

“Nossa Senhora do O”, de Antônio Vieira, e a questão da inclusão da voz no barroco

João Guilherme Dayrell

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

ABSTRACT

The article investigates the acoustic and imagery dimensions of the figure of “O” in the sermon “Nossa senhora do O” (1640), by Antônio Vieira, to propose that while the image refers to geometry, the inclusion of the voice (as opposed to language) concerns both Christian catharsis and historical context. In this case, we will use the rest of Vieira's sermons, as well as the works of Hansen and Pécora, to show their relationship with the decision of the *Concílio de Trento* not to wage war, but to include the gentile for correction, which will lead us to conclude that the inclusion of the voice has a domesticating function.

Keywords: Padre Antônio Vieira; Nossa Senhora do O; “O”.

O artigo perquire as dimensões acústicas e imagéticas da figura do “O” no sermão “Nossa Senhora do O” (1640), de Antônio Vieira, para propor que enquanto a imagem remete à geometria; a inclusão da voz (em oposição à linguagem), por sua vez, diz respeito tanto à catarse cristã quanto ao contexto histórico. Neste caso, valer-nos-emos da restante sermonística de Vieira, assim como dos trabalhos de Hansen e Pécora, para exibir sua relação com a decisão do Concílio de Trento de não guerrear, mas incluir o *gentio* para correção, o que nos fará concluir que a inclusão da voz tem função domesticadora.

Palavras-chave: Padre Antônio Vieira; Nossa Senhora do O; “O”.

O “O”: voz e linguagem

A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza, e conhece a geometria, é o círculo. Circular é o Globo da terra, circulares as Esferas Celestes, circular toda esta máquina do Universo, que por isso se chama Orbe, e até mesmo Deus, se, sendo espírito, pudera ter figura, não havia de ter outra, senão a circular. O certo é, que as obras sempre se parecem com seu Autor: e fechando Deus todas as suas dentro em um círculo, não seria esta ideia natural, se não fora parecida à sua natureza. Daqui é que o mais alumiado de todos os Teólogos, S. Dionísio Areopagita, não podendo definir exatamente a suma perfeição de Deus, a declarou com a figura do círculo: *Velut circulus quidam sempiternus propter bonum, ex bono, in bono, et ad bonum certa, et nusquam oberrante glomeratione circumiens*. Estes são os dois maiores círculos que até o dia da Encarnação do Verbo se conheceram; mas hoje nos descreve o Evangelho em outro círculo em seu modo maior. O primeiro círculo, que é o mundo, contém dentro de si todas as outras coisas criadas: o segundo, incriado e infinito, que é Deus, contém dentro em si o mundo, e este terceiro, que hoje nos revela a Fé, contém dentro em si ao mesmo Deus. *Ecce concipies in utero, et paries Filium: hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur*. Nove meses teve dentro de si este círculo a Deus; e quem pudera imaginar, que estando cheio de todos Deus, ainda ali achasse o desejo capacidade e lugar para formar outro círculo? Assim foi; e este novo círculo formado pelo desejo, debaixo da figura e nome do O, é que hoje particularmente celebramos na Expectação do parto já concebido: *Ecce concipies, et paries*. De um e outro círculo, travados entre si, se comporá o nosso discurso, concordando (que é a maior dificuldade deste dia) o Evangelho com o título da Festa, e o título com o Evangelho. O mistério do Evangelho é a Conceição do Verbo no ventre virginal de Maria Santíssima: o título da Festa é a Expectação do parto, e desejos da mesma Senhora debaixo do nome do O. E porque o O é um círculo, e o ventre virginal outro círculo; o que pretendo mostrar, em um e outro, é que assim como o círculo do ventre virginal na Conceição do Verbo foi um O que compreendeu o imenso, assim o O dos desejos da Senhora da Expectação do parto foi outro círculo que compreendeu o Eterno. Tudo nos dirão, com a Graça do Céu, as palavras que tomei por tema: *Ave Maria* (Vieira 2014, 465-466).

Em *O discurso engenhoso*, o estudioso António José Saraiva afirma que “desde a publicação de *O discurso do método*, que é o manifesto da Europa clássica, há uma tendência em confundir discurso com raciocínio”: diferentemente, na prosa barroca de Padre António Vieira, teríamos não um discurso enquanto “encadeamento ou desenvolvimento”, mas, antes, de um “discurso do tempo”, muito mais seguro que o da razão”¹ (Saraiva 1980, 8). Afinal, nele a palavra não produziria “a união de um corpo fônico ou gráfico e de um sentido ou,

¹ Acompanham, em alguma medida, o argumento de Saraiva os comentários de Irlmar Chiampi (2010), Haroldo de Campos (2010) e Affonso Ávila (1971) sobre Vieira.

empregando a terminologia usual, de um significante a um significado” (ivi, p. 10), mas, diferentemente, detém-se “nas propriedades visíveis e audíveis de uma palavra”, isto é, sua “propriedade material” (ivi, p. 11-12). Um dos melhores exemplos estaria na figura e nome do O, pela qual o padre faz sistemática incursão ao longo do “Sermão Nossa Senhora do O”, proferido oralmente na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, BA-Brasil, no ano de 1640: “unicamente pela sua função gráfica e fônica, a palavra O, de que no início sabíamos apenas que se referia à Virgem, se reveste de muitos sentidos”, quais sejam, “Deus, a imensidade, o ventre materno, o zero, a eternidade, o círculo na água, a expressão do desejo. Um significante vazio torna-se ponto de encontro de uma série de significados” (ivi, p. 13)², o que inexistiria, finalmente, no discurso clássico, fazendo o barroco um contraponto a ele, segundo Saraiva.

Porém, tal multiplicidade conceitual, se assim podemos chamar, é disposta no sermão de maneira hierárquica, afinal, seu argumento central é, justamente e como esclarece o padre, demonstrar como a manifestação dos “desejos da Senhora da Expectação do parto” (inspirado pela tradição espanhola), espécie de expressão de gozo, gemido de prazer na espera pela “Conceição do Verbo”, isto é, o nascimento do menino Jesus, a encarnação de Deus, foi, também, “um outro círculo que compreendeu o eterno”. Logo, dever-se-á explicar para provar que a expressão vocal apaixonada, feminina e materna do “O” está devidamente submetida a sua outra manifestação, a saber, a imagética, pois, como continua Vieira, “os Egípcio nos seus Geroglíficos, e antes deles os Caldeus, para representar a Eternidade pintaram um O: porque a figura circular não tem princípio, nem fim; e isto é ser eterno”³ (Vieira 2014, 472). Logo, se o “O” deixa de ser conceito ou lei divina para se bifurcar nas sensíveis ou materiais formas acústico-imagéticas, isto se dá enquanto proporção e hierarquia entre as instâncias, em acordo com a qual a imagem, primeiramente, eleva-se acima do som, para, posteriormente, desdobrar-se rumo à idealidade absoluta, afinal, Deus, a imensidade, o ventre materno, o zero, a eternidade, a geometria e, mais especificamente, o círculo, *são e não são* a mesma coisa.

Como isso seria possível? Segundo Saraiva, Vieira desenvolvia certa “concepção matemática do infinito para mostrar que há sempre um infinito maior

² Os termos “significante” e “significado” remetem à linguística moderna de Ferdinand Saussure que, seu *Curso de linguística geral*, estabelecido postumamente, notava que “o signo linguístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica” (Saussure 1973, 80) sendo que esta não seria, por sua vez e finalmente, exatamente material, mas sensorial, especificamente quando tomada em oposição ao conceito ou “significado”.

³ Na tradição helenística igualmente, como exemplificam *Timeu* ou *O banquete* de Platão e suas menções ao círculo – n’*A república*, a superioridade da geometria em relação às demais formas também é sublinhada. E assim se segue para a tradição neoplatônica e da Renascença europeia, a exemplo de Marsílio Ficino ou do citado René Descartes.

que o outro” (Saraiva 1980, 12), e, por isso, “se quisermos saber como os OO da Virgem multiplicavam infinitamente o tempo, lembremo-nos da função do algarismo 0 que, acrescentando sucessivamente a um número, o faz crescer em progressão geométrica. A própria natureza”, finaliza o estudioso, “nos dá uma imagem disso através dos círculos concêntricos e progressivamente mais amplos que aparecem na água quando se joga uma pedra” (*ivi*, p. 12-13). Como lemos, o padre duplica o “O”, passando a grafar “O O”, em uma remissão tanto à roda do tempo e as dos carros de Deus, quanto às cifras da progressão Aritmética, elaborada, por sua vez, em sua resposta à pergunta dos “Filósofos” acerca da possibilidade de os desejos de Maria poderem fazer eternos os finitos nove meses da espera pelo nascimento de Cristo: “porque”, argumenta o sermônista, “os O O dos mesmos desejos (que também são rodas) unidos e acrescentados à roda do tempo, posto que o tempo fosse finito, eles o multiplicavam infinitamente” (Vieira 2014, 474), assim como se multiplicava também ao infinito o número na “carroça de Deus” (474). Logo, finalmente, conclui: “eram os O O dos desejos da Senhora, na multiplicação do tempo como as cifras da Aritmética, que também são O O” (474).

