais comuns às diversas categorias da imensa Humanidade. E mesmo a exaltação por oposição – que por vezes vemos surgir, como que em contracorrente – parece ter o intuito de aproximar determinadas categorias de alteridade que se possam definir, em conjunto, por oposição a uma terceira categoria. Assim, pela diferença relativamente a um terceiro, dois “outros” poderiam descortinar semelhanças e traços comuns. Como exemplo desta estratégia podemos apontar o realce dos traços conflituantes entre católicos e protestantes, que poderia fazer evidenciar as características comuns entre reinos católicos como Portugal e Espanha. Ou os traços que, nas palavras do jesuíta, caracterizavam os muçulmanos e que, por contraste, poderiam aproximar categorias distintas como cristãos e judeus.

Em síntese, o *pathos* presente na obra profética de Vieira, particularmente quando se trata especificamente de passagens relacionadas com o “outro” nacional e religioso, é um *pathos* de facilitação ecuménica, que raramente se manifesta em “explosões” discursivas muito observáveis, mas que está antes subjacente à totalidade dos textos e vai operando, como que na sombra, a partir das suas fundações.

Estudado o peso e o comportamento de cada um dos meios de persuasão dentro dos diferentes géneros textuais em análise neste trabalho, importa agora lançar um olhar sobre as estratégias retóricas segundo o eixo horizontal, isto é, aquele que permite observar como comparativamente se manifesta um determinado meio de persuasão na epistolografia, na parenética e na obra profética do Padre António Vieira. Importa verificar como variam ou como permanecem inalterados, em que momentos são utilizados ou sob que roupagem estilística surgem.

Assim, no que diz respeito ao *ethos*, constatamos uma variação muito significativa nos três géneros textuais em causa. No que concerne à epistolografia, verificamos que o carácter do autor é extremamente versátil. Nestes textos, Vieira tanto pode revelar-se como o missionário que se move no meio da adversidade apenas com os olhos postos nos valores de Cristo como o estratega experiente, que estuda, segue e sugere sobre as motivações dos homens, sejam elas políticas, económicas ou militares.

Já na parenética, o *ethos* do pregador é muito mais institucional e até previsível. O autor dos sermões é padre e jesuíta, antes de ser António Vieira. E pode até dizer-se que esta faceta supera a de simples pregador, porquanto alberga esta segunda função – a de pregar – num ministério superior de conversão e moralização ao serviço de um ecumenismo com a marca vincada de Loyola. Nos sermões, o autor não é apenas um pregador: é um pregador doutrinado pelo Catolicismo jesuíta e escolhido por Deus para transmitir uma verdade ao mundo. É um apóstolo da ação, um homem dos livros e do conhecimento empírico, do pensamento e da viagem constante. Mas sempre um presbítero, em todos os momentos um jesuíta com aura especial.

Por sua vez, nos escritos de natureza profética António Vieira apresenta um *ethos* muito mais unificador. Nestes textos, apresenta-se não como um militante que defende um projeto seu, ou da Igreja a que pertence, mas como alguém que descodificou, com a ajuda de outros pensadores, de diferentes épocas, nações e religiões, um verdadeiro projeto do Deus de todos os homens, um projeto ecuménico que configuraria uma aspiração antiga, global e profunda da humanidade, e que quer explicitar a todo o mundo.

Assim, e no âmbito deste quadro geral, observamos que há traços de carácter específicos que se mantêm nos três géneros, assim como há outros que sofrem importantes alterações. A título de exemplo, o traço da cordialidade é muito mais visível nas cartas e nos textos proféticos do que nos sermões, onde se vincam com mais contundência as diferenças e se traçam linhas distintivas.

Já a aura de erudição do autor mantém-se bastante semelhante nos três géneros, embora na obra profética se assista a uma gradação desta característica (até em relação aos sermões), passando a assumir-se como um atributo que abrange conhecimentos muito mais universais e no qual são contempladas diversas fontes do Catolicismo e alheias a ele, as quais tenta compaginar entre si de forma a conseguir provar discursivamente aquilo que pretende.

Semelhante variação é observável no *ethos* do homem experiente, que é quase exibido na epistolografia, ao passo que é apenas demonstrado na parenética e simplesmente subentendido na obra profética.

Por sua vez, a imagem do estratega puro e duro, aquele que pensa, planeia, persuade e age de acordo com um pensamento frio e pragmático do homem político,

surge somente nas cartas, um género em que a faceta do religioso – ainda que jamais desapareça – parece, em alguns textos, ficar relegada para um plano menos evidente.

A faceta do homem original, ousado e até, por vezes, um pouco heterodoxo irrompe com muito mais visibilidade nas cartas, ao passo que nos sermões esse traço representará não mais que uma tirada artística que pretende criar efeitos de curiosidade oratória. E nos textos proféticos esta característica do autor assume um aspeto de flexibilidade de ideias que pretende, por premeditado efeito de reciprocidade, suscitar a mesma flexibilidade de compreensão e aceitação por parte do “outro” que possa tomar contacto com as ideias do jesuíta.

Enquanto homem de ação, o autor das cartas assume-se sempre, ele mesmo, como um executante e, em simultâneo, como promotor dessa materialização da ação em prol da concretização de um império universal. Nos sermões, o jesuíta é muito mais um agente que projeta no coletivo representado pelos ouvintes ou leitores dos textos parenéticos – previsivelmente católicos – uma necessidade de agir moralmente. Pelo contrário, na obra profética Vieira parece não estar interessado em mostrar-se demasiadamente como homem de ação, mas antes como homem de interpretação e pensamento. Nesta parte da sua obra, as ações parecem estar mais dependentes da vontade e obra providencial de Deus, cabendo ao homem interpretar essa intenção transcendente e evitar impedir a sua concretização.

Em suma, nas cartas o *ethos* de Vieira é vincado e individualizante, fortalece-se a si próprio e reforça a sua própria voz de autoridade, tendo em conta a especificidade do destinatário para quem a missiva é dirigida. Na epistolografia, o *ethos* parece ser a força retórica de rutura, pois estes textos revelam-se como peças que, sem o sólido carácter de quem as escreve – e que se faz notar a cada linha –, perderiam a sua força persuasiva. Já nos sermões o *ethos* apresenta alguns traços individualizantes não despiciendos, pese embora a sua grande força ser corporativa, porquanto se insere em quadros bem definidos associados à imagem do religioso jesuíta (ainda que especial) em contexto de pregação e com a função óbvia de moralizar as gentes do seu tempo. Por sua vez, na obra profética, o Padre Vieira apresenta uma imagem muito mais cautelosa, sopesada, latente até, de forma a só focar características capazes de aproximar os diferentes povos. Trata-se de um *ethos* que não boicota a lógica, antes lhe abre caminho para que esta possa conduzir a diversidade de crenças para uma unidade utópica que seria materializada no Quinto Império cristão.

No que diz respeito ao *logos* observável nos textos de temática universalista, podemos afirmar que, apesar das diferentes aparências que vai apresentando, o mesmo mostra-se, de um modo geral, transversalmente circunscrito a uma série de argumentos dos quais Vieira não se costuma afastar, talvez para lhe conferir uma coerência que é notável. A título de exemplo, podemos apontar o argumento da conciliação entre os ganhos terrenos e os ganhos espirituais, que é um tópico-chave nos três géneros textuais estudados neste trabalho. Em qualquer texto sobre o “outro”, as vantagens espirituais de determinada ação ou conduta também representam, sempre, vantagens temporais, e vice-versa. Quer do ponto de vista individual, quer do ponto de vista coletivo (de entidades como o reino de Portugal ou a Cristandade), a construção do Quinto Império está sempre associada à prosperidade material, o que representaria um atrativo justo, providencialmente preparado por Deus para que os homens se sentissem incentivados a dar cumprimento aos Seus desígnios.

Também a preferência da missão – ou seja, do ato da pregação do Evangelho – relativamente à guerra ou a qualquer outra forma de subjugação violenta – que, apesar de tudo, não poderia ser excluída em determinadas situações limite –, a crença no amor de Deus por toda a humanidade, a necessidade de irmanação dos povos em Cristo, a começar pelos que já eram católicos, a recusa da discriminação com base em aspetos físicos, entre outros argumentos, são manifestações constantes da retórica universalista e que estão presentes tanto na epistolografia como na parenética e na profética de Vieira.

