

CRÍTICA LITERÁRIA I

ANTONIO VIEIRA E AS “METAFÍSICAS DE VENTO”

Ana Lúcia M. de Oliveira (UERJ)
almoliva@ig.com.br e anaescorp@ig.com.br

O que se pretende neste trabalho não é um estudo aprofundado da sermônica vieiriana, mas apenas o destaque de questões diretamente relacionadas à posição do jesuíta no tabuleiro retórico do seu tempo – em especial, a do ornamento compatível com o púlpito, da qual deriva uma discussão acerca do fundamento teológico dos discursos. O ponto central será o exame de alguns textos em que se tematiza mais diretamente o lugar da retórica no âmbito das práticas letradas jesuíticas. Antes disso, algumas considerações iniciais se tornam necessárias, numa breve reconstituição histórica das principais linhas de força que configuraram o horizonte retórico-teológico de produção da sua obra.

Como desdobramento do impulso catequético motivado pelo Concílio de Trento e pela preocupação de defender o dogma católico, o púlpito transformou-se no meio quase exclusivo de catequese e apologética, o que nos possibilita compreender o papel paradigmático do pregador no mundo pós-tridentino. No âmbito da Igreja *visível* contra-reformista, a cerimônia da pregação – considerada por Jean Delumeau (1983, p. 128) um *mass media* da época¹³ – passou a desempenhar uma função de destaque, como elemento catalisador de atitudes coletivas, transformando-se em um verdadeiro aparelho de combate pela perduração do poder efetivo da Igreja. Além disso, as proibições de espetáculos teatrais profanos em Portugal, para as quais muito colaboraram os jesuítas, e a ausência de teatro na corte proporcionaram à pregação uma área de influência mais abrangente, além de a predispor para uma teatralidade bastante acentuada. Facilmente se compreende, por conseguinte, a grande frequência com que, na época, se “desnivelava o púlpito em palco” (Cidade, 1975, p.

¹³Posição semelhante é defendida por José Antonio Maravall, que, partindo da especificação da sociedade barroca como uma etapa preparatória para a sociedade de massas atual (1986, p. 50), caracteriza a primeira como uma cultura primordialmente de massas e dirigida, na qual a “persuasão ideológica (religiosa ou política) se converte no modo essencial do exercício da autoridade” (*idem*, p. 159).

483) – procedimento corrente nas pregações cultistas, segundo a crítica vieiriana:

São fingimento, porque são sutilezas e pensamentos aéreos sem fundamento de verdade; são comédia, porque os ouvintes vêm à pregação como à comédia; e há pregadores que vêm ao púlpito como comediantes. *Uma das felicidades que se contava entre as do tempo presente, era acabarem-se as comédias em Portugal; mas não foi assim. Não se acabaram, mudaram-se; passaram-se do teatro ao púlpito.*¹⁴

Outro ponto a destacar é que o sermão, como formação discursiva, veio a sofrer com o humanismo uma enorme transformação, ao tornar-se *oratio*, peça letrada de cunho retórico-poético, estatuto que não possuía anteriormente. A qualidade artística de alguns dos sermões só pôde existir justamente pelo peso de poetas, oradores e outros escritores clássicos – tais como Homero, Virgílio, Ovídio, Tácito, Cícero e Sêneca –, não só na educação dos novos pregadores formados pelos mestres jesuítas, mas também na noção do valor artístico da eloquência, no conceito nobre de autor, na imitação de modelos e na emulação individual. Desse modo, costumes e ideais mundanos, pertencentes à esfera do que posteriormente será denominado de “literário”, penetraram no território da palavra religiosa, passando a ocupar o centro das querelas entre as diferentes ordens eclesiásticas.

Considerando-se a referida importância da oratória sagrada na vida portuguesa e as rápidas transformações no estilo dos sermões, facilmente se compreende por que desde cedo se manifestou a necessidade de compendiar e difundir regras para orientar o trabalho dos pregadores. Tal necessidade via-se reforçada, no ponto-de-vista de alguns clérigos mais zelosos de preservar a finalidade edificante da pregação, pelos abusos e excessos de várias espécies que colocavam em risco a sobriedade que devia caracterizar a atividade concionatória e a boa qualidade dos frutos espirituais que dela havia a colher. Não é de se admirar, por conseguinte, que preocupações desse tipo repercutissem na obra do padre Antônio Vieira.

