

Sermões vieirianos: uma ferramenta teológico-cristã

Doutoranda Kellen Dias de Barros

Resumo

O século XVII, em países e colônias ibéricas, foi marcado pelo poder da Igreja Católica, que mantinha um rígido controle sobre as pessoas e instituições, sempre alegando que o fazia em nome de uma força maior: Deus. A obra de Antonio Vieira, orador seiscentista, não pode ser analisada sem levarmos em conta esse contexto de criação. Imbuído em sua missão de porta-voz divino, Vieira elaborava seus sermões ricamente adornados por uma série de recursos retóricos e, especialmente, motivados pelos preceitos cristãos – fim primeiro e último de sua sermonística. Uma análise minuciosa da obra do jesuíta nos permite perceber que para além da máquina de conversão, no que concerne ao poder persuasivo do discurso, havia uma teologia bem fundamentada e claramente defendida por Vieira. Seguindo especialmente guias como Agostinho e Tomás de Aquino, o sermonista sustentava e elaborava conceitos teológicos complexos como, por exemplo, o de eu-não-eu – uma figuração do sujeito como súdito, mera ferramenta dos desígnios divinos, apesar de dotado de livre-arbítrio. No presente trabalho, investigaremos o conceito teológico de eu-não-eu apresentado por Vieira em seus sermões, destacando a permanência de um pensamento medievalista ainda no século XVII ibérico.

Palavras-chave: sermões; teologia; Antônio Vieira.

Fiat lux. Diz a Bíblia que Deus fez o mundo com a Palavra, e, como representante divino, Antonio Vieira usava da palavra humana para criar mundos evangélicos no pensamento dos homens.

Mestre da Retórica, jesuíta missionário pelo mundo, militante contra-reformista, Vieira criava artisticamente monumentos verbais que repetiam uma doutrina milenar, carregada das complexidades e “verdades” de grandes teólogos.

Como esses pensamentos tiveram sua formação e desenvolvimento na Idade Média, para os propósitos de nossa investigação, importa voltarmos a esse período a fim de observarmos os alicerces do pensamento que direcionou os passos de Vieira ao longo de sua vida.

Ao nos aproximarmos de época tão remota, percebemos o poderio da Igreja e seus recursos para a manutenção do mesmo; fazendo uso, em seus múltiplos sistemas de controle, de uma série de fundamentos teológicos e, entre eles, a noção de uma relativa independência do homem e a necessidade do cuidado consigo mesmo. O conceito de livre-arbítrio veio a coroar a existência humana com uma certa autodeterminação, mas sem excluir as mãos dirigentes de um Deus único e pleno.

Envolvida em um universo em que Deus é não só a força maior, como a própria realização do mundo, a filosofia, neste período, tinha a figura divina como um fundamento básico e primordial. Contudo, não abdicava dos conceitos de uma relativa autonomia do ser humano, além de ter de dar conta de um imenso problema: o mal. Apesar de Deus ser criador de todas as coisas, como Ele é considerado soberanamente justo e bom, não pode ser o gestor do erro e, portanto, não é o responsável pelas

desgraças do mundo. Sendo assim, desenvolveu-se um enorme arcabouço de teorias e doutrinas acerca da natureza de Deus e, conseqüentemente, do mal.

Uma das teorias dominantes era a de que Deus é o único que É: “E disse Deus a Moisés: Eu sou o que sou. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: Eu sou me enviou a vós” (Êx. 3, 14). A esse respeito, destaque-se o seguinte comentário:

Esta passagem do Êxodo constitui o ponto de partida para toda a especulação cristã sobre Deus enquanto Ser absoluto e último. O problema primordial da filosofia – a saber: Qual a realidade última e absoluta, o *ὄντως ὄν*? – fora solucionado pelo próprio Deus. Ele, e só Ele, é o Incondicionado; não foi e não será; Ele é pura e simplesmente, graças à sua transcendência ao tempo e à mudança. (BOEHNER & GILSON. 2003. p.15)

As observações anteriores nos deixam entrever que a questão do tempo é de extrema importância para compreendermos a concepção de Deus na Idade Média. Como Deus É, Ele não sofre as ações do tempo. Assim, é válido repetirmos: “Ele (...) não foi e não será; Ele é pura e simplesmente” (ibidem), portanto não se modifica, é absoluto e pleno.

Apesar de Deus ser imutável, sua obra se move e perece; o tempo age sobre ela, pois as criaturas não são por si, mas são dependentes daquele que as criou. E como criaturas, não são parte de Deus, mas criadas por Ele: “elles sont été tirées par lui du néant.” (GILSON, 1943. p.185). Como parece evidente, há uma face nelas de imperfeição, de falta, sendo assim, “ce qui vient du néant ne participe pas seulement de l'être, mais du non être” (ibidem).

E é esta falta, este não-ser da natureza humana que implementa o movimento, a busca de completude e justifica a existência do mal, o não-ser por excelência. Leiamos: “O mal, como o pecado, não é uma substância, mas sim uma lacuna, um defeito, uma ausência de algo que deveria estar presente. O mal e o pecado constituem, pois, fundamentalmente, uma desordem.” (BOEHNER & GILSON, 2003. p.147).

Nesta falta é que se explica a existência do mal sobre a Terra e que se baseia a noção de livre-arbítrio, pois, se há dor e imperfeição no mundo, isso ocorre por conta da vontade do homem. Mas os seres humanos não estão livres para agir como quiserem. Apesar de apresentarem uma relativa autonomia, uma força maior os direciona e, especialmente, os capacita ao bem. Tal aspecto agrava ainda mais a própria realização do mal, pois, mais do que gerar um desequilíbrio na obra perfeita de Deus, o homem que peca está indo contra a sua própria natureza, que *a priori* o move para o belo, o justo, o bom.