Por isso, as dobras⁴ deste significante rumam ao “um” supremo e invariável: “O primeiro círculo, que é o mundo, contém dentro de si todas as outras coisas criadas: o segundo, incriado e infinito, que é Deus, contém dentro em si o mundo, e este terceiro”, finaliza, “que hoje nos revela a Fé, contém dentro em si ao mesmo Deus”, diz Vieira no trecho supracitado em bloco. E, aqui se mostra a razão de existência do sermão: se Deus ou o mundo enquanto círculo e, logo, eternidade, são verdades inquestionáveis, o padre se ocupará daquilo “que hoje nos revela a Fé”, a saber, como o mundo sensível, ou “andar inferior”, segundo a expressão de Gilles Deleuze, também comporta Deus: “Nove meses teve dentro de si este círculo a Deus; e quem pudera imaginar, que estando cheio de todos Deus, ainda ali achasse o desejo capacidade e lugar para formar outro círculo?”, continua o padre, “assim foi; e este novo círculo formado pelo desejo, debaixo da figura e

⁴ Em seu livro sobre o Gottfried Leibniz, Gilles Deleuze argumenta que o barroco “remete não a uma essência, mas sobretudo a uma função operatória, a um traço” formado por uma “dobra que vai ao infinito” uma vez que “não para de fazer dobras” (Deleuze 1991, 13). Esta multiplicação produziria menos a “variação da verdade de acordo com um sujeito” que a “condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito” (40) porque a mônada barroca leibniziana inverteria lógica do Deus cristão: enquanto esta se caracteriza pelo numerador infinito sobre um único denominador, qual seja, o ponto de vista absoluto ao qual se reduzem as infindas dobras da matéria e da alma, esquematizado, finalmente, na fórmula *infinito sobre um*; as mônadas, ao contrário, representar-se-iam por meio do esquema inverso, qual seja, *um sobre infinito* (88), pois diluem a unidade através da fragmentação da centralidade do ponto de vista único do espírito exibindo, com isto, a verdade das variações. Se as dobras de Vieira são, diferentemente, zeros que se adicionam para realizar uma progressão rumo à Unidade absoluta e invariável que observa todas as transformações da verdade, de certo que, aqui, o infinito está sobre um.

nome do O, é que hoje particularmente celebramos na Expectação do parto já concebido”, como citamos. Logo, o novo círculo, um “O mistério do Evangelho”, é a “Conceição do Verbo no ventre virginal de Maria Santíssima: o título da Festa é a Expectação do parto, e desejos da mesma Senhora debaixo do nome do O” e, por isso, o padre mostrará “que assim como o círculo do ventre virginal na Conceição do Verbo foi um O que compreendeu o imenso, assim o O dos desejos da Senhora da Expectação do parto foi outro círculo que compreendeu o Eterno”. Alma e desejo, círculo fechado e perfeito e expressão fônica de gozo, Verbo e carne, espírito e útero não estão apartados.

A matéria, portanto, possui o “conceito de Deus” enquanto virtualidade, sendo o caso de analisar ou demonstrar em que medida é capaz de atualizá-lo de maneira a mais ou menos eficaz, para falar com João Adolfo Hansen (2003, 96.) Ou, como diria Alcir Pécora, o sermão, enquanto “retórica das coisas” (Pécora 2014, 13), segue “o modelo sacramental” que supõe a “projeção permanente de Deus nas formas de existência do universo criado” (11) considerando, portanto, a natureza e seus efeitos enquanto local de incidência do mistério para o reconhecimento de suas causas as quais, finalmente, devem ser dirigidas “para uma finalidade própria” (*ibidem*). Em resumo, os acontecimentos históricos e empíricos são, logo, o processo de manifestação da verdade futura, potencial, ou seja, existem “enquanto movimento e ato” que sinalizam o “Ser” (13) assim como Cristo, “cuja pessoa efetua ontologicamente o encontro do divino e do humano” e cujas ações, portanto, “devem então ser tomadas pelo pregador não apenas como índices de uma verdade metafísica, mas de uma ação exemplar capaz de enfrentar as mais contundentes questões históricas” (14).

Neste sentido que a histórica verdade corporal da criança no interior do ventre e os gemidos de sua mãe à espera de seu nascimento foram círculos que compreenderam o Eterno. O andar de baixo ressoa e ilustra sensivelmente nas formas sonoras do desejo – “oh” – e da imagem circular, conforme seus próprios limites, os perfeitos círculos do Verbo, da linguagem absoluta e infinita, de Deus. Na mesma medida, aliás, que o sermão, como quer a própria definição do termo, segundo Saraiva, é “o comentário da palavra sagrada” (Saraiva 1980, 71), isto é, a forma oral e sensível daquela ideal suprassensível.

Gyrus ingyribilis: tirar o pecado do mundo

Considerai a imensidade de Deus, e vereis até onde chega e se estende o significado desta pequena, ou desta grande palavra: *In utero*. Imensidade é uma extensão sem limite, cujo centro está em toda a parte, e a circunferência em nenhuma parte: *Cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam*. Ponde o centro da imensidade na terra, ponde-o no Sol, ponde-o no Céu Empíreo, está bem posto. Buscai agora a circunferência deste centro, e em nenhuma parte acharei. Por quê?

A razão é, porque sendo a terra tão grande, e o Sol cento e sessenta vezes maior que a terra, e sendo o Céu muitos milhões de vezes maior que o Sol, e o Empíreo, com excesso incomparável maior que os outros Céus, todas essas grandezas têm medida e limite, a imensidade não. Deus, por sua imensidade, como bem declarou S. Gregório Nazianzeno, está dentro no mundo e fora do mundo. [...] Está a imensidade de Deus no mundo, e fora do mundo, está em todo lugar, e onde não há lugar: está dentro, sem se encerrar, e está fora, sem sair, porque sempre está em si mesmo: O sensível e o imaginário, o existente e o possível, o finito e o infinito, tudo enche, tudo inunda, por tudo estende: e até onde? Até onde não há onde: sem termo, sem limite, sem horizonte, sem fim, e por isso incapaz de circunferência: *Circumferentia nusquam* (Vieira 2014, 466).

A aporia adquire importância central aqui. Pois Deus não parece paradoxal somente porque é um círculo cuja borda, posto que inalcançável, não se encontra em lugar algum e cujo centro, por sua vez, é ubíquo; mas, especialmente, porque, se se considera, como o faz Vieira, que, se Deus pudera “ter figura, não havia de ter outra, senão a circular” e que é certo de que as “obras sempre se parecem com seu Autor”, poder-se-ia pensar que o sermoneiro estaria ignorando a passagem da Gênese segundo a qual “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’” (Bíblia de Jerusalém 2011, 34). De onde, portanto, o Mistério do Evangelho, qual seja, “a Conceição do Verbo no ventre virginal de Maria”, que é, em si, um paradoxo, uma vez que Deus é exterior e interior à matéria, forma geométrica perfeita e figura humana, circunferência e centro, Verbo e voz desejante e apaixonada e o Mistério, finalmente, resta enquanto dificuldade a ser elaborada – de onde toda a argumentação do sermão – e de cuja resposta os ouvintes devem ser convencidos: como pode o homem ser figura geométrica infinita e perfeita, como pode ser a voz corporal do desejo ou o ventre um “O O” já que, afinal, “o sensível e o imaginário, o existente e o possível, o finito e o infinito, tudo enche, tudo inunda”?

Quando evoca o capítulo 24 do Eclesiástico, por exemplo, Vieira sublinha seguintes dizeres de Maria: “*Gyrum coeli circuiui sola*”, traduzido pelo padre como “o círculo que cerca o Céu, eu só o cerquei” – no qual, se proferido em voz alta, descobre-se uma inescapável cacofonia –, ao que continua o padre: “o círculo criado, que cerca o mundo, é o Céu; o círculo incriado e imenso, que cerca o Céu, é Deus; e o círculo imensíssimo que cercou a esse Deus imenso”, finaliza, “é Maria: *Gyrum Coeli circuiui sola* (eu só fiz todo giro do céu, e penetrei a profundidade do abismo, andei sobre as ondas do mar).” (Vieira 2014, 465) Exibe-se, portanto, figuras da natureza, como as ondas do mar, que se apresentam enquanto forças milagrosamente vencidas pela sobrenatureza de Deus encarnado. O que se segue,

inclusive, para o próprio sermão em questão, que ganha matiz biológico ou antropológico quando retoma a temática com o qual Aristóteles, na antiguidade helênica, abria sua *Política*⁵, ao inferir que “todos os homens, quando se geraram e concebem no ventre da mãe, não são homens, nem ainda meninos; porque só têm vida vegetativa, ou sensitiva, e ainda não estão enformados com a Alma racional”; ao contrário, finaliza o padre, “o Verbo encarnado”, ou seja, “Cristo”, “desde o primeiro instante de sua conceição foi varão perfeito e perfeitíssimo, não só com todas as potências da Alma e do corpo, senão também com o uso delas.” (468-469)

Então, Cristo seria, segundo Vieira, um *Gyrus ingyribilis* – Deus o é ao se tornar homem, de resto seria somente círculo – ou seja, sua vida vegetativa, sensitiva e, sobretudo, finita, é, desde sempre, uma vida racional, que possui o Verbo e, portanto, infinita. Como argumenta o sermão, “estar Deus cercado dentro do ventre virginal, sendo imenso, foi fazer que a imensidade tivesse circunferência com a imensidade, foi mais que juntar a virgindade com o parto. Ajuntar a virgindade com o parto”, por sua vez, “foi inventar Deus um nascimento digno de sua Divindade; porque, como diz S. Bernardo, havendo Deus de ter Mãe, não podia ser senão Virgem; e havendo uma Virgem de ter Filho, não podia ser senão Deus” (468): havendo o Verbo de se tornar carne, não podia ser senão Cristo, poderíamos completar. Por outro lado, nota-se como a humanidade é algo que não está assegurado àqueles que possuem apenas a vida sensível ou vegetativa, já que, aqui, Vieira, fazendo coro à tradição, condiciona a humanidade ao advento da linguagem. Todavia, como somente Cristo é o Verbo, a linguagem inunda ou se estende em maior ou menor medida aos seres viventes, ou seja, em graus hierárquicos, e não em dobras. Em resumo, se o *Gyrus ingyribilis* elabora a plena coincidência entre voz e linguagem, natureza e cultura, “oh” e “O O”, ele só o faz sem qualquer prejuízo à esta, encenando, ao contrário, a completa purgação do mundo físico, cujo processo deve ser realizado para que não reste paixão não purificada. O “O” de Maria só é um “O O”, finalmente, porque está, desde sempre, dirigido à Cristo, isto é, porque o corpo está submetido ao espírito, a voz à linguagem, a natureza à cultura; e o protagonismo daquela, a sensualidade, realiza o espetáculo de sua submissão, aumentando, inclusive, sua eficácia e alcance.