¹⁴Antônio Vieira, Sermões. Porto, Lello & Irmão, 1907-1909. t. I, p. 28-9; grifos meus. Todas as referências de páginas, ao longo deste trabalho, serão relativas a essa edição.

CRÍTICA LITERÁRIA I

Alcir Pécora avança a hipótese de que a argumentação de Vieira, “sendo a sua matéria ligada ou não explicitamente à questão retórica, sempre tende a se orientar no sentido de problematizar as relações orador-ouvinte e a instituir um lugar diferenciado para o discurso que profere” (Pécora: 1985, p. 20). Digno de nota, portanto, se afigura o conhecimento de que praticamente não há sermão desse autor que deixe de fazer referência às funções que ele deveria cumprir e, em especial, aos papéis a serem desempenhados por pregador e ouvintes. Desse modo, a redefinição do *lugar* da fala do pregador e, conseqüentemente, daquilo que se poderia chamar de *eixo da interlocução* ocupa uma posição nuclear na elaboração da sermonística vieriana.

Não podemos esquecer que, além de ter sofrido a intensa aprendizagem técnica da retórica no Colégio inaciano da Bahia, onde se formou, o jesuíta foi professor dessa disciplina humanista em Olinda. Sabemos igualmente, pelo prólogo, escrito para a primeira edição completa dos *Sermões*, que os problemas ligados ao *modus faciendi* da pregação constituíam para ele um objeto de reflexão:

Se chegar a receber a última forma um livro que tenho ideado com o título de Pregador e ouvinte cristão, nele verás as regras, não sei se da arte, se do gênio, que me guiaram por este novo caminho. Entretanto, se quiseres saber as causas por que me apartei do mais seguido e ordinário, no sermão do *Semen est verbum Dei* as acharás: o qual por isso se põe em primeiro lugar, como prólogo dos demais. (t. I, p. LXXII)

Como o projeto citado acima não pôde ser realizado e Vieira não escreveu qualquer arte de pregar, restam-nos, como mais extensa tematização da retórica sacra e do ato de pregar, o “Sermão da Sexagésima”, além de trechos esparsos encontrados em alguns sermões. Reiteremos: em toda a obra oratória do jesuíta encontram-se formulações relativas à sua noção de pregador; todavia, como a maior insistência tópica concentra-se no “Sermão da Sexagésima”, isso faz com que esse texto seja considerado por excelência uma arte oratória, embora não o seja, segundo veremos. Subindo ao púlpito da Capela Real de Lisboa, no domingo da Sexagésima de 1655, Vieira tomou como tema o versículo de São Lucas, *Semen est verbum Dei*; para desdobrá-lo, aplicou, seguindo a tradição cristã, toda a metáfora evangélica tópica acerca da atividade de pregar: semear a palavra, lavrar, dar fruto, lançar as redes e pescar. A metáfora da terra lavrada que pode dar ou não fruto é convertida em um dos princípios

construtivos dessa obra, assimilada à palavra evangélica do semeador.

Margarida Mendes (1989, p. 145-175) já nos demonstrou que o referido sermão trabalha uma série de lugares-comuns oratórios, provenientes quer da retórica antiga quer da eloquência sacra contra-reformada do século XVI. Opondo-se a Pinto de Castro, que aponta nesse texto uma teoria singular, origem do verdadeiro “método português de pregar” (1973, p. 107), a mencionada crítica defende a tese de que nele não se encontra qualquer teorização retórica peculiar, tampouco “nenhuma teoria que possa definir um método ou um estilo de sermão”, mas apenas, no plano preceptístico, um conjunto de “recomendações e censuras que encontramos noutros livros da época” (1989, p. 146). Concordando com a concepção defendida por Margarida Mendes, desposamos a idéia de que *Vieira limitou-se a adotar uma grelha tópica fornecida pela disciplina da retórica*, já que seus sermões sempre eram edificados sobre um sistema prévio de *loci argumentorum*, trabalhados a partir de uma “máquina textual que era então propriedade coletiva dos oradores e dos escritores em geral” (*idem*, p. 161).

