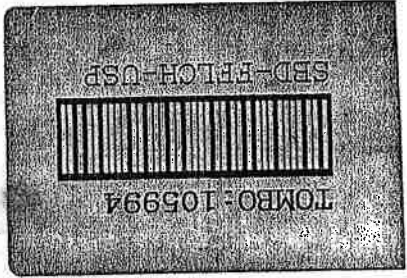


CAMINHO



DEDALUS - Acervo - FFLCH-LE

A oratória barroca de Vieira.

869.531
V7131m

A ORATÓRIA BARROCA DE VIEIRA

MARGARIDA VIEIRA MENDES

a meus pais

Título: *A Oratória Barroca de Vieira*

Autora: *Margarida Vieira Mendes*

Capa: *Mário Caetano*

Arranjo gráfico: *Secção Gráfica da Editorial Caminho*

Revisão: *Secção de Revisão da Editorial Caminho*

© *Editorial Caminho, SA*
Lisboa, 1989

Tiragem: *3000 exemplares*

Composição: *Texytec, Lda.*

Impressão: *Gráfica da Venda Seca, Lda.*

Data de impressão: *Setembro de 1989*

Depósito legal n.º *28 461/89*

ISBN *972-21-0428-4*

2000

1989

Capítulo I
A História
ou a «laboriosa incubação»

*para qualquer homem obrar heroicamente, e se
exceder, e levantar sobre si, é necessário sair de si*

Padre António Vieira

Parte I

Ethos: protótipo do pregador

ethos anthropo daimon

Heraclito

*a mais poderosa inclinação, e o maior apetite do
homem, é desejar ser.*

Padre Antônio Vieira

ção, quando existe, e do número do tomo onde foi publicado. Por exemplo, o «Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda»: S. Bom Sucesso, 1640, t. III; um «Sermão da quinta quarta-feira da Quaresma»: S. 5.ª 4.ª F.ª Quaresma, 1669, t. I.

4. As demais referências bibliográficas remetem para a bibliografia final, através do nome do autor seguido do título da obra ou da data da edição consultada. Reduzi a extensão dos títulos e modernizei as suas grafias, assim como as dos passos citados, quer portugueses quer estrangeiros.

O carácter do orador constitui como que a mais poderosa das

provas. Esta declaração de Aristóteles no começo da sua *Arte Retórica* (I, 2, 1356a) integra-se numa série de outras, relativas ao *ethos*, ao *pathos* e ao *logos*. Segundo o autor são essas as três grandes e fundamentais espécies de persuasão: «Persuadimos pelo carácter [*ethos*], quando o discurso é de natureza a tornar o orador digno de fé, porque as pessoas honestas inspiram maior e mais pronta confiança sobre todas as questões em geral, e inteira confiança sobre as que não comportam certeza, e deixam um lugar à dúvida! Mas é preciso que essa confiança seja um efeito do discurso, não de um preconceito sobre o carácter do orador.» Mais adiante: «A persuasão é produzida pela disposição dos ouvintes, quando o discurso os leva a sentir uma paixão [*pathos*], porque os raciocínios são diferentes consoante se sentem dor ou prazer, amizade ou ódio.» E no final da série: «É o discurso [*logos*] que produz a persuasão quando extraímos o verdadeiro e o verosímil do que cada assunto tem de persuasivo.»

Se bem que não se intende aqui estudar a arte da persuasão nos discursos do padre António Vieira, não deixa de ser sugestiva a triade aristotélica, designadamente para um outro cometimento, esse sim, aqui empreendido: o de procurar compreender aquilo que faz dos seus sermões obras literárias e transformar uma personalidade histórica num autor. Ora, as três categorias discursivas de Aristóteles pode-

ção ajudar a esclarecer e a conduzir este ensaio. Acontece que na obra de António Vieira tanto o *pathos* como o *logos* derivam de uma energia especial própria do *ethos* do pregador. A conhecida hipertrofia da sua personalidade, entendida, note-se bem, como uma espécie de temperamento discursivo e não como fenómeno meramente psicológico, absorve grande parte quer do domínio emocional (*pathos*) quer da componente simbólica e verbal (*logos*).

1. Protótipos

Para Aristóteles, o *ethos* deverá ser tomado como um efeito do discurso e não como um preconceito ou conhecimento prévio do carácter do orador. Segundo Nietzsche, grande conhecedor e intérprete dos gregos, «a consciência da dignidade individual é romana, não grega» (1971, p. 104). Todavia, convém lembrar que Isócrates já defendia a reputação pública e a dignidade humana do orador como factor indispensável para a credibilidade dos seus discursos, eles próprios criadores de modelos de civilização (vd. Monique Dixsaut, 1986).

Com Cícero e com a civilização romana sobressai mais a noção de personalidade, e as qualidades pessoais do orador, juntamente com o poder de que usufrui, passam a ser factores de persuasão com o mesmo ou maior peso que o próprio discurso. Adquire importância a nobreza do orador, as suas virtudes, a sua fama, o seu génio e *ingenium*. Este último, ao mesmo tempo que é responsável pela feitura de uma *oratio*, é também um resultado ou consequência, uma imagem produzida *na e por* essa oração. O discurso retórico faz aparecer o génio individual, a virtude, o poder efectivo dos oradores, o que vem ao encontro da vivência romana da pública *actoritas* (vd. Florence Dupont, 1982). Cícero foi um teórico e um praticante indiscutível do *ethos*. Basta lembrar um passo como este: «De même que le génie de l'homme est sa beauté, de même l'éloquence est la

lumière de son génie.» (*Brutus*, XV, p. 59.) O orador romano deveria possuir um carácter cívico sublime, e será um dos condutores da república. Aliás, sabe-se como a palavra persuasiva cria a própria imagem do seu locutor: «Alors la figure du locuteur se soude substa- tiellement et organiquement à certaines variantes de cette parole per- suasive: parole éthique (figure du juste), philosophique (figure du sage), sociopolitique (figure du chef).»⁽¹⁾ O mesmo acontece com a figura do pregador.

Foram os romanos que assim criaram uma das mais importan- tes fontes de persuasão, de tipo indutivo, próxima do *exemplum*: a *imago*, a personagem exemplar. Elaborou-se então um repertório dessas figuras para as escolas de retores. Cátão, por exemplo, foi uma delas; e permaneceu na cultura oratória e literária ocidental durante séculos: «Cato illa virtutum viva imago», segundo Cícero (*vd.* R. Barthes, 1970, p. 201).

Estes fenómenos passaram-se com o padre António Vieira, que além da herança de Cícero incorpora uma outra de origem religiosa: a concepção apostólica do pregador, forjada nos profetas bíblicos, em Cristo, em S. Paulo, nos Padres da Igreja e ainda nas hagiogra- fias. Vai-se formar um ideal ético daquele que toma a palavra a par- tir de tais modelos ou protótipos, ideal favorecido ainda por certos traços de um propício ambiente mental, discursivo e institucional. Convém esclarecer que quando aqui se fala de protótipos se está a adoptar a noção de Max Scheler (*Etica*, 1941, I, pp. 398-402): uma exigência de «dever-ser» baseada num conjunto de valores morais relativos à *persona*, entendidos como «força sugestiva» e não como pressão cega. Segundo Max Scheler, o influxo prototípico vai deter- minar a «forma» de apreensão e de existência em cada época histó- rica. Em Vieira essa «força sugestiva» foi determinante e o influxo prototípico foi assaz composto, como mostraremos, mas sempre de A partir da segunda metade do século XVI a *imago* ciceroniana do orador, personalidade pública ideal, irá ser subsumida pela figura do sacerdote cristão. A oratória permanece cívica, mas deixa de ser lática para se tornar sagrada; o loquente, como sacerdote, apresenta-se na *persona* do mediador e intérprete da palavra divina. Esta fusão da autoridade discursiva de tipo ciceroniano — restaurada no renas- cimento, com a revalorização e reforma da pregação e do prestígio do orador sacro, ocorrida após Trento — tornou-se fulcral no advento

(1) Mikhail Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 106.

vieiriano e fez do século XVII a idade de ouro da oratória. Posterior- mente, tal formação entraria em decadência, como é sabido.

Se acreditássemos no destino, ou na providência, tal como Vieira acreditou, com as suas regras geométricas e rigorosas, chéias de uma lógica oculta que segue o desenho perfeito da mão do supremo Arqui- tecto, poderíamos dizer que o fenómeno «Vieira» era um seu óbvio e natural produto; António Vieira nasceria no momento histórico exacto, na hora mais propícia ao florescimento da sua poderosa elo- quência, fixada literariamente na obra *Sermões*. Acreditando ou não, e dado que a função de quem escreve sobre obras literárias — função um tanto paranoica, diga-se — é conferir-lhes uma inteligi- bilidade que consiga em parte devolver o sossego intelectual a quem se vê assediado por iniciais interrogações e perplexidades, comece- mos por lembrar alguns dos factores que afeiçoaram um solo pre- disposto ao génio de Vieira.

1.1. Individualismo, pedagogia espiritual e vontade de ser

O individualismo, que a partir do renascimento italiano se con- solidou nas vivências, na criação e na ideologia dos homens cultos, por mediação literária, nasceu sob o signo da idealização. O ideal da perfeição espiritual e da *virtus* foi veiculado quer pelas novas formas de devoção (séculos XV-XVI) quer pelos *studia humanitatis*, em Por- tugal oficialmente estabelecidos em 1548 no Colégio das Artes, e depois praticamente em monopólio jesuítico (a partir de 1553).

Jacob Burckhardt, no seu célebre ensaio sobre a *Civilização do Renascimento em Itália*, que aqui seguimos, ao estudar a precoce res- tauração da literatura na Itália de 400, ainda que de um ponto de vista quase exclusivamente secular, referia-se ao culto da fama e da imortalidade, obtidas pela prática artística, pela dignidade das letras, pelos triunfos de homens ilustres; poetas e filólogos prestavam home- nagens a homens políticos célebres; imaginavam-se triunfos e gran- diosas assembleias aclamatórias⁽¹⁾. Historiadores deixaram retratos

(1) Por exemplo Petrarca, no *Trionfo della fama*, ou Boccaccio na *Amorosa visione*, com centenas de homens, na sua matória da antiguidade.

Ilustres e exemplares nas suas obras, e começaram então a colecionar-se recolhidas de biografias de contemporâneos famosos. Burckhardt, que associou o individualismo ao surto de biografias e autobiografias, recordava também a ideia da glória⁽¹⁾, a anti-modéstia, a não separação entre o ser e o parecer, a vontade de afirmação pública e política (os *condottieri*), a ambição de poder, o orgulho posto na inteligência, nas acções extraordinárias, ou então no culto da perfeição pessoal. Principiavam a esbogar-se tipos de perfeição humana, tendo em mente que se foi canonizando nos séculos XVI e XVII, quer em definições teóricas, nos tratados didácticos, quer em relatos de vidas exemplares.

O individualismo renascentista apresentava-se extrovertido: o indivíduo equacionava-se com o mundo, com a cidade; a vida privada juntava-se com a pública; o que o homem sentia, assim como o seu sistema de valores, harmonizavam-se com a sua acção e militância. Uma personalidade diferenciada aspirava a um ideal e mostrava-o com brilho e notoriedade. Neste ambiente se retomou o ideal do *orator*, modelo ciceroniano do homem sábio e intervindo na vida da cidade, que, como observou Marc Fumaroli (1980, p. 16, *passim*), se harmonizava com o individualismo quinhentista e com o «heroísmo» do século XVII.

Foram os estudos literários — *studia humanitatis*, expressões empreadas de Cícero, englobando a gramática, a retórica, a poesia, a história e a filosofia moral — que veicularam conceitos de vida e de valores morais relacionados com a pessoa, criando conteúdos éticos e instituindo uma pedagogia da *imitatio*.⁽²⁾ Podemos dizer que este trabalho literário foi acompanhado de um certo optimismo e de uma grande confiança no homem e no seu intelecto, desde que ele operasse com Deus. A Companhia de Jesus, que se expandiu de modo fulgurante a partir de meados do século XVI, adoptou e reproduziu toda esta concepção de vida agregada ao ensino das humanidades. Contribuiu assim para o reforço das atitudes superlativas sobre o destino humano individual e a perfeição, que se tinham tornado notórias em escritos do renascimento (vd. P. O. Kristeller, 1972, pp. 12-18). Tais atitudes exacerbaram-se já no século XVII, ao mesmo tempo que se exteriorizavam, formalizavam e canonizavam.

É sabido, por outro lado, como ao longo do século XVI se procedeu, não sem dramáticos precalços, à mais rica, extensa e produ-

(1) Jerónimo Osório, o «Cícero português», escreveu um *De Nobilitate Civile et Christiana* (1542) e um *De Gloria* (1549).

tiva controversia no seio do cristianismo, e à renovação e reforma quer da Igreja quer da condição individual do homem religioso. As íntimas relações de tal fenómeno com o *habitus* cultural e mental que iremos recordar nos parágrafos imediatamente seguintes parecem evidentes: as vidas ideais que se escrevem e lêem são não só as civis mas igualmente as de santos; os heróis são os da história paga, mas igualmente os da cristã; e o ideal mundano de perfeição encontra o seu equivalente na delineação e propósito do «perfeito cristiano», como dizia frei Luis de Granada. Inúmeros foram os autores que edificaram então a moderna piedade, com pregações, confissões, direcções de consciência, colóquios ou trato pessoal, exercícios espirituais, meditações, comentários, leituras, orações, ensinamentos ascéticos, compêndios de doutrina, tratados de oração mental, guias de pecadores. Deste modo, pela instrução oral e escrita se foi organizando um monumental aparelho de formação espiritual, todo ele orientado para o alimento, conservação e crescimento da alma humana, colocada no itinerário da perfeição.

Não cabe aqui descrever essa nova religiosidade interior, de raras meditações inicialmente místicas⁽³⁾, mas apenas acentuar quanto terá ela contribuído para a constituição de ideais de perfeição individual. Todavia, o caso de Vieira obriga à consideração especial da espiritualidade inaciana em que foi criado e que marcou, indelévelmente, a sua actuação discursiva — se bem que muito dessa vivência espiritual fosse partilhado pelos demais cristãos, não jesuítas, ou seja, genéricamente ralizável à piedade europeia de então. Por exemplo, a consideração da vida e paixão de Cristo e o modo afectivo-imaginativo de a pensar aparecem tanto em Santo Inácio como em frei Luis de Granada, e apareciam já na conhecida obra franciscana *Vita Christi*, de Ludolfo da Saxónia, ou noutras de promotores da *devotio moderna*, desde os séculos XIV-XV; e ainda na célebre *Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis, tantas vezes editada e traduzida em Espanha e Portugal (vd. Maria Idalina Rodrigues, 1976, pp. 927-1040).

A meditação metódica dinamizada por Loyola e divulgada na Península e em toda a Europa, a partir da segunda metade do século XVI, concedia importante lugar à acção apostólica imediata, a par das experiências interiores de aperfeiçoamento. Por outro lado, era central nos *Exercícios Espirituais* de Loyola o «buscar e achar a vontade divina na disposição de sua vida para a salvação da alma»

(2) Sobre tal matéria escreveram com algum pormenor M. Batillon, *Erasmo y España*, e J. S. da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI e XVII)*; e A. G. Dickens sintetizou magistralmente nos caps. II, III e IV do seu livro *A Contra-Reforma*.

Dentre as correntes renovadoras da religiosidade evidenciou-se não só a ascese mas também o misticismo peninsular, ao qual foi sendo dada publicidade: Santa Teresa escreveu a sua biografia e relatou as suas experiências pessoais; de S. João da Cruz foram publicadas as *Obras*, juntamente com uma *Relación* da vida do autor. Ora, como escreve Pfandl (1952, p. 242), «El platonismo y el misticismo enseñaron el valor del individuo», se bem que o homem barroco fosse uma degenerada continuação do homem do renascimento, sendo agora o valor ou a virtude substituídos pelo poder ou pela violência. Sem partilhar plenamente este conceito de barroco de Pfandl, interessa-me reter e explorar aqui a relação do barroco com o individualismo, assim como a deslocação deste último, no século XVII, para certas formas de comportamento e de acção tornadas estereótipos ou paradigmas. Se não predomina a violência, prevalece pelo menos o vitalismo, a vontade de poder, assim como a noção de energia e de dinamismo na definição do homem (o *impetus* de Gallien, o *conatus* dos novos estóicos, as *passions de l'ame* de Descartes, o *endeavour* ou esforço de Hobbes). Friedrich e Biltzer intitularam a sua esplêndida síntese histórica sobre a época barroca, em 1957, *The Age of Power*. Ai consideraram, dentro do barroco, não só as várias artes mas igualmente o «comportamento pessoal», que descreveram. Lemos: «Emphasis was on action, constant combat, personal success and the resultant heightening of the sense of self.» (1970, p. 27.)⁽¹⁾

A França, por exemplo, conheceu várias morais: a heróica e aristocrática; a cristã-jansenista, rigorosa e pessimista; a mundana e céptica. Paul Bénichou, em 1948, exemplificou-as a nível literário com Cornille, Pascal e Molière, respectivamente. A primeira, herdada directamente do passado, exacerba o idealismo nobre, o desejo e a vontade humanas consagradas a objectivos acreditados positivos. Os protagonistas teatrais de Cornille realizavam a apoteose do orgulho individual que o estocicismo divulgara. Não havia oposição entre ideal e real, entre os gestos exteriores do homem e as suas intenções e crenças interiores. Cornille põe em cena homens e actos de excepção — os heróis —, enfatiza a energia, a ostentação da glória, o amor ideal, a magnanimidade. Este clima ideal e aristocrático, um pouco arcaico já sob Luís XIV, dominava ainda na Península Ibérica em

(1) E quando se referem às múltiplas e variadas manifestações literárias dessa época, nos diversos países europeus, declaram: «The only common denominator [...] is the omnipresent sense of power in all its forms, spiritual and secular, scientific and political, psychological and technical. Man's startling achievements produced in him a sense of potential might which alternated with a crushing realization of human limitations [...]» (1970, p. 31.)