O que seria uma característica intrínseca ao Cristianismo que, segundo o filósofo italiano Giorgio Agamben, produziu uma imensa história da saúde⁶.

⁵ N’A *política*, Aristóteles argumenta que, enquanto os animais possuem somente o som da voz para manifestar suas necessidades, o homem teria, ao contrário, a linguagem, isto é, o comércio da palavra que o permitiria separar o justo do injusto.

⁶ Diz o filósofo Giorgio Agamben: “Além disso, em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, este tempo tem uma direção e um sentido: ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial à redenção final. Por isso tanto santo Agostinho pode opor aos *falsos circuli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo, à eterna repetição

Afinal, lemos no “Evangelho segundo São Matheus”, por exemplo, que Deus, por meio de um anjo, intervém no repúdio que José faria à esposa ao vê-la grávida, anunciando: “[...] o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Bíblia de Jerusalém 2011, 1704) A ideia de correção da natureza também abre o “Evangelho segundo São Marcos” que, ao citar o profeta Isaías, diz: “preparai o caminho do Senhor/ tornai retas suas veredas” (1759). O “Evangelho segundo São João”, por sua vez, anota que “No princípio era o Verbo/ e o Verbo estava com Deus/ e o Verbo era Deus” (1844) que, ao se encarnar, profetiza: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (*ibidem*). Trata-se, logo, de uma radical purgação das paixões que, não fortuitamente, assim como em Édipo⁷, dá-se através do sofrimento. Sintomaticamente, o símbolo máximo desta religião é um instrumento de tortura que submete a carne mortal e a purifica permitindo a ressurreição do espírito que, do corpo, declara sua independência, como explicou Paulo na “Epístola aos romanos”: “Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. Porque”, continua a passagem bíblica, “morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus.” Que deve servir de exemplo máximo a todos os seres do mundo de modo que, assim, “o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às vossas paixões.” (1975) É preciso, portanto, purgá-las.

Vociferationis: a união pelo corpo

Quando Cristo o instituiu, deu primeiro graças: *Gratias agens, fregit*⁸ e por isso se chama Sacramento da Eucaristia, que quer dizer ação de graças. E quais foram os tiros ou cerimônias deste Sacrifício? Três coisas, diz o Profeta, que só como Profeta as podia antever e imitar. Diz, que fez um círculo à roda: *Circuivi*: diz que ofereceu a hóstia. *Immolavi hostiam*: e diz que a acompanhou, não com preces ou orações,

do paganismo, na qual nada é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só. A história da humanidade mostra-se assim como uma *história da saúde*, ou seja, da realização progressiva da redenção, cujo fenômeno se encontra em Deus. E, nesta conjuntura, todo evento é único e insubstituível” (Agamben 1999, 115).

⁷ Édipo seria o arquétipo da tragédia grega que fundamenta a leitura aristotélica ou, ao menos, como o Romantismo Alemão a compreendeu. Nela, o herói cai em desgraça ao se deixar levar por suas paixões. O espectador se coloca em seu lugar, de onde sua catarse, e, ao ver o infortúnio, apreende a lição moralizante de que deve controlar suas paixões. Com isto, purga seus afetos corpóreos, purifica-se, tornando-se temperante e racional. Cf. Machado 2006.

⁸ Reproduz-se a nota de rodapé da edição consultada em que se traduz a expressão em latim: “1 COR 11:24 [e, tendo dado graças, o partiu e disse: Tomai, comei; isto é o meu corpo que é partido por vós; fazei isto em memória de mim.]” (Vieira 2014, 483)

senão com brados e vozes: *Vociferacionis*. No Sacrifício com nome de hóstia antevia e significava a que temos e adoramos presente; no círculo que se fez em roda, a figura circular de que havia de ser formada, em representação da imensidade divina, que encerra dentro de si: e não vozes não desarticuladas, senão a gritos, que queria significar Davi? Parece que tinha diante dos olhos a solenidade deste dia. Desde o dia de hoje por diante até o Nascimento do Senhor na Catedral de Toledo, onde cláusula dos Ofícios Divinos são vozes sem concerto, nem harmonia, clamando todo o Clero, e todo o Povo a gritos: ó, ó, ó. Isto é o que quer dizer propriamente *Vociferationis*. E como o Diviníssimo Sacramento é a segunda parte do Mistério da Encarnação (por onde S. João Crisóstomo lhe chamou Encarnação mais estendida), não é coisa alheia do espírito de Davi, antes mui própria dos seus fervorosos e arrebatados afetos, que à vista daquela sagrada Hóstia quando a sacrificava em figura, acompanhasse o mesmo círculo que fazia, exclamando ele, e fazendo exclamar a todos, com O O de júbilos, com OO de aplausos, com O O de admirações: Oh hóstia, em que o sacrificado é Deus! Oh círculo, que cercas e compreendes o incopreensível! Oh invento maior da Sabedoria! Oh milagre sem igual da Onipotência! Oh firmeza! Oh excesso! Oh extremo do amor infinito para com os homens! Enfim, todos aqueles O O que a Igreja resumiu em um O: *Oh sacrum convivium, in quo Christus sumitur!* (Vieira 2014, 483).

Chama atenção no trecho a organização dos homens em círculo, formando uma comunidade ao entorno de Cristo e aos quais é oferecida uma hóstia, assim como o fato de que eles não oram, fazem preces, compõe harmonias ou entoam hinos⁹, mas bradam, vociferam “O O de júbilos, com OO de aplausos, com O O de admirações”, como exemplificado: “Oh hóstia, em que o sacrificado é Deus!”, ou seja, ao banquete no qual é partilhado o próprio sangue e carne do Sacrificado: “Oh círculo, que cercas e compreendes o incopreensível! Oh invento maior da Sabedoria! Oh milagre sem igual da Onipotência! Oh firmeza! Oh excesso!”. Portanto, o que tangencia estes *Gyrus ingyribilis* é a formação de uma comunidade cuja efetivação se dá pela Eucaristia, uma vez que a *phoné* animal da *vociferationis* é a sua retificação na forma de glória¹⁰ e o círculo ao redor do Messias tem como destino final a incorporação com Cristo. Logo, o *pathos* desta ação, sua corporeidade realça, antes, a homogeneidade da fé em Cristo que chega, portanto, no mais inumano lugar, qual seja, da intemperança¹¹.

⁹ O hino era bastante caro a Platão, como pode ser visto n’*A república*.

¹⁰ Cf. a este propósito o livro *O reino e a glória* (2014), de Giorgio Agamben.

¹¹ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles qualifica como “inferiores e brutais”, quais sejam, “os prazeres do tato e do paladar” (Aristóteles 1973, 296) ao contrário da visão, que Platão, no “Livro VI” de sua *República*, infere ser similar ao sol, cuja “relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis” (Platão

Sete anos antes, no Sermão XVI, proferido “na Bahia, à irmandade dos pretos de um Engenho em dia de S. João Evangelista” (Vieira 2014, 635), Vieira ressaltava que “ninguém subiu aos céus, senão incorporando-se com Cristo, como todos nós incorporamos com ele, e nos fazemos membros do mesmo Cristo, por meio da Fé e do Batismo” (645). Somando-se, portanto, à fé e ao batismo, a hóstia seria a forma de se tornar parte do corpo de Cristo, garantindo vida infinita e, por isso, ela, enquanto manifestação sensível da ideia. Tratar-se-ia de mais um entre os demais paradoxos cristãos, não fosse o fato de, como diz Vieira, ser a Eucaristia “o mais alto de todos os mistérios” (73). Por isso, cinco anos após “Nossa senhora do Ó” e inspirado pelas diretrizes do Concílio de Trento, o padre profere, em Santa Engrácia, o “Sermão do santíssimo sacramento”, no qual, a partir de uma epígrafe de Jó que anuncia “Porque minha carne é verdadeiramente comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida” (Vieira 2014, 73), pretende defender tal mistério da blasfêmia.

Como os pecados capitais, sete são os acusadores, sete “outros” do cristianismo: “um Judeu, um Gentio, um Herege, um Filósofo, um Político, um Devoto, e o mesmo Demônio”. Aos hereges como Lutero e Calvino, fautores da Reforma, por exemplo, Vieira argumenta: “Chama o Batista a Cristo Cordeiro, porque assim como na Lei antiga se sacrificavam cordeiros para aplacar a Deus ofendido, assim Cristo, figurado neles, se sacrificou na Cruz pelos pecados do mundo.” (Vieira 2014, 86) Ao costume pagão do sacrifício dos animais para oferecê-los à Deus o Cristianismo substitui o sacrifício humano, que é a atualização, em seu corpo, de Deus. Se os gentios, por exemplo, “criam que no pão que comiam um Deus, e no vinho bebiam outro: no pão a Ceres, e no vinho a Baco, que dificuldade lhes fica para crerem”, pergunta-se Vieira, “que debaixo das espécies do pão que comemos a Carne, e debaixo das espécies de vinho que bebemos o Sangue no nosso Deus?” Porém, diferentemente das práticas do gentio, o padre explica que “se comêssemos a Carne e Sangue em própria espécie, seria horror da natureza; mas debaixo das espécies alheias, tão naturais como as de pão e vinho, nenhum horror faz, nem pode fazer [...]” (Vieira 2014, 81). Além dos sacrifícios, na objeção de Vieira aos judeus é acrescido uma outra temática, a saber, da universalidade do cristianismo, “pois se os Judeus adoraram um bezerro uma

2006, 259) Se se poderia aproximar dos deuses por meio da contemplação em detrimento da sensualidade, do raciocínio lógico no lugar da gula e da orgia, o barroco, seguindo as *Escrituras*, coloca o ato de comer e, com isto, tocar, como forma de se elevar à orbe infinita.

só vez, os Cristãos adoramos a Hóstia Consagrada há mil e seiscentos anos”; se “os Judeus adoraram o bezerro em um só lugar; os Cristãos adoramos o Sacramento em todas as partes do mundo” e, finalmente, se os Judeus, que adoraram o bezerro, eram uma só nação; e os Cristãos que adoram o Sacramento, são de todas as nações do universo.” Isto porque, finalmente, segundo a ótica cristã do padre, “eles foram verdadeiramente idólatras, e nós somos verdadeiros fiéis: é porque eles, adorando o bezerro, reconheciam Divindade onde a não havia; e nós, adorando aquela Hóstia consagrada, reconhecemos Divindade onde verdadeiramente está Deus” (77).