Com uma formação pedagógica dirigida pelos preceitos da *Ratio studiorum* de 1598, a teoria retórica de Vieira fundamenta-se em um substrato clássico de matriz renascentista, conforme se atesta das diversas referências a autores capitais da tradição greco-romana em sua obra. Também é constante a menção aos Santos Padres, paradigmas sempre invocados por sua condição de autoridades canônicas da Igreja e pela grande eficácia de suas prédicas na conversão dos infiéis. Não se pode deixar de observar igualmente a influência da *Retórica eclesiástica* de Luís de Granada (1576), livro básico para a formação dos pregadores nos Colégios da Companhia de Jesus.

Outro ponto a salientar é o fato de que o *conceito predicável*, utilizado como procedimento argumentativo e como método de construção de um discurso copioso, é empregado constantemente em suas obras, nisso repetindo um procedimento comum a todos os pregadores ibéricos da época. As numerosas coletâneas de conceitos predicáveis que então circulavam pela Península Ibérica provam a grande divulgação desse método de argumentar e pregar, de tanta relevância

CRÍTICA LITERÁRIA I

na *episteme* do século XVII português, e cujo uso não configura uma singularidade do estilo do jesuíta.

Considerando-se a reciclagem operada por Vieira dos lugares-comuns retóricos, tão visitados pela oratória sacra contra-reformista, pode-se afirmar que o nervo do “Sermão da Sexagésima” se localiza menos em sua tematização retórica do que na campanha por uma pregação frutuosa e por um pregador exemplar¹⁵. Desdobrando a metáfora evangélica do sementeiro, Vieira examina detalhadamente as circunstâncias que estão em jogo na prática da pregação, tendo por finalidade não apenas detectar as causas da pouca eficácia da mesma como também criticar os chamados *estilos modernos* dos pregadores cultistas, adeptos de uma parenética que busca deleitar a imaginação do público, explorando ao máximo os recursos persuasivos e emotivos da linguagem. Eis como o jesuíta engenhosamente os satiriza, sem identificá-los, mas parodiando o seu estilo:

Vemos sair da boca daquele homem, assim naqueles trajes, uma voz muito afetada e muito polida, e logo começar, com muito desgarro, a quê? A motivar desvelos, a acreditar empenhos, a requintar finezas, a lisonjear precipícios, a brilhar auroras, a derreter cristais, a desmaiar jasmims, a tocar primaveras, e outras mil indignidades destas. (t. I, p. 29)

Segundo se depreende do retrato esboçado por Vieira, os pregadores cultistas, jogando com as palavras para provocar efeitos de encantamento nos ouvintes, empregavam uma metaforização que, por não apresentar mais um termo real de referência, devido à longa peregrinação semântica efetuada, e por tomar “as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido” (t. I, p. 26), equivalia à “fala do demônio” (*idem, ibid.*). As “indignidades” apontadas pelo jesuíta remetem, portanto, à *desproporção semântica*, ao excesso metafórico cultista que configuraria um desvio indevido no sensível, impedindo a edificação das almas. O que vale dizer que a não-eficácia dos sermões dos pregadores da corte é um efeito direto do uso freqüente de uma linguagem afetada e hermética, que impede o bom entendimen-

¹⁵Não é de nosso propósito aqui desenvolver uma análise detalhada desse sermão, que, aliás, já foi extensa e competentemente examinado por Adolfo Hansen (1978, p. 173-192), Margarida Mendes (1989, p. 143-200), Luís Felipe Flores (1988, p. 170-190), Sônia Salomão (1997) e Alcir Pécora (1994, cap. IV), dentre outros. Trata-se apenas de destacar os aspectos desse texto que contribuam para um melhor delineamento do campo problemático aqui construído.