No mesmo sentido, o argumento do providencialismo evidencia-se como um dos pontos mais estruturantes de todo o *logos* universalista do Padre António Vieira. Todavia, é importante ressaltar o facto de este argumento não significar nunca uma isenção do dever de ação do homem. Aliás, só a ação de uma humanidade em consonância com Deus poderia apressar a concretização dos projetos divinos para o mundo. A vontade do homem deveria harmonizar-se com a de Deus, pois o contrário só traria ao mundo incompreensão e sofrimento. Ainda assim, a propósito deste tópico, é possível constatar, segundo este eixo horizontal de análise, algumas variações que consideramos dignas de atenção. Por exemplo, enquanto que nas cartas o ser humano surge como um elemento com grande preponderância nos acontecimentos do mundo, parecendo a sua ação, planeada e deliberadamente executada, absolutamente essencial para a concretização dos projetos universalistas, nos sermões a ação do homem já se torna importante mais enquanto ação moralizadora de efeitos modelares. Era por via do

exemplo, ou seja, de uma conduta irrepreensível tanto na vida pública como na vida privada, que o homem contribuiria para a construção do império de Cristo na Terra. Por sua vez, nos textos de natureza profética, a ação do homem quase parece resumir-se a uma ação intelectual, se bem que com expectáveis ações conformes daí decorrentes. Trata-se da ação de compreender os meandros dos desígnios divinos de forma a não “obstruir” a sua concretização.

Quanto à ação de catalogar o “outro”, será a única estratégia em que é possível verificar uma enorme variação no âmbito dos três géneros textuais. Nas cartas, embora pontualmente possa surgir, o ato de “etiquetar” a alteridade com atributos mais ou menos fixos é menos evidente. E ainda que o gentio sul-americano surja quase sempre como alguém inocente e desprovido de muita inteligência e maldade, ainda que a imagem do judeu seja a do industrialista, ou ainda que a imagem do “herege” ou católico estrangeiro seja a do astuto e pragmático (ainda assim, se bem repararmos, todas elas características um tanto abonatórias), nas cartas de Vieira o “outro” é um ser muito mais complexo do que, por exemplo, nos sermões. Nestes últimos, a catalogação da alteridade é um ponto um tanto simplista, mas estruturante do *logos*, pois visa provar, quase sempre, a superioridade absoluta do católico relativamente aos povos de outras religiões, arrastando atrás de si, inevitavelmente, um sentimento de obrigação moral que dessa superioridade decorria. Já nos escritos proféticos, a catalogação praticamente desaparece. A diferença entre o “nós” e os “outros” esbate-se, reduz-se às manifestações externas de culto e não à essência da sua humanidade. Apenas os muçulmanos continuam a ser, em certos pontos, simplisticamente catalogados, mas, ainda assim, somente com a intenção óbvia de aproximar, por oposição aos mesmos, os católicos portugueses dos demais povos que àqueles se opunham.

Em resumo, o *logos* da retórica universalista do Padre António Vieira pauta-se pela regularidade e pela constância. Os argumentos estruturantes são praticamente os mesmos nos três géneros textuais e essa diversidade argumentativa restrita acaba por criar um efeito de coesão, previsibilidade e, portanto, segurança argumentativa. Com efeito, o *logos* universalista de Vieira acaba por ter a força de uma doutrina, a marca inconfundível do pensamento original de um homem que bebe em princípios enquadráveis em quadros institucionais um tanto complexos, mas relativamente bem definidos. A maioria dos argumentos universalistas de Vieira repete-se nas cartas, nos

sermões e nos textos de natureza profética e, como que circularmente, voltam sempre uns aos outros, num movimento que produz uma teia argumentativa de enorme consistência retórica.

Já no que concerne ao *pathos*, o Padre António Vieira – como, de resto acontece em toda a sua obra – revela uma enorme sensibilidade pessoal e artística, o que faz com que este meio de persuasão varie significativamente, quer em função do género textual, quer em função do(s) destinatário(s) ou do objetivo específico de cada texto, tendo em conta, sempre, o seu contexto particular. Assim, nesta perspetiva horizontal de análise, constata-se uma variação significativa do uso das emoções, podendo afirmar-se que a estratégia emocional de Vieira é, em consequência, uma estratégia assinalavelmente versátil.

Com alguma naturalidade, na epistolografia os sentimentos são mais direcionados, isto é, são individualizados e focalizados no destinatário – individual ou coletivo – das missivas, em estreita correlação com as circunstâncias concretas que ditaram a redação das mesmas. Assim, o quadro emocional das cartas de temática universalista (ou de assunto universalista, visto que na maioria das cartas Vieira não aborda apenas um tema) é um quadro emocional mais pragmático, menos idealista, uma vez que este tipo de texto se direciona, normalmente, para situações concretas do mundo e da atuação dos homens.

Nos textos parenéticos, pelo contrário, as emoções já são mobilizadas numa perspetiva coletiva, isto é, são suscitadas partindo de categorias delimitáveis e previsíveis, como a do católico português em oposição ao não-católico e ao não-português. E, tal como é previsível nestes textos, também são desencadeadas emoções que decorrem de uma certa sensibilidade estética, sentimentos associados à fruição de um estilo próprio do ritual da palavra dita a partir do púlpito.

Por sua vez, nos escritos proféticos o *pathos* parece ser deliberadamente atenuado. As fortes emoções, que poderiam servir tanto de barreira como de intensificador de aspetos lógicos, são como que esbatidas e substituídas por uma cautelosa ausência emotiva ou por uma regular emoção de serenidade subjacente a quase todos os textos que abordam a temática do “outro”. Muito mais do que traçar linhas de separação moral entre o católico português e a alteridade, as emoções presentes na retórica dos textos proféticos parecem procurar promover uma constante

*captatio benevolentiae* capaz de aproximar as posições mais contrárias e predispor para a persuasão.

Se quisermos ser mais específicos, verificamos que, por exemplo, o sentimento da ira, que assume um papel preponderante tanto nas cartas como nos sermões, anula-se quase completamente na obra profética. Nestes textos, à exceção de passagens muito concretas de textos específicos, ou então quando pontualmente se refere ao império otomano, o autor assume claramente uma posição estratégica de não confrontação com a alteridade.

Também os sentimentos de ridicularização e de vergonha sofrem significativas variações nos três géneros textuais. Apresentando-se, nas cartas, com uma força mordaz e até, por vezes, ofensiva, estes sentimentos modalizam-se nos sermões, assumindo uma faceta de premente responsabilização moral, e desaparecem por completo na profética, onde praticamente só encontramos impulsos emocionais capazes de lisonjear a diversidade de povos do mundo.

Na mesma senda, sentimentos de outra natureza, como a condescendência e o respeito mútuo entre os homens, são cristalinamente patentes na obra profética, atenuam-se para sentimentos de piedade e compaixão na parenética e evaporam-se quase inteiramente nas cartas, sempre mais propícias a emoções mais tocadas pelo pragmatismo (ainda que com importantes exceções).

A esperança e a confiança, que na obra profética quase não precisam de ser explicitamente referidas, pois o Quinto Império assume um valor de certeza decorrente das profecias, são sentimentos estruturantes dos textos parenéticos. Já na epistolografia, os mesmos sentimentos são atenuados, na medida em que tudo parece ser mais dependente das ações levadas a cabo pelos homens no exercício do seu livre-arbítrio.

Mas ainda assim, no que diz respeito ao *pathos* mobilizado na retórica universalista do Padre António Vieira, as duas emoções hegemónicas são claramente o medo e, acima de tudo, o desejo.

Em relação ao primeiro sentimento, ele manifesta-se com especial força nas cartas, enquanto receio de perdas espirituais e materiais de natureza fundamentalmente particular. As fazendas, os cargos, os objetivos e, no limite, a alma dos atores concretos do mundo seiscentista corriam constante risco de se perderem se os planos defendidos por Vieira não fossem seguidos. Nos sermões, estes sentimentos movimentam-se, tendencialmente, para um patamar mais coletivo, enfocando-se nas possíveis perdas



materiais para a Cristandade, para o reino de Portugal ou para o seu império disperso. Por sua vez, na obra profética o medo perde intensidade, porquanto se torna apenas implícito, por oposição à não concretização do cenário ideal explicitado e defendido naqueles escritos.