(p. 11), ou seja, o efectivar da conciliação entre a acção livre e pessoal e a graça vinda de Deus: cada meditação terminava com um afectivo «colóquio» entre o cristão e a própria divindade, geralmente Cristo mas também o Pai e a Virgem, e começava com um acto de pedido a Deus («pedir o que quero»). Essa uma das originalidades do método espiritual inaciano, suficientemente pertinente para a criação de um lugar de *sufeito* para o que recebe a aprendizagem dos *Exercícios*: este deixa de ser o discípulo ou o mero destinatário do seu director espiritual, que o guia nos *Exercícios*, e vai-se transformando num interlocutor de Deus, com uma sempre estimulada fala pessoal. Nela, a atitude ilocutória será previamente interrogativa e acompanhada de certas emoções. O discurso é o meio essencial proposto: «discorrer», «pedir o que quero», «fazer um colóquio». Ele acompanhará a imagem trazida «à memória», ou seja, o «ver o lugar» «com a vista imaginativa», recomendada no início de cada meditação, através do reforço dos sentidos — «ver», «considerar», «cheirar», «tocar». Só o «discorrer» sobre a cena imaginada (a mais importante era a da paixão de Cristo) pode levar às «moções que brotam da alma» (p. 171).

Grande se mostra a confiança na produção constante de discursos, assim como de imagens, dela dependendo o bom resultado do percurso espiritual. Por meio dos *Exercícios* o homem tenta encontrar Deus, não de modo passivo ou envesado e substitutivo, mas graças a um esforço físico pessoal, que envolve a imaginação e as três potências (memória, entendimento e vontade, até se conformar com o que entende ser a vontade divina. Ao esforçar-se por recitar as cenas visionadas como se fossem reais, através da técnica meditativa da intensa formação de imagens, o exercitante habituava-se a uma coexistência, familiaridade e constante troca entre o seu universo de discurso, o seu aqui e agora, e o universo referencial veiculado em imagens e textos. A tendência será para a impressiva assimilação entre os dois mundos ou realidades. Assim se prolonga o modo representativo ou prefigurativo medieval — patente em Vieira⁽²⁾ — modo esse que os jesuítas vieram a conciliar com a educação humanista. O esforço de visualização do lugar e da cena religiosa sobre a qual se penhar um «papel como personagem individualizada [...] no drama da salvação»⁽²⁾.

(2) Na Parte II deste trabalho referir-nos-emos com frequência a este efeito de meditação.

(2) Maria Lucília Pires, 1980b, p. 36: sobre a definição do género «Exercícios espirituais», muito praticado nos séculos XVI-XVII, lê-se o que esclarecidamente expôs essa autora (pp. 30-37).

pleno século XVII, ainda que alguém como Cervantes se houvesse revelado sensível a certas facetas da sua inevitável erosão.

Na comédia espanhola igualmente se manifesta o heroísmo cristão, veiculada nas figuras modernas de cativos mártires ou de missionários espanhóis, adaptados às figuras lutadoras do Antigo Testamento. Heróis são também personagens da tradição espanhola: reis, príncipes, cavaleiros, praticando as convencionais virtudes de valentia, honra, fidelidade e generosidade; e os cruzados, assim como outras personagens histórico-lendárias: o Cid, Carlos V, o rei Rodrigo.

O ideal do homem só se tornou subjectivo a partir da implantação da teoria do egoísmo e do amor-próprio, da responsabilidade de homens como Hobbes ou Helvetius. O individualismo burguês passou a assentar na concepção pessimista da natureza humana divulgada pela ética protestante e jansenista, no apartamento dos actos humanos do seu sentido transcendente e divino. A fase de desconstrução do eu ideal, operada pelas concepções sotiriológicas do calvinismo e de outras setas protestantes, e pela clivagem entre acções religiosas certas condutas humanas. A doutrina do amor-próprio, que passou pelo jansenismo antinomista, pelos moralistas do tipo de La Rochefoucauld e pelos libertinos, destruiu por desmistificação a noção de herói ou de qualquer outro ideal humano. Mas tal desmantelamento não se deu no *Siglo de Oro* espanhol nem no século XVII português. Será preciso chegarmos a meados do século XVIII para

encontrarmos na literatura portuguesa um caso de reflexão moral sistemática que vai nesse sentido, mais moderno, de análise subtil e meticulosa da validade e do egoísmo humanos: Matias Aires, na *Reflexão sobre a Validade dos Homens*. Instalava-se a suspeita sobre os fundamentos do *ethos* ideal. Mas um século e a noção de egoísmo «inconsciente» solidificar-se-ia pela mão da psicanálise.

Encontramos Vieira mergulhado ainda no idealismo moral e religioso que era o do século XVI, que era o de Santo Inácio, e que se exasperou no século XVII. Na conduta do padre Vieira e na avaliação da mesma como destino deparamos com uma conjugação e não como uma clivagem: o amor-próprio combina-se com um elevado ideal de vida e com um modelo de perfeição a atingir; por ele se luta apaixonadamente e se exige reconhecimento público.

C.-G. Dubois (1973, pp. 228-230) refere como uma das facetas do homem seiscentista a hipertrofia do eu: «chacun donc établit son propre superlatif», «la gloire [...] conduit le héros à coïncider avec une image idéale qu'il se fait de lui-même, un surmoi». No teatro de

Cornélie uma força pessoal exige a realização total dos desejos do indivíduo, erigidos em vontade e conducentes à sobreposição de um *eu* e de um *super-eu*, do qual o herói permanece o dono e modelador. Estabelecendo-se o equilíbrio entre as paixões, as paixões, a vontade e a virtude, ocorrem triunfos heróicos, festas, martírios e castigos. Julgo que o caso de Vieira se insere nestes parâmetros.

Foi aliás o século XVII responsável pela criação de vários tipos humanos ou figuras: Fausto, Hamlet, D. Quixote, D. Juan. Este, por exemplo, criado em 1630 por Tirso de Molina, em *O Burlador de Sevilha*, transformou-se num arquétipo barroco. Personagem ao mesmo tempo imaginária e real, D. Juan implicou um certo corte com qual quer herói idealizado do renascimento, e uma inquietação já moderna. D. Juan apresenta-se como uma das *vias* barrocas possíveis, resultantes do individualismo renascentista e das suas posteriores fracturas, via essa mais moderna, aberta, dramática e personalizada do que a definição do «corteso», do «herói», do «discreto» ou do «pregador», que dominaram o século XVII peninsular e que a seguir referirmos. Há em D. Juan um certo *furor ingenui*, de que fala Ludwig Brandl, característico da exaltação barroca do indivíduo, furor esse comum, ainda que com marca negativa, ao herói positivo de Corneille e aos das tragédias dos jesuítas.

Os próprios escritos de Vieira expõem frequentemente o conceito de homem como desejo, como permanentemente querer-ser:

o homem, monstro, ou quimera de todos os elementos, em nenhum lugar pára com nenhuma fortuna se contenta, nenhuma ambição, nem appetite o farta: tudo perturba, tudo previerte, tudo excede, tudo confunde, e como é maior que o mundo, não cabe nele (l. iv, 470b-471a)(¹).

Leiam-se além deste S. S. Roque, 1652, o S. Todos os Santos, 1643, o S. 3.ª Domingo Epifania, e o S. 1.ª D. Quaresma, Roma. O tema da ambição, da cobiça, da vaidade, do poder e do querer é o mais frequentemente tratado pelo orador jesuíta, originando um discurso de tipo sentencioso e geométrico que muito se aproxima dos aforismos dos tratados de Baltasar Gracián, onde encontramos, não como biografia, nem como ficção teatral, mas antes como definição moral, a estampa de protótipos ou figuras ideais do século XVII, como veremos.

(¹) Vasco Pulido Valente (1980, p. 104, *passim*) descreveu toda a temática do querer-ser tratada nos sermões de Vieira, aí exposta quer como vício (a ambição e seu engano), quer como natureza do próprio homem, quer como aspiração à santidade e à vida sublime.

1.2. As vidas

Quatro tipos de literatura biográfica parecem ter criado no século XVII um ambiente cultural, moral, literário e religioso, endêmica-mente suscitado pelas «Vidas». A tradição cristã medieval das vidas e milagres de santos já consagrados, acrescentou-se um surto de vidas exemplares de religiosos modernos (frades, freiras, prega- dores, bispos). Homologamente, as biografias de homens políticos, filósofos ou oradores da antiguidade, divulgadas pelos *studia huma- nitas*, de modelo sobretudo tacitano e plutarquiano, vieram adicionar-se as recentes autobiografias e vidas civis de artistas e de

A par destas encontramos obras de autores místicos, como Santa Teresa de Jesus, com o relato dos caminhos e acções a que a levou a sua vocação, assim como o das suas mais íntimas experiências (*Libro de las Fundaciones, Moradas, Libro de la Vida*); ou ainda a *Auto- biografía de Santo Inácio* ditada ao padre Luis Gonçalves da Câmara (futuro preceptor de D. Sebastião)⁽¹⁾. Note-se que, na pintura, o século XVII val ser a grande época do retrato e do auto-retrato, gêne- ros cujos fundamentos datavam já do século anterior (Dürer, Ticiano). Significativas foram ainda *Le Vite del pin eccellenti pit- tori, scultori ed architetti*, de G. Vasari, no século XVI. Tais vidas retratam homens ambiciosos, possuídos pelo egoísmo da criação. Para Agnès Heller (1982, p. 165), o bom sucesso era indispensável e signifi- ficava a autoafirmação da personalidade; não haveria contradição entre o êxito e a autoconsciência, entre o valor objectivado, ou seja, nar- rável e narrado, e a sua apreciação subjectiva, ou seja, a interiori- dade. Pelo contrário, o alarde era apreciado, e foi-o cada vez mais, apesar das correntes reformistas, seneguitas e agostinianas, que ten- taram introduzir os valores mais secretos do coração, da fé, da vir- tude e de formas silenciosas da devoção ou do comportamento vir- tuoso.

Na época do renascimento formaram-se vários ideais humanos concretos, ao mesmo tempo reais e ideais: Cícero, César, Cristo, Bru- tus. A preocupação com a conduta individual e seus fundamentos étic- os, com a prática das virtudes assim como com a relação entre a acti- vidade do homem privado e a do homem público, foi comum aos humanistas (não damos exemplos porque não o estamos a demons- trar mas apenas a lembrar o que parece ser aceite por todos os histo- riadores da cultura). Posteriormente foram postos em cena no tea- tro

(1) Circulou primeiramente por intermédio do padre Jerónimo Nadal, com o título de *Acta Patris Ignatii* e, em espanhol, *Hechos del Padre Ignacio*.

Em sermões como o de S. António, 1671, ou o de S. Inácio, 1669, transparece um conceito de vida superlativo, onde se mantém o ímpeto combativo e voluntarioso, com marca positiva e associado a uma outra característica barroca: a pluralidade de acções e papéis desempenhados por uma personalidade excessiva e multifacetada. Essa variedade é subsumida por uma só vocação, total e englobante: a da santidade activa. Num modelo como Santo Inácio, ao mesmo tempo «fruto do *Flos sanctorum*» e «compêndio de todos os San- tos», Vieira acentua a metamorfose contínua e a «diversidade de estados, de exercícios, de fortunas» (t. I, cols. 443-444).

Há que recordar, de passagem, um outro dado. Algo que sur- tiu no pós-renascimento e que iria repercutir-se sobretudo no mundo reformado e calvinista: a noção de vocação ou ofício. O des- tino do indivíduo fundamentar-se-ia na sua acção e esta resultaria da fidelidade à sua profissão ou vocação. Não se trata já do *omni- universale* renascentista, mas de um homem que cumpre uma pro- fissão, na qual se aperfeiçoa, à qual ajusta o seu ideal. O mais importante neste tipo de *ethos* são os actos, e o sentido encon- trado para eles.

Calvino propunha que o homem realizasse acções nas quais pudesse verificar ou interpretar em cada momento a certeza da elei- ção ou salvação, e o estado de graça, por comparação com o destino de cada parreira bíblica; as personagens bíblicas funcionarão como protótipos que se devem imitar, mas a sós, interiormente, no cum- primento correcto e cego, íntimo e egoísta, do dever profissional. Ainda que não corresponda este clima ao de Vieira, já que para ele não existe separação entre interior e exterior mas antes assimilação do primeiro termo ao segundo, pelo menos dois fenómenos se apre- sentam comuns ao *ethos* vieiriano: o sentido profissional e a imita- ção dos modelos bíblicos (de maneira heróica e não intimista ou secreta).

Dentre os géneros literários que deram forma e ser ao individualismo de cariz idealista e energético evidenciaram-se a *biografía*, o *tea- tro* e a *literatura didáctica*. Deles falaremos antes de abordarmos a *eloquência*, talvez a formação discursiva com maior peso e impacto ideológico, pois que na aprendizagem das suas regras e da sua prá- tica se educaram então todos os religiosos, juristas, políticos, peda- gogos e literatos, ao mesmo tempo que era exercida em todas as certi- monias públicas e oficiais. Nela se formou e nela actuou Vieira, e dela podemos dizer que foi a grande responsável pela sua «vocação enun- ciativa».

tro de Shakespeare tipos ou exemplares humanos, públicos e históricos — Brutus e Cássio, por exemplo.

A vida de um Cícero foi modelo de *vita civile heroica* e alguns florentinos pretendiam imitá-la (v.g. Leonardo Bruni, 1370-1440). Lembremos que nas *Vidas Paralelas* Plutarco consagrou uma parte da série ao paralelo Cícero-Demóstenes, oradores cujas vidas são entendidas como *exemplum heroica*. Séneca, outra das figuras e modalidades literárias, éticas e sobretudo políticas, que polarizaram as consciências cultas a partir do século XV, teve igualmente os seus biógrafos, a partir dos *Anais* de Tácito. Foi ele o protótipo quase insuperável do «privado» de um rei, assim como do preceptor do príncipe (vd. Alfred Bihler, 1983, pp. 487-488, ss.).

Gracian propôs uma biografia prototípica de um príncipe anti-maquilavélico moderno — *El Politico Don Fernando el Católico* (1640); e D. Francisco Manuel de Melo escreveu em castelhano a *Vida de D. Teodósio II* que não chegou a ser publicada em vida do autor, tal como o seu *Tácito Português* — *Vida e Morte, Ditos e Feitos del-Rei D. João IV*, este em português⁽¹⁾. Em Portugal, foram então redigidas outras vidas de príncipes modelares: D. Fernando de Menezes, segundo conde da Ericeira, viria a estampar a *Vida e Acções del-Rei D. João I* (1677), e Jacinto Freire de Andrade, a *Vida de D. João de Castro* (1651), segundo o modelo de Plutarco e do varão ilustre⁽²⁾. Em tal ambiente biográfico, não admira que autores, políticos e ideólogos, tenham decidido autobiografar-se, no final das suas vidas: é o caso de Miguel de Moura (1594), secretário de vários reis e um dos governadores de Portugal em 1593, ou ainda de Faria de Sousa na obra manuscrita *Fortuna* (editada somente em 1975). Lembro ainda Thomas Hobbes que, aos 91 anos, fez publicar a sua vida em versos latinos (1679).

Digno de nota se afigura o conhecimento, já no século XVI, da *Vida dos Sofistas* de Filostrato (Estrasburgo, 1516) e de Eunapo (Antuérpia, 1568). Segundo M. Fumaroli (1980, p. 213), estas duas obras introduziram na Europa o desenho de um «tipo» de loquente, o sofista, que marcou quer escritores quer oradores — verdadeiro fantasma temido e condenado tantas vezes pelos representantes da Igreja, mas a cuja sedução os próprios pregadores não terão conseguido furtar-se.

(1) Estas duas obras só viriam a ser editadas em 1944 e 1940 respectivamente. Anteriormente já tinham sido escritas a *Vida do Infante D. Duarte*, por L. Arde de Resende (só publicada em 1789), ou a *Vida da Sereníssima Princesa D. Joana, Filha del-Rei D. Afonso o Quinto de Portugal* (1585), de frei Nicolau Dias. Tome Fimheiro da Veiga deixou manuscrita uma *Vida* do Dr. Gabriel Pereira de Castro (vd. E. R. Barbosa, 1966).

A divulgação das vidas prototípicas veio adicionar-se à das vidas de santos. Foi com a fé cristã que surgiu a consciência religiosa individual, a relação fundamental entre Deus e o eu. A personalidade humana encontrava-se no centro da vida religiosa (Santo Agostinho estabeleceu o primado da experiência religiosa), o que vai possibilitar vivências místicas como a de Santa Teresa, no século XVI, logo transformadas ou objectivadas em vidas exemplares. Tais vidas actualizam as ideias de vocação, de luta por um ideal heróico, apostólico, realzado à custa de muitos sacrifícios e de uma incansável combatividade. Santa Teresa autobiografou-se, relatando exaltadamente o curso acidentado e difícil da sua vida de militante contra-reformista⁽³⁾. Ideais de santidade existiram em épocas anteriores mas não elevados dos valores e hábitos renascentistas: o individualismo, a publicação, o triunfo; o voluntarismo e a vida tomada como um todo e não como uma série de episódios milagrosos; e, em termos mais filosóficos, o *suféito* colocado no meio dos *entes* mas deles já separado, tendo consciência da irreductível diferença, imaginando-se a si próprio como suporte de uma específica concepção do mundo⁽⁴⁾.