to da palavra divina, por substituir a compreensão do argumento pelo deleite com o ornamento. Mas estaríamos, com isso, afirmando que o jesuíta, tão decantado pela elaboração cuidadosa de seus sermões que até mesmo recebeu, de Fernando Pessoa, o ilustre epíteto de “Imperador da língua portuguesa” (Pessoa, 1972, p. 86), seria *surdo à se-reia sutil da retórica?*

Tangenciamos aqui a questão da suposta incoerência entre a teoria retórica e a prática oratória vieiriana. Já configura um lugar-comum da crítica ressaltar a contradição em que o jesuíta incorre nesse sermão, criticando o emprego excessivo das “lantejoulas do cultismo” (Castro, 1973, p. 102), com as quais, no entanto, ele também ornamenta seu discurso. Tal hipótese interpretativa é, antes de tudo, anacrônica, por deixar de fora a fundamentação retórico-teológica que estava na base das práticas letradas seiscentistas ibéricas e que, portanto, presidia a argumentação do jesuíta. Além disso, localiza erroneamente a questão, visto que o pregador não condena o uso da ornamentação discursiva por si só, mas a dissociação entre esta e os sinais divinos no mundo, “entre as figuras da técnica discursiva e as do sistema providencial” (Pécora, 1994, p. 186).

Não sendo indiferente ao encanto da retórica, por ter sido formado nos limites do gosto barroco que a reinterpretava sucessiva da *Ratio studiorum* jesuítica acolhera com generosidade, Vieira tampouco desdenhou os recursos inventivos e expressivos que, no domínio da parênese, tal gosto admitia; todavia, condenou todos os exageros suscetíveis de comprometer a harmonia de um sermão que, embora opulento, se pretendia equilibrado, e suscetíveis igualmente de o transformar em uma atividade lúdica, cujo valor estético considerava duvidoso e cujo proveito espiritual avaliava como nulo: apesar da grande sementeira, “não vemos hoje nenhum fruto da palavra de Deus” (t. I, p. 7).

Nessa proposta vieiriana de tomar a teologia como modelo da retórica – *ut theologia rhetorica*, como bem caracterizada por João Adolfo Hansen (1994, p. 30) –, revela-se uma concepção do signo, ainda dominante no contexto ibérico da época, de base escolástica, participativa, analógica. Seguindo a letra da ortodoxia católica, as metáforas não são recursos apenas verbais, mas também referentes à coisa, no registro da *alegoria factual*, que opera como uma *semânti-*

CRÍTICA LITERÁRIA I

ca de realidades. Em outros termos, encontra-se aí *um ponto cego para o ângulo de visão da crítica contemporânea*, freqüentemente anacrônica não só por desconsiderar esses processos de substancialização da linguagem, que configuram um dispositivo de produção da presença de Deus na própria fala, como também por denominar o embate vieiriano com os pregadores cultistas de apenas uma querela de estilo.

Sintetizando os elementos principais apontados, pode-se afirmar que o fato de criticar o “estilo moderno” de predicação não implica, em Vieira, incompatibilidade com o estilo que o século XX convencionou denominar de barroco: ele opera com os mesmos princípios retóricos e a discordância em relação aos “cultos modos” é apenas quanto ao *grau de utilização* dessa elocução enigmática e quanto ao *fundamento teológico-político* da mesma, visto que tal elocução, quando levada ao extremo, autonomiza o discurso de seu fundamento sagrado, impondo-se como “mundo do espetáculo gratuito” (Saraiva & Lopes: 1989, p. 558).