Quanto ao desejo, podemos afirmar que é a marca mais forte do *pathos* presente na retórica universalista do Padre Vieira, pois é transversal a toda a obra desta natureza e apresenta praticamente a mesma recorrência e intensidade. Enquanto autor, Vieira faz desejar, individual e coletivamente, estados, bens ou situações, tanto de natureza material como de natureza imaterial. O autor, mestre de retórica, sabe que todo o ser humano tem desejos e, por conseguinte, alimenta-os com assinalável perícia. Vieira parece acreditar que o desejo pode ser a emoção mais mobilizadora para a geração de persuasão e, conseqüentemente, ação. Por isso, do ponto de vista dos afetos, é com o desejo que o jesuíta joga mais intensa e recorrentemente.

Em função da análise dual que acabamos de empreender, cumpre-nos ainda, neste ponto, estabelecer algumas conclusões finais acerca da estratégia inerente à retórica que o Padre António Vieira utilizou para tentar guiar a Humanidade para um estado de união universal. Deste modo, e como forma de sistematização, podemos depreender que apesar dos três meios de persuasão clássicos – *ethos*, *logos* e *pathos* – funcionarem sempre numa lógica de profunda interação, a sua preponderância e visibilidade em cada um dos três géneros textuais estudados neste trabalho são bastante distintas.

Na epistolografia, por exemplo, ocorre uma visível prevalência da força associada ao *ethos*. De facto, nas cartas a persuasão parece evoluir, quase invariavelmente, desde a autoridade latente do carácter do seu autor para, depois de se materializar em argumentos, fluir novamente para esta, reforçando-a por sua vez e infundindo-lhe ainda mais energia persuasiva.

Nos sermões, a predominância é do *pathos*, pois parece ser por via das emoções que os argumentos ganham vida e força para mover um auditório coletivo e institucional, como o da Igreja, seja num determinado momento definido e específico, seja na perspetiva dos potenciais leitores da parenética fixada por via da escrita para ser publicada (a única a que podemos, no nosso tempo, aceder). Nos sermões, é pelas

emoções que se canaliza a persuasão, é por elas que Vieira almeja atingir o espírito dos ouvintes e leitores, é por elas que os faz comungar das suas ideias universalistas.

Por sua vez, na obra profética a maior relevância é do *logos*. Neste género, o *pathos* e o *ethos* parecem estrategicamente apagar-se para que o *logos* sobressaia. Parecem, com efeito, atenuar-se, deixando para a lógica dos argumentos o papel de persuadir os homens a aproximarem-se. É pela razão que Vieira quer explicitar e convencer a Humanidade de que o Criador fez o homem igual na sua natureza e nos seus desejos mais profundos, não obstante as inúmeras diferenças exteriores que decorriam da diversidade imposta pelo acaso e ditadas pelas circunstâncias de nascimento de cada um.

Na mesma senda, verificamos que os meios do *ethos* e do *pathos* sofrem consideráveis metamorfoses no que respeita às suas manifestações nos diferentes géneros textuais. Já o *logos* pauta-se pela patente regularidade, evidenciando-se como o meio mais constante, coerente e coeso. É que ainda que os argumentos possam apresentar-se mediante diferentes formatos, eles são substancialmente os mesmos, tanto na epistolografia como na parenética ou na obra profética, o que cria a forte impressão de existência de uma verdadeira e sólida doutrina universalista da autoria do Padre António Vieira, uma doutrina que assenta em bases institucionais e canónicas, mas que jamais se esgota nelas. Este *logos* veicula uma doutrina assente na fé, mas que percebe racionalmente a História como um verdadeiro organismo vivo que cresce no sentido de um estado ideal que antecederá a consumação dos tempos.

Por essa razão, no que diz respeito aos textos do Padre António Vieira sobre esta temática, poderá falar-se, mais do que de uma obra artística, de uma verdadeira obra do pensamento humano, uma obra perfeitamente enquadrável em quadros políticos e religiosos daquele tempo, mas que assume a marca intemporal, constante, indisfarçável e indelével do seu autor. Talvez por isso – e também, naturalmente, pelo seu poder artístico – esta obra se distinga tanto da de outros autores, ao ponto de se ter transformado numa das obras literárias e de pensamento de maior relevo no contexto da lusofonia.

No que diz respeito ao estilo – que também constituiu foco relevante de análise neste nosso trabalho –, observamos que ele ultrapassa em larga escala a simples função estética. Antes pelo contrário: no valor estético descortina-se uma intencionalidade, o que coloca este aspeto ao serviço das estratégias retóricas adotadas em cada momento.

O estilo, que também contribui para a consolidação de uma certa marca artística do autor destes textos, estimula e otimiza a força persuasiva veiculada pelas estratégias retóricas. Ele nunca é estéril e serve sempre um fim de robustecimento retórico dos textos. O seu despropósito tornaria, sem dúvida, qualquer estratégia retórica inoperante. Talvez por essa razão esteja tão dependente de circunstâncias tão específicas como os destinatários dos textos – reais ou virtuais, presentes ou futuros –, o contexto histórico, o calendário religioso, em suma, aquilo que o autor percecionará como a variável do *kairos* de cada uma das manifestações retóricas.

Ainda assim, de toda a panóplia de manifestações estilísticas de que fomos dando conta à medida que analisámos as estratégias retóricas, talvez possamos destacar – por representarem uma marca mais forte e transversal aos diferentes géneros – algumas delas.

Primeiro, aquela que se concretiza numa certa regularidade vocabular que emerge dos textos de temática universalista, com áreas sémico-vocabulares a serem utilizadas com enorme cadência. Exemplo de uma dessas áreas é a atinente à ideia de rebanho – a grande imagem de Vieira e da Igreja Católica para representar a sociedade utópica que seguiria universalmente Jesus Cristo –, com palavras como «ovelha», «curral», «aprisco» ou «pastor» a repetirem-se com impressionante regularidade de forma a criarem uma ideia de coesão e união pacífica entre os diferentes povos. Também as palavras ligadas às áreas sémico-vocabulares da pesca – enquanto metáfora da conversão, como «redes», «barca», «pescaria» –, da navegação, como «marés», «ventos», «navio» – enquanto movimento constante em direção à alteridade –, ou ainda da prosperidade, como «tesouro», «ouro», «prata» – enquanto símbolos da fortuna material e espiritual associada ao império de Cristo –, poderiam constituir outros exemplos desta regularidade que acaba por ficar gravada na memória do leitor, por representar tão intensamente ideias como o ato de evangelizar, a gesta peregrina incessante a esse ato associada e a recompensa incomensurável resultante dos mesmos.

Também o uso recorrente de figuras de estilo capazes de criar um efeito de amplificação retórica pode ser considerado outra das marcas mais fortes do estilo associado à produção universalista do Padre António Vieira. A amplificação<sup>950</sup> é, sem

---

<sup>950</sup> A este propósito, em *Recursos retóricos na obra especulativa de António Vieira*, Adma Muhana afirma que as figuras de estilo que promovem um efeito amplificador garantem «uma aura de grandiosidade aos objetos, dando-lhes um ser superlativo» (p. 216).

dúvida, uma das técnicas mais visíveis do estilo do jesuíta, porquanto exalta realidades, raciocínios, atributos ou emoções. É por via da amplificação que Vieira dá força a determinados aspetos da sua estratégia, potenciando-os de forma muito intensa na mente do leitor. Contudo, nota-se um especial cuidado em amplificar apenas na medida certa. Como bom retórico que era, Vieira sabia dos efeitos contraproducentes da amplificação que fizesse ultrapassar os limites da verosimilhança. Por isso, pese embora seja recorrente, a amplificação vieirina é uma técnica usada com base num equilíbrio a que só a sensibilidade de um grande artista pode aspirar.