Dezessete anos depois, na mesma cidade, Vieira evocava novamente a figura do Sacramento ao se dirigir à corte portuguesa para demandar não apenas sua coesão interna como, a partir do Evangelho, exemplificar como ela deve articular a comunhão dos povos do mundo. Sua primeira lição retórica retoma um outro mistério, a saber, o da Trindade, cuja maior maravilha, segundo os dizeres do Padre, é “haver nele multidão e unidade, muitas Pessoas e uma essência.” O que faz nele “a unidade” faz, também, na “Eucaristia a união” porque “a Pessoa do Padre é distinta do Filho, e do Espírito Santo: a Pessoa do Filho é distinta do Espírito Santo, e do Padre: a Pessoa do Espírito Santo é distinta do Padre e do Filho: e contudo são um só Deus”. Afinal, “[...] se unem todas (não falo bem), porque se identificam todas em uma só essência” (158). Porém, há uma diferença da entre os dois mistérios quanto à reunião, pois se a multiplicidade da Trindade reúne o filho e o espírito com o pai, sendo este a essência, recorrendo a São Paulo, Vieira nota como, ao contrário, “o mistério soberano da Eucaristia” não une as “distintas Pessoas” na alma, mas no corpo: “somos muito um só corpo, diz a maior trombeta da verdade [...] E estes muitos, quem são, glorioso Apóstolo? São todos homens? Não. São todos Cristãos? Pois quem são logo?”, ao que finaliza o Padre: “São todos aqueles que comemos um pão, e bebemos um cálix, todos aqueles que comungamos [...]”, selando a união “a este um” (Vieira 2001, 159). Enquanto a Trindade elabora uma união consubstancial, a Eucaristia forma uma unidade conatural.

Assim, Vieira condena a desunião da Coroa, colocando em contato, em sua crítica, cultura e contexto, já que o Evangelho serve como chave para ler a história e esta, por sua vez, é a codificada a partir das santas Escrituras. Comparando a monarquia portuguesa ao gigante Golias, o padre retoma a narrativa bíblica da “Torre de Babel” presente no “Gênesis”: “Antes que nos dividamos (diziam)

deixemos célebre o nosso nome, e fabriquemos uma Cidade e uma torre, cuja altura chegue ao Céu, e cujas ameias vão topetar com as estrelas.” (172), como narra. Posteriormente, Deus desceu para ver o que estavam fazendo “os filhos de Adão” e diz: “Eis que são um só povo e têm todos a mesma língua; e começaram a fazer esta obra, e não desistirão do seu intento [...] Vinde, pois, desçamos, e confundamos de tal sorte a sua linguagem, que um não compreenda a voz do outro” (172). Esta é a razão da sua exposição: “De maneira que se fora possível alguma força, ou potência no mundo que desse receio e cuidado a Deus, essa força e esse poder havia de ser os homens unidos” (172) – o que os possibilitaria, com efeito, tocar o Altíssimo, o andar superior e suas orbes, pois subindo à “máquina da torre”, alcançariam a “segunda região do ar” (172), caso Iahweh não os tivesse dispersado “por toda a Terra” (Bíblia de Jerusalém 2011, 48). Se a Torre dos filhos de Adão estivesse condenada por muitas razões como a falta de material, a inadequação do espaço ou a ausência de liderança, a desunião foi, todavia, seu maior empecilho, que poderia ser vencida caso os homens voltassem a falar uma mesma língua.

Tarefa que caberia, finalmente, ao Estado português: “Valorosos Portugueses, já que com tanto resolução e ventura começastes a edificar esta torre, não permitais que a vossa desunião a faça Babel. A nossa empresa é grande, foi arriscada, será trabalhosa, mas”, conclui, “não é impossível: porém quando fora uma e muitas vezes impossível haja em nós união, que todos impossíveis ficarão vencidos.” (Vieira 2001, 173) Mas, para a (re) criação da torre, e, no caso, sua correspondência na contemporaneidade de Vieira, a saber, o Império português na Terra, não bastaria somente “falar a mesma língua”, mas, antes, produzir algo como a *vociferationis*, isto é, uma *incorporação* cuja forma ideal está na Eucaristia e sobre a qual o padre se deterá em diversas passagens.

Rio Amazonas, a Babel de Vieira

“Reparai”, diz o Padre no “Sermão do Santíssimo Sacramento”, que “não diz Cristo: aqueles que me comem, senão, aquele que come. *Qui manducat*: fala de singular, e não de plural: fala de um, e não de muitos: porque o fim porque Cristo se dá a comungar a todos, é para que todos que comungarem se unam em um só” (175). O que quer dizer que Cristo é a Torre de Deus, ou seja: se a vingança de Javé, em acordo com a narrativa judaica do *Antigo Testamento*, é uma espécie de segunda caída dos humanos, sendo a origem da diferença entre os povos, o que inaugura o *Novo Testamento* é justamente o fato de, vindo Deus à Terra, o elemento de

unificação está posto novamente, cabendo aos homens, portanto e finalmente, a Eucaristia, na qual se terá tal integração não como enfrentamento de Deus, contudo, legitimada no corpo do Messias.

Não obstante, diz Vieira: “Com esta união (Nobreza Ilustríssima de Portugal), com esta união tão unidade e tão uma, ficarão gloriosamente satisfeitas as justas queixas daquele segundo, posto que não pretendido agravo. E o mesmo Senhor ficará”, continua o padre, “tão servido e tão obrigado enquanto o comungamos nesta mesa, quão satisfeito e quão agradecido nos está enquanto o veneramos naquele Altar” (175). Portanto, não uma consubstanciação, mas uma corporificação, primeiro da nobreza consigo e, posteriormente, desta com Jesus para que, juntos, “vencei as repugnâncias de nossos afetos, abrandai a dureza de nossos corações, dobrai a resistência de nossas contades, e quebrantai a rebeldia de nossos vãos e mal entendidos juízos” e, endurecendo o tom, conclui Vieira: “Domai, abatei, sujeitai, e ponde rendido a vossos pés tudo aquilo que pode impedir a verdadeira concórdia e união deste Reino todo vosso; para que”, finaliza, “unidos o defendamos, unidos o conservemos, unidos logremos nele os aumentos e felicidades que lhe tendes prometido” (175). Finalmente, uma violenta temperança que torna o corpo brando, a qual se segue a sujeição daquele que recusa a homogeneização proposta pela Eucaristia e operada pela Igreja junto ao Estado português, devendo, logo, ser domado, abatido e rendido. Portugal, neste sentido, é como supracitado *Gyrus ingyribilis*. O que ficaria definitivamente selado no “Sermão da epifania”, proferido na Capela real em 1662:

Isto é o que fizeram os primeiro Argonautas de Portugal nas suas tão bem afortunadas Conquistas do Novo Mundo, e por isso bem afortunados. Este é o fim para que Deus entre todas as Nações escolheu a nossa com o ilustre nome de pura na Fé, e amada pela piedade: estas são as Gentes estranhas e remotas, aonde nos prometeu que havíamos de levar seu Santíssimo Nome: este é o Império seu, que por nós quis amplificar e em nós estabelecer. (Vieira 2014, 599)

As primeiras palavras deste sermão aplica a passagem bíblica do Antigo Testamento à realidade empírica que vivia o padre: “Quando Deus confundiu as línguas na Torre de Babel, ponderou Filo Hebreu, que todos ficaram mudos e surdos, porque ainda que todos falavam e todos ouviam, nenhum entendia o outro”, explica o padre, ao que continua: “Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do Rio Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a Grega” (Vieira 2014, 608). Cinco anos antes, aliás, Vieira proclamava o “Sermão do Espírito Santo” em São Luís, no Maranhão, e, também por estar à véspera de uma expedição juntos aos demais jesuítas justamente pelo Rio Amazonas, já evocava a passagem bíblica para afirmar: “Pela variedade de línguas houve quem chamou o Rio Amazonas de rio Babel; mas vem-

lhe tão curto o nome de Babel, como o de rio.” (428) Para, então, produzir uma comunhão dos povos distantes do Verbo, o padre faz uso da categoria fundamental do Cristianismo que, por consequência, guia sua cosmovisão: “Para ensinar nações fiéis e políticas, é necessário maior sabedoria que amor: para ensinar nações bárbaras e incultas, é necessário maior amor que sabedoria” (421). Portanto, o *pathos*, o coração que representa o amor, o afeto e a paixão de Cristo serve como forma de incluir em seu reino, via Estado português, aqueles que estão mais distantes possíveis de suas normas:

De maneira que o rebanho de Cristo encomendou a S. Pedro, não era rebanho feito, senão que se havia de fazer; e as ovelhas não eram ovelhas mansas, senão que se haviam de amansar: eram Lobos, era Ursos, eram Tigres, eram Leões, eram Serpentes, eram Dragões, eram Áspides, eram Basiliscos, que por meio da pregação haviam de converter em ovelhas. Eram nações bárbaras e incultas; eram nações feras e indômitas; eram nações créis e carniceiras; eram nações sem humanidade, sem razão, e muitas delas sem Lei, que por meio da Fé e do Batismo se haviam de fazer Cristãs: e para apascentar e amansar semelhante gado; para doutrinar e cultivar semelhantes gentes, é necessário mito cabedal de amor de Deus: é necessário amar a Deus [...] Quando as ovelhas que Cristo encomendava a S. Pedro, foram mansas e domésticas, ainda era necessário muito amor para suportar o trabalho de as guardar (Vieira 2014, 421).