Embora efetuando um desvio do propósito central desta investigação, é curioso notar que, nessa crítica de Vieira aos seus rivais de púlpito, retomam-se os mesmos argumentos com os quais, desde Platão¹⁶, o pensamento filosófico dominante buscou descaracterizar não apenas o mundo sensível, como também os produtos do imaginário¹⁷. Desse modo, a afirmação da atividade artística como demiúrgica, desvinculada de qualquer idéia de modelo ou de causa primeira, não poderia ser aceita por um representante da ortodoxia católica, assim como não o pudera pela tradição metafísica ocidental. Mas ainda se pode ir mais longe nesse parentesco. Como em Platão, salienta-se a crença de que a *mimesis* – no caso, o discurso cultista – impede a participação da linguagem no mundo das idéias, fazendo do discurso um *eidolon*, que desvia o olhar do Bem, perdendo-o na empiria. Vieira opera em clave cristã uma tópica tão cara ao pensa-

¹⁶Para uma abordagem mais aprofundada da condenação platônica da *mimesis*, cf. Deleuze, 1969, p. 292-306 e Rosen, 1983, p.186-203. Para o alargamento desse campo problemático até a investigação aristotélica, cf. Cassin, 1990, p. 248-270; Lichtenstein, 1989, p. 45-82 e Costa Lima. 1995, p. 63-76.

¹⁷Inscreve-se aí, em linha d'água, uma referência à tese fundamental do controle do imaginário, desenvolvida por Luiz Costa Lima (1984, 1986 e 1988).

mento platônico: os simulacros são identificados às forças demoníacas, cópias degradadas que do modelo só guardam a imagem, tendo perdido a semelhança. Assim, os pregadores cultistas “pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus” (t. I, p. 25), disseminando com isso simulacros de pregação, *estranhas sementes que não germinam*.

Defrontando-se com tais simulacros, Vieira escandaliza-se pelo fato de “um pregador se vestir como religioso e falar, como... não o quero dizer por reverência do lugar” (t. I, p. 30), aludindo, indiretamente, à mulher, à cortesã, ou até mesmo ao ator que representava papéis femininos. Outro lugar-comum na época: a crítica aos excessivos fingimentos do orador sacro, baseada em argumentos de São Paulo, provinha da eloquência latina e do tema da “depravação dos costumes” e da decadência do gênero oratório, cujo percurso pode ser retracado pelo menos até o *Diálogo* de Tácito acerca da corrupção da oratória. Como corolário desse tema, destaca-se a constatação da perversão do gosto tanto em relação ao público quanto aos oradores que respondem à sua demanda¹⁸ (cf. Fumaroli, 1995, p. 492). Assim, em Vieira, os ouvintes são considerados cúmplices dos pregadores, atuando como uma espécie de espelho: aos “entendimentos agudos” (t. I, p. 10) dos primeiros correspondem os “conceitos” e as “agudezas” inventados pelos segundos, a fim de brilhar e de agradar no púlpito. Desse modo, a censura apresenta dupla destinação: “Verdadeiramente não sei de que mais me espante, se dos nossos conceitos, se dos vossos aplausos” (t. I, p. 32).

As observações anteriores deixam entrever a importância de considerar a determinação histórica do referido sermão, o contexto do seu momento de enunciação, especialmente os receptores aos quais se destinava. Luiz Felipe Flores já apontou o lugar de relevo da “presença mesma do auditório” na sermonística vieiriana em geral, que se caracterizaria, em primeira instância, como uma “prática inter-racional” (1988, p. 171). A *dimensão pragmática* dessa “destinação secular” (*idem*, p. 172) do “Sermão da Sexagésima” impede que ele

¹⁸Trata-se de uma temática que ecoa Aristóteles. Segundo o estagirita, a necessidade do estilo tem sua origem na perversão do ouvinte, considerando-se que, de fato, para convencer, dizer a verdade deveria bastar (cf. Retórica, livro III, 1404 a).

CRÍTICA LITERÁRIA I

seja rotulado apenas como um tratado retórico, desprovido de uma situação ilocutória específica, que, como veremos, constitui um elemento tão decisivo na elaboração desse texto quanto a tópica da retórica sagrada.