Da mesma forma, observa-se uma incontornável e ostensiva prevalência de uma certa organização das estruturas textuais segundo um ritmo binário. Sendo uma conhecida marca da estética barroca – aliás, tal como o uso de técnicas de amplificação –, esta característica é particularmente observável nos textos de natureza universalista. A tendência de Vieira, enquanto autor, é a de organizar o pensamento, a argumentação, as figuras ou as palavras segundo a batuta do número dois. As dicotomias, as complementaridades, as progressões são um distintivo dos textos retóricos do jesuíta, principalmente em momentos a que poderemos chamar de pré-deliberativos, isto é, quando o discurso tem de provocar uma certa instabilidade capaz de imprimir no leitor o impulso da persuasão. O “binarismo” da retórica de Vieira força o auditório a decidir. E normalmente fá-lo de forma a que não reste outra alternativa mental para além de optar por aquela que o autor previamente quer que seja a opção válida. A tensão provocada pela organização binária é, talvez, a marca mais vincada da retórica vieirina de temática universalista. São os tempos binários que marcam o compasso no metrónomo retórico de Vieira.

Em consequência, torna-se mais uma vez evidente que o Padre António Vieira foi um autor de enorme sensibilidade estética, um artista plenamente capaz de adequar a forma ao ponto de ela dar uma suprema consistência e vitalidade ao conteúdo. Do estudo destes textos sai reforçada a evidência de que Vieira dominou profundamente a Língua Portuguesa, de que fez dela uma verdadeira força criadora de novas realidades, de novos mundos para onde o autor quis conduzir – às vezes quase solitariamente – todo o mundo e toda a Humanidade.

## **Conclusão**

Neste contexto em que, há já algumas décadas, se fala de uma crise nas Humanidades, é habitual escutarem-se opiniões que alertam para o pretenso perigo de discutir e defender a utilidade destes saberes, porquanto a sua importância deveria ser óbvia, de tão superior. Mas se, por um lado, é verdade que a discussão sobre a relevância do saber humanístico não deve limitar-se ao campo do préstimo ou falta dele para as sociedades contemporâneas, por outro, parece-nos ainda mais perigoso que se assuma uma posição de escusa nesta discussão, demitindo-nos, de forma um tanto soberba, do trabalho de argumentar e exemplificar em favor da sustentação da pertinência inerente ao ato de continuarmos a cultivar este tipo de Saber.

E é tanto mais infundada esta recusa em entrar nesta “contenda” quanto, pelo que as Humanidades representam enquanto saberes edificantes para o ser humano, se trata de um trabalho relativamente fácil de fazer. De facto, são tantos os proventos que só por via do estudo e fruição das Humanidades se podem alcançar, com benefício óbvio para o ser humano – individual e coletivamente –, que se torna incompreensível a denegação de uma atitude que contribua para fazer desmoronar os pressupostos que nos conduziram para a referida e prologada crise. Fruir, estudar e cultivar a História, a Filosofia ou a Literatura gera benefícios tão evidentes que se torna um imperativo vir a terreiro para o demonstrar com a força e a clareza das coisas simples.

Se nos focarmos, de forma específica, na Literatura, e no estudo da obra do autor em que nos centramos, tornam-se manifestos os frutos que deste trabalho colhemos. Ao analisarmos as estratégias retóricas do Padre António Vieira, assim como o estilo a elas associado, foram emergindo inúmeros dados, factos, opiniões que nos enriqueceram de forma indiscutível, quer no campo das culturas clássica, medieval, renascentista e barroca, quer no da história seiscentista de Portugal, da Europa e da América do Sul, ou ainda no campo do pensamento político e religioso, da geografia, da economia ou da história da evolução científica.

Quanto às competências, o contacto com a produção multifacetada de António Vieira, assim como acontece com a de outros autores de qualidade, contribuiu certamente para nos fazer refletir com outra propriedade sobre as angústias e os desejos mais profundos dos seres humanos ao longo dos tempos, assim como para nos ajudar a adquirir uma sensibilidade estética mais apurada, para ficarmos a conhecer algumas técnicas retóricas de elevado potencial ou, por modelação, aprendermos a comunicar com mais proficiência em diversos contextos.

Com efeito, só o contacto com os saberes das Humanidades pode contribuir decisivamente para a aquisição de competências que garantam que nenhuma pessoa ficará diminuída nas capacidades essenciais para poder viver plenamente a vida em contexto de civilização. Só o contacto com os saberes das Humanidades pode evitar que uma enorme massa de cidadãos se veja impossibilitada, por inoperância, de participar ativamente na sociedade e, por via dessa participação ativa, contribuir para a evolução da mesma. A Literatura e a Retórica, por exemplo, para além de manifestações da sensibilidade e inteligência humanas – e, portanto, dotadas de elevado valor patrimonial – são mananciais de competências (não tenhamos medo da designação) que permitem ao ser humano viver de forma mais plena<sup>951</sup>.

É por isso que vale a pena estudar um autor cuja obra tem mais de trezentos anos, assim como vale a pena estudar factos sobre um mundo que já não existe, ou desfrutar de estéticas que, nos breves momentos que nos coube viver, já não são massivamente apreciadas. É preciso defender isto sem altivez, mas também sem receios ou falsos pudores.

O estudo que agora encerramos é um trabalho que se revelou – como era previsível – demorado, minucioso e intenso, e que exigiu criatividade, método e resiliência, mas que também providenciou um enorme prazer, um entusiasmo enérgico e uma progressiva vontade de descobrir cada vez mais.

Com este trabalho académico, esperamos sinceramente contribuir para fazer incidir mais alguns feixes de luz sobre esta incontornável obra de um dos autores mais marcantes do contexto da lusofonia. Esperamos também poder concorrer para valorizar as Humanidades e colocá-las ao serviço das pessoas, acreditando que, com isto, estamos a fazer algo intrinsecamente bom. E esperamos ainda acicatar a reflexão – numa época histórica em que estas questões se vêm colocando de novo com bastante premência – sobre a sempiterna relação com o “outro”, se é que, na Humanidade, o “outro” de facto existe.

---

<sup>951</sup> Recordemos, neste ponto, as palavras do escritor Gonçalo M. Tavares, num prefácio à célebre obra da literatura portuguesa *A Sibila*, de Agustina Bessa-Luís, quando conclui que na obra desta escritora o uso retórico das palavras está diretamente associado aos movimentos de ascensão e abaixamento social: «No verbo está a decisão. Nos seus romances, como vimos, um homem pode ascender de classe por uma frase desconcertante e certa; tornar-se adulto não pela maturidade que o tempo dá, mas pela rapidez do comentário diante de uma situação surpreendente; e um velho recupera as forças quando profere a frase elegante de que o momento necessita». Assim acreditamos nós que também acontece na vida. Lisboa, Relógio de Água Editores, 33.ª edição, 2019, p.12.





## **Bibliografia**

## **Bibliografia Ativa**

### **1. Obras do Padre António Vieira**

*Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2018.

*Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, 3 tomos, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970-1971.

*Citações e Pensamentos de Padre António Vieira*, organização de Paulo Neves da Silva, 4.<sup>a</sup> ed., Alfragide, Casa das Letras, 2016.

*Clavis Prophetarum/Chave dos Profetas* (Livro 3), ed. crítica, fixação do texto e trad. de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projecto de Margarida Vieira Mendes, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

*História do Futuro*, introdução, actualização de texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992.

*Obra Completa*, direcção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 30 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.

*Sermão de Santo António aos Peixes*, Lisboa, Editora Guerra & Paz, 2020.

*Sermões*, Tomo I, direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, aconselhamento (como consultor) científico de Aníbal Pinto de Castro e fixação do texto e aparato crítico por Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e Ana Paula Banza, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, 2008.

*Sermões*, Tomo II, direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, aconselhamento (como consultor) científico de Aníbal Pinto de Castro e fixação do texto e aparato crítico por Arnaldo do Espírito Santo, Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel e Ana Paula Banza, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, 2010.

## 2. Outras obras

AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, 4.<sup>a</sup> ed..

ARISTÓTELES, *Poética*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução e notas de Ana Maria Valente, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

ARISTÓTELES, *Retórica*, coordenação de António Pedro Mesquita, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda / Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

AUGUSTINE, *Doctrina Christiana*, trad. de R.P.H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1996.