Foi nos séculos XVI e XVII que se elaboraram as primeiras compilações ou recolhas enciclopédicas da santidade: as vidas de todos os santos reconhecidos pela Igreja Católica. O padre Pedro de Ribadaneira publicou o seu *Flos Sanctorum* em 1599-1601. Outro jesuíta, Herbert Roswidge, começou a redigir a *Acta Sanctorum* ou os *Grandes Bollandistas*, obra sempre inacabada. Os dois primeiros volumes são consagrados ao mês de Janeiro, pois o culto dos santos estava integrado no ritual quotidiano da Igreja, no ciclo anual eclesástico⁽⁵⁾. Lembremos ainda que a canonização foi definitivamente regulamentada — com a forma de um processo judicial — pelo papa Urbano VIII (1623-1637), o cardeal Barberini, ou seja, o papa barroco por excelência⁽⁶⁾.

Por sua vez, nos *Exercícios Espirituais*, Inácio de Loyola propunha a transformação de quem os praticasse em guia e senhor da

(1) Vieira diz-nos em carta que frequentava muito os seus livros quando no Maranhão (*Cartas* I, p. 295). «Obras, que no palavras», era o lema de Santa Teresa. (2) Vd. M. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980, p. 119.

(3) Em 1902 a obra tinha sessenta e três volumes (vd. André Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, pp. 27-28). João Franco Barreto traduziu o *Flos sanctorum* de Ribadaneira do castelhano para o português, em 1684.

(4) Vd. M. Fumaroli (1980, pp. 202-212) sobre o que foi a espantosa vivência da estética áulica na corte solar deste papa letrado, poeta e mecenas, decerto a corte mais soberanamente eloquente, a mais magnificientemente artística, a mais harmoniosamente sofisticada que alguma vez existiu.

1.3. O teatro jesuítico

O teatro regularmente praticado nos colégios da Companhia de Jesus, desde a segunda metade do século XVI, na linha de teatro escol-lar dos humanistas (Telves, Buchanan), adquiriu enorme repercus-são moral e cultural, contribuindo para a difusão de um determinado imaginário. Em Coimbra, a primeira representação escolar realizou-se em Julho de 1559: a trágedia *Saul Gelboanus* do padre Miguel Vanegas^(*). Por esses colégios passou a maior parte dos homens cul-tos e das classes dirigentes, como é sabido. A própria família real se deslocava a eles para assistir a representações de dramas edificantes, escritos em versos latinos. É o caso bem conhecido de D. Sebastião que, com dezassete anos e acompanhado de seu tio, o cardeal D. Hen-rique, assistiu em Coimbra, durante dois dias, ao drama histórico-cru-cibíblico *Sedeccias*, escrito pelo padre Luis da Cruz (Ludovicus Cru-cius). As representações no Colégio de Santo Antão eram também muito frequentadas pela família real. O povo assistia por vezes, pois algumas das tragicomedias eram levadas à cena nos pátios dos cole-gios, abertos ao exterior. Em Évora há notícia de públicos populares. Esse teatro em tudo se aproxima das extraordinárias e variadas representações barrocas de carácter profano, tal qual as descreveu de modo fascinante Jean Rousset (1972). Cl.-H. Fréches (1964, pp. 325-330) estabeleceu algumas aproximações entre as obras de Luis da Cruz, na segunda metade do século XVI, e as tragédias não só de Séneca que, juntamente com a Bíblia, foi o grande inspirador deste teatro, mas igualmente de dramaturgos franceses como o próprio Racine. Os heróis são personagens magníficas e impressionantes que agem e se movem sempre em ambientes históricos, trágicos e catastróficos. Predominantemente profetas e outras grandes figuras bíblicas, sagradas e políticas, a sua conduta sobre-humana ergue-se, isolada e excessiva, paradigmática, a enfrentar os homens cegos, errados e viciosos (muitas vezes os monarcas veterotestamentários, tirânicos e culpados). As acções enquadram-se em séries espectacu-lares de procições, desfiles militares, triunfos, sanguinárias batalhas, destruições de cidades, simulações de cataclismos, incêndios ou até terramotos (castigos divinos), e ainda danças, coros, música instru-mental e rícos guarda-roupas; tudo isto vem entortar, por contágio e ressonância, as acções representadas. A música era componente obrigatória, e o *ballet* frequente, assim como a alternância de língua

(*) Sobre o teatro dos jesuitas *vd.* F. Rodrigues, 1917, pp. 79-82, 453-489; Cl.-H. Fréches, 1964, caps. VII-XV, *passim*; e também F. Dainville, 1978, cap. V, «L'Édu-cation par le Jeu».

sua própria conduta: sabera dominar as suas obras, controlá-las, ordená-las relativamente a um alto ideal de vida. As acções de uma vida edificar-se-ão sobre a paixão, sobre o desejo intenso mas con-trolado e gerido pela razão e pelo discurso, de modo a que tal pai-xão se sublime num alto ideal de perfeição. L. Pfandl (1952, pp. 44-45), realçou as personalidades de D. Quixote, de Santo Inácio e de Santa Teresa. Ao aproximá-las, misturando ficção e realidade, Pfandl (p. 325) notou que, curiosamente, a formação e apaixonada inculca-ção de ideais do ego resultara, nos três casos, das leituras de vidas ou de ficções de vidas. É a própria biografia heróica de Santo Iná-cio, tomada como modelo pelos militantes contra-reformistas do século XVII, terá sido determinada pela leitura de vidas de santos e da vida de Cristo, tal como aconteceu com Santa Teresa: a leitura de novelas de cavalaria, livros de santos e relatos de martírios nas terras de mouros terá influenciado o seu próprio destino, a compreen-são dele e a vontade de o realizar.

É torrencial em Espanha e Portugal a mostra do género biogra-fico devoto, quase sempre apologetico, dando azo à mais exagerada exaltação, visível logo nos prefácios, cujo registo é a *laudatio*: vidas de Santa Teresa, de S. Francisco de Borja, de Bartolomeu dos Már-tires, *vd.* Maria Idalina Rodrigues, 1976, pp. 682, ss.). Frei Luis de Sousa, além da hoje perdida *Vida de Soror Margarida do Sacramento*, escreveu também a *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires* (1619) assim como João de Lucena escrevera a *História da Vida do Padre Francisco Xavier* (1600), como Manuel Godinho escrevera a *Vida, Virtudes e Morte de Frei António das Chagas* (1687) ou como André de Barros virá a escrever, mas já em pleno registo panegírico, a *Vida do Apostólico Padre António Vieira* (1746). No meio jesuítico, cir-culavam no século XVII multíssimas «Vidas» e «Imagens» de alguns pregadores missionários no Novo Mundo. Ganham igualmente relevo vidas de pregadores exemplares, como a de João de Avila, no dizer de Frei Luis de Granada, «um espejo limpio», «a imagem» de «um predicador evangélico» (Prólogo, pp. 25, 29).

Figuras como Moisés, David, Job, Daniel, Jonas ou S. João Bap-tista (as quatro últimas tão decisivas em Vieira) surgem tratadas e comentadas em variadas obras de edificação. Biografias e teatro eram então os lugares ideais para a representação desses destinos. Já fala-mos do primeiro; consideremos agora o segundo.

vulgar, nos coros, com o latim, por vezes exclusivo. O palco em que se debatem tais heróis com os seus trágicos destinos não é nada menos do que a própria história de Deus na terra e o envolvimento nela da nação israelita, dos profetas, dos gentios ou de outros inimigos. As invenções e representações são frequentemente apolo-géticas e de intervenção directa na vida religiosa e política da actualidade (contra as heresias protestantes, contra a ocupação espanhola, pelo sebastianismo, etc.). E muitas vezes teatro de circunstância e de celebração mundana, usando constantemente da invenção alegórica, ou seja, tratando um tema actual através da máscara de personagens e ficções retiradas da história antiga ou de fábulas conhecidas, que se assemelhem em tudo ao caso da actualidade, a fim de o prestigiar, de o dar a ver, e de mover mais eficazmente o público.

Noutro género, não bíblico e não pastoral, a que Fréches (1964, p. 508) chamou a «tragicomédia de santo», os protagonistas são santos convertidos e quase sempre mártires, o que se presta a edificações episódicas, patéticas e grandiloquentes: conversões súbitas e prodigiosas, milagres, mártires crudelíssimos — simuladamente *ante oculos* —, descidas de anjos, visões, raptos, mortes, descidas aos infernos, apoteoses gloriosas com subidas ao céu⁽¹⁾, ao modo da iconografia de influência italiana, estudada por Emile Mâle (1932).

Os espectáculo jesuítas, sempre faustosos e aparatosos⁽²⁾, não só contribuíram para a criação de uma sensibilidade e gosto barrocos, muito ligados ao excessivo, mas propagaram também um conceito de vida heróica e sublimé, colocada muito acima dos limites normais do homem. Na Bata, em 1620, representou-se uma «tragicomédia de santo»: S. Francisco Xavier. Nessa altura frequentava o adolescente Vieira o colégio da Companhia; não sabemos se assistiu ou participou, mas a verdade é que peças como as da Cruz circulavam já então impressas (desde 1605), tais como as tragédias de Nicolau Causino ou Caussin, célebre jesuíta francês, igualmente pregador. Uma destas, *Hermenegidus*, termina de um modo bem retórico, que ecoa em Vieira:

O vermis, o flamma, o lenbrarum domus!
Aeternitas! aeternitas! aeternitas!⁽³⁾

(1) É esclarecedora a descrição feita por J. Rousset (1972, pp. 18-19) da exibição de um drama sobre Santo Inácio.
(2) Leiam-se as descrições (altas sumárias) que F. Rodrigues (1917, pp. 456-457) fez da representação, em 1619, da *Tragicomédia de Santo Inácio*, e da obra *Manassés Restitutus*, de Luís da Cruz.
(3) *Tragediae Sacrae*, p. 347.

Leia-se o final do «S. do Juízo» ou da 1.ª D. Advénto, 1650, t. III, que repete três vezes a palavra «eternidade», ou o S. S. Teresa, 1654, t. IV, que termina com «[...] para sempre, para sempre, para sempre».

Os autores e «encenadores» de tais tragédias eram os professores de retórica, o que veio favorecer ainda mais o contágio das duas artes, a teatral e a oratória. E os alunos, muitos deles futuros oradores, eram os actores.

Mais do que proximidades glorióticas, interessa agora lembrar o teor dos heróis — negativos, mas sobretudo positivos — desse teatro pedagógico. Predominavam reis e profetas: João Baptista, David, Saul, Daniel e Nabuco, Elias e Acab, Jeremias e Sedécias, Absalão, Isaias e Manassés, Ananias e Baltasar — exactamente aqueles que povoam os sermões de Vieira (e de outros pregadores). A meditação sobre o poder e sobre a articulação do poder com o saber e o dizer ou profeta é aí registada: os profetas, grandiosos e justos, muitas vezes entram em conflito com os reis, tirânicos e pecadores, que os não querem ouvir. Foi neste tipo de situação dramática, institucional e privada, que Vieira fixou a sua identidade e o seu destino público, como veremos. Dão-se então quedas de cidades, chacinas, figuras da pátria (israelita) arruinada pelos inimigos — tudo resultado da cólera e castigo divinos.

Sabemos também que aos dezoto anos o nosso orador escreveu comentários sobre as tragédias de Séneca⁽⁴⁾, as que mais influenciaram o teatro jesuítico, pois se não eram representadas então eram pelo menos lidas, estudadas, copiadas e glosadas. O S. S. António aos Peixes contém uma citação de *Thyestes*, no cap. 4, mas os comentários não chegaram até nós.

O modo de figurado teatral de cenas bíblicas repercute-se sem dúvida nas atitudes oratórias de Vieira, o que é mais visível no primeiro período brasileiro e no período português restauracionista (1633-1641 e 1642-1652). As circunstâncias históricas proporcionam-no: a guerra contra holandeses e depois contra espanhóis, os sucessos, as catástrofes e os triunfos da história de uma nação escothida, o papel de oráculo e representante do povo cristão na Bata, e de profeta ou conselheiro de D. João IV em Lisboa, a verberação dos pecados do povo e dos seus governantes e a premonição do respectivo castigo divino, os pedidos e acções de graças a Deus pelos eventos políticos. Leia-se o pungente S. Bom Sucesso, 1640, e nele se encontrará o orador desempenhando um papel eminentemente teatral (cf. *infra*, cap. 5.3.1.1.).

(4) *Vd. Obras Escolhidas*, VI, p. 157, e *Serafim Leite*, 1949, IX, p. 347.

No entanto, mesmo em situações menos graves, por vezes meros acontecimentos festivos, o teatro dos jesuítas esforçava-se por divulgar heróis paradigmáticos, emblemas dessas mesmas situações. Um jesuíta que viria a ser íntimo de Vieira, o padre André Fernandes, escreveu para o duque de Bragança um drama representado no Colégio de Évora em 1635, intitulado *Eustachius Venator, Dux Brigantinus* (vd. Frêches, 1964, pp. 486-493): uma pastoral e, ao mesmo tempo, um drama de santo, com a conversão do patrono da caça «acomodada» ao Ilustre caçador D. João de Bragança, então em visita à cidade de Évora. Constantemente se ajusta a ficção ao momento actual, ao festejado ou ao destinatário, e — é o caso — a subentendidos políticos. Tal qual como a pregação, que é uma acção verbal obrigatoriamente ligada à ocasião e suas necessidades.

Vieira imaginou-se sempre em cena, cumprindo um desses papéis bíblicos na nação portuguesa, herdada de Israel no que respeita a predestinação. Com alguma razão Bossuet atacava no teatro, exemplificando com o *Cid* de Corneille, o fenómeno da identificação dos espectadores com os heróis e com os objectos dos seus desejos, o que excitava as paixões humanas, nem sempre contidamente cristãs. Esquecia, porém, que tais paixões poderiam ser igualmente cristãs.

Para além do modo narrativo ou diegético das vidas, e do modo representativo ou mimético do teatro, os protótipos humanos eram difundidos pelo modo declarativo, mais abstracto e menos ficcional, das obras didácticas. Vejamos como.

1.4. A literatura didáctica

Da existência de uma literatura expositiva divulgadora de protótipos dá-nos conta uma obra como o *Hospital das Letras* de D. Francisco M. de Melo (pp. 114-115). Tais protótipos dizem respeito sobretudo ao homem de poder: o príncipe, o governador, o chefe militar.

Já no século XVI, *Il libro del Cortegiano* (1528), com muitas reedições e pomposamente traduzido em castelhano por Boscan, fixava o modelo de um homem perfeito, com a respectiva receita comportamental. Não interessa aqui analisar o conteúdo da obra de Baldeasar Castiglione, nem a definição desse ser ideal, mas apenas verificar Castiglione invoca as autoridades de Plautão, Xenofonte e Marco Túlio, quando escreveu sobre a perfeição

república, o perfeito rei, ou o perfeito orador («Lettera dedicatoria», p. 9). Também o humanista Palmieri tinha retratado nos diálogos *Della Vita Civile* (1529) o «óptimo cidadão». Notou Marc Fumaroli (1980, p. 30) a forte filiação entre o cortês de Castiglione e o orador antigo, assim como a interdependência entre a arte de falar e a de escrever.

Foi esta atitude de segregação de um ser ideal, cujos atributos se podem descrever e normativizar, que teve continuidade no século XVII. Referir-nos-emos à obra profana e cortês de um outro Baltasar, o jesuíta espanhol Baltasar Gracián, nos seus livros morais e sentenciosos, tingidos já de heroísmo e superlativização: *El Héroe* (1637), *El Discreto* (1646), *El Oráculo Manual* (1647) e mesmo *Agudeza y Arte de Ingenio* (1646), se admitirmos, para este último, que o *savoir faire* engenhoso e concepitista era virtude obrigatória do homem ideal da época barroca; e assim o parece ter julgado o autor, ao cristalizar o em «reales», «primores», «aforismos». Também constituía capitulo de *Cortegiano* a maneira de falar, embora aí se propusesse expressamente a desafecção. Sabemos bem como a arte da palavra foi nos séculos XVI e XVII o «grande catalisador» (no dizer de Fumaroli, 1980, p. 31) de todas as formações humanas: príncipes, pintores, arquitectos, magistrados, eclesiásticos. De qualquer modo, o *Cortegiano* é um manual dialogado sobre a formação ou educação do homem perfeito, obra renascentista, ainda não barroca, até porque trata essencialmente, e com grande minúcia, do saber: não das acções nem do parecer. Existe nela harmonia, diversidade, medida — obra discursiva, centrífuga, feita em vagares. Muito diversamente em Gracián, onde tudo é centrípeto e condensado, abstracto, lapidar, concetoso, e onde a cada passo encontramos a hipérbole, a antítese e metáfora grandiosa (em cliché).

Logo no «al lector» de *El Héroe*:

Emprendo formar con un libro enano un varón gigante; y con breves períodos inmortales hechos; sacar un varón máximo esto es milagro en perfección. (p. 242.)