Pelo caminho traçado, já é de se pressupor a intensidade dos efeitos produzidos pela referida prédica, bem como a polêmica entre os pregadores coevos a que deu lugar. A *carapuça crítica* confeccionada por Vieira ajustava-se com perfeição às cultas cabeças dos pregadores da corte ali presentes, que empregavam sem reservas o estilo criticado. Dessas afiadas críticas, doeram-se mais explicitamente os dominicanos, que, segundo o jesuíta, “uma Quaresma inteira pregaram contra ele” (Vieira, 1951-1954, t. VI, p. 238); seguiu-se, portanto, uma inflamada querela acerca do lugar do pregador sacro e da retórica compatível com o púlpito (cf. Azevedo, 1931, vol. I, p. 260-264 e Cantel, 1959, p. 38), que na verdade apontava para uma rivalidade entre as diferentes ordens religiosas atuantes na época e camuflava uma disputa profissional pelo cargo de “pregador de El-rei”.

Para que se complete o quadro sobre o qual refletimos, importa retomar a questão deixada em suspenso e que dizia respeito à exploração dos recursos artísticos e afetivos pela Igreja contra-reformada, como instrumentos de persuasão, e ao *perigoso comércio com o sensível* que estava intimamente adstrito a essa prática. Já apontamos que a crítica vieiriana aos “cultos modos” centrava-se na recusa de uma palavra de destinação meramente humana, para deleite do auditório, em prol de uma linguagem fundada na verdade e no seu garante sobrenatural. Destacamos igualmente a dupla face de que se constitui o conceito predicável, procedimento discursivo amplamente empregado pelo jesuíta: a matéria sacra, baseada no engenho divino, e a forma aguda, baseada no engenho humano. Assim, Vieira produz o sermão como *theatrum sacrum*, revelando a participação da graça divina em todo signo e determinando, a partir daí, o ornamento decoroso compatível com o púlpito para que seu discurso possa *mover, ensinar e deleitar* os ouvintes, sem contudo deixar brechas para a autonomização dos procedimentos formais. A esse respeito, é de se repetir o juízo sintético de Adolfo Hansen: “Se o *delectare* obviamente está previsto, só o está, contudo, de modo acessório” (1994, p. 35).

De posse dessas coordenadas parece explicável a recusa do tão recorrente quanto anacrônico retrato de Vieira como beletrista. Além disso, como se sabe, o próprio Vieira atribuía aos seus sermões, na qualidade de texto impresso, um papel secundário em relação às suas obras proféticas, o que facilmente se comprova no citadíssimo fragmento das suas cartas:

[...] estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me a tiraram das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram. (Vieira, 1970-1971, t. III, p. 681; grifos nossos)

Outro ponto não despidendo é o fato de que o valor dessas *choupanas* ainda decaía mais, considerando-se o pouco apreço do jesuíta pela forma impressa de seu sermonário, como se pode observar no “Prólogo do autor” para a primeira edição: “[...] começo a tirar da sepultura estes meus borrões, que, sem a voz que os animava, ainda ressuscitados são cadáveres” (*Sermões*, t. I, p. LXXI). A citação anterior põe em relevo a oposição tópica entre a voz viva e a letra morta, tão cara ao imaginário cristão, remetendo à bíblica associação da voz a uma ação transformadora e à própria emanação demiúrgica da vida. Para essa *forma mentis* em que a verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuando-se por seus discursos, “a voz se identificava ao Espírito vivo, seqüestrado pela escrita” (Zumthor, 1993, p. 79).

Desse modo, evidencia-se que Vieira ainda partilha a concepção medieval de que o “texto” é sempre performativo, necessita de uma presença viva para ser realizado, conforme ele mesmo enuncia, no “Sermão da Sexagésima”, apontando o papel capital da voz e da gestualidade do pregador na eficácia da atividade parenética. Convém lembrar que, no âmbito das práticas jesuítas, é bastante evidente a preferência pelos sistemas simbólicos *in praesentia*, isto é, ostensivos; conseqüentemente, a produção de palavra não admite privacidade, configurando-se como um acontecimento público, oral e teatral.