BANDARRA, Gonçalo Anes, *Palavras Eternas – Trovas de Bandarra*, coord. de Carla Santos, org. de António Carlos Carvalho, Trancoso, Município de Trancoso, s/d.

BERNARDES, Padre Manoel, *Meditações sobre os principaes mistérios da Virgem Santíssima Mãe de Deus, e Rainha dos Anjos, e Advogada dos peccadores*, Lisboa Occidental, na Officina da Congregação do Oratorio, M.DCC.XXXVII.

*Bíblia para Todos*, edição literária, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009.

*Bíblia Sagrada para o Terceiro Milénio da Encarnação*, coord. geral de Herculano Alves, trad. de Américo Henriques, António Maria Bessa Taipa, António Luís Esteves, et al., Coimbra, Difusora Bíblica, 2001, 3ª ed..

CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, prefácio de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, 4.ª ed., Lisboa, Ministério dos Negócios Estrangeiros / Instituto Camões, 2000.

CÍCERO, *As Catilinárias*, tradução de Sebastião Tavares de Pinho, Lisboa, Edições 70, 2006.

CÍCERO, *De Inventione*, London, W. Heinemann, 1949.

CÍCERO, *Do Orador e Textos Vários*, introdução de Virginia Black, tradução de Fernando Couto, Porto, Rés-editora, s/d.

CÍCERO, *Orator*, London, W. Heinemann, 1952.

ERASMO, *A Guerra e Queixa da Paz*, introdução, tradução do latim e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, Edições 70, 1999.

ERASMO, *Diálogo Ciceroniano*, trad. e prefácio de Elaine C. Sartorelli, Lisboa, Levoir, 2017.

ERASMO, *Elogio da Loucura*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.

GÓNGORA, Luís de, *Soledades*, Edición digital a partir de Obras de Don Luis de Góngora [Manuscrito Chacón] I, de la Biblioteca Nacional (España), Ms. Res. 45, ff.193-260. Edición facsímil: Málaga, RAE ; Caja de Ahorros de Ronda, 1991 (Biblioteca de los Clásicos, dirigida por José Lara Garrido ; 1). Consultado a partir do site <http://www.cervantesvirtual.com/obra/soledades--0/> .

GRANADA, Fray Luis de, *Obra Selecta*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLII.

GRANADA, Fr. Luís de, *Compendio de Doctrina Christãa*, Coimbra, na Real Officina da Universidade, M.DCCLXXXIX.

GRANADA, Frei Luís de, *Ecclesiasticae Rhetoricae, Sive de Ratione Concionandi Libri Sex*, Olisipone, Typis Regiis Silvianis, 1762.

GRENADE, Louis de, *La guide des pecheurs*, trad. Pa Mr. Gerárd, Paris, chez Claude Robustel, M.DCC.XXIV.

GUADALUPE, D. Fr. Antonio de, *Sermoens*, Lisboa, na Officina dos Her. de Antonio Pedrozo Galram, M.DCC.XLIX.

ISRAEL, Menasseh ben, *El Conciliador o de la conviniencia de los lugares de la S. Escripura, que repugnantes entre si parecen*, en Amsterdam, En casa de Nicolaus de Ravesteyn, An.5401.

JUSTINIANO, D. Diogo da Annunciasam, *Sermam do Auto da Fe*, Lisboa, Na Officina de Antonio Pedro Olzogarao, M.DCC.V.

LISBOA, Fr. Christovam de, Lisboa, *Iardim da Sagrada Escripura*, Convento de Santo Antonio dos Capuchos, 1653.

LOBO, Francisco Rodrigues, *Corte na Aldeia e Noites de Inverno*, Lisboa, Comp. Nacional, 1890.

LOIOLA, Santo Inácio de, *Exercícios Espirituais*, trad. de Mário Garcia, Braga, Editorial A.O., 2016.

MATAMORI, Alfonsi Gartie, *De tribus dicendi generibus*, Ex officina Andreae de Angulo, 1570.

MELO, D. Francisco Manuel de, *Carta de Guia de Casados*, ed. de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto, Campo das Letras, 2003.

MELO, D. Francisco Manuel de, *Cartas Familiares*, seleção, prefácio e notas do Prof. M. Rodrigues Lapa, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1937.

MELO, D. Francisco Manuel de, *Obras Métricas*, En Leon de Francia, por Horácio Boessat, y George Remevs, M. DC. LXV.

MORALES, Baltazar Gracián y, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.

MORE, Thomas, *Utopia*, London, Penguin Classics, 2014.

PLATÃO, *A República*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 7.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates, Críton*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, Lisboa, Edições 70, 2007.

PLATÃO, *Górgias*, tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério, 6.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Edições 70, 2006.

QUEVEDO, Francisco, *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

QUINTILIANO, *Instituto Oratoria* (Livros I e II), tradução de António Leite Marques e Rosalina Marques, Lisboa, Traduvárius, 2011.

QVENTAL, Padre Bertholameu do, *Sermoens*, Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, 1692.

*Rethorica ad Herennium*, Harvard, Harvard Press University, 1954.

*Sermões da Restauração*, Lisboa, na Officina de Domingos Lopes Rosa, 1643.

SOARES, Cipriano, *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipie deprompti*, Olysiptone : Excudebat Antonius Alvarez, 1611.

TESAURO, Emanuel, *Il Cannocchiale Aristotelico, o sia idea dell'argutta e ingegnosa elocuzione che serve a tutta l'arte oratória, lapidaria e simbolica esaminata co principi d'el divino Aristotele del conte e cavaliere de gran croci Emanuele Tesauro patrizio torinese*, Venetia, Presso Paolo Baglioni, 1674.

VEGA, Lope de, *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

### **Bibliografia Passiva**

ABREU, Luís Machado de, “Paixão e argumentação na oratória do Padre António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. III., pp.1695-1705.

ABREU, Luís Machado de, “Reino e império ou a tensão do teológico e do político na obra de Vieira“, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.221-233.

ABREU, Luís Machado de, “Vieira, mestre da persuasão”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp.19-24.

ALMEIDA, Isabel, “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 Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 67-76.

ALMEIDA, Isabel, “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*, coord. de Aníbal Pinto de Castro e Artur Teodoro de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa/Epal, 2008, pp.91-105.

ALMEIDA, Isabel, “O que dizem «licenças». Ecos da fama da *Clavis Prophetarum*”, in *Românica*, n.º 18, 2009, pp.27-57.

ALMEIDA, Isabel, “Vieira: questões de afectos”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp.103-132.

ALMEIDA, Sérgio Rubens B. de, “António de Sá”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.590-591.

AMELANG, J.S. [et al.], *O Homem Barroco*, Lisboa, Editora Presença, 1995.

ANACLETO, Marta Teixeira e Zulmira Santos, “Nota Prévia”, in *Francisco Manuel de Melo e o Barroco Peninsular*, coord. Marta Teixeira Anacleto, Sara Augusto e Zulmira Santos, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra e Ediciones Universidad Salamanca, 2010.

ANSELMO, Artur, “A “Lábia” do Padre António Vieira ao Serviço da Tolerância”, in *Padre António Vieira. O Tempo e os seus Hemisférios*, org. de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Lisboa, Edições Colibri, 2011, pp. 301-308.



ARAÚJO, Joel Gonçalves, *António Vieira entre o degredo e a Pátria: percursos de saudades*, dissertação de Mestrado, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.

ARTAZA, Elena (coord.), *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.

ASSUNÇÃO, Paulo de, “António Vieira e o retorno às terras tropicais: cartas do deserto “onde vivo””, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 195-217.

ASSUNÇÃO, Paulo de, *A trama e o drama: o pensamento económico do Padre António Vieira*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2013.

AZEVEDO, Ana Maria, “O Padre António Vieira e a Conversão do Gentio”, in *Padre António Vieira. O Tempo e os seus Hemisférios*, org. de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Lisboa, Edições Colibri, 2011, pp. 431-438.

AZEVEDO, J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, Lisboa, Clássica Editora, 1992, vol. II., 3ªed..

BANZA, Ana Paula, “Da *História do Futuro* à *Clavis Prophetarum*. A construção de uma Utopia”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 93-107.