O amor, na condição de afeto, sensível, opera de forma uma tanto distinta da racionalidade uma vez que esta separa justo do injusto; o coração, ao contrário, inclui e propõe a experiência de adequação, ou seja, toma como objeto a atualidade para nela cavar a potência. Este, embora possa eliminar, acolhe e conforma; aquele, embora possa controlar, separa e exclui¹². Não há, portanto, declaração de exterioridade à comunidade, logo, da construção de uma fronteira entre o humano e o inumano, mas inclusão da irracionalidade, da bestialidade, da intemperança, para sua sequente correção. Por um lado, segue-se o exemplo de Cristo, ou seja, após a experiência enquanto carne, pecado, purga-se os afetos. O efeito disso é muito simples, e Vieira explica da seguinte maneira: doutrinando e ensinando o “gentio bárbaro e rude”, ou seja, batizando-o e o fazendo ter fé, “mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância e introduz o conhecimento; mata a bruteza e introduz a razão; mata a infidelidade e introduz a Fé: e deste modo”, finaliza o padre, “por uma conversão admirável, o que era fera fica homem, o que

¹² Paulo, por exemplo, mostra-se completamente cético quanto à presença da Lei no mundo: “a Lei”, ele diz, “produz é a ira, ao passo que onde não há Lei não há transgressão”. A glória do homem estaria, assim, segundo Paulo, na “força da lei da fé”, sendo, logo, o homem “justificado pela fé, sem prática da Lei”, o que, ressalva o apóstolo, não seria preterir a Lei, mas o contrário: “então eliminamos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos” (Bíblia de Jerusalém 2011, 1975).

era o Gentio fica Cristão, o que era despojo do pecado fica membro de Cristo e de S. Pedro” (Vieira 2014, 437).

Mata-se, portanto, não o homem que, por supostamente ser irracional, equipara-se a um animal, mas o animal que há no homem e, com isto, converte-se onças e lobos em ovelhas, em gado dócil, rebanho, e, neste sentido, a catarse é nada mais que pura domesticação. Porque ela não exatamente exhibe uma lei a ser cumprida – esta é a tarefa da linguagem –, mas, antes, torna apto à recepção do Verbo, ou seja, amansa a carne para que esta seja obediente a qualquer lei que lhe seja imposta. Por outro lado, Vieira sublinha que tal tarefa deve ser considerada pelo Estado português e as Missões jesuíticas porque a história estava cumprindo o que as Escrituras haviam anunciado. O encontro com os indígenas, por exemplo, atualizava uma visão de São Pedro: “entendeu”, conta Vieira, “que aquele lençol tão grande era o mundo; que as quatro pontas por onde se suspendiam, eram as quatro partes dele; que os animais feros, imundos e reprovados na Lei, eram”, continua o padre, “as diversas nações de Gentios bárbaras e indômitas, que até então”, finaliza, “estavam fora do conhecimento e obediência de Deus, e que mesmo Senhor queria que viessem a ela” (436). Finalmente, o movimento histórico produzia a ressignificação das passagens bíblicas: lençóis são o globo terrestre e animais imundos são os indígenas que o Padre, então, disputava a conversão em gado obediente¹³.

Por isso e como fica visível no “Sermão do bom ladrão”, pregado em 1655, a lei de “Direito positivo” ou “Lei de Deus na Graça” (Vieira 2014, 391) passa a dividir o espaço com “a Lei Natural, que é indispensável, e manda restituir a quem pode, e tem com que, tão fora esteve de variar ou moderar coisa alguma, que o mesmo Cristo na Cruz prometeria o Paraíso ao Ladrão, em tal caso, sem que primeiro restituísse” (391), ao que completa: “A lei da restituição é Lei Natural e Lei Divina. Enquanto Lei Natural obriga aos Reis, porque a natureza fez iguais a todos; e enquanto Lei Divina também os obriga, porque Deus, que o fez maiores que os outros, é maior que eles” (393): de onde se depreende que se passa a ter uma lei geral para todos os viventes do Globo. Isto ocorre porque, como já fizemos notar, o padre está balizado pelas resoluções da “IV sessão do Concílio de Trento”, como explica João Adolfo Hansen, que não apenas “declarava heréticas” as teses

¹³ Sobre o contexto sobre o qual a poética de Vieira se insere, vale lembrar as palavras de Karl Marx no livro I d’*O capital*, de 1867: “As descobertas de ouro na América, o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e pilhagens da Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo de caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albores da era da produção capitalista. Esses processos idílicos são fatores fundamentais da acumulação primitiva. Logo segue a guerra comercial entre as nações europeias tendo o mundo como palco. (Marx 2009, 864)

reformistas, possibilitando, então, a transmissão oral (Hansen 2003, 20)¹⁴ da Palavra; como confronta as teses tais quais a de Sepúlveda, considerando que “o pecado não corrompe totalmente a natureza humana e que a luz natural da Graça inata deve ser universalmente apregoada como o critério definidor”, finalmente, “da legitimidade dos códigos legais positivos inventados pelas comunidades humanas para governar-se” (393) – argumento próximo ao levantado por Alcir Pécora ao lembrar que, ao contrário das posições de Quevedo e Sepúlveda, os Escolásticos, dominicanos e jesuítas, retiravam o índio da condição aristotélica de “servos por natureza” pois ele estava compreendido pela “lei natural que postula uma analogia proporcional entre o homem e Deus, entre o efeito e a Causa que o produz”, independente do seu grau de “polícia, civilização ou racionalidade” (Pécora 2008, 67).

Todavia, que o gentio ocupe um lugar na “hierarquia do corpo místico e institucional da Igreja e do Estado não lhe oferece a contrapartida das cores mais amáveis que pintaram o ‘bom selvagem’ romântico, uma vez que”, explica Pécora, “para o jesuíta, ele permanece ‘boçal’, ‘bárbaro’, ‘vil’, ‘preguiça’ e, enfim, ‘negro’, termo que, tornando-o indistinto do africano, evidencia a suposição de suas carências idênticas.” (68) Portanto, o que a Lei natural, ao conferir inteligência e humanidade ao índio serve, antes, apenas para reforçar “o papel mediador da Igreja, segundo o modelo missionário da Companhia, cuja ação se entendia fundamenta para a reorganização da Monarquia Católica e”, por fim, “a sustentação do frágil Império português da Restauração” (68). Mediação que deve ser realizada considerando, portanto, a boçalidade do gentio, isto é, sua inaptidão à língua portuguesa e, especialmente, à sua forma escrita, conforme sinaliza Hansen: mediação que se vale da materialidade da linguagem e seus “efeitos como eficácia didática, prazer engenhoso e envolvimento persuasivo” (Hansen 2003, 22) que entendem, por sua vez, a consciência humana como foro interno, isto é, lugar no qual se executa o juízo de Deus. De modo que Hansen conclui que “tudo quanto o Estado solicita ou concede deve ser examinado à luz da razão desse foro, que contém como permanentemente escrita a lei natural de Deus” e, “se o juízo conclui que o Estado está de acordo com a luz natural e tem validade em sua consciência ou foro de Deus, acata o que é solicitado ou concedido como se o próprio Deus mandasse”, todavia, “se a diretiva do Estado discrepa da lei natural ou se opõe a ela, conclui que é injusto e que tem de fazer tudo o quanto for necessário para corrigi-lo” (Hansen 2003, 22)¹⁵.

¹⁴ Escreve Hansen em outra oportunidade: “O Concílio de Trento foi encerrado em 4 de dezembro de 1563, tendo seus decretos confirmados em maio de 1564. Em Portugal, a Coroa deu-lhes apoio total e, em setembro de 1564, os decretos foram publicados solenemente pelo rei D. Sebastião, que cinco dias depois os declarou lei do Reino” (Hansen 2006, 12).