Merece um rápido comentário este extraordinário fragmento sobre o protótipo. Diz ele respeito à sua referencialidade, tão frequente também em Vieira; neste caso, a associação, reflexo, motivação ou mesmo fusão entre a palavra e referente, entre o *livro*, que vai apresentar e representar o protótipo, e o protótipo representado — o *herói*. Gracián fala em termos de modéstia (*topos* obrigatório do género prefatorial) quer do seu livro quer do tema desse livro, numa homologia de nível morto-sintáctico, semântico, lógico e retórico: os atributos da palavra (o livro é *breve*) a escrita é *breve*) são antitéticos dos do tema ou coisa tratada pela palavra, o herói (o varão é *gigante*, os feitos

são *inmortals*). Curiosamente, a terceira parte do enunciado actualiza o mesmo paradigma, embora posicionalmente os dois membros troquem de lugar, ficando para o fim o vocábulo «perfeccion»; uma importante transformação se deu, pois na descrição da palavra «libro», «peridos», «breves»: «miliagro en perfeccion», «rente da anterior («enan»), «breves»: «miliagro en perfeccion». O livro e o período, na avaliação que deles é feita, passam a ter qualidades superiores, obtidas por contaminação com as qualidades do tema do livro: o herói. Julgo que este fragmento gracianesco é emblemático do subtil fusionismo, também presente em Vieira, entre os nomes e os seres, e entre as qualidades de uns e de outros.

As virtudes e comportamentos aconselhados por Gracián não têm valor em si, nem qualquer valor íntimo ou privado, senão um valor-eficácia («una mited en alarde y otra en empenho», p. 244), um valor-acção, um valor-persuasão pelo enaltecimento próprio — «empeno egocentrico de agradar», segundo Flandi (1952, p. 263). Significativamente, o primeiro «primor» do herói diz respeito à prática de um empenho infinito, que pareça promover sempre mais; e o segundo «primor» diz respeito à vontade: o *ethos* é o do homem-paixão, o do homem-acção. Encontramos a todo o passo atributos valorativos identificados com a fama, o luzimento, os aplausos, a expectação do mundo, assim como a tónica superlativa do «gigante», do mais, do mais alto, da maior perfeição. Tudo portanto já vago e mistificador, ao contrário do tratado de Castiglione, bem concreto e realista (ainda que apontando para o ideal) (?).

A maior parte dos exemplos de heroidade dados por Gracián é de personalidades ilustres e célebres (reis, imperadores, generais, oradores), de Carlos Magno, Cid, S. Gregório, Catão aos aristocratas contemporâneos. A estratégia adoptada é a atitude definitiva e panegirica, própria das biografias políticas (*El Politico* trata do rei católico, D. Fernando, à maneira de Plínio no seu *Panegirico de Trajano*). Note-se que mesmo as palavras *discreto, herói, oráculo, são, substantivos* e adjectivos valorativos: têm o estatus de qualidades, exemplificadas nessas personagens célebres, diante espelhos ou retratos concretos das mesmas qualidades; e significam também os protótipos, os tipos ideais (?).

(1) L. Flandi (1952, p. 267) sugeriu que os «três brevíssimos da prudência», que são *El Heroe, El Discreto e El Oráculo*, constituem uma teoria que opera a síntese do engenho barroco (manifestação da exaltação do eu) com o ideal renascentista da personalidade, à maneira de Castiglione.
(2) Sobre a origem e significados da palavra «discreto» vd. A. A. Parker, 1971, pp. 218-234. Surpreendentemente o termo começa por ocorrer em S. Paulo, *Hebr.*, v. 14.

No *Hospital das Letras* manifesta-se idêntica tendência para a nomeação ou identificação de personagens exemplares, tomadas como modelos ou expoentes máximos de cada ofício. Bocalino enumera-os: tal poeta como Camões, tal historiador como João de Barros, tal retórico como Cipriano, tal orador como Jerónimo Osório, tal rei como D. João II, tal pregador como António Vieira, tal cómico como Gil Vicente (p. 144). Até uma palavra como «agudeza» não existe independentemente da qualidade da pessoa que a exerce; não é conceito exclusivamente literário e poético, mas uma qualidade vital e individual. Também na *Corte na Aldeia* de Rodrigues Lobo se fala da *expressão* perfeita; ela instaura o «corteso discreto» que, segundo Herculano de Carvalho (1984, II, pp. 243-265), é «um tipo literário e humano». O padre Manuel Bernardes quando cita Vieira chama-lhe um «discreto»: não apenas aquele que fala bem, mas o que *sabe*, age como tal e é tal; palavras, acções e conceitos unidos numa só personalidade superlativa. Este efeito gramatical — passagem do adjectivo e atributo (predicado) ao substantivo e à pessoa (sujeito), ou seja, à identidade do nome próprio — participa da mesma lógica de uma figura de retórica fundamental em Vieira, certamente uma das mais importantes da discursividade barroca: a antonomásia.

Podemos ligar antonomásia e exaltação barroca do indivíduo. Uma das críticas que fizeram a Castiglione lembrava que o retrato do seu «Cortegiano» era tão perfeito que se tornava superfluo e inútil, pois não existia nenhum homem assim. O autor defende-se na celebre carta ao português D. Miguel da Silva, dizendo: «colui che piu se le la perfeição] avvicinaera sara il piu perfetto» (p. 9). «Il piu perfetto» é ainda um adjectivo platonicamente fundado na *Ideia* da Perfeição. Ora, posteriormente, no século XVII, «avvicinaera» virá a ser suprimido; a conjunção passou a ser plena: não a aproximação à Perfeição pela prática de qualidades, mas o *retrato* vivo da Perfeição: o Perfeito, digamos, e não um homem perfeito.

Outra definição de um homem ideal, também mundano, é a do «honnete homme». Surge no século XVII mas revela conteúdos diferentes e por vezes mesmo opostos aos do «homem de engenho». Note-se que nas traduções francesas de *El Discreto* o título é *L'Homme de cour* ou *L'Homme universel*. Na sua forma mais trabalhada, o ideal de *L'Honnete homme* de Faret (1630) deixa de ser superlativo, pois a reflexão moral sobre o amor-próprio, o pessimismo acerca da natureza humana, a introspecção e reconhecimento da clivagem entre o que se é e o que se apresenta aos outros, a reversibilidade vício/virtude, ser/parecer, toda a fecunda e lúcida análise moral do século XVII francês, de raiz jansenista e cristalizada em *La Rochefoucauld (Maximes, 1665)*, reduziram o conteúdo do «honnete homme» a uma

mera arte de acomodação aos outros, a um perfeccionismo formal na socialização: um conjunto de qualidades mundanas e práticas, mais do que um conjunto de virtudes superlativas, canonizadas em protótipos e homens singulares que as retratam. Não é mais possível o herói quando reina, com sinal negativo, a convicção generalizada do amor-próprio na base das condutas humanas.

Biografia, teatro e literatura didáctica fixaram e divulgaram, ao longo dos séculos XVI e XVII, ideais de perfeição humana terrena, protótipos onde as raízes literárias e cultas se podem misturar com as religiosas e ascéticas, onde domina ainda uma certa megalomania otimista, uma elevada concepção das capacidades humanas individuais, e onde acontecem significativos fenómenos de projecção e identificação entre o real e o literário. António Vieira viveu este exasperado idealismo ético que, em parte, Cervantes genialmente problematizara já, por distanciação, no seu doravante exemplar *D. Quixote*. Convida no entanto não esquecer que tal idealismo se fazia acompanhar de um pragmatismo realista não menos intenso, bem patente na formação dos discursos vieirianos. Como escreveu Iva Delgado (1986, p. 33) a propósito do que chamou a «mentalidade polemista» de Seiscentos, «os motivos concretos, a vida real, os factos emotivos, estão pois na base de uma doutrinação que abandonou os templos tradicionais da sabedoria e toma um sentido de eficácia e de serviço público». E por isso os tratados se fizeram então apologetas e manifestos, por isso se inaugurou o jornalismo e o publicismo, por isso os grandes letrados e oradores sacros desempenharão quase sempre acções políticas ou cívicas.

2. O pregador como protótipo

E o padre Vieira? O Pregador por antonomásia? Não escreveu biografias ou autobiografias, não elaborou obras morais, pedagógicas ou programáticas, não imaginou personagens de teatro nem escreveu qualquer obra de ficção. Porque enquadrar o seu caso literário dentro deste ambiente ou desta tradição, estorçada e idealista, dos protótipos? Tradição eminentemente literária mas mais extensa, alargando-se à mentalidade e às atitudes humanas predominantes durante um largo período de tempo. Não será usado dizer-se que Vieira escolheu ardentemente color a sua vida e a sua obra bem perto de uma subida noção de perfeição humana e de vontade de ser. Propício lhe foi o vigor que dinamava dos modelos humanos de então. Um desses arquétipos de perfeição oferecia-se-lhe com enorme disponibilidade: o de Pregador. Dele participava algo da sublimidade do *orator civil* e algo da heróica cidade militante do apóstolo do cristianismo e da sua missão transcendente. O Pregador seria uma espécie de subtipo do protótipo do Santo(?).

(?) Max Scheler (*Ethica*, 1941, I, p. 418) usa o conceito de subtipo.

2.1. *Aetas ciceroniana*

A retórica tornou-se naturalmente a disciplina ou a arte capaz de gerar e gerir um perfil de homem ideal. A sua restauração euro-peia deu-se exactamente no século XVI (em Itália ocorreu antes), e os jesuítas foram os seus mais lídicos e entusiastas agentes no século XVIII, fazendo dela a disciplina nuclear nas suas escolas. Quase todas as actividades de carácter literário e discursivo aí praticadas lhe eram afins, da leitura dos antigos às representações teatrais⁽¹⁾. Servia o teatro para preparar, enquanto ainda aluno, o futuro orador, que assim se treinava na *memoria* e na *actio* (*prorunniatio* ou *hypocrisis*): gestos, colocação de tons, posição das mãos, expressão facial. Sabemos também que os actores shakespeareanos ao dos oradores sacros (vd. F. Dixon, 1971, p. 32). Aliás, os dramaturgos jesuítas foram sempre professores de retórica nos colégios.

Actividades escolares como as sabinas, as disputas (que serviam a *honestas aemulatio*), os treinos e exhibições de memória (a *lectio* e a *recitatio* do aluno eram prática pedagógica intensa e quotidiana, muito valorizada nos colégios), a composição de quadros, os públicos comentários de texto, os exercícios poéticos e declamatórios e todo o tipo de certames literários (coroações com prémios, aberturas solenes), assim como o ensino de alguma erudição necessária ao orador — tudo contribuiu para a formação óptima dos pregadores, cuja competência passou a ser comum e partilhada pelos seus ouvintes, também eles formados na disciplina da retórica. Por outro lado, as celebrações da palavra acompanhavam sempre, nos colégios dos jesuítas (os que mais pregadores formavam), todos os rituais festivos, dos saraus escolares às solenidades religiosas e oficiais, estas quase sempre de carácter patriótico e nacionalista. Tudo era desenhado na presença do público, com aplausos, triunfos, apoteoses emotivas e aparatosas (vd. F. Rodrigues, 1917, pp. 25-85).

(1) Sobre o facto de os jesuítas terem escolarizado as humanidades e sobre o papel da retórica, vd. F. Dainville, 1978, cap. II, e M. Fumaroli, 1980, pp. 179-230 e toda a Parte II.

padre Vieira, foi pronunciado nessas circunstâncias, pois auto-referen-

-se como «pregação de retetório».

De notar ainda que o cânone ou lista de autores e de obras, gregas e latinas, que figura no *Ratio Studiorum*, visava essencialmente o «ad perfectam eloquentiam pervenire», e daí a enorme importância concedida aos ritmos e números oratórios, próprios da poesia; mas a poesia sempre e exclusivamente ao serviço da eloquência (vd. F. Dainville, 1978, p. 173, *passim*).

Não vamos esquecer o ensino da disciplina da retórica, nem as artes retóricas que então se elaboraram, as quais, aliás, pouca novidade trouxeram em relação ao saber técnico dos antigos tratadistas: Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Santo Agostinho⁽²⁾. Antes interessa averiguar como os oradores sacros criaram e difundiram entre si um alto conceito do seu ofício. O pregador, entendido como combinação do *Orator* com o Apóstolo, era um protótipo, mais um desses modelos específicos de homem, cujo significado se compõe de um ideal ético, profissional, político e literário; a sua missão é própria do sacerdote, que em si guarda o antiquíssimo estatuto de um senhor ou mestre da verdade, e de instaurador da ordem divina na terra⁽³⁾.

Vejamos o peso da tradição ocidental.

Desde Homero consideravam os gregos a eloquência como um dom ou privilégio de origem divina. Em Atenas sacrificavam à estadtua da deusa da Persuasão (*Petho*). O poder das palavras era, na *Odisseia* e na *Teogonia*, considerado como algo de mágico e de admirável. Para Esquilo, nas *Suplicantes* (v. 1039), ela é «l'enchantementse à qui rien ne résiste»⁽⁴⁾, e Isócrates declarou que lhe prestava sacri-fício anual⁽⁵⁾. Em Roma o seu prestígio renasceria, prolongando-se nos séculos III e IV, quer com os neo-sofistas quer com o advento da eloquência eclesástica dos Padres da Igreja. Posteriormente, com a renovação das letras, propagou-se a sua influência a toda a Europa do renascimento, não sem a mesma e contínua ressonância mítica primitiva: A. Alciato consagra o seu emblema CLXXX à «Eloquência fortitudine praestantior», com a figuração da potência ou poder da palavra persuasiva sobre os homens (as correntes que prendem as

(1) Sobre as artes retóricas de então vd. A. Pinto de Castro, 1973; M. Fumaroli, 1980; H. D. Smith, 1978; e A. Martí, 1972. E sobre as práticas pedagógicas dos jesuítas nos séculos XVI e XVII, relacionadas com o ensino das humanidades e da retórica, vd. F. Dainville, 1978, cap. 2 e cap. 5, e F. Rodrigues, 1917.

(2) Sobre a noção de «*matre de vérité*» na Grécia arcaica veja-se o bellissimo livro de Marcel Detienne, 1981.

(3) *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 38.

(4) Vd. E. R. Curtius, 1981, p. 100, e W. K. C. Guthrie, 1976, p. 58.

cabegas dos homens e os conduzem saem da boca da divindade). E nas *Symbolicae Quaestiones*, de 1555, Aquiles Bocchi compôs um hêrôglifo de «Hercules Callicus», deus da eloquência: da boca de Hércules (símbolo da força persuasiva da oratória), colocado em cima de um carro de bois, bem elevado, soltam-se múltiplos feixes de cadetas de ferro que acorrentam as orelhas de uma multidão de homens⁽¹⁾.

Foi também na civilização grega que a retórica se tornou uma disciplina da pedagogia humana e que a eloquência passou a desempenhar uma função na vida pública. Mas ao nascer ela traz a mácula de alguma má consciência, de uma inquietante suspeita.

No *Górgias* de Platão, o orador aparece ligado a uma gloriífera-gão de cariz positivo, para uns, e negativo, para outros. Górgias defende a sua arte como sendo a mais bela de todas, porque a mais poderosa, a que pode converter os homens em escravos, a que decide da justiça. Orgulha-se de ser um *retor*, julgando-se acima dos outros cidadãos. Aliás, a eloquência andou sempre associada a um animismo ou vitalismo que exalta a vontade de poder, a uma valentia pessoal geradora de jactância no orador e do que viria a ser a *cupiditas gloriæ* romana. A palavra «valentia», com outras da mesma constelação semica vocabular, perdeu, agarrada à prática literária, oral e escrita, e é usada com esse valor ainda no século XIX. Sócrates desconstroi impietosamente as apreciações superlativas de Górgias. Na Grécia Antiga, a autoglorificação não era vício mas virtude, desde que não mistificadora. Com o cristianismo invertem-se as coisas, e a humildade passa a virtude; a soberba dos pregadores, ainda que exista naturalmente, será doravante censurada. Nessa contradição se

criou Vieira.

Sócrates pôs também em causa a virtude do orador: há oradores injustos e, no entanto, a eloquência tem como função persuadir os outros à prática da justiça. A reflexão de Platão desliza assim da consideração do orador para a do próprio homem loquente, os seus costumes, o *ethos*; o que significa pensá-lo como um protótipo.

Outro tópico já abordado no *Górgias* é o da contraposição do *ensinar* — persuadir ao bem e ao bom, ainda que não agradável — ao *deleriar* — fazer por agradar e adular, persuadindo aquilo que apertiormente se estabelecem e fixam num sistema que as artes de retórica vão reproduzir de forma tripartida: *ensinar, deleriar e mover* — passar a ser as três funções canonicamente atribuídas a uma ora-

(1) *Apud* B. Gracian, 1980, 11, p. 97, e J. Burckhardt, 1966, II, p. 99.

ção. Um dos reparos que Sócrates dirige à oratória diz respeito ao facto de ela ser uma arte da lisonja, da adulação, fazendo do orador um mero sedutor.

Todos estes tópicos permanecerão. Quando Plutarco nas suas *Vidas Paralelas* narra o despertar da vocação do jovem Demóstenes, aponta como causa dela a emulação do êxito retumbante do orador Calístrato num tribunal de Atenas, de onde fora levado em triunfo, no meio de grande aplauso: «Este glorioso sucesso despertou a emulação de Demóstenes, levando-o a admirar profundamente a *força da eloquência*, que assim podia submeter *tudo e tudo vencer*».⁽¹⁾

Lembremos que em Atenas um importante papel político era concedido aos oradores, verdadeiros condutores da vida da cidade. Profissional, a sua profissão tornou-se preponderante na vida civil e uma das mais gratificantes para o amor-próprio e valorização pessoal. A eloquência dava acesso a cargos políticos e ganhos materiais (os advogados) e, como tal, era ensinada por sofistas que se faziam pagar bem. Em dada altura a retórica mais não era do que uma técnica que se podia exercitar e aprender.