BARROS, André, *Vida do apostolico padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, chamado por antonomasia o Grande : aclamado no mundo por principe des oradores evangelicos, prégador incomparavel dos augustissimos reys de Portugal, varaõ esclarecido em virtudes, e letras divines, e humanas; restaurador das missões do Maranhão, e Pará.*, Livro II, Lisboa, Nova Officina Sylviana, 1746.

BESSELAAR, José van den, *António Vieira: O Homem, a Obra e as Ideias*, Venda Nova – Amadora, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

BETTENCOURT, Maria João, “O Padre António Vieira e a arte de movere”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.169-176.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos, *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de António Vieira*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

BLOOM, Harold, *Como Ler e Porquê*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

BORGES, Charles J. , SJ, “O Pensamento Social nos Sermões do Padre António Vieira, SJ. Um homem que aconselhou e curou muita gente”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1113-1123.

BORGES, Paulo, “Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.415-431.

BORGES, Paulo Alexandre, “A Ideia de Portugal em António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1321-1329.

CALAFATE, Pedro, “A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, p.451-463.

CALAFATE, Pedro, “A mundividência barroca de António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.119-133.

CALAFATE, Pedro, “Introdução”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo III, vol. V, pp.57-136.

CALAFATE, Pedro, “Introdução Geral à Obra Profética”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo III, vol. I, pp.11-28.

CALAFATE, Pedro, “Vieira e a sua visão do futuro”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp.93-98.

CANTEL, Raymond, *Les sermons de Vieira: étude du style*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1959.

CARDIM, Pedro, “A rutura luso-espanhola e os tratados de Vestefália. Mudança de uma ordem mundial?”, in *História Global de Portugal*, direção de Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco e José Pedro Paiva, coordenação de João Luís Cardoso, Carlos Fabião, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Cátia Antunes e António Costa Pinto, Lisboa, Temas e Debates, 2020, pp. 421-426.

CAROLINO, Luís Miguel, “O imaginário cosmológico de uma sociedade. Ciência e Retórica em António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1231-1251.

CARREIRA, José Nunes, “O uso da Escritura nos sermões de Vieira”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, M. Lucília G. Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 95-106.

CARREIRA, José Nunes, *Vieira: a escritura no púlpito*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *António Vieira: uma síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, Lisboa, CTT/Correios, 1997.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Da palavra dita à palavra escrita”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, M. Lucília G. Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 79-94.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *O essencial sobre o Padre António Vieira*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Oratória”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1999, cols.1280-1292.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Os códigos poéticos em Portugal do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução”, in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol.31, 1984, pp.505-531.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Retórica”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.730-737.

CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e Teorização Literária em Portugal. Do Humanismo ao Neoclassicismo*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2008.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “Sermão”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.4, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.1272-1276.

CASTRO, Aníbal Pinto de, “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 Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp. 13-22.

CESAR, Thiago Groh de Mello, *A Política externa de D. João V e o padre António Vieira: as negociações com os Países Baixos (1641-1648)*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense orientada pelo professor Ronaldo Vainfas, Niterói, Instituto Federal Fluminense / Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011.

CORTESÃO, Jaime, *Os Descobrimentos Portugueses*, vol. I, Lisboa, Alêtheia Editores, 2016.

COSTA, Fernando Santos, “O Mito do V Império”, in *Actas / Colóquio Profetismo: de Bandarra a Vieira*, coord. de Carla Alexandra Santos, Trancoso, Município de Trancoso, 2010, pp. 18-25.

COSTIGAN, Lúcia Helena, “Judeus e Cristãos-Novos nos escritos de letrados do Barroco Espanhol e de Antônio Vieira e Menasseh bem Israel”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2005, pp. 123-153.

CUIÑAS GÓMEZ, Macarena, “A relevância do escritor Félix Lope de Vega Carpio (1562-1635)”, *Revista UFG*, julho de 2012, Ano XIII, n.º 12. , pp. 252-256.

CUNHA, Mafalda Ferin, *Padre António Vieira*, Coimbra, Edições 70, 2012.

DOMINGUES, Thereza da Conceição Aparecida, “O discurso polifônico do Padre António Vieira: a questão indigenista”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1377-1391.

D'ORS, Eugenio, *Lo Barroco*, Madrid, Aguilar, 1964.

EPIFÂNIO, Renato, “Sobre a atualidade do Projeto Quinto-Imperial de António Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel (org.), Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 381-388.

FARIA, Ana Maria Homem Leal de, “António Vieira e Duarte Ribeiro Macedo. Conversas escritas.”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 41-92.

FIGUEIREDO, Albano António Cabral, “André de Barros”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.590-591.

FIGUEIREDO, Albano António Cabral, “Reinventar os modelos de estudo da oratória barroca de Vieira na(s) escola(s) de hoje: o caso dos sermões de Quarta-feira de Cinza”, in *Navegações*, vol. 4, n.º 1, Porto Alegre, jan./jun. 2011, pp.64-68.

FIOLHAIS, Carlos, “O Padre António Vieira e a ciência”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.311-337.

FLOR, Fernando R. de la, “Antonio Vieira em 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidad ibérica”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.487-519.

FLORES, Moacyr, “Padre António Vieira e a escravidão”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1289-1301.

FRAGA, Maria do Céu, “«O Navio Virado no meio do mar»: Vieira, o Prodígio e o Milagre”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, pp. 325-342.

FRAGA, Maria do Céu, “Vieira, intérprete das «palavras do Céu»”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.37-47.

FRANCO, *A Europa ao espelho de Portugal – Ideia(s) de Europa na cultura portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores, 2019.

FRANCO, José Eduardo, Pedro Calafate, Ricardo Ventura, ““Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.193-227.

FRANCO, José Eduardo (coord.), *Entre a Selva e a Corte. Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

FRANCO, José Eduardo, “Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 249-275.

FRANCO, José Eduardo, Pedro Calafate, Ricardo Ventura, “Introdução”, in *Cada um é da cor do seu coração. Negros, Ameríndios e a questão da escravatura em Vieira*, organização e introdução de José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Ricardo Ventura, prefácio de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Círculo de Leitores / Temas e Debates, 2018, pp.13-49.

FRANCO, José Eduardo e Pedro Calafate, “Introdução Geral à *Obra Completa*”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo I, vol. I, pp.13-34.

FRANCO, José Eduardo, “Introdução”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp. 9-14.

FRANCO, José Eduardo, “Os jesuítas e a primeira base de dados global”, in *História Global de Portugal*, direção de Carlos Fiolhais, José Eduardo Franco e José Pedro Paiva, coordenação de João Luís Cardoso, Carlos Fabião, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Cátia Antunes e António Costa Pinto, Lisboa, Temas e Debates, 2020, pp. 379-384.

FRANCO, José Eduardo, “Prefácio”, in *A Trama e o Drama – o pensamento económico do Padre António Vieira*, Lisboa, Esfera do Caos, 2013.

FRANCO, José Eduardo e Paulo Silva Pereira (dir.), *Revisitar Vieira no Século XXI*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

FRANCO, José Eduardo, “Vieira e a Companhia de Jesus”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp. 81-88.

FREIRE, António de Abreu, *Ação e Palavra – Vida e obra do Padre António Vieira*, Porto, Edições Afrontamento, 2010.



FREIRE, António de Abreu, *Os Jesuítas e a divulgação científica nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2017.

GARCIA, Mário, SJ, “Vieira Jesuíta”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.85-102.

GOMBRICH, E. H., *A História da Arte*, 16.<sup>a</sup> ed., trad. António Sabler, Londres, Phaidon, 2006.

HANSEN, João Adolfo, “A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.295-359.

HANSEN, João Adolfo, “A escrita da conversão”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2005, pp. 15-43.

HANSEN, João Adolfo, “Eusébio de Matos”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.543-545.

HANSEN, João Adolfo, “Prefácio”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo III, vol. V, pp.11-56.

HANSEN, João Adolfo, “Retórica da agudeza”, in *Letras Clássicas*, n. 4, São Paulo, 2000, pp. 317-342.

HANSEN, João Adolfo, “Vieira e o Brasil”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.199-211.

HANSEN, João Adolfo, “Vieira e o Barroco”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp.25-30.