¹⁵ Por isso o estudioso, ao comentar a poesia de Gregório de Mattos, afirma que a sátira barroca é nada mais que “dirigismo político aristotelicamente determinado: uma catarse, purgação das

No “Sermão do Espírito Santo” o amor se impunha como instrumento da conversão em detrimento da inteligência por duas razões, quais sejam, a “qualidade das gentes” – que Vieira tem como a “mais bruta, a mais ingrata, mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (Vieira 2014, 422) – e, em segundo, pela “dificuldade das línguas”. Quanto à primeira, “os Brasis”, explica o padre, diferentemente dos outros povos pagãos, que “são incrédulos até crer”, ao contrário, “ainda depois de crer são incrédulos.” (423) Por isso se evoca a estátua de mármore e as de murta das casas de prazer de Príncipes: enquanto aquelas, simbolizando os demais pagãos do mundo, “custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão”; estas, tais quais os povos ameríndios, “é mais fácil de formar, pela facilidade com que se desdobram os ramos; mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve.” (424) Em resumo, são povos “sem fé, sem lei, sem rei”, termos sobre os quais Vieira se detém no “Sermão da epifania”, embora seja importante notar suas considerações sobre ela ainda no “Sermão do espírito santo”, quando o ponto mais importante para o jesuíta parece ser a inexistência da forma escrita entre o gentio, conforme se lê em sua indagação:

Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à Águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua Grega, que está tão vulgarizada entre os Latinos, e tão facilitada com Mestres, com Livros, com Artes, com Vocabulários, e com todos os outros instrumentos de aprender; que serão línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender o Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Teremembé, o Mamaiana, que só os nomes parecem fazer horror? As letras dos Chinas, e dos Japões, muita dificuldade têm, porque são letras hieróglifas, como as do Egípcios; mas, enfim, é aprender língua de gente política e estudar por letra, e por papel. Mas haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela; distinguir o Nome, o Verbo, o Advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo e modos nunca vistos, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes; não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua à vontade que não tiver muito sacrificada, e muito unida com Deus. Receber as línguas do Céu milagrosamente em um momento, como as receberam os Apóstolos, foi maior felicidade; mas aprendê-las e adquirir-las, dicção por dicção, e vocábulo por vocábulo, à força de estudo, de diligência, e de continuação; assim como será maior merecimento, é também

paixões, como arte de persuasão” (Hansen 2004, 200) para a conformação do “Corpo místico do Estado”, isto é, a “unidade de integração que não exclui a multiplicidade atual e potencial” (117) como consta na *Metafísica*, de Aristóteles.

muito diferente trabalho: e para um e outro se quer muita graça do Espírito Santo, e grande cabedal de amor de Deus (Vieira 2014, 429).

Sem fé, lei e rei: distantes da lingua adâmica

Há uma importante conexão na citação em bloco entre a necessidade da escrita enquanto tal, a formação sintática dos períodos e regras gramaticais em geral aliadas ao ensino enquanto hierarquia e disciplina. Sendo o Cristianismo uma descendência do Judaísmo, uma religião que se fundamenta sobre um único livro e o ditame de lê-lo da maneira correta, torna-se sintomático que uma das formas de se designar Deus, em “Nossa senhora do O”, seja como “Verbo”, enquanto a importância ressaltada à forma escrita o sublinha ao lado do “nome” e do “advérbio”, como se a estruturação gramatical fosse, também, forma de incorporar-se ao Espírito. A isto se soma a mão forte de um mestre que, guiada por Deus, socorre a ignorância do aluno, comparada no sermão, inclusive, à relação entre o amo e o escravo: “quão grande serviço fazeis a Deus quando ensinai os vossos escravos, quando para isso aprendeis as línguas, quando escreveis e estudais o catecismo, quando buscais o intérprete ou o mestre” , finaliza Vieira, que conclui glorificando sua retórica por meio dos “ós”: “Oh ditoso dispêndio! Oh ditoso estudo! Oh ditoso trabalho!” (438).

Voltando ao “Sermão de epifania”, que, como mostramos, inicia-se também evocando a “Torre de Babel”, Vieira vocifera que “o bárbaro boçal e rude, o Tapuia cerrado e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime nem retém na memória” (602), o que coloca em contato tópicos elencados pelos sermões: a inconstância, a escrita¹⁶, a Eucaristia e a supracitada memória. Articulam-se uma vez que a comunhão com o corpo do Messias, ao ser realizada não com carne verdadeira, mas com a hóstia é uma forma de jamais se esquecer de sua passagem

¹⁶ Veja-se o que, nos *Tristes tópicos*, anota Claude Lévi-Strauss sobre a escrita: “Se quisermos estabelecer a correlação entre o aparecimento da escrita e certos traços característicos da civilização, convém procurar em outra direção. O único fenômeno que a acompanhou fielmente foi a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e em classes. [...] Se minha hipótese estiver correta, há que se admitir que a função primária da comunicação escrita foi facilitar a servidão. O emprego da escrita com fins desinteressados, visando extrair-lhe satisfações intelectuais e estéticas, é um resultado secundário, se é que não se resume, no mais das vezes, a um meio para reforçar, justificar ou dissimular o outro. [...] Se a escrita não bastou para consolidar os conhecimentos, era talvez indispensável para fortalecer as dominações. Olhemos mais perto de nós: a ação sistemática dos Estados europeus em favor da instrução obrigatória, que se desenvolve no correr do século XIX, vai de par com a extensão do serviço militar e da proletarização. A luta contra o analfabetismo confunde-se, assim, com fortalecimento do controle dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este possa afirmar: ninguém deve alegar que desconhece e a lei.” (Lévi-Strauss 1996, 283)

pela Terra e a lição deixada¹⁷. À ausência da forma escrita, junta-se às línguas como “Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Teremembé, o Mamaiana, que só os nomes parecem fazer horror”, como diz Vieira, ainda outra questão: “A língua geral de toda aquela Costa carece de três letras: F. L. R: De F, porque não tem Fé, de L, porque não tem Lei; de R, porque não tem Rei: e esta é a polícia da gente com que tratamos”, sendo, por isso, a “gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo” (611): baixeza, aliás, que “foi a ultima prova com que o Redentor do mundo qualificou a verdade de ser ele o Messias” porque, finaliza, “pregar o Evangelho aos pobres, aos miseráveis, aos que não têm nada no mundo, é ação própria do espírito de Cristo, que depois do testemunho de seus milagres a pôs o Filho de Deus por selo e todos eles” (611).

Como explicou Andrea Daher a partir dos estudos de João Adolfo Hansen, enquanto natureza, o som seria “efeito da causa primeira” que se dispersa pelo mundo após Babel perdendo, logo, a “semelhança da Letra, mantendo-se a imagem distante, nele, da língua adâmica.” (Daher 2012, 75): como o índio está excluído da lei de Deus – desconhecendo o Mistério – mas incluso na lei natural, “é humano, ainda que num grau distantíssimo da boa humanidade católica” e, assim “também, a língua do índio, a que faltam categorias, distante, portanto, analogicamente, da boa proporção do Verbo divino” (75). Como diz Hansen, “com suplemento de alma católica conferida ao tero ‘Tupã’ e a outros, o padre produz a alma selvagem enquanto lhe fornece a memória católica do Bem em sua própria língua”, além de que se “pressupõe que a quase-cegueira da Luz e a quase-mudez do Verbo também se revelam na nudez do corpo,” ou seja, “a descontextualização da oralidade pela escrita é homóloga da repressão da nudez pela roupa”. Desta forma, “assim como a roupa produz senso de vergonha das ‘vergonhas’ onde Adão e Eva sentiram orgulho do pecado, a escrita”, por sua vez, apropria-se “da oralidade tupi para constituir a memória indígena como lembranças de uma culpa vivida por pessoa cristã”, ou, como Hansen conclui: “o corpo nu do indígena é um texto que é lido pelo padre como vazio, no qual o Anhangá-Diabo tatua simulacros” (Hansen 2006, 17).

¹⁷ Escreveu Emanuele Coccia que, ao fazer do seu Deus um homem comum, o Cristianismo “condena os antigos à ignorância e os modernos”, finaliza, à história de sua vida. Porque se a encarnação abole “a dualidade de lei e vida ou de mandato e anedota, porque o Messias vem cumprir a lei em si mesmo, e para fazer sua vida a Torá”; o Ocidente não tem em sua base cultural um “poema mitológico qualquer sobre a gestas dos deuses”, uma “obra épica” ou “códigos propriamente jurídicos”, mas quatro “breves biografias” (Coccia 2012, 13) isto é, a um conjunto de murmúrios, fofocas sobre a vida de um único homem. Lembra Coccia de que os Evangelhos foram o primeiro fenômeno global e literatura de massas, experimentando a “literatura”, aqui, seu primeiro consumo em escala industrial. Notamos que segundo Auerbach, os Evangelhos realizavam a solução da doutrina antiga, passando a representar a vida de maneira séria e trágica.

Por isso, como também argumenta Alcir Pécora, Vieira entende que a “poligamia e canibalismo” não eram simplesmente consequências da “má disposição indígena desumana e irracional, mas”, antes, continua, “de costumes viciosos que poderiam ser corrigidos pela conversão” (Pécora 2019). Afinal, como também colocaria João Adolfo Hansen, “o indígena não é entendido como Outro, segundo a diferença cultural de uma definição ‘antropológica’ que então obviamente não existe, mas como Mesmo”, a saber, “natureza humana pecadora definida teologicamente, só que muito disforme, tal uma figura já conhecida e refletida num espelho deformante e embaçado.” (Hansen 2006, 17) Tal é o ímpeto de inclusão do mundo natural da empreitada jesuíta, que as línguas sem “F”, “L” e “R”, entendidas como as mais distantes possível do Verbo, foram objeto de dicionarização e gramatização pelos jesuítas. Estas operações, como argumentou Andrea Daher, não eram apenas “fundamentos de estratégias catequéticas”, mas eram, ao contrário, “elas mesmas determinadas teologicamente”, uma vez que ratificavam o “princípio unitário da verdade divina profunda frente à multiplicidade superficial das línguas humanas” (Daher 2012, 46), integrando-as à “história escatológica da humanidade” e as submetendo a “uma hermenêutica de finalidade salvífica” (68), como explica a estudiosa.