Os sofistas — e falamos deles por serem os *primeiros* profissionais do *logos* e do seu ensino, verdadeiros arquétipos — eram tidos como homens sábios e virtuosos: os que conheciam e praticavam a virtude individual e cívica (*arete*), e que a ensinavam. Faziam exibições públicas do seu saber e da sua capacidade discursiva (comparavam nos grandes festivais de Olímpia com orações epidícticas), pois o prestígio era-lhes fundamental. Tratava-se por conseguinte de homens que se apresentavam como modelos, o que viria a acontecer novamente na segunda sofística dos séculos II-IV d. C., corrente que condicionou a formação dos primeiros grandes oradores cristãos — os padres e doutores da Igreja. Os sofistas eram os herdeiros laicos dos antigos mestres da verdade; doravante, a palavra pública desligar-se-á do conhecimento e do acesso ao sobrenatural. Por outro lado, importa sublinhar que, ao formarem oradores, retores ou logógrafos, os sofistas contribuíram para criar modelos de civilização e de humanidade através da produção de modelos de discursos (Isócrates). Verificaremos ao longo deste trabalho sobre Vieira como certos traços fulcrais da sua actividade se encontravam já estampados no estatuto e comportamento discursivo dos sofistas: educadores das classes dirigentes e muitas vezes conselheiros políticos; exercitados na prática da dialéctica, do *antilogos*, da controvérsia (Protágoras); protodutos do eclectismo, do enciclopedismo, das memotécnicas e inven-

(1) *Voces Illustres — Demosthenes e Cicero*, pp. 73-74 (título nosso).

ção mecânica de ideias e argumentos; verdaderos acrobatas meta-linguísticos, caso de Pródicos, sempre em comentários de palavras (definições, sinónimos, antíteses); grandes apologetas da arte retórica e entusiastas do seu ensino; espíritos realistas e pragmáticos, praticando a acomodação das verdades, às necessidades do momento⁽¹⁾. Até mesmo certos temas tratados pelos sofistas se repetem na época que sacra viêrense: o empenho e intransigência nas discussões públicas sobre a lei natural e as leis humanas (*nomos*), o contrato social, a justiça e a tirania, a escravatura e a igualdade dos homens, a desqualificação da nobreza de sangue e da aristocracia, a teoria antropológica do progresso da humanidade, as complexas relações entre a língua e o real, o cuidado com a beleza sedutora do discurso e a clara noção do seu estatuto estético, e, finalmente, a apreensão do discurso como acção, como actividade performativa e até demingica, assente em «modos», ilocutórios. Protágoras, grande precursor da pragmática actual, considerava quatro «modos»: o pedido, a pergunta, a resposta, a ordem⁽²⁾. Marc Fumaroli chamou a retórica jesuítica do século XVII «la sophistique sacrée» — título da II Parte da sua imprescindível e inesgotável obra, *L'Age de l'éloquence*.

Todavia, a palavra do sofista, ou a do orador grego, parece inconciliável com a palavra sagrada, pois que uma é meramente humana, assente no verosímil e dirigida ao comércio dos homens, enquanto a outra se funda na verdade e no seu garante sobrenatural. A dificuldade sempre existiu, e juízo que ela reside na própria relação do homem com a linguagem, relação ao mesmo tempo de suspeita e de entrega, de recusa, ou silêncio, e de excesso, assim como Ao estudar os mestres da verdade na Grécia arcaica, ou seja, a palavra ainda sacralizada profetizada pelos poetas, adivinhos e reis de justiça (no Antigo Testamento seriam certamente os profetas os detentores de tais falas), Marcel Detienne (1981) notou que a verdade, ou *alétheia*, dependia de três poderosas divindades: *Dike* (a Justiça), *Pistis* (a Fé assente no contrato selado com os deuses) e *Petitho* (a Peroração grega, ao poder da palavra sobre o homem, operado pelos sortilégios do mel ou docura mágica dessa mesma palavra quando colocada na voz do orador. Ora, muitas vezes, as palavras que acariariam e elogiam (*aimulioi logoi*) são instrumentos de engano e dolo

(1) *Vd. Léon Robin, 1973, p. 170, passim.*
(2) *Vd. W. K. C. Guthrie, 1976, p. 227, passim.*

— a má *Petitho*⁽¹⁾. No *Critilo* a palavra é *aléthes* e também *pseudés*. Dal que os senhores da verdade possam ser também senhores do engano — terrível e contraditório complexo que viria a eclodir de modo por vezes trágico na história da Igreja e de pregadores como Vieira.

Em Roma a arte da palavra persuasiva era indissociável do poder político e da paixão pela glória. Ao referir-se ao *ethos* entendido como «discurso característico», Nietzsche chamou a atenção para constituintes éticas fundamentais no fenómeno oratório: a credibilidade, a ideia agónica de combate com armas não só eficazes mas também brilhantes, a superioridade do orador, a admiração que ele deverá provocar. E ilustra a sua exposição com trechos de Cícero e de Quintiliano. Ora, a propósito de Cícero, Plutarco (p. 159) observava que o desejo de glória era tal que lhe prejudicava a inteligência; Cícero enaltecia-se a si próprio com intemperança, usando de afectação hiperbólica quando tratava de si ou de personalidades com grande lucra grandes. Tal facto foi apreciado por Nietzsche com grande lucidez: «Le véritable orateur parle de l'intérieur de l'ethos de la personne ou de la cause qu'il défend: il trouve les meilleures apologies et les meilleurs arguments (comme d'ordinaire seul l'égoïsme les trouve), les mots et les manières les plus convaincants.» (1971, p. 117).

Pode assim parecer que o estilo precioso e engenhoso surge da validade do orador, da adulação das orelhas dos seus ouvintes, do culto da originalidade (*novis*), da vontade de espantar (*fastidium effugi*, *exquisitis itineribus*), do estilo nitore et cultus, brilhante e cuidado — tópicos referidos no *Dialogo* de Tácito sobre a corrupção da oratória (especialmente capítulos XIX, XX e XV⁽²⁾). Da crítica à prática oratória de então constava ainda o tópico da teatralidade — *historiales modos expriment* — e o da voluptuosidade — *oratores nostri tener dicere*. No *Dialogo* de Tácito, o elogio da arte oratória, feito por Aper, centra-se na glória e no sucesso junto do auditório (capítulo VI). Permanece a concepção ciceroniana do orador: ele não se reduzirá a um simples técnico da palavra, pois terá que ser um homem integral, com uma boa formação moral e cultural.

(1) Tal ambivalência aparece representada desde muito cedo: em Hesíodo, na *Ilíada*, no *Elogio de Helena*, de Córinas, ou em Esquilo. Vê-se a abundante bibliografia in M. Detienne, 1981, pp. 61, ss.

(2) A censura da afectação literária e antinatural usada na eloquência encontramo-la também no começo do *Satiricon*, feita por Encópio — os períodos arredondados «como bolinhas de mel», e ocios e vazios, as «sonoridades fúteis e vãs», toda a «tagarellice» asiática ou asiática.

Torna-se bem manifesta a contradição em que sempre viveu a arte da eloquência: enaltecida e divinizada, e ao mesmo tempo já corrompida — tal como do mito da Idade de Ouro participa o da Decadência e Queda.

Fora Cícero quem recolocara a retórica e a oratória num pedestal, à maneira de Isócrates, e a sua vida na senda de um ideal pessoal de actuação pública (os cidadãos intitulavam-no «Pai da pátria»). Os seus tratados de retórica referem-se essencialmente a oradores reais e históricos, considerados modelares por terem levado ao requinte e à perfeição o seu ofício, e por serem personalidades públicas vigorosas. No começo do Livro I do *De Inventione*, quando tece o elogio da eloquência e da sua utilidade humana (lugar-comum dos exórdios de tratados), Cícero interpreta miticamente a sua origem como factor decisivo na passagem da barbárie para a civilização: teria havido um homem sábio e superior que, pela sua voz, juntou os homens selvagens, anteriormente dispersos, num só lugar e os persuadiu com *eloquência* à civilização e à humanidade (p. 89). Este mito fundador provém de Isócrates e é bem significativo da figuração demitúrgica do orador como criador de humanidade.

A carreira do orador é engrandecida nos três diálogos *De Oratore*, tão lidos a partir do renascimento, e Cícero une as funções e atribuições do orador, do filósofo e do homem de Estado. No *Orator* traça logo de início o retrato do orador perfeito, de parilha com outros artistas, como escultores ou pintores, segundo a ideia platónica da perfeição e da beleza (o discurso revela-se, aliás, empolado e um tanto vago e ideofugitivo). A fim de exemplificar as recomendações dadas, Cícero refere-se a si próprio como objecto de muitas aclamações: o orador ideal deve ambicionar a admirração, os clamores e os aplausos (LXXI, p. 479). E no *Brutus* chega a afirmar, pela boca do mesmo Brutus, que o orador é mais útil ao Estado do que o general (LXXIV, p. 398).

Para Quintiliano, na linha de Cícero, a formação do orador conduzirá ao homem perfeito, pois é a mais completa (Livro XII, 1.1.). Na *Institutio Oratoria* (ou «Educação do orador») insiste particularmente na coincidência da ética com a eloquência, e retorna a célebre definição de Cátão — *vir bonus dicensi peritus* —, defendendo que não se pode ser orador sem se ser um homem bom. No primeiro capítulo do Livro I afirma Quintiliano que a arte de bem falar e a de bem viver são inseparáveis: o homem que não seja honrado não pode persuadir. Por outro lado, sendo a oratória fonte de sabedoria, a retórica não consistirá apenas numa técnica forense; antes deverá servir plenamente a *pátria*, a educação integral dos homens. Esta voltará a ser a concepção dominante da retórica no período renascentista.

Os historiadores são unânimes em declarar a intensa leitura e imitação de Cícero, que acompanhou o ressurgimento do valor da eloquência e do orador. O discurso em público, sobretudo o de tipo apátratoso, epidíctico ou demonstrativo (elogio fúnebre, orações de casamento, de entrada, de corações, de aberturas solenes, etc), ganhou cada vez mais importância na vida pública, social e oficial, fenómeno que esteve a par da leitura assídua das obras de Cícero, doravante verdadeira autoridade tutelar, modelo de estilo, e mesmo de vida. Cícero deixará de ser apenas o autor das Retóricas «Maior» e «Menor» que conheceu a Idade Média. Usado como torre de combate contra a escolástica, marcou profundamente a formação literária do orador sacro humanista^(?). Esta formação foi intensíssima por que a pregação tornou-se arma contra-reformista. Lembrem-nos de que a Igreja se apoderara da oração pública respeitante à vida colectiva, e a deslaticizara. Em Florença, no século XV, a oração fúnebre era ainda reservada aos humanistas e pronunciada na igreja, em certa monia laica, com vestes normais (vd. J. Burckardt, 1966, II, p. 102). O mais apreciado nestes discursos eram as alusões à cultura gregolatina; isto antes de serem vulgarizadas as citações antigas, em compilações de ditos, lugares, apotegmas — as polianteias, elaboradas e incessantemente divulgadas ao longo dos séculos XVI e XVII. Não admira pois que um frei Luis de Granada tenha estranhado que os pregadores do seu tempo, mesmo nas festas religiosas consagradas aos mistérios, orientassem os sermões exclusivamente para questões profanas e não para temas especificamente religiosos. É que a formação desses pregadores passara a ser latina e romana, ou seja, humanista, de origem paga, e o ajustamento a uma eloquência sagrada renovada, que integrasse e conciliasse a cultura retórica ciceroniana com as necessidades religiosas e evangélicas do magistério da divina palavra, só se daria na segunda metade do século XVI, quando surgiram retóricas eclesásticas como as dimanadas de Carlos Borromeu e a do próprio Granada^(?). Na querela que opunha a oratória profana à sagrada, querela que se veio adicionar às anteriores, estatísticas tentaram uma via conciliatória e mitigadora dos excessos de parte a parte. Tudo isto ocorreu no século XVI, prolongando-se ainda no seguinte.

(?) O prestígio de Cícero foi, nos começos do renascimento, de tal ordem e de tal modo excessivo que um dos mais formados espíritos da época — Erasmo — sentiu necessidade de escrever uma obra polémica e satírica contra tal loucura — *Literata: a da imitação de Cícero. Trata-se do Ciceronius (1528)*.
(?) Vd. frei Manuel do Cenáculo, 1776, p. 147, e M. Fummaroli, 1980, pp. 116-152, 179-202.

«On voit au XVII^{ème} siècle l'Église accorder au Prédicateur et

aux *Artes Concomnandi* une autorité et une dignité qu'elle réservait précédemment au théologien et au Moine contemplatif» (M. Fumarioli, 1980, p. 42). A Igreja contra-reformada, dominando a vida da *res publica* nos países mediterrânicos, assimilou o orador laico, que entrancado se formara nas *litterae humaniores*, e tentou conjugar a eloquência humanista com a imitação das homilias dos cristianíssimos padres medievais; servia esta receita para substituir o estado *modus scholasticus* pelo antigo e renascido *modus oratorius*, que Vieira fecundar a vida civil italiana nos séculos XV e XVI. Isto quando a Igreja teve que desempenhar em larga escala as tarefas da pregação a grandes audiências e pretendeu fazer reviver nos seus pregadores (*sacerdos-orator*) quer a dignidade magnífica dos primeiros bispos poderosos da terra a eloquência sacerdotal se propunha manter uma formidável autoridade, pela majestade e origem divina da sua palavra. Não cabe aqui traçar a história da oratória portuguesa que antecedeu Vieira, mas apenas lembrar fenômenos que a vieram marcar no que diz respeito ao *ethos* do pregador. Um deles é justamente a formação literária classicizante que os humanistas divulgaram e que os colégios jesuítas filtraram, codificaram e massivamente reproduziram. Durante bastante tempo foram eles os únicos a ensinar as humanidades, cujo núcleo era a disciplina da retórica, segundo os preceitos classicistas (¹). Foi aí que a cultura oratória, na sua mais doutra faceta, se veio acrescentar à única cultura retórica que permanecera ao longo da Idade Média: a da cortesia amorosa e poética, instalada, praticada e difundida nas cortes.

Como formação discursiva, o sermão veio a sofrer com o humanismo uma enorme transformação, ao tornar-se *oratio*, peça literária — estatuto que não possuía anteriormente. A qualidade artística ou literária de alguns dos sermões só pôde existir justamente pelo peso de poetas, oradores e outros escritores clássicos (Homero, Virgílio, Ovídio, Tácito, Cícero, Séneca), não só na educação dos novos pregadores saídos dos mestres jesuítas mas também na noção de valor estético da eloquência, no conceito nobre de autor, na imitação de modelos clássicos e na emulação individual, ou seja, a capacidade de

Todavia, o humanismo jesuítico, orientado para a arte majestosa e sublime da palavra, foi «temperado, repensado», no dizer de Batallion (1979, p. 771), tentando sempre conciliar e dosear as fontes e modelos literários, assim como as citações pagãs e eruditas, com as fontes cristãs, o espírito doutrinário com a decência exigida pela moral católica, a tendência exagerada para os maneirismos aulicistas com o apelo ao decoro e dignidade do orador e com o sublime cristão.

A pregação seiscentista peninsular própria da Contra-Reforma vai inscrever-se numa matriz assaz complexa mas onde se descortina: quer a ligação da patristica medieval, proposta pelo próprio concílio tridentino e retóricas dele emanadas; quer a herança mais recente da restauração da eloquência clássica e do ideal romano e literário do orador — Cícero —; quer ainda certas facetas da reacção espiritual anticiceroniana, que privilegiava a interioridade e a inspiração divina do pregador. A escolástica não foi completamente abandonada na Península, como se sabe, dado o domínio escolar jesuítico, cuja base filosófica era aristotélico-tomista. Os seus esquemas são ainda visíveis na arte de Vieira (*a quaestio*, a proposição, a divisão, os reparos, as autoridades, etc.). Contudo, o pregador deixou de praticar o modo teológico dialéctico, caricaturado ainda por Gil Vicente (*Auto de Mojsina Mendes*), e passou a reger-se por modelos predominantemente mente retóricos e muito mais cultos.

Assim como ao orador antigo era atribuído um certo heroísmo e destinada uma intervenção cívica, assim também o pregador se devia envolver na vida política, e aí exercer o seu zelo dominador. O *orator* é um ideal humanista que se vai sacralizar quando passa a ser desempenhado pelo *sacerdos*, o qual, ao mesmo tempo, se enche do prestígio terreno do *orator*. Cícero não se identifica apenas pelos seus *discursos*; para além deles, a sua *vida pública* foi lida por via plutarquiana (²). Mesmo a influência de Séneca, editado e recensado por Erasmo (tal como Santo Agostinho), não contraditava a de Cícero, apondo-lhe apenas um imperativo moral, uma exigência de sinceridade e de virtude interior, que viria a ser também a de Santo Agostinho, e que completaria o protótipo do pregador

(¹) Há que não esquecer o facto de, durante a Pré-Reforma peninsular, na Universidade de Alcalá, criada pelo cardeal Cisneros (1508), o coroamento dos estudos latinos ser a cadeira de Retórica. Também aí se deu um retorno de tipo erasmiano aos Padres da Igreja (vd. M. Batallion, 1979, pp. 15-18).

(²) Vd. Eugenio Garin, 1961, pp. 3, ss.; e Marc Fumaroli, 1980, pp. 37-115, com ampla bibliografia acerca do império de Cícero e da sua biografia.