Para concluir sem pretender fechar a questão, importa destacar, com Jacques Rancière (1995, p. 97), que a “escrita não é o contrário da palavra oral, ela é o contrário da palavra *viva*, categoria que não é lingüística, porém filosófica ou teológica”. Assim, já se pode

CRÍTICA LITERÁRIA I

vislumbrar a íntima associação entre essa valorização das formas orais em detrimento da palavra escrita, no âmbito do pensamento teológico aqui enfocado, e a ausência de criação das condições de possibilidade para o surgimento de um *espaço literário* no século XVII ibérico, como tivemos a ocasião de detalhar em outro trabalho (Oliveira, 2003, cap. 3).

As considerações precedentes nos permitiram diagramar, em amplos traços, o delicado equilíbrio que pautava as relações da classe eclesiástica com o universo retórico-poético no século XVII, a partir da operação central de controle exercido sobre a imaginação para que esta se mantivesse subordinada à verdade teológica, evitando, com isso, a *perigosa intransitividade dos signos verbais*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Rhétorique*. 4ª ed. Paris: Les Belles Lettres, 1991, 3 v.
- AZEVEDO, João L. de. *História de Antonio Vieira*. 2ª ed. Lisboa: Livraria Clássica, 1931, 2 v.
- CANTEL, Raymond. *Lês sermons de vieira – étude du style*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas, 1959.
- CASSIN, Bárbara. *Ensaio* sofísticos. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASTRO, Aníbal P. de. *Retórica e teorização literária em Portugal: do humanismo ao neoclassicismo*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.
- CIDADE, Hernani. *Padre Antonio Vieira*. Lisboa: Presença, 1975.
- COSTA LIMA, Luiz. O controle do imaginário. **In:** —. *O controle do imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 11-71.
- . *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- . *O fingidor e o censor: no ancien régime, no Iluminismo e hoje*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- . *Vida e mimesis*. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. Platon et le simulacre. **In:** —. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard, 1983.

FLORES, L. F. Baêta N. Palavra, mito e história no sermão dos sermões do padre Antônio Vieira. **In:** RIEDEL, D. C. et alii. *Narrativa, ficção e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 170-190.

FUMAROLI, Marc. *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1995.

HANSEN, João A. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. *Discurso*, nº 9. São Paulo: LECH, 1978. p. 173-192.

———. *Algoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1986.

———. *Retórica*. Seminário UERJ, 1994. [São Paulo]: s. ed., 1994. fotocopiado.

LICHTEINSTEIN, Jacqueline. *La couleur éloquente*. Paris: Flammarion, 1989.

MARAVALL, José A. *La cultura del Barroco*. 4^a ed. Barcelona: Ariel, 1986

MENDES, Margarida V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.

MENDONÇA, Francisco de. *Segunda parte dos Sermões*. Lisboa: Lourenço de Anvers, 1649.

OLIVEIRA, Ana Lúcia de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

PÉCORA, A. Alcir. Vieira: retórica e teologia (Um projeto de estudo). *Estudos portugueses e africanos*, nº 5. Campinas: UNICAMP: 1985, p. 19-38.

———. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: USP; Campinas: UNICAMP, 1994.

CRÍTICA LITERÁRIA I

PESSOA, Fernando. Mensagem. **In:** —. *Obra poética*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1972, p. 69-89.

RANCIERE, Jacques. *Políticas da escrita*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

ROSEN, Stanley. *Plato's sophist. The drama of original and image*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.

SALOMÃO, Sonia N. Introdução. **In:** Vieira, A. *Sermão da sexagésima*, com uma rara tradução italiana de 1668. Texto, introdução e notas de S. N. Salomão. Brasília: Senado Federal, 1997.

SARAIVA, Antônio J. & LOPES, Oscar. Padre Antonio Vieira. **In:** *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto Editora, 1989, p. 549-65.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto: Lello e Irmãos, 1907-1909, 15 v.

———. *Obras escolhidas*. Prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade. Lisboa: Sá da Costa, 1951-1954, 12 v.

———. *Cartas*. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1970-1971, 3 v.

ZUMTHOR, Paul. E a “literatura”? **In:** —. *A letra e a voz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 265-286.