Não à toa, tais catalogações, que incluem a metrificacão, gramatização e tradução, objetivavam a produção de uma “‘memória da culpa’ de um passado de trevas do índio-catacúmeno” que, “ao repetir, cantar ou recitar orações, cantigas ou poemas em tupi”, enunciavam “verdade da Revelação como oposição ao ‘vômito dos antigos costumes’ a que não devia retornar” (68). Nota-se, ainda, que a gramatização era feita concebendo o português e o latim como parâmetro, o que, como diz Daher, mantém “o estatuto superior então atribuído à língua portuguesa pelos gramáticos” (62) – curiosamente, foram estes dicionários que deram ao Romantismo brasileiro matéria prima para forjar sua fundação do Brasil por meio do indianismo, ou, nas palavras de Daher, “pode-se afirmar que o dicionário tupi, de instrumento teológico passou, no século XIX, a instrumento literário teológico: a coextensividade entre dicionários (ou gramática, ou vocabulário) e catecismo (ou diálogo, ou confessional) cedeu lugar”, complementa a estudiosa, à “coextensividade entre dicionário e poesia (ou prosa literária)” (183), finaliza Daher.

Finalmente, pode-se concluir que a incorporação com Cristo glorificada pela vociferação “ó” em “Nossa senhora do O” é correlata ao amor do engenho prazeroso articulado pelo sermão para a conversão do gentio e a catalogação das suas línguas sem “F”, “L” e “R” – afinal, uma mera expressão de gozo como “ó” também não teria, por si só, Fé, Lei, nem, muito menos Rei, caso não estivesse direcionada à glorificar o mistério – não podendo uma ser pensada sem a outra enquanto origem da forte presença da lei natural que caracteriza a poética barroca.

Se os índios, ao criarem, por meio do ato canibal, um espaço de indeterminação entre identidade e alteridade, a Eucaristia, ao contrário, reduz todo mundo natural a um corpo absolutamente singular e irrepetível, ou melhor, não um corpo material, mas ao *Gyrus ingyribilis* da biografia de um único homem que encarnou Deus para, através de sua paixão, transcender toda a matéria rumo à mais absoluta Universalidade. Porém, não se trata apenas de reduzir toda alteridade à identidade, mas, por meio da materialidade – inclusive do signo, por assim dizer – tornar espetáculo a experiência, a paixão, o amor em pleno ato de arquivar as inconstâncias, traduzir univocamente as vociferações “ó” das línguas sem “L”, “F” e “R” que formam o caos babélico em “ó’s” direcionados aos “O O”, isto é, o *Gyrus ingyribilis* que é a língua portuguesa em sua forma escrita, com Nome, Verbo e Advérbio: ou, finalmente, tornar espetáculo o processo de conversão dos mais insubmissos e animalesco gentio em dócil gado. Rebanho que não se refere a um povo específico, mas à própria Humanidade que se espalha em cada coordenada geográfica do globo terrestre a ser domada, abatida, sujeitada e posta rendida caso não se incorpore ao “Corpo Místico do Estado”.

Incorporar os “ais”

Lorem ipsusm (testo). O desejo ainda teve melhor pintor, que é a natureza. Todos os que desejam, se o afeto rompeu o silêncio e do coração passou à boca, o que pronunciam naturalmente é O. [...] E como a natureza em um O deu ao desejo a figura da Eternidade, e a arte em outro O deu à Eternidade a figura do desejo; não há desejo, se é grande, que na tardança ou duração não tenha muito de eterno. Os desejos da Virgem Santíssima, que todos eram: O quando chegará aquele dia? O quando chegará aquela ditosa hora, em que veja com meus olhos, e em meus braços ao Filho de Deus e meu? O quando? O quando? O quando? [...] Os O O dos desejos da Virgem Santíssima no espaço daqueles nove meses, não se hão de contar por dias, nem por horas, nem por minutos, senão por instantes; porque não houve instante em todo este tempo, nem de dia, nem de noite, em que no coração da Senhora se não estivessem multiplicando os mesmo O O, suspirando e anelando sempre por aquela hora que tanto mais tardava se alongava, tanto era mais desejada. [...] A razão teológica e conatural deste argumento, eram porque a cada desejo da Mãe de Deus, correspondia novo aumento de graça; a cada aumento de graça, maior amor do mesmo Filho; e ao maior amor, maior e mais intenso desejo. Assim que, sendo os círculos dos primeiros O O grandes, os que lhes iam sucedendo mais e mais, sempre eram maiores (Vieira 2014, 472-474-475).

A virgem exclamando “O quando? O quando? O quando?” pela vinda da encarnação do Verbo produz uma repetição na qual o retorno do idêntico é transfigurado em diferença pelo aumento da intensidade que sugere, por sua vez, a dilatação do desejo: logo, o primeiro “O quando?” não é o mesmo do último.

Como se o enunciado não simplesmente comunicasse uma ideia, mas desse corpo a um ato, o qual performa por meio de um trabalho com a forma que se torna, assim, um giro que cresce. A impressão é que tal “O” não bascula ao redor do conceito ou da ideia, como se fosse um corpo que não se movimenta coordenado pelo juízo racional, mas pelas sensações que por ele se espalham¹⁸. Porém, como argumentou Alcir Pécora, o “virtuosismo linguístico ou arranjo hiperbólico tortuoso” é, ao contrário, “ato analógico” que “produz correspondências entre objetos distantes e reside toda ornamentação discursiva que não pode ser concebida como sendo independente do movimento que se encontra fundado nas leis da natureza, nos fatos da história e nas figuras do Ser divino” (Pécora 2014, 18). E, por isso, Vieira, como havia realizado com o sacrifício, a deglutição ou a vociferação, apropria-se da figura do “desejo”, exemplificando-a a partir de Maria em sua espera pela vinda do Verbo: pois é esta falta que se estende à todos os viventes em razão da condição decaída, conatural ao mundo físico, própria da condição material, que os homens dividem com os demais animais – sendo, portanto, uma lei natural –, e que, para servir de ponte à Deus, deve ser preenchida com “substancia análoga ao Ser único de Deus” como, por exemplo e finalmente, o de ser santo: “só uma coisa devem os homens desejar ser, que é ser santos”, finalmente: “tudo o que não é ser santo, é não ser” (Pécora 1994, 117), conclui o padre segundo Pécora.

Se considerarmos que a ascese mística como destituição do centro porque parte da “eliminação do *proprium*”, como diz Pécora, ela produz um “abandono de si do sujeito humano da união” para que se retome “a semelhança com o divino que estaria presente em sua criação e que a ilusão de vontade própria teria enfraquecido” (Pécora 2014, 85). No encaço da Contrarreforma, da Inquisição e da Neo-escolástica, Vieira não estaria “interessado em mística”, segundo Pécora, mas em “noções da mística, como a de deificação por exemplo, em que facilmente se confundem as substancias da vontade de Deus e da vontade do homem.” Segundo Vieira, em acordo com Pécora, “Deus na Encarnação não tomou a natureza humana em comum, senão uma humanidade particular (a de Cristo)”, sendo este corpo separado e exclusivo, logo, que “Cristo universa” e torna “comum”, oferecendo-o “no Sacramento a todos os fiéis, e unindo-os realmente consigo; como ficam unidos, e encarnados com Cristo, a mesma Encarnação do Verbo se entende e multiplica em todos nós” (Pécora 2014, 23). Se os judeus inventaram a cultura única, que se reúne sob *tradução* de Babel – “falemos uma só língua”, diz o seu Deus –, os cristãos produziram a natureza única, que se reúne pelo *desejo* da Eucaristia – teremos um só corpo, diz Cristo –. Investe no espetáculo

¹⁸ Nas artes, a escultura de Bernini daria supostamente azo a sentimentos contrários à temperança, entre os quais a inquietude, tão própria das proporções livres e formas ovulares da arquitetura barroca em acordo com Heinrich Wölfflin, em texto fundador escrito em 1888.

da exemplaridade para proceder a redução do múltiplo ao um, como escreveu Vieira, e é esta corporeidade, esta articulação entre natureza e cultura que o barroco leva às últimas consequências. Por isso o dito, isto é, o sermão, dramatiza o sacramento, “*tornali souffrante*” (15). Afinal, “se na Paixão há a dor terrível dos sofrimentos do corpo, no Sacramento Eucarístico o sofrimento é amplificado pelos pregadores, em vez de extinguir-se.” Portanto, o sermão barroco de Vieira, seguindo os seus contemporâneos e se inspirando na noção de “*ductus* de definida por Fortunato e Maciano Capela” (Hansen 2003a, 29), como explica João Adolfo Hansen, pretende que os sacerdotes, em posse da “cura pras almas”, devam “conhecer suas ovelhas e com elas celebrar o sacrifício, alimentando-as com a palavra de Deus na administração dos sacramentos e nas boas obras” (23) por meio, finalmente, do sermão enquanto performance que “multiplica o Um, espelhando-o por atribuição, proporção e proporcionalidade nas semelhanças de sons, letras, palavras, conceitos, imagens e argumentos, de modo a fazer”, conclui, “também do discurso e do ato do discurso uma figura eficaz do acontecimento da Presença eficiente que faz do mundo ser e desejar o Ser” (23). Todavia, “O quando? O quando? O quando?” ou “Assim como na união e no arrebatamento é o gozo, aqui é a dor que o suspende” estão a um passo atrás, pois não estão desejando o Ser, mas o corpo, ou melhor, a singularidade do Verbo encarnado, a palavra performada pela voz. Lê-se em “Nossa senhora do Ó”:

Pois vai muita diferença de estar Cristo em mim, ou estar eu com ele. Estar Cristo em mim, é possuí-lo sem o ver; estar eu com ele, é vê-lo e gozá-lo. Esta é a mesma razão por que a Virgem tendo a seu Filho, e a seu Deus dentro de si, ainda desejava e aspirava; porque o desejava ter de modo que o pudesse ver e gozar. E esta é também a razão (se temos uso de razão) porque tendo Cristo dentro em nós sacramentado e invisível, esta mesma felicidade nos deve excitar o desejo, basta termos a todo Deus em nós: mas desta mesma fome já satisfeita, há de nascer uma sede insaciável de se romperem aquelas nuvens, e o vermos descobertamente na Glória: *Sivit anima mea ad Deum fortem vivum: satiabor cum apparuerit gloria tua*. Estes hão de ser os O O de nossos desejos, como eram os do mesmo Profeta: *Quando veniam, et apparebo ante faciem Dei*. Oh quando virá aquele ditoso dia, em que apareça, meu Deus, diante de vós? Oh quando chegará aquela hora em que vos veja face a face? Oh quando se verá livre minha Alma do cárcere deste corpo mortal, que lhe impede a vossa vista? [...] Estes hão de ser os O O dos nossos desejos, não os do mundo, os da cobiça, os da ambição, os do falso amor, que não são O O senão Ais: *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est*. Virgem Senhora do O, esta é a graça que hoje vos devemos pedir todos, e a que eu em nome de todos vos peço de todo coração. Que reformei todos nossos desencaminhados desejos; que os aparte de todas as coisas temporais e da terra; que os levanteis ao céu, e os encaminheis à Eternidade; para que nela por vossa intercessão, e pelos merecimentos infinitos de vosso Santíssimo Filho, consigamos a sua vista sem fim,

o fim para que fomos criados. Amen (Vieira 2014, 484-485).