Mas essa *renovatio spiritus*, esse contra-renascimento do *docere* devoto, conciliava-se mal, na sua fórmula interiorista, com as necessidades totalitárias e pós-tridentinas de triunfo da ortodoxia junto das multíplenas e dos poderosos.

Note-se que frei Luís de Granada, apesar de reprimir a afectação literária, foi um dos impulsionadores da elevação da homília à qualidade de uma oração ciceroniana. Os seis livros latinos da sua *Retórica Eclesiástica* (Lisboa, 1576), estudados nas escolas, serviram essa nova pregação, reformada sob o signo de S. Paulo, sob o exemplo ético de João de Avila, e com base na preparação ministrada nos conventos dominicanos. Aconselha-se a inspiração nas Escrituras e a purificação e dignificação do próprio pregador: o Livro I é consagrado justamente ao *ethos* do orador cristão. Mas de modo nenhum se dispensava, antes se exigia, a intensa formação retórica do pregador. Veremos no cap. 3 como o padre Vieira não anda muito longe deste mesmo empenho, em algumas das suas teses sobre a arte de pregar, verdadeiros lugares-comuns ao longo de cento e cinquenta anos de história da eloquência sacra (séculos XVI e XVII) (*). Convmem no entanto lembrar que já não allora na obra de Vieira o tema do conflito entre oratória sacra e oratória profana, até porque entre tanto a primeira havia triunfado, não pela negação mas pela assimilação da segunda. E o conceito vieirano de pregador ideal não coincide totalmente com o de Granada, pois deixa de ser místico e todo espiritual (o pregador iluminado e inspirado pelo fogo do amor divino); outrorssim militante e armado pelo fogo das acções pedagógicamente exemplares.

O próprio Luís de Granada reconhece, no prefácio à sua monumental e ciceroniana obra, que foi forçado a um compromisso entre a imitação das homílias patristicas, com mais alguns trechos dos profetas, e as regras que figuram nos tradicionais tratados de retórica profana e judiciária, que presidem à elaboração da oratio. Uma verdadeira intenção reformadora explica a publicação, além da *Retórica Eclesiástica* e dos *Sermões*, entendidos como modelos ou fontes de inspiração, de uma *Silva* (com lugares das Escrituras), de uma *Coleção de Filosofía Moral* (com lugares profanos) e de uma *Doutrina Cristã* — tudo obras necessárias à formação integral do pregador. Podemos inserir a vasta acção pedagógica de Granada no conjunto de actuações resultantes da Contra-Reforma e promovidas por Carlos Borromeu, com quem aquele se corresponde; nomeadamente,

(*) O *ethos* do ideal granadino de pregador aparece também traçado na biografia do beato João de Avila e no prólogo do primeiro como dos seus sermões, impressos em latim (vd. Maria Idalina R. Rodrigues, 1976, pp. 690-723).

como *vir bonus, vir christianus, vir ciceronianus, vir dicendi peritus* — tudo qualidades não docilmente conciliáveis.

Fumaroli (1980, p. 75) fala de um «corrosif soupçon» instaurado já em tempos de Santo Agostinho na oratória eclesiástica, onde se fazia sentir a influência neo-sofística. A meu ver, nunca ele deixou de inquietar a pregação, dada a incompatibilidade entre as exigências apostólicas de convencer e ganhar para si tanto as massas como as elites e os governantes — o pregador servir-se-ia então das técnicas dos declamadores antigos — e a tendência natural para a interioridade da palavra cristã, para a «eloquência do coração». Em última instância, essa interioridade religiosa levaria à contença, ao miserabilismo, ao silêncio, à pura evidência testemunhal da pessoa (e do pregador) e não da palavra, a uma espécie de franciscanismo verbal; ou então ao último Erasmo e ao que viria a ser a nudez austera dos jansenistas — agustinianos —, contra os quais se bateram muitos jesuitas. Apoiavam-se estes últimos nos exemplos humanistas cristãos dos Padres e de S. Paulo, ou seja, de todos os pregadores cuja cultura gentia se entendeu sempre bem com a edificação religiosa. Mas outros houve que sofreram a acusação «Non est Christianus sed Ciceronianus», pronunciada por Cristo e ouvida pelo douto e literato S. Jerónimo, num sonho (*apud* Fumaroli, 1980, p. 78).

A nova eloquência literária, festiva, profana e erudita, marca de tal maneira os pregadores quinhenistas, dado o esgotamento das subtilidades escolásticas, que na segunda metade do século XVI e no século XVII um movimento de simplificação e de renovação religiosa se começou a impor. Na *aetas ciceroniana* polemizara o literato e o culto contra a ignorância e a falta de formação retórica do orador; a reacção reformadora consistirá agora num ataque a esse cultismo e a todos os tipos de afectação herdados da imitação classicizante. Na Península Ibérica tal «reforma» da pregação ocorreu no século XVI, e H. D. Smith (1978, pp. 89, ss.) apresentou já os seus tópicos e os seus protomonistas. O modelo tutelar proposto é S. Paulo, mas outros, como S. João Baptista ou até pregadores recentes, tornam-se igualmente exemplares. Alguns dos homens empenhados nessa reforma, da qual faz parte o aperfeiçoamento espiritual do pregador, que deve dar a ver a sua virtude, foram: frei Luís de Granada, dominicano, frei Diego de Estella, franciscano, Lourenço de Villavicencio, apologistas de uma eloquência do coração, prescindindo de qualquer elegância literária, frei José de Sigüenza, jerónimo, e ainda o padre Francisco de Borja, assim como Aquaviva, Geral dos Jesuitas (*).

(*) Vd. M. Bailion, 1979, pp. 743-744; H. D. Smith, 1978, pp. 89-91; e M. Fumaroli, 1978, pp. 116-135.

na intensificação da actividade preceptística. O arcebispo Borromeu foi um dos grandes reformadores tridentinos da pregação. O seu raio de influência atingiu toda a Europa de finais do século XVI, graças à expansão das retóricas sacras de discípulos seus: G. Botero, A. Vale-rio (referido por Vieira), F. Panigarola e C. Reggio. A obra deste último, *Orator Christianus* (1612), é dedicada a S. Paulo e visa conciliar propósitos de simplicidade e austeridade cristãs com a antiga oratio, elegante e agradavelmente literária (vd. Peter Bayley, 1977, e M. Fumaroli, 1980, pp. 135, ss.).

Parece-nos hoje óbvio que o Novo Testamento, com S. João, S. Paulo e os seus ideais apostólicos, a sua «senhillez evangelica», viria a entrar em conflito com a *techné* retórica e o estilo eloquente e culto do sermão feito à maneira da oração clássica. O debate sobre estes dois tropismos foi público já no século XVI. Aqui deixamos registado um testemunho exemplar, tanto mais quanto lembra bastante as admoestações de Vieira no cap. 9 do S. Sexagesima:

Los predicadores que; por haber en cierta manera sucedido en el oficio a los oradores antiguos, pudieran ser de más provecho para este intento, se alejaron del, siguiendo dos caminos bien apartados. Unos, atendiendo religiosa-mente al fin de su ministerio, contentos con la severidad y sencillez evangelica, no se embarazaron en arrear sus sermones de estos detelles y galas, y así dejaron la plaza a los otros, que con más brío y gallardía quisieron ocuparla; los males, en vez de adornarse con ropas tan modestas y graves, quanto convenian a la autoridad de sus personas, se vistieron de un traje galano, pero indecente, sem- Prado de mil colores y esmaltes, pero sin el concrieto que se demanda⁽¹⁾.

Carlos Borromeu defendeu a imitação de Cristo, e as artes retóricas «bortomeanas» normalizaram aquilo que logo nas primeiras sessões do Concílio de Trento se decidiu: o romper da eloquência sagrada com o passado mundano e profano e a recristianização do orador eclesiástico, sobretudo com a leitura dos Padres. Sempre a mesma cautela devota contra os perigos da arte paga e laica por excelência, arte da qual, porém, a pregação apostólica não poderia prescindir. De um movimento conciliador participou o ensino jesuítico da eloquência sacra, a partir de finais do século XVI. O que se celebra é o *orator* retoricamente competente e, ao mesmo tempo, imitador de Cristo, dos Apóstolos e de S. Paulo; importa a sua *persona* ou carácter exemplar e a sua *imagem* de autoridade.

Os herdeiros peninsulares do ciceronismo herdavam igualmente de Santo Agostinho⁽²⁾; e se em Cícero já importava a pessoa do ora-

(1) Francisco de Medina, prólogo as *Anotaciones* de Fernando de Herrera, in *Obras de Garcilaso de la Vega*, Sevilla, 1580, 4.ª p. (apud H. D. Smith, 1978, p. 97).
 (2) O manuscrito da *Rhetorica Sacra* (Livro IV do *De Doctrina Christiana*) foi descoberto exactamente no século XV e impresso em Itália, em 1465.

dor, considerada como imagem pública (*imago*), em Santo Agostinho, no final do Livro IV do *De Doctrina Christiana*, é dirigido um veemente apelo ao exemplo dado pelo pregador, porque mais convincente do que a sua palavra. Se esse livro augustiniano se funda no *De Oratore*, não deixa no entanto de se fundar também na prática oratória do próprio Agostinho que, ao que sabemos, pouco tinha a ver com os eloquentes discursos de Cícero. Nos sermões de Santo Agostinho verifica-se a ingenuidade da improvisação oral, com cópia de palavras, sem grande arranjo, sem divisão, abusando da proximidade, dos efeitos sonoros das cadências, do *pathos*, das etimologias, assim como da citação e do constante comentário bíblico, o que acontecia com a maioria dos oradores cristãos, essencialmente glosadores⁽¹⁾.

O anticiceronismo cristão pós-renascentista foi um movimento iniciado precocemente com Erasmo, aliás editor e prefacador dos sermões de Santo Agostinho (Basileia, 1529), integrados na monumental edição crítica das obras do bispo de Hipona, organizada pelo mesmo Erasmo em dez volumes. Santo Agostinho era oferecido como exemplo, sobretudo por se haver afastado dos oradores gregos, seus contemporâneos. (Aécio, Severiano, Antico, etc.), que praticam o estilo arrevesado da segunda sofística, em discursos exornativos de pendor asiático. Fumaroli (1980, pp. 92, ss.) chamou a atenção para a importância de Erasmo nesta reforma que precedeu a Contra-Reforma e chegou a opor-se-lhe.

Erasmo foi suggestionado predominantemente por Santo Agostinho e pelo *modus oratorius* católico. Nos quatro livros do tratado *Eccelesias* (1535) valoriza uma certa simplificação, um menor aparato de erudição (a *inventio* é menos importante que a *elocutio* expressiva), e sobretudo a atitude e a imagem exemplar, cristã, sincera e apostólica do orador-pregador. Já no *Ciceronianus* (1528) escrevia: «Il y a deux conditions primordiales pour bien parler: d'abord d'avoir une connaissance approfondie du sujet, ensuite d'animer son discours d'un sentiment authentique» (*Le Ciceronien*, p. 303). Esta a grande diferença do *orator* cristão: o modelo ético é Cristo e os Apóstolos. Ora o *Eccelesias* de Erasmo, ao exprimir um elevado conceito do pregador e ao colocar a essência da eloquência na piedade e imitação de Cristo, vai dar também um enorme relevo à *enargelia* grega e à *evidentia* latina, ou seja, às pinturas falantes, que «põem diante dos olhos» os retratos evangélicos e bíblicos, o que se tornaria nuclear na oratória do padre Vieira.

(1) Vd. F. van der Meer, *San Agustín Pastor de Almas*, 1965, pp. 530, ss.

A preocupação eclesial com o pregador continuou a manifestar-se ao longo do século XVII, quer a nível secular e pastoral quer dentro das ordens religiosas. O padre Manuel Bernardes ainda escreveu, em finais do século XVII, n' *Os Últimos Fins do Homem* (obra póstuma de 1726), todo um «Discurso» (pp. 312-379) sobre a deficiente pregação da palavra divina. Alí nos dá notícia do aviso do papa Inocêncio XI aos superiores dos ordens religiosos, por meio do anúncio em Portugal, Francisco Niccolini, sobre os abusos conceptistas na eloquência sagrada de então. Ora o começo desse tratado ou «Discurso» faz-se com a evocação sistemática de S. Paulo e de passos das suas epístolas: A obra oratória de Vieira resulta em grande medida da interiorização e exteriorização dessas mesmas preocupações, intensamente vividas pelo autor.

3. A oratória sacra como instituição

3.1. A imprensa

Para lá da instituição escolar, que fazia da disciplina teórico-prática da retórica a mais intensamente estudada e a área para onde convergiam todas as outras disciplinas, uma nova actividade dava apoio à importância dos pregadores: a imprensa⁽¹⁾. A imprensa encontrava-se então em grande parte vocacionada para a formação dos oradores sacros e para a divulgação e reprodução das suas obras. Observou M. Fumaroli (1980, p. 42) que ela criou um público maior do que o do Forum, o da Escola de Declamação, o da *Ecclēsia* antiga. Departamos com grandes quantidades de livros com conceitos predi-cáveis, sob a forma de tratados, de colectâneas ou sermonários, cujo propósito editorial era escolar — divulgar exemplos práticos de como se faz uma oração cristã —, além de copiosos índices ou tábuas de lugares bíblicos, feitos para uso específico dos pregadores. Todos os historiadores são unânimes em confirmar com documentos o lugar proeminente que nas livrarias de então tomavam as enciclopédias para ajuda dos pregadores, assim como os verdadeiros êxitos editoriais que

(1) Um dos capítulos de *A Formação Intelectual do Jesuíta*, do padre F. Rodrigues (1917, pp. 177, ss.), intitula-se significativamente «A escola, o púlpito e a imprensa».

algumas delas constituiram, com sucessivas reedições no século XVII. J. Delumeau (1983, p. 387) dá exemplos dessas bibliotecas de pregadores, levadas a cabo sobretudo por jesuítas — a «ofensiva da Igreja dos jesuítas» segundo Fumaroli (1980, p. 252).

Os Sermônios, que ou eram póstumos ou correspondiam a uma selecção e compilação pessoal do autor, além de conterem os seus copiosos índices textuais — é o que acontece em todos os tomos dos *Sermoens* de Vieira —, apresentam a maior parte das vezes títulos que são verdadeiros truques publicitários. Aparentam não tanto para a qualidade do produto, ou seja, do livro, quanto para a sua utilidade junto dos pregadores, dada a quantidade de informações e de dispositivos que fornecem, de modo acessível, a quem queira obter uma formação rápida, fácil, integral: «Discursos para todas as festividades», «para os Domingos de todo o ano», «Conceitos literais, morais e alegóricos», ou ainda «Centúrias», «Centilíquios», etc. Frequentemente se adiciona ao título a notícia da quantidade e variedade de índices remissivos, assim como o teor de cada um, com a finalidade de dar a medida da utilidade do volume como auxiliar indispensável para a *inventio* de sermões. A insistência na abundância junta-se a sugestividade e bizarrice dos títulos, tão exóticos hoje para nós quanto cabiam no horizonte de expectativa dos homens de então: «Panacéio», «Zodiaco», «Promptuário», «Ramos Evangelicos», «Teoremas», «Silva», «Jardim», «Floresta», «Minas» — são alguns exemplos. Tais títulos desagradaram aos homens já iluminados pela razão do século XVIII, pois frei Manuel do Cenáculo (1776, p. 160) mostra-se escandalizado com o seu mau gosto. De notar ainda que a diversidade de designações não correspondia a uma variedade de conteúdo desses livros, pois cada um deles não passa de *mais uma*

compilação de sermões. Ainda que no século XVII a tendência fosse para a publicação dos sermões (pregados ou não), ao contrário do que acontecera no século anterior, continuaram a circular sermônios manuscritos em grande profusão, encontráveis hoje em várias bibliotecas. Assim se passou com parte da obra de Vieira (cf. *infra*, cap. 7). Servia essa circulação de cópias para ajudar, com *materia predicabile*, a inspiração dos pregadores, principiantes ou não, que se apropriavam de passos desses sermões alheios: as miscelâneas reuniam vários autores, que muitas vezes não nomeavam, ou confundiam. Serviam igualmente a devoção das freiras, que tomavam a cargo a sua redacção. As autoridades eclesásticas, normalmente a Inquisição, mostraram-se avessas a tal circulação privada, por permitir a propagação incontroável de heresias.

Imprimiram-se também Sermões soltos, em folheto, geralmente os de propaganda política ou de qualquer outro tipo de intervenção na vida pública e oficial, sobretudo os que diziam respeito à vida da corte, à família real e a cerimónias festivas. A publicação efectuava-se quase sempre pouco depois da pronunciação, e sofria por vezes reedições. É o caso de Vieira, que viu estampados onze sermões seus, na sua maioria reimpressos em folhetos vários (cf. *infra*, cap. 7.1.). Servindo-se de um catálogo de sermões da Biblioteca Nacional de Lisboa, Fernando Castelo Branco (1969, p. 298) contou setecentos e noventa e cinco sermões impressos entre 1551 e 1706, e Maria de Lourdes Belchior (1971, p. 175) corrigiu o número e elevou-o a oitocentos e vinte e oito.

J. Francisco Marques (1983, I, p. 5) equiparou a circulação impressa e manuscrita de sermões políticos, em tempos da Restauração e da Guerra da Independência, à de outras obras de propaganda nacionalista. Em Portugal, essas publicações acompanharam momentos de crise e de alterações políticas. Na Espanha do Século de Ouro, pelo contrário: H. D. Smith (1978, p. 29) pôde comprovar que os sermões soltos, sendo sempre de ocasião, ou seja, acompanhando certimónias festivas de que faziam parte (finébres, de canonização de santo, etc), não foram nunca de carácter político ou de intervenção polémica na vida pública salvo, talvez, os de autos-de-fé.