HERMANN, Jacqueline, “O império profético de António Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 207-231.

JOANA, Daniel José Salvador, *Dinâmicas de Ethos, Pathos e Logos nos Sermões de Quarta-Feira de Cinza do Padre António Vieira*, dissertação de Mestrado sob orientação do Professor Doutor Albano Figueiredo, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.

JOANA, Daniel José Salvador, “O “Sermão do Espírito Santo” e o pensamento pedagógico de Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 439-452.

JOANA, Daniel José Salvador, “Pregar em *Quarta-Feira de Cinza*: a alquimia da persuasão”, in *Primeiras Teses. 2.º Encontro de Jovens Investigadores em Estudos Literários*, org. de Osvaldo Manuel Silvestre e Ricardo Namora, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa, 2013, pp. 119-140.

JÚNIOR, José Everaldo Nogueira, “Monofonia e discursividade: as posições de Vieira frente à escravidão”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. III., pp.1647-1661.

KENNEDY, George A., *Comparative Rhetoric. An Historical and Cross-Cultural Introduction*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1998.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de Retórica Literária*, 2.<sup>a</sup> ed., tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

LEMOS, Aida, Joana Bolsa de Pinho, José Eduardo Franco e Porfírio Pinto (org.), *Os leitores perguntam, Padre António Vieira responde*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2019.

LOPES, António, SJ, “Os 74 anos de evolução da “utopia” de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.868-879.

LOPES, António, *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução de uma utopia*, Cascais, Principia, 1999.

LU, Xing, *Rhetoric in Ancient China, Fifth to Third Century B.C.E.- A comparison with Classical Greek Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 1998.

LUND, Christopher, “António Vieira e Menasseh ben Israel: uma aproximação de dois hermeneutas”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1125-1129.

MACHADO, José Alberto Gomes, “O Discreto Esplendor do Barroco”, in *História das Artes Plásticas*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1991.

MADURO, Carlos de Seixas, *Artes do Não Poder – Cartas do Padre António Vieira: um paradigma da Retórica epistolar do Barroco*, Lisboa, CLEPUL/CFUL, 2012.

MADURO, Carlos, “Introdução Geral à Epistolografia”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo I, vol. I, pp.43-90.

MARCOCCI, Giuseppe e José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, João Francisco, *A parenética portuguesa e a Restauração: 1640 – 1668: a revolta e a mentalidade*, Porto, edição de autor, 1983.

MARQUES, João Francisco, “Introdução Geral à Parenética”, in Padre António Vieira, *Obra Completa*, direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, tomo II, vol. I, pp.9-48.

MARTINEZ LÓPEZ, Enrique, “Vieira y la esclavitud del negro, otra lectura del *Sermão da Epifania* (1662)”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.745-764.

MARTINS, Guilherme d’Oliveira, “Prefácio”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.13-17.

MARTINS, Guilherme d’Oliveira, “Vieira, igualdade tributária e anestesia fiscal”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp. 61-64.

MARTINS, Tarcizo de Lira Paes, “Vieira: alguns aspetos de sua visão do Mundo”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1363-1376.

MATA, José Veríssimo Teixeira da, “Dois sermões de Santa Catarina e algumas questões de retórica e de ideologia”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.75-92.

MEDINA, Francisco de Borja, SJ, “Percursos de Vieira: Jesuítas andaluces y castellanos en favor de los cristianos nuevos.”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.491-519.

MENDES, Margarida Vieira, *A Oratória Barroca de Vieira*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Caminho, 2003.

MENDES, Margarida Vieira, “Estética e Memória no Padre António Vieira”, in *Colóquio Letras*, n.º. 110-111 (Julho-Outubro), 1989, pp.24-33.

MENDES, Margarida Vieira, “O padre António Vieira, pregador barroco”, in *História da Literatura Portuguesa . Da época barroca ao pré-romantismo*, vol. 3, Lisboa, Publicações Alfa, 2002, pp. 171-195.

MENDES, Margarida Vieira, “Vieira, «cet autre monde»”, in *Românica*, n.º 17, 2008, pp. 9-17.

MENDES, Margarida Vieira, PIRES, Maria Lucília Gonçalves, e MIRANDA, José da Costa (org.), *Vieira Escritor*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

MIRANDA, Margarida, *O Código Pedagógico dos Jesuítas – Ratio Studiorum da Companhia de Jesus* (Edição bilingue Latim – Português), Lisboa, Esfera do Caos, 2009.

MIRANDA, Margarida, “*Orator Fit... Aspetos da formação retórica de Vieira*”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, vol. I, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, pp. 283-299.

MONIZ, António Manuel de Andrade, “A vertente classicista na obra vieiriana”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.105-119.

MUHANA, Adma, “O processo de Vieira na Inquisição”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.393-407.

MUHANA, Adma, “Quando não se escreve o que se fala”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, M. Lucília G. Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, 1.<sup>a</sup> edição, pp. 107-116.

MUHANA, Adma Fadul, *Recursos retóricos na obra especulativa de Antônio Vieira*, Dissertação de Mestrado em Literatura Brasileira sob Orientação do Professor Doutor Roberto de Oliveira Brandão, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1989.

MURARO, Valmir, *Padre António Vieira. Retórica e Utopia*, Florianópolis, Insular Editores, 2003.

MURPHY, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1981.

NERY, Rui Vieira e Paulo Ferreira de Castro, “O Período Barroco”, in *História da Música Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1991.

NEVES, António da Silva, *Bandarra, Realidade Virtual*, Cascais, Principia, 2002.

NEVES, António da Silva, “Padre António Vieira, bandarrista (Introdução)”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.881-897.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de, “As variações textuais da epistolografia de António Vieira: um estudo de caso”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 27-39.

OLIVEIRA, Luciana de Fátima, “Estado do Maranhão e Grão-Pará: primeiros anos de ocupação, expansão e consolidação do território”, in *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, São Paulo, ANPUH, 2011.

OROZCO DÍAZ, Emilio, *Introduccion al Barroco*, Granada, Universidad de Granada, 1988.

OROZCO DÍAZ, Emilio, *Temas del Barroco – de Poesía y Pintura*, Granada, Archivum, 1989.

PAIVA, José Pedro (coord.), *Padre António Vieira, 1608-1697. Bibliografia*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1999.

PAIVA, José Pedro, “Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira”, in *Lusitana Sacra*, n.º23, Janeiro-Junho de 2011, pp.151-168.

PALACÍN, Luís, “Vieira: do homem ideal ao homem socialmente realizado”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1253-1272.

PASSOS, Henrique Romaniello, *Vieira e Bach: uma retórica do espelhamento*, dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

PÉCORA, Alcir, *A Arte de Morrer*, São Paulo, Nova Alexandria, 1994.

PÉCORA, Alcir, “Argumentos afetivos nos sermões fúnebres de Padre António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. III., pp.1399-1410.

PÉCORA, Alcir, “Lugar retórico do mistério em Vieira”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, M. Lucília G. Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, pp. 155-162.

PÉCORA, Alcir, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de António Vieira*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra / Editora da Universidade Estadual de Campinas, Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

PÉCORA, Alcir, “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português (Maranhão, 1652 – 1661)”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2005, pp. 83-97.

PENALVA, Elsa Macedo de Lima, “Vieira e a ideia jesuítica da evangelização”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.1131-1145.

PEREIRA, Belmiro Fernandes, “Renascimentos da arte retórica e globalização”, in *Homo Eloquens Homo Politicus, A Retórica e a Construção da Cidade na Idade Média e no Renascimento*, coord. Nair Castro Soares, Margarida Miranda, Carlota Miranda Urbano, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.



PEREIRA, Belmiro Fernandes, *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2012.

PEREIRA, Paulo (dir.), *História da Arte Portuguesa*, 3.<sup>a</sup> ed., vol. III, Lisboa, Temas e Debates, 1999.

PEREIRA, Paulo Silva, *Francisco Manuel de Melo e o modelo do 'cortesão prudente e discreto' na cultura barroca peninsular*, Coimbra, Dissertação de Doutoramento em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Portuguesa, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação científica do Professor Doutor Aníbal Pinto de Castro, 2007.