No “Sermão XIV”, Vieira ressalta a necessidade da incorporação com Cristo por meio da Fé e do Batismo, mas advete que, se muitos gostariam de ir à Glória com Cristo, poucos “gostariam de padecer, nem ter parte na Cruz com Cristo. Não é”, advete o padre, “isto o que nos ensinou a Senhora do Rosário na ordem e disposição do mesmo Rosário”, a saber: “Depois dos mistérios gozosos dessa pôs os dolorosos, e depois dos dolorosos os gloriosos. Por quê? Porque os gostos desta vida têm por consequência as penas, e as penas pelo contrário as glórias.” (Vieira 2014, 658) O que se propõe não é somente um passo atrás, isto é, o desejo antes da consciência¹⁹, o objeto sensível antes do reconhecimento de si, mas produzir uma cisão definitiva no interior do mundo natural, no interior de um “ó” como expressão de gozo para separar “ais” de “O’s”. Diferente da antiguidade clássica, mas sem a ela negar, não mais se divisa, portanto, físico e metafísico, som e sentido, voz e linguagem, mas físico e biografia, voz e *Vociferationis*. Estas são processuais, progressivas, e, apenas após seu desenrolamento, conduz-se às orbes divinas. O “ai” é expressão mundana e animalésca, na qual Vieira coloca a cobiça, a inveja, a ambição, o falso amor; já o “O” é sofrimento que leva ao infinito, ao círculos do Empíreo²⁰.

Diz Pécora que “a posição católica que foi adotada como padrão pelos escolásticos que pensaram a Conquista vai, na verdade, no sentido muito mais de um esforço de ordem e limpeza internas” realizadas “a partir da integração do gentio na ‘comunidade sobrenatural’ e na ‘unidade jurídico-moral’, indissociáveis da Igreja, do que uma ação de guerra contra o corpo estranho ao *Orbis Christianus*.” (Pécora 1992, 7) Isto, como explica, distingue radicalmente da postura anterior como as que se pode constatar nas Cruzadas, nas “guerras da Reconquista” ou em relação ao “gentio maometano, quando a questão era vencê-lo ou destruí-lo enquanto ameaça ao corpo universal, onde não tinha lugar, e não compeli-lo a entrar neste corpo, que, apenas assim, ganharia verdadeira universalidade” (7). No entanto, frente à novidade do Descobrimento, a necessidade na ordem do dia é a conversão, “bem diferentemente do que tem suposto o senso comum laico e

¹⁹ Em sua *Fenomenologia do espírito*, de 1807, ou seja, século após o advento da “estética barroca”, por assim dizer, Georg Wilhelm Friedrich Hegel infere que só há consciência quando o desejo, ao invés de possuir como objeto aquilo que está no campo sensível da experiência, no mundo, passa a desejar um desejo, isto é, desejar ser reconhecido, de onde seríamos remetido à dialética amo escravo e a disputa pela essência. Como o instinto animal, diz Hegel, “busca e consome o alimento – mas com isso nada produz diferente de si –, assim também o instinto da razão em seu buscar só a si mesmo encontra. Termina o animal com o sentimento-de-si. Ao contrário, o instinto-da-razão é, ao mesmo tempo, consciência-de-si” (Hegel 2011).

²⁰ Vieira faz uso, como notou Hansen (2006b; 2018), da estrutura da “Máquina do Mundo”.

cietificizante, fenômeno importantíssimo, ‘norma nacional e religiosa’ a participar da fundação da era moderna” (7).

Concluimos, assim, que “Nossa senhora do O” está inscrito nessa nova configuração da *Orbis Christianus*. Nela, os “ós” são incorporados para serem reformados de maneira espetacular. Deixam de ser “Ais”, definidos pelo padre como desencaminhados “OO dos desejos do mundo”, ao serem apartados de todas as coisas temporais e da terra e encaminhados ao Corpo Místico, à Eternidade. Somente assim a vida sensitiva, supostamente anterior à linguagem, ao letramento, à cultura; inferior ao Verbo e à língua adâmica; em posse exclusivamente da voz, da expressão da necessidade, do desejo e do gozo, enfim: esta vida comum a todos os homens do Globo, e que se estende também aos animais, tornar-se-ia ovelha no rebanho ou gado obediente.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 2008. *Infância e história*. Destrução da experiência e origem da história. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- — —. 2014. *O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
- Aristóteles. 2006. *A política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- — —. 1973. “Ética a Nicômaco.” In: *Os pensadores*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, São Paulo: Abril.
- — —. 2011. *Poética*. Tradução: Edison Bini. São Paulo: Edipro.
- Auerbach, Erich. *Mímesis*. 1971. Tradução: Suzi Frankl Sperber. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Editora Perspectiva.
- Ávila, Affonso. 1971. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva.
- Bíblia de Jerusalém. 2011. 7ª Impressão. São Paulo: Paulus.
- Campos, Haroldo de. 2010. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva.
- Coccia, Emanuele. 2012. “O mito da biografia ou sobre a impossibilidade da teologia política”. *Outra Travessia* 14: 7-21.
- Chiampi, Irlemar. 2010. *Barroco e modernidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Daher, Andrea. 2012. *A oralidade perdida. Ensaio de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Deleuze, Gilles. 1991. *A dobra. Leibniz e o barroco*. Tradução: Luiz B.L. Orlandi. 5ª Edição. Campinas: Papyrus.

- Hansen, João Adolfo. 2003a. "A civilização pela palavra." In *500 Anos de Educação no Brasil*, organizado por Elane Lopes, Marta Teixeira, Luciano Mendes, Cynthia Greive, 300-312. Belo Horizonte: Autêntica.
- — —. 2006a. "Anchieta: poesia em tupi e produção da alma." In *Moderno de nascença: figurações críticas do Brasil*, organizado por Abdala Jr., Benjamin; Cara, Salete de Almeida, 1ed., 11-26. São Paulo: Boitempo.
- — —. 2006b. "A máquina do mundo (Camões)". *Artepensamento*. <https://artepensamento.ims.com.br/item/a-maquina-do-mundo-camoes/>
- — —. 2004. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp.
- — —. 2003b. "Esquema para Vieira". In *Nenhum Brasil existe. Pequena enciclopédia*, organizado por Rocha, João Cezar de Castro. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora.
- — —. 2018. "Máquina do mundo". *Teresa. Revista de Literatura Brasileira* 19: 295-314.
- — —. 1995. "O nu e a luz." *Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega-1549/1558. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 38: 87-119.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Fenomenologia do espírito*. Tradução: Paulo Meneses com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 6ª Edição. Pretópolis: Editora Universitária São Francisco.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996. *Tristes trópicos*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- Machado, Roberto. 2006. *O nascimento do trágico. De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Marx, Karl. 2009. *O capital. Crítica da economia política. Livro primeiro. O processo e produção do capital*. Volume II. 23 Edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Pécora, Alcir. 2018. *Máquina de gêneros. Novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. 2 Edição. São Paulo; Campinas: Editora da UNICAMP; Editora da USP.
- — —. 2008. "O bom selvagem e o boçal (argumentos de Vieira em torno à imagem do 'índio boçal)". *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 13(14): 65-76.
- — —. 1994. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de São Paulo; Editora da Universidade de Campinas.
- — —. 2014. "Sermões: o modelo sacramental". In *Sermões*, organizado por Pécora Alcir, Tomo I, 11- 25. São Paulo: Hedra.

- — —. 2019. “Vieira, o índio e o corpo místico”. Acessado em Blog do MIS. <https://artepensamento.com.br/item/vieira-o-indio-e-o-corpo-mistico/>.
- — —. 1988. “Vieira segundo Bernardo Soares.” In: *Remate de males*, Campinas 8: 69-79.
- Platão. 2006. *A república: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes.
- — —. 2012. *O banquete*. Tradução: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM.
- — —. 2003. *Timeu*. Tradução: Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget.
- Saraiva, Antônio José. 1980. *O discurso engenhoso*. Estudos sobre Vieira e outros autores. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Vieira, Antônio. 2014. *Sermões*. Tomo 1, organizado por Álcir Pécora. São Paulo: Hedra.
- — —. 2010. *Sermões*. Tomo 2, organizado por Álcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.
- Wofflin, Heinrich. *Renascença e barroco*. Tradução: Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen. São Paulo: Perspectiva.

João Guilherme Dayrell

Professor Adjunto de Literatura Brasileira na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É Mestre em Literatura pela UFSC e Doutor em Literatura Comparada pela UFMG, quando realizou estágio sanduíche na École des Hautes Études em Sciences Sociales, em Paris, sobre a orientação de Emanuele Coccia.

Contato: joaogdms@gmail.com

Recebido: 13/01/2022

Aceito: 06/05/2023