As livrarias dos pregadores continham ainda Enciclopédias várias, que forneciam matéria predicável de um modo sistemático e exaustivo, e que alimentavam substancialmente a «retórica das citações». Nos títulos de tais miscelâneas predominam as metáforas relacionadas com Tesouros, com jardins, até com a Arvore da Vida: *Virtudiarum, Loci Communes, Tirocinium, Thesaurus, Concordata, Exempla, Silva Locorum, Pollantetas, Panacéias, Biblia Pauperum, Index Conceptuum, Apparatus, Hieroglyphica, Peculios, Bibliothecas Secretas, Eplíomes Predicativos, Agafates de Flores e Conceitos, Senlengas, Apotegmas, além da Catena Aurea de S. Tomás e de dicionários de Emblemas, de Empresas, de Concordâncias entre citações. Um exemplar português é o de frei Cristóvão de Lisboa, *Jardim da Sagrada Escritura, Disposto em Modo Alfabético, Com Um Elenco de Discursos, e Conceitos sobre os Evangelhos das Domingas, Quartas e Sextas Feiras da Quaresma, e Domingo do Advento. Utilíssimo para Pregadores e Curas de Almas Que por Ele com menos Trabalho Podem Aproveitar-se da Muita Doutrina, e Erudição Que Este Livro Contém* [...], Lisboa, 1653 (póstumo); é uma obra didáctica feita só de índices de palavras, de proposições (conceitos) e de passos das Escrituras (conceitos predicáveis). Uma anterior colectânea do mesmo*

tipo foi a *Summa Praedicatorum* de Frei Filipe Dias (1586, com nove reedições em catorze anos).

A primeira poliantea conhecida data de 1503 e foi elaborada pelo italiano Domenico Nani Mirabelli. Em Portugal, André Eborense escreveu também uma recolha de *Sententiae et Exempla*. Estes pecculios intertextuais encontram os seus germes nos livros de máximas, como os de Plutarco, e nas compilações de ditos sapienciais da Idade Média (a mais antiga parece ser a de Estobeu, no século V). Difundiram-se as polianteias essencialmente a partir do surto humanista, da invenção da imprensa e da importância cultural da oratória. Viriam a desaparecer no século XVIII, substituídas pelas modernas enciclopédias, cujos conteúdos deixaram de ser intertextuais e se tornaram referenciais⁽¹⁾.

Na escola, os professores de retórica instigavam os alunos não só a consultarem todo o tipo de compêndios mas, acima de tudo, a comporem um para manjo pessoal. O preceito vinha já em Francesco Panigarola, pregador italiano da Ordem de S. Francisco, cujo *Modo di compore una predica* (1586) obteve grande divulgação. Aí ensina a «cavar» os conceitos na livraria, para deles recolher uma «selva de lugares», a partir dos quais o pregador fabricará o seu «jardim» discursivo. Vieira possui o seu próprio prontuário de lugares, composto por si⁽²⁾.

Segundo F. Rodrigues (1917, p. 210), durante muitos anos os jesuítas usaram no ensino das humanidades duas *Silvas de Autores Ilustres*, feitas pelo padre Cosme de Magalhães. Utilizaram-nas quer oradores quer escritores, pois serviam a *actoritias* e o *ornatus*. A estratégia enunciativa citacional era própria da faceta abundante e

(1) Verney (*Verdadeiro Método*, II, p. 113) menciona este tipo de obras, nomia o *Theatrum Vitae Humanae*, a *Polianteia de Langio* e condena o uso dessas «armas zenas» pelos pregadores do seu tempo; António Sérgio enumerava também algumas das miscelâneas publicadas no século XVII (*Ensaio V*, 1973, pp. 96-97); e A. Pimio de Castro fornece-nos o maior elenco bibliográfico desse género em Portugal (1973, pp. 61, 133-139, e na p. 293, a partir da compilação de conceitos predicáveis de Frei José Caetano, no seu *Divini Verbi Hierologia*, de 1730).
Consulte-se ainda H. D. Smith (1978, p. 26); M. Fumaroli (1975, pp. 247-250), sobre as principais bibliotecas dos jesuítas, assim como a copiosíssima bibliografia final do seu *L'Age de l'Éloquence*, na secção de «Recueils de sources de l'Invention» (1980, pp. 738-748); e ainda B. Beugnot (1977), e J. Francisco Marques (1983, II, p. 32, nota 171).

(2) «Novem Volumina, seu Promptuario ad facile de qualibet materia concio-nandum, referta rationibus, Parum testimonis, et Eruditione sacra, et profana ab eo collecta; et per litteras Abcedartii ab A, usque ad I, distributa; una cum tribus Indico collecta; et per litteras Abcedartii ab A, usque ad I, distributa; una cum tribus Indi-artiados no séc. XVIII e posteriormente desaparecidos, de que Serafim Leite (1949, IX, p. 338) dá notícia.

torrencial da oratória sacra barroca. As técnicas discursivas do lugar-comum e da citação, ou seja, dos textos de outrem apropriados, gliosados e manejados com a-vontade, traziam consigo facilidade e felicitade: proporcionavam os jogos verbais, conservavam, para melhor os saborear, os pensamentos mais engenhosos dos homens, e libertavam o orador-escritor de si próprio e da compulsão ao silêncio, ou ao retratamento, por o colocarem em contacto com o tesouro de uma memória verbal sempre inteligente e seleccionada, e com a potência germinativa de um cabedal de textos prévios.

Ao mesmo tempo, esses hábitos e mecanismos discursivos alimentaram e criaram artificialmente oradores e «escriventés» (no sentido barthesiano), que pulularam no século XVII, o que conferiu às produções de então uma homogeneidade inigualável e assaz entediante com a correlativa partilha de uma sabedoria tradicional, e de quadros de representação do homem e do mundo equivalentes aos dos antigos. Todavia, os males derivados dessa educação pela «retórica da citação» e pelas autoridades foram muitos, contando-se entre os não menores a esterilidade, a repetição automática, o cansaço ou fastídio, e o desajustamento da palavra às necessidades do tempo, quando este mudava.

Uma das espécies desse género de colectânea era a dos livros de emblemas, de ícones, de hieroglíficos, de empresas; faziam igualmente parte das livrarias de pregadores, a fim de munir o orador de um manancial imagético inventivo próprio para as visualizações de conceitos abstractos, necessárias quer à união do útil com o deletável e do entendimento com a visão, quer ao reforço da memória. A maioria dos sermões em Itália passou a ser o desenvolvimento discursivo de emblemas, divisas, emblemas — aquilo a que Frei Manuel do Cenáculo (1776, p. 274) chamou «estilo acadêmico». Não foi praticado por Vieira, se bem que não tenha sido alheio ao jesuíta o preceito tradicional que figurava em todas as artes de retórica: pôr diante da vista, mostrar imagens, fazer entrar pelos olhos aquilo que com mais dificuldade entra pelo entendimento.

Quanto às *Instruções de Pregadores*, as obras mais divulgadas eram de origem espanhola (Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios*, 1554; Diego de Estella ou Stella, *Modus Concionandi*, 1576; Jiménez Patón, *Elocuencia Española en Arte*, 1604, e *El Perfecto Predicador*, 1612; Terrones del Caño, *Instrucción de Predicadores*, 1617, etc.), e ainda italiana (F. Panigarola, *Modo di compore una predica*, 1586, e demais instruções borbomeanas, a maioria em latim como a de Carlo Reggio, *Orator Christianus*, 1613). São tratados sobre a pregação e o pregador ideais — a sua formação, o seu exercício, as suas

virtudes. A maioria liga-se ao movimento de renovação espiritual de que atrás falámos. Em português não encontramos qualquer «Ins-trução», o que não é de admirar, dado que esse fomento de uma nova pregação teve lugar quando Portugal perdeu a independência. Mas já anteriormente as fronteiras culturais e linguísticas eram quase inexistentes. Por exemplo, frei Luís de Granada, vindo em Portugal, escreveu em castelhano e em latim. A maioria dessas obras começou por circular em latim, e encontramos exemplares delas nas bibliotecas portuguesas.

Também das artes de retórica sacra ou eclesástica se poderia dizer o mesmo, pois, segundo a recolha de A. Pinho de Castro (1973, cap. 1) para a época de formação de António Vieira, nada se encontra em português; os tratados eram redigidos em latim e percorriam a Europa inteira. Sobressai, na área peninsular, a obra de espanhol Cipriano Soares, *De Arte Rhetorica Libri Tres* (1553), por ter sido adoptada como manual de base nos colégios de jesuítas. Outra obra de grande importância na Península foi a do dominicano frei Luís de Granada, *Ecclésiastica Rhetoricae Libri Sex* (1576), que já atrás referimos, só muitos anos mais tarde traduzida em espanhol⁽¹⁾. Con-virá lembrar ainda o *Vitularum Sacrae ac Profanae Eruditionis*, publicado em Lião, 1632, e logo reeditado várias vezes, do padre Francisco de Mendoga, um dos «mestres» de Vieira; a obra, que contém preceitos retóricos muito práticos no seu Livro VII, alcançou uma extraordinária difusão europeia no século XVII.

3.2. Audiência

Todo o apoio pedagógico concedido à formação escolar e para-escolar do pregador contribuía para fazer dele um profissional; ao mesmo tempo, a pregação ultrapassava largamente a área de influência espiritual ou religiosa, já vimos como a retórica, em que os pregadores tanto se treinavam, era representada como uma técnica todo-poderosa, o que se reflectia no comportamento um tanto soberbo dos oradores. Imperava a emulação, a fama, o êxito, assim como o profissionalismo: os pregadores eram escolhidos, chamados e pagos para pregar. Tinham uma carreira pública, que por vezes culminava com a obtenção de um bispado (vd. H. D. Smith, 1978, pp. 14-20).

(1) Segundo notícia A. P. de Castro (1973, pp. 66-70), perderam-se os livros sobre arte da eloquência escritos por frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, insigne professor de Retórica.

A História del Famoso Predicador Fray Gerundio de Campazas, escrita em 1758-1768 pelo padre Isla, é uma obra caricatural, satírica e burlesca que documenta com minúcia a existência de um pregador seiscientista, reconhecido como uma figura sociologicamente definida, com uma formação (no caso má formação) e uma actuação específica, ambas caídas em descrédito no século XVIII. Com efeito, no século XVII, batalhões de homens eram adestrados nesse ofício. Os ouvintes nobres e diferenciados formavam-se nas mesmas escolas dos seus pregadores, nomeadamente nas dos jesuítas: Rodrigues Lobo, Francisco Manuel de Melo, A. Sousa de Macedo, M. Severim de Faria, João Franco Barreto, Duarte Ribeiro de Macedo, Manuel Bernardes, J. Basílio da Gama, Gregório de Matos, Bartolomeu do Quental, Verney, F. José Freire, Cândido Lusitano — para não falar da família real, cujos preceptores foram muitas vezes jesuítas (vd. F. Rodrigues, 1917, pp. 437-441).

Geravam-se com frequência casos de rivalidade e lutas públicas entre os pregadores, sobretudo entre as diferentes ordens religiosas a que pertenciam, constituindo a polémica matéria para sermões. Os motes a um pregador ou a um conjunto de pregadores provocava no público uma maior aflicção à pregação seguinte realizada pelo visado, na qual se esperava resposta pública e vingança sobre as injúrias sofridas. Foi o que aconteceu na Quarasma de 1655, quando Vieira atacou um modelo de sermão, o «apostilado», então cultivado por alguns dominicanos, tendo aqueles reagido no domingo seguinte pela voz de frei Domingos de S. Tomás:

Y quando esperaba toda la Corte que el P. Vieira en los sermones siguientes [ao de frei Domingos de S. Tomás] se despicasse, no se le oyó la menor palabra, como si tal cosa no le tocasse, ni se hablasse del ni con él. (Carta a Iquaza figo, in *Cartas*, III, p. 762.)

Os ouvintes aguardavam o então acostumado despique, como testemunha este passo de Vieira, ou ainda outro, do padre M. Bernardes, onde continua a censurar esses hábitos (*Os Últimos Fins do Homem*, 1726, p. 318). Na «Petição» de 1665, o jesuíta diz que na sequência da pregação da Sexagésima de 1655 lhe foram dirigidos ataques públicos, no pulpito, e também privados, em «papelis particulares» (*Obras Escolhidas*, VI, p. 91). Nos «Defeitos do Juízo, Pro-cesso e Sentença» declara que «uma Quarasma inteira pregaram contra ele os religiosos da dita religião dominicana», e deixa entre-ver a emulação e concorrência profissional entre os pregadores, quando acusa alguns dos seus qualificadores de serem concorrentes com ele no ministério do pulpito, «pretendentes ao ofício que tinha de pregador de El-rei» (*Obras Escolhidas*, VI, pp. 238, 240).

No *Hospital das Letras* (p. 118), Lúpsio defende que os pregadores não devem repreender os outros profissionais, pois isso é

manifesta incompetência por ser coisa que só pudera e deveria fazer um concilio; e repreender com uma pregação aos pregadores, antes lhes serve de calúnia que de emenda. Quanto mais que parece foca de temeridade incutir por softes-tica a doutrina comum dos mais oradores cristãos, do que lança mão o povo mávelo, porque se consegue, por interesse da malícia humana, primeiro nos ouvintes o desprezo que nos pregadores a melhoria.

Convém acentuar que essas batalhas verbais, espetaculares e tão concorridas pelos ouvintes — grande parte dos quais eram também pregadores —, constituíam verdadeiros combates de «autores» e profissionais da eloquência sagrada. Estava em causa a qualidade da imagem de cada pregador. Tudo o que Vieira conta na carta a Iguazagem sobre o despique com frei Domingos de S. Tomás mostra como as pregações tematizavam as *personas* dos pregadores e como isso fazia parte da expectativa do auditório. H. D. Smith (1978, pp. 115-116) forneceu muitos exemplos de apostólicas recriminações contra os pregadores que se dignavam publicar; e não deixou de acentuar (p. 23) que na Espanha do *Siglo de Oro* as querelas entre as ordens religiosas tinham um carácter mais profissional do que teológico ou evangélico.

A emulação, rivalidade e competição repousavam acima de tudo na qualidade (retórica, espectacular, literária) da eloquência de cada um. De facto, Vieira continua a sua carta nestes termos:

X dizendole particularmente de Fr. Domingo de Santo Tomás algunos cavalleros que en su sermon se avia despicado, respondió el Padre Vieira: Si hizo mejor sermon de su Patriarca que yo del mio, despícase; pero si no lo hizo, no se despíche: que solo de esta suerte se despican los predicadores. (Cartas, III, p. 764.)

Nesta declaração a propósito do S. S. Inácio, 1699, panegírico do santo tutelar, o jesuíta retoma as antigas concepções de Isócrates: o prestígio do orador virtuoso e o apreço pelo seu carácter resultam do valor do seu verbo. Completa-se assim, com a inversa, a afirmação vieiriana: «Não basta que as cousas que se dizem sejam grandes, se quem as diz não é grande» (l. IX, 141a); ou ainda, «o panegírico de Trajano não louva tanto a Trajano, quanto a Plínio» (l. VIII, 160a). A inversa poderia igualmente ser assinada por Vieira e completaria o seu pensamento e a sua prática sobre a relação intrínseca entre *ethos* e *logos*: não basta que quem diz as cousas seja grande, se as cousas que se dizem não forem grandes.

Do êxito público dos sermões em Portugal pouco podemos saber por escassearem as informações históricas. Noutros países, como em

Itália, as crónicas da época comprovam a existência de grande população; as prédicas eram um espectáculo pelo qual todos se interessavam: as Academias louvavam os pregadores; procurava-se na Quaresma um substituto do Carnaval; as rivalidades públicas e a emulação entre as ordens provocava a formação de entusiásticos partidários em redor de pregadores (vd. B. Croce, 1962, p. 170). A turba apreciava os pregadores conceptistas, atraida pelos jogos verbais, à bizarria dos artificios, a materialização em metáforas. Isto porque uma das finalidades do pregador de então, denunciada pelos próprios pregadores, era a de agradar a todos, povoado de ingredientes vários os sermões, de modo a satisfazer as diferenças entre o auditório: citações eruditas para os doutos, argúcia para os prudentes, pompa e elegância para os requintados, provérbios, graças e encantamentos para o povo. Esta a explicação dada por Croce (p. 168). Um testemunho deste mesmo fenómeno em Espanha é o do padre Isla, jesuíta res-ponsável pela sátira e paródia da suposta vida e feitos do «famoso» pregador, *Fray Gerundio* (1758-1768).

Smith (1978, p. 9) adverte, no entanto: «There is, in fact, no way of knowing how popular sermons were in the Spanish Golden Age.» Isto porque se notam contradições documentais respeitantes à audiência dos pregadores de então. Os testemunhos são afins quanto ao número excessivo de profissionais da pregação, mas não quanto à audiência do auditório. O caso português apresenta-se um tanto diverso. João Francisco Marques, que estudou a parentéctica da Res-tauração e a do anterior domínio filipino, em trabalhos académicos datados de 1983 e 1970, respectivamente, garante ter havido em Portugal grande aceitação e audiência da pregação em geral, quer da parte do povo quer da dos governantes, mas essencialmente nos períodos de crise. Este historiador mostrou bem que da «omnipresença do clero na sociedade portuguesa» e da fusão do civil com o religioso, assim os níveis, fazia parte, com grande peso, a eloquência sagrada, assim como a simples homília pastoral e de missa. Acompanhando o movimento contra-reformista, muitos sermões queriam-se apologeticos contra a heresia (gobretudo na defesa do SS. Sacramento) (1).