PEREIRA, Paulo Silva, “Poder e eloquência sacra em António Vieira”, in *Uma coisa na ordem das coisas. Estudos para Ofélia Paiva Monteiro*, coord.de Carlos Reis, José Augusto Cardoso Bernardes e Maria Helena Santana, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 631-642.

PEREIRA, Paulo Silva, “Vieira, o barroco e as guerras do cânone em Portugal e no Brasil (finais do século XIX – meados do século XX)”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 37-71.

PERELMAN, Chaim e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado da Argumentação – A Nova Retórica*, 5.<sup>a</sup> ed., São Paulo, Livraria Martins Fontes, 2002.

PIMENTEL, Manuel Cândido, “A simbólica do jogo na obra do Padre António Vieira”, in *Os Açores na rota do Padre António Vieira. Estudo e antologia*, org. de Maria do Céu Fraga e José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 2010, pp.115-125.

PIMENTEL, Manuel Cândido, “Heremênutica e tempo – Uma leitura do Corpus Profético do Padre António Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel (org.), Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 307-321.

PIMENTEL, Maria do Rosário, “Vieira e a Escravatura: «Cativeiro Temporal» e «Liberdade Eterna»”, in *Padre António Vieira. O Tempo e os seus Hemisférios*, org. de Maria do Rosário Monteiro e Maria do Rosário Pimentel, Lisboa, Edições Colibri, 2011, pp. 457-474.

PINHEIRO, Júlio, “Vieira, aluno de Bandarra”, in *Actas / Colóquio Profetismo: de Bandarra a Vieira*, coord. de Carla Alexandra Santos, Trancoso, Município de Trancoso, 2010, pp. 8-17.

PINHO, Joana Balsa de, “Referências e metáforas artísticas na obra do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.135-167.

PINTO, Porfírio, *António Vieira percussor do Vaticano II. As matérias da «Clavis» merecedoras de um concílio geral*, Águeda, Edições Paulinas, 2019.

PINTO, Porfírio José dos Santos, *Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento no ramo de Estudos de Literatura e Cultura, na especialidade de Cultura e Comunicação, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, sob a orientação científica de Professor Doutor José Eduardo Franco e Professor Doutor Manuel Frias Martins, 2018.

PINTO, Porfírio José, “Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.235-247.

PINTO, Rui Miguel da Costa, “O escravagismo negro no pensamento de Vieira e a sua passagem por Cabo Verde”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I., pp.591-604.

PIRES, Maria Isabel, “Padre António Vieira: audácia, persuasão e conveniência”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.551-561.

PIRES, M. Lucília G., “A epistolografia de Vieira. Perspetivas de leitura.”, in *Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, M. Lucília G. Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, 1.<sup>a</sup> edição, pp. 21-30.

PIRES, Maria Lucília G., “Barroco”, in *Biblos, Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1995, cols.575-590.

PIRES, M. Lucília G. e CARVALHO, J. Adriano, *História Crítica da Literatura Portuguesa*, (dir. Carlos Reis), vol. III (Maneirismo e Barroco), Lisboa, Verbo, 2001.

PIRES, M. Lucília G., “Manuel Bernardes”, in *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol.1, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 2001, cols.652-655.

PIRES, M. Lucília G., “Mistério e triunfo na oratória de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.103-117.

RAMINELLI, Ronald J., “A imagem do índio nos escritos de Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.809-822.

RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, A Esfera dos Livros, 2010.

REAL, Miguel, *Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008.

REAL, Miguel, “Padre António Vieira e a Cultura Portuguesa”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, vol. II, pp. 361-379.

REI, José Esteves, “As cartas do Padre António Vieira e a retórica comunicativo-funcional”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. III., pp.1635-1646.

REIS, Carlos, *Dicionário de Estudos Narrativos*, Coimbra, Edições Almedina, 2018.

REIS, Carlos, *O Conhecimento da Literatura. Introdução aos Estudos Literários*, 2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Almedina, 2001.

REIS, Carlos Francisco, *O Valor (Des)educativo da Publicidade*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro, “Sociedade e poder político em António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.465-485.

RODRIGUES, Ernesto, “O engenho dos pretos: sobre a escravatura em três sermões de Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, pp. 85-109.

SANTO, Arnaldo Espírito, “Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.909-918.

SANTO, Arnaldo Espírito, “Introdução”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, *Linguagem, retórica e filosofia no Renascimento*, Lisboa, Edições Colibri, 2004.

SARAIVA, António José, *História e Utopia. Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

SARAIVA, António José, *O Discurso Engenhoso. Ensaio sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996.

SCHORSCH, Jonathan, “Cristãos-Novos, Judaísmo, negros e cristianismo nos primórdios do mundo Atlântico moderno: uma visão segundo fontes inquisitoriais.”, in *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2005, pp. 155-183.

SCHWANITZ, Dietrich, *Cultura. Tudo o que é preciso saber*, 8.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Livros d’hoje, 2007.

SEABRA, Ana de, “Os servos de quem Deus se serve: o papel dos Cristãos-Novos, da economia à utopia.”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I., pp.613-620.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da, “Vieira e a questão indígena. Estratégias e conflitos.”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.179-198.

SILVA, Vítor Manuel de Aguiar e, *Teoria da Literatura*, 8.<sup>a</sup> ed., Coimbra, Livraria Almedina, 2018.

SILVEIRA, Francisco Maciel da, “A persuasão em António Vieira: uma história do futuro”, in *Brotéria*, vol.145, 4/5 (Outubro/Novembro), 1997, pp.523-539.

SMULDERS, Frits, “«Que diga o herege que Deus está holandês?!»; o Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda (1640) em duas versões com diferenças úteis e fúteis», in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. III., pp.1159-1576.

SOARES, Maria João, “A caminho do Maranhão passando por Cabo Verde: a estada na ilha de Santiago (1652)”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. I., pp.563-586.

SOARES, Martinho, “A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.247-275.

TAVARES, Gonçalo M., “Prefácio”, in *A Sibila* de Agustina Bessa-Luís, 33.<sup>a</sup> edição, Lisboa, Relógio de Água Editores, 2019.

TEIXEIRA, António Braz, “Profecia e escatologia em António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol I., pp.165-178.

TEIXEIRA, António Moreira, “Todos somos Deus ou a Questão da Escravatura segundo Padre António Vieira”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.713-725.

URBANO, Carlota Miranda, “Do imaginário inaciano ao imaginário de Vieira”, in *Estudos Sobre o Padre António Vieira*, org. de Arnaldo Espírito Santo, Ana Paula Banza, Cristina Pimentel, Isabel Almeida e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, pp. 71-84.

URBANO, Carlota Miranda, “*Virtus et scientia*: uma síntese nos modelos hagiográficos do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. I: Cultura, política e atualidade, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.277-291.

VAINFAS, Ronaldo, “Vieira e a escravidão africana”, in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, vol. II., pp.823-832.

VAINFAS, Ronaldo, “Vieira e os índios do Grão-Pará e Maranhão: renovações de um grande combate”, in *Revisitar Vieira no século XXI*, vol. II: O poder da palavra: escritas, artes e ensino de Vieira, dir. de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.229-245.

VAINFAS, Ronaldo, “Vieira e os judeus”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp.57-60.

VENTURA, Ricardo, “Vieira, os índios e a questão da escravatura”, in *Vieira. Esse povo de palavras*, coord. de José Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira, Lisboa, Esfera do Caos, 2016, pp. 39-44.

### **Sítios consultados na Internet**

A.MUSE.ARTE – um espaço de reflexão em torno da arte e dos museus  
(<https://amusearte.hypotheses.org/6613>).

Baroque.it, (<http://www.baroque.it/cultura-del-periodo-barocco/letteratura/il-trattato-nel-xvii-secolo-emanuele-tesauro.html>).

Biblioteca Nacional Digital (<http://purl.pt/1036/2/>).

Dicionário Escolar de Filosofia, Aires Almeida (org.),  
(<http://www.defnarede.com/d.html>)

E-Dicionário de Termos Literários, Carlos Ceia (coord.),  
(<http://www.fcsh.unl.pt/edtl>)

Infopédia, Porto Editora,  
([https://www.infopedia.pt/\\$francisco-quevedo](https://www.infopedia.pt/$francisco-quevedo))