(1) Vd. Helga Bauer, «Sühnungspredigten in 17. und 18. Jahrhundert in Portugal — Bibliographie», *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 13. Band, 1974-1975, Münster Westfalen, pp. 12-78.

vedo (1931, I, pp. 75-76) assegura que o púlpito se tornara então tribuna pública e o orador sagrado porta-voz de grupos ou correntes de opinião, assemeilhando-se as prédicas do padre Vieira a autênticos comícios⁽¹⁾.

J. A. Maravall (1975, p. 50) aproximou a «sociedade barroca» — categoria que abrange a Europa entre 1570 e 1680, ou, de modo mais restrito, entre 1605 e 1650 — da sociedade de massas actual, da qual aquela seria uma espécie de preparação. No conflito entre forças que tendem a mudar e forças que tendem a conservar (a «mon-tée seigneuriale» de que fala F. Braudel), a monarquia absoluta, como chave da abóbada do sistema social, teria exercido, segundo Maravall, um papel disciplinador. Ora, a pregação foi muitas vezes, nomeadamente no caso de Vieira, um instrumento de fortalecimento da soberania monárquica. Basta ler dois ou três sermões pregados nos primeiros anos da Restauração. Ordens régias eram dadas para a realização de actos de pregação em ocasiões em que se tornava necessário mobilizar a opinião pública ou revigorar o nacionalismo: assim os sermões de acção de graças ou os do bom sucesso de batalhas. D. João IV dava instruções aos pregadores sobre o modo como deviam conduzir o povo (vd. J. F. Marques, 1983, I, p. 9), e o movimento iniciado com a Restauração certamente não teria sido possível sem a ajuda da oratória sacra e dos múltiplos actos homiléticos (muitos não ficaram escritos) que serviam para dinamizar a consciência nacional e para dar a causa restauracionista portuguesa uma caução divina. As pregação da época restauracionista contribuíram de modo decisivo para a difusão de temas que viriam a tornar-se fundamentais na produção cultural e na mentalidade dessa época, prolongando-se alguns deles até aos nossos dias: a simbologia eucarística e mariana, associada ao nacionalismo, o mito fundador de Ourique, a equiparação do destino de Portugal ao de Israel, o Quinto Império, a protecção de S. Francisco Xavier, etc.

Já no período filipino a parentética agira fortemente: J. F. Marques (1970, pp. 75-95, *passim*) mostrou a saciedade a importância das pregação e dos sermões impressos em folheto, assim como das homilias improvisadas de que há notícia, nas questões de sucessão dinásticas, nas atitudes antilibertinas e pró-brigtantinas, assim como nas acções de luta contra as incorrecções da governação espanhola. Dai os avisos, providões de bispos ou gerais da Companhia de Jesus, as proibições e castigos dos pregadores mais arrojados que abordavam temática antigovernamental.

(1) O «pregador era a maneira antiga de ser jornalista», dizia Sampaio Bruno no seu livro *Fortunesses Ilustres*, I, Porto, 1907, p. 333.

rio e cheio de significado para os pregadores. E assim que surge uma consciência reflexiva e uma discussão pública sobre a personagem do orador sacro, que ocasionou uma série de reparos, desde logo tornados lugares-comuns.

A cerimónia da pregação ascendeu a um lugar proeminente e transformou-se num verdadeiro aparelho de combate pela perduração do poder efectivo da Igreja: para Jean Delumeau (1983), um *mass media* da época (do século XIII ao XVIII), e para J. Francisco Marques (1983, I, p. 16), um instrumento hierocrático «catalisador de atitudes colectivas». G. C. Argan (1964), a propósito da época barroca e das suas várias formas artísticas, falou já de persuasão e de manifestações do poder, sobretudo pela imagem; e A. Sérgio (1951, I, p. XXI), antes dele, referiu-se a Vieira, na época da Restauração, como sendo um «ministro da propagação» do rei novo. A pregação exerceria em Portugal um papel semelhante ao do teatro espanhol no *Siglo de Oro* que, segundo J. António Maravall (1972), funcionou como agente da política real, da produção e reprodução ideológica, e da formação da opinião. As restrições e proibições relativas aos espectadores de teatro profano em Portugal, em parte obtidas pelos jesuítas⁽²⁾, e a ausência de teatro na corte proporcionaram à pregação uma área de influência maior, além de a predisporem para um acréscimo de teatralidade, na utilização substitutiva de certos meios comuns a ambas as expressões.

Pronunciavam-se sermões não só nas igrejas públicas e privadas, segundo o calendário santoral e temporal e as festas «extravagantes» (geralmente cerimónias oficiais), mas também em hospitais, ruas, praças e missões na provincia. Todas as funções ou cerimónias eclesásticas, políticas, civis e festivas eram motivo para pregação: tomadas de hábito, canonizações, entradas, autos-de-fé, procissões, acções de graça, aclamações, nascimentos, calamidades públicas, officios fúnebres, e ainda os oitavários e lausperenes⁽³⁾.

Na cultura barroca passaram a dominar factores de persuasão, de propaganda, de atracção do indivíduo à ordem social. A pregação em Portugal seria um meio de penetração nas consciências e de controlo psicológico, uma aposta na capacidade transformadora da acção humana. A opinião funcionava já como um dos sustentáculos das instituições: entre «avisos», «cartas» e outros tipos de papéis, distinguíam-se os sermões impressos (e manuscritos) e as pregação, sem dúvida os mais decisivos factores dessa opinião. J. Lúcio de Aze-

(1) *Vd. José Sampaio, 1970, pp. 132-135.*
 (2) Para mais informações leiam-se os caps. I-IV de *Lisboa Seiscentista*, de F. Castelo Branco.

cia junto de D. João IV e de sua mulher. «Certo é que desde que o jesuíta entrou na corte, e enquanto permaneceu nela, se pode dizer que D. João IV caminhou sempre de braço dado com ele e com a rainha, e que nenhuma resolução grave sem o voto de ambos empreendeu» (Azevedo, 1931, I, p. 60). De um rei como D. João IV sabemos, por textos ou notas de uma agenda autógrafa, a importância que atribua aos ditos dos pregadores⁽¹⁾.

Os pregadores régios, e mesmo aqueles que não tinham o cargo, além de agirem sobre outros grupos sociais dominantes, podiam ser uma espécie de deputados ou representantes de certos grupos sociais e, em nome deles, aconselhar o monarca. A pregação de D. Manuel Afonso de Guerra, em Santos, a escassos dias da abertura das Cortes de 1619, ou a de Pedro Calvo, na Igreja de São Domingos, quando da visita de Filipe III a Lisboa, são bons exemplos desse papel desempenhado pelo pregador (vd. J. F. Marques, 1970, pp. 341-351).

Ao pregador do rei caberia o dever de censurar publicamente certas condutas da corte e do próprio monarca. Alguns tornaram-se vitimas da hostilidade régia, por desempenharem com excessivo zelo e ousadia tais funções. Várias vezes Vieira refere a obrigaçao, da parte do valido, do pregador, do conselheiro ou do privado, de dizer a verdade. Veja-se a este propósito a obra didáctica do agostinho frei Juan Marquez, *El Gobernador Cristiano* (1612), que é uma espécie de guia religioso e moral para os pregadores régios⁽²⁾. Esse tipo de accção ideológica da parte do pregador conferia-lhe um vantajoso posto no ordenamento do poder, ao lado dos teólogos que intervinham com pareceres nas decisões dos soberanos. Como diz Maria Angeles Carrillo (1948, p. 48), «puede afirmarse que los reyes no daban un paso en ciertas cuestiones sin consultar el sabio parecer de los teólogos». Declinadas as políticas eram muitas vezes casos de consciência, de «escrúpulos». Basta lembrar a tão dramaticamente discutida questao da participação do dinheiro dos cristãos-novos na formação das companhias comerciais e na consolidação da monarquia portuguesa e da autonomia nacional. D. João IV, entre 1644-1650 (e depois D. Pedro II, em 1673), todeou-se de pareceres opostos, entre os quais os de Vieira⁽³⁾. J. F. Marques (1983, I, pp. 26, ss.) chamou a atençao para o facto de alguns pregadores da corte, na época da Restauração, desempenharem igualmente cargos officiais: para eles o comentário feito no púlpito «podia bem ser a continuação do já expandido nas

(1) *Vd. Broéria*, vol. XXXVII, 1943, pp. 149-150, onde são publicadas essas notas por C. Silva Tarouca: «o que disse Inácio de Mascarenhas [S. J.], na pregação da Sé», ou «o frade que pregou na Sé disse...».

(2) *Apud* H. D. Smith, 1978, p. 114; cf. *infra*, cap. 2.7.

(3) *Vd.* J. L. Azevedo, 1916, Francisco Rodrigues, 1942, e I. S. Révah, 1975.

Publicar, alertar, informar, preparar, conduzir a actos concretos, comentar empenhadamente os textos evangélicos por acomodação ao momento presente de modo a que neles interessassem — eis um dos papéis fundamentais da oratória religiosa em Portugal nos séculos XVI e XVII, época em que as igrejas se tornaram por vezes fóruns bastante agitados⁽⁴⁾. Exemplos de alguma vivacidade física são testemunhados no *Memorial de Pero Roiz Soares*: na p. 175 conta o cronista como um pregador foi ameaçado de morte pelos ouvintes, sendo forçado a fugir do púlpito no momento em que pregava, e como foi agarrado na igreja pelo povo, só por ter aconselhado alguma moderação relativamente aos espanhóis — então vitimas da animosidade e da violência dos portugueses. Isto numma homilia na Sé, em 1580.

Não restam dúvidas sobre a intervenção da parentética na vida pública, quer nos períodos de crise quer nos de reprodução e propagação da ideologia monárquica e do poder constituído (vd. também H. D. Smith, 1978, pp. 103-118). Vieira não é um caso isolado. A legitimidade da sua intervenção oratória era institucional. Falta apenas sublinhar que, contrariamente a todos os outros pregadores, as intervenções do padre António Vieira tinham uma razão de ser e um modo de existir de raiz essencialmente pessoal: estas não em causa as suas próprias ideias, inclinações, paixões e até pulsões, e com elas o seu génio literário. Por outro lado, nos sermões que dele conhecemos tocou *praticamente todos* os assuntos que diziam respeito ao restaurationismo, tal como foram enumerados e descritos por J. Francisco Marques (1983, I, p. 7, *passim*).

Dentro da instituição da pregação — que vai desde as acções missionárias, evangélicas e penitenciais, durante a Quaresma, em vilas, aldeias e cidades, para públicos dominantemente analfabetos e pouco catequizados⁽⁵⁾, até à oratória culta, citadina e cortesã, de carácter menos evangélico e mais político, ou tão-só artístico e epidictico — ha que ter em conta o cargo de pregador régio.

O «Pregador de Sua Magestade» era frequentemente conselheiro do monarca, um seu privado, um seu diplomata, ou ainda pedagogo do príncipe. Foi o caso de Vieira no período da sua vida de influen-

(4) F. Castelo Branco (1969, pp. 298-299) relatou pregações de 1663 e de 1679, na Sé e na Capela Real, cujos pregadores, António de Sá e António de Almeida, foram admitidos, respectivamente por Castelo Melhor e por D. Pedro: o primeiro critica Alfonso VI e o segundo a Inquisição, o que lhe valeu o desterro.

(5) Jean Delumeau (1983, pp. 369-388) descreveu de modo magistral o que foi a pregação missionária na Europa.

No *Hospital das Letras* (p. 114), Bocallino declara a dada altura que tem azar aos pregadores que se distraem das almas para «incluirarem do pulpito quatro máximas que os principais já sabem». E anteriormente Tomé Pinheiro da Veiga, na *Fastigium* (pp. 230-231), censura a um antigo pregador régio espanhol a ousadia das recomendações sobre «merecimentos» e «prémios» dos vassallos, e

Os tratados percorrem temas tradicionais como as relações entre o poder monárquico temporal e a jurisdição eclesiástica, a tirania e o tirano — os limites do exercício do poder —, a cultura e a piedade do rei, a relação com os súditos, o lugar do valido, dos privados e dos ministros, a prevenção contra os aduladores, as mercês, os pretendentes, a justiça distributiva — ou seja, a prática das recompensas com cargos —, a escolha de ministros, a nobreza de sangue e a nobreza de obras, a origem divina do poder, a inveja, cobícia ou ambição dos cortesãos, as guerras santas ou a guerra em geral e, acima de tudo, ocupando mais espaço, as virtudes que competem a um príncipe. Estes tratados regem-se por Séneca, Tácito (e anti-Tácito), os Padres da Igreja e pela imagem e doutrina do próprio Cristo, assim como pela concepção arcaizante e medieval do rei tomado como pai dos seus súditos. Ao mesmo tempo, prolongam a controvérsia anti-terram existido duas correntes nas artes de reinar peninsulares: uma mais ortodoxa, contra-reformista, romano-hispânica, e outra mais próxima das teorias da «raça de Estado», mais «francesada», heterodoxa e avançada. Nesta última enfileiraria certamente o padre Vieira. Mas não importa aqui a sua posição na cena do debate; outrossim interessa lembrar que a sua obra oratória tocou praticamente *todos* os assuntos das Instruções de príncipe, num aproveitamento máximo da competência institucional da eloquência religiosa.

Vieira acreditou sempre na indispensabilidade do pregador na vida pública. Isto verifica-se logo nas pregações brasileiras e depois nas da corte restaurada, onde a sua actividade se especializou mais na área política. Um dos sentidos da intervenção de Vieira consistia justamente em dignificar e promover a instituição do pregador, que a ele mesmo o tinha instituído, e sem a qual decerto não atingiria a sua identidade de loquente: enraizá-la na Bíblia, como acção sagrada que era, encontrar-lhe exemplos heróicos, em *heróica tempora*, formar-lhe um paradigma e uma arquetipia, atribuir-lhe uma função histórica e uma missão religiosa na sociedade actual. Veremos de seguida qual o papel que a si próprio se atribuiu, e de que modo deixou figurado na sua obra o protótipo do pregador.

camaras do pago». E o caso de Vieira, mas também o de Diogo César (Franciscano) ou o de Frei Cristóvão de Lisboa — em tempos de D. João IV. Notou igualmente esse historiador (p. 27) o fundo religioso e a argumentação por meio de autoridades, quer pagas quer cristãs, de muitos dos textos panfletários de então, contigados pela oratória. Ora isso justifica-se, a meu ver, *menos* pelo género oratório e *mais* pelo género «Instrução do príncipe». Nas obras deste género imperava a cultura eclesiástica, que o concílio tridentino pretendeu reimpôr e divulgar.

Desde pelo menos o século XIV — o *Espelho de Reis* de Frei Alvaro Pais, bispo de Silves, foi escrito entre 1341-1344 — praticava-se esse género dos «espelhos de príncipes». Encontramo-lo já em S. Tomás, no *De Regimine Principum*, e anteriormente em textos atribuídos a Séneca, ou em orações imperiais sobre a virtude do imperador, como as do neo-sofista Dion Crisóstomo (vd. Annick Charles-Saget, 1986). Nos séculos XVI e XVII continuou a produção das obras didácticas de «política cristã», por parte quer da classe religiosa quer de outros escritores letrados ligados à corte. A maior parte eram obras de intervenção em questões públicas, polémicas e momentosas⁽¹⁾. Competia aos pregadores da corte e do rei — e os jesuítas foram os mais prolíferos — versarem os temas próprios dessas artes de reinar: numa das instruções, a do padre Juan Torres, S. J., *Filosofia Moral de Príncipes*, 1602, o subtítulo diz «Tratado em ella varias materias útiles para Predicadores». Ensinar o príncipe a governar estava tradicionalmente adstrito à pregação cortesã. Atente-se no elucidativo título de 1627, de António Carvalho Parada:

Discurso político fundado en la Doctrina de Cristo Señor, y la Sagrada Escritura, si conviene al gobierno espiritual de las almas, o al temporal de la Republica aprobarse el modo de predicar de reprender a los Príncipes y sus Ministros.

(1) Escreveram «Instruções» Jerónimo Osório, Diogo de Teive, Faria e Sousa, Francisco M. de Melo. Pertencem ao mesmo género as obras restauracionistas de António de Freitas Africano, António Carvalho Parada, António Sousa de Macedo, Sebastião César de Meneses, frei Manuel dos Anjos. Em Espanha a lista é enorme e inclui Graçian e Quevedo (outros doutorados bem conhecidos foram Saavedra Fajardo, Vitoria, Mariana, Guevara, Ribadaneira, Simancas; vd. Maria Angeles Carrillo, 1948, pp. 13-16). Luis Reis Torral trata de «regimentos e religiosos escreveram tratados de *Ideologia Política* (1978). Mas não só pregadores e religiosos escreveram tratados de príncipes. Um judeu ilustrado português, A. Henriques Gomes, ou Gómez, do círculo do marquês de Nisa e do padre Vieira, dedicou uma obra em espanhol a Luis XIV, onde se encontra a típica proleptia das artes de reinar, sobretudo na aplicação das histórias de Samuel e de David: *Luis Dado de Dios a Luis y Ana* [...], Paris, 1645. L. Reis Torral integra Henriques Gómez, juntamente com Vieira e outros cristãos-novos, no grupo mercantilista dos tempos da Restauração.