Esse pensamento fundamentado em Deus e disseminado pela Igreja se estendeu para além das fronteiras do período medieval, sendo constatado ainda no século XVII nos países e colônias ibéricas. Sendo assim, a Igreja Católica continuou sendo a maior instância de poder, mantendo um rígido controle sobre as pessoas e instituições, e suas “vontades” passíveis de erro, pela sua incompletude fundamental, sempre em nome de uma força maior: Deus. Sendo constantemente abalada pelas concepções protestantes que se multiplicavam pelo mundo – e não só por outro segmento religioso, mas também pelo racionalismo moderno de uma forma geral –, usou de uma série de artifícios para poder manter-se erguida. Entre fogueiras e interdições, lançou mão de recursos artísticos a fim de comover seus fiéis.

Como se sabe, Lutero defendia a interpretação individual da Bíblia, acreditando que os homens, como filhos de Deus, poderiam se debruçar sobre os ensinamentos ali ditados e interpretá-los para sua vida. Com isso, implementou um sistema monofônico, já que entendia a Escritura Sagrada como o único meio de conversão e adequação aos desígnios divinos. A Igreja Católica, em contrapartida, apresentava a face divina de variadas formas, empregando um sistema polifônico que dava multicores aos meios utilizados para alcançar a devoção.

Desde a arquitetura das igrejas até os sermões – prática discursiva de disseminação da fé, largamente empregada nesse período – elaborou-se um minucioso regime de educação para os sentidos. Diante de uma população não letrada, a Igreja implementava uma série de recursos para que a “casa de Deus”, por si só, falasse aos fiéis. As paredes, os tetos, o altar foram tomados por figurações da doutrina cristã e das passagens da Bíblia. Em síntese, a comunhão entre a arquitetura e as artes plásticas possibilitou a construção de um ambiente comovente, propício à adoração da beleza e da magnitude ali expressas.

A Igreja revelava, também, um conceito subjacente a toda doutrina católica: a manifestação constante e absoluta de Deus na Terra. Em cada parede, árvore, pessoa, a transfiguração dos desígnios d’Ele. Para compreendermos melhor essa onipresença, não podemos nos esquecer da natureza amplamente discursiva de tal contexto. De acordo com os preceitos cristãos, o universo teria sido criado através da *Palavra* de Deus: “E disse Deus: Haja luz. E houve luz.” (Gen. 1: 3). Assim, o mundo seria a própria retórica divina que se faz carne: *Verbum caro factum est*¹.

Como formula Alcir Pécora (1994: cap. 1- 2- 3), em seu relevante trabalho sobre a sermonística de Antonio Vieira, estabelece-se uma permanente relação entre finito e infinito, em que o infinito (Deus) manifesta-se através do finito (mundo), que, dessa forma, ganha caracteres do Eterno, sendo, então, potencializado. Mas a face divina do mundo é encoberta, compondo um mistério que os nebulosos olhos humanos não conseguem desvendar facilmente. Destarte, entra em cena um outro discurso, o do homem, através da voz desses intérpretes autorizados da Contra Reforma: os sermonistas.

Tal mistério se fundamenta na ambigüidade do mundo aos olhos da ortodoxia católica, nessa relação “em que o Ser divino se apresenta em traço material, mas em que esse traço tão somente alude ou indica sua essência de Ser, sem oferecê-la manifestadamente” (PÉCORA, 1977. p.156). Para que o homem comum possa enxergar esse Deus que desce ao mundo, tem de elevar-se ao nível dos mediadores dessa revelação.

Importa destacar que essa mediação se opera através de uma relação tríplice: 1) os clérigos, que representam o povo perante Deus; 2) a Igreja, que é organismo institucional de mediação; 3) os sermões, que são o desvendamento das ambigüidades e também do futuro, uma vez que Deus é eterno e imutável, assim como Suas Leis, às quais todos os seres estão submetidos; dessa forma, “a sucessão dos dias realiza uma crônica da Providência que se atualiza a cada momento” (PÉCORA, 2000. p.11).

Tal concepção dupla, de um real metafísico, apresentando como mediadores instâncias unicamente ligadas à Igreja, nos revela a amplitude do poder que alcançava essa instituição religiosa no século XVII ibérico. Não podemos nos esquecer de que,

¹ Jó 1:14 (E o **Verbo se fez carne** e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai cheio de graça e verdade).

nesse contexto, amar a Deus (que era o Dirigente Absoluto de todas as coisas) significava obedecer à Igreja.

Dessa forma, o conteúdo dos sermões, sua forma, as reações que deveriam provocar, suas motivações divinas e políticas, eram os fios de uma severa rede devidamente trançada, que envolvia todo o ato de pregar. Os ideais teológicos e os planos políticos da nação redentora, o Quinto Império português, deveriam ser disseminados com destreza e eficiência, e Antonio Vieira se pretendia o orador modelar dessa retórica divina.

E nessa missão catequizadora, Vieira propagava uma teologia fundamentalmente agostiniana e tomista. Apesar de os jesuítas no século XVII serem expressamente neotomistas, as marcas da teologia de Agostinho são bastante evidentes. No “Sermão de Santa Tereza”, podemos atestar esse fato, particularmente, no conceito de *eu não eu*:

Quem nos poderá declarar a força e verdade desta união, senão quem a experimentou em si, a mesma Santa Tereza? Dizia Tereza de si que estava tão individualmente unida com Jesus, seu esposo, que podia dizer com São Paulo: – Vivo eu, já não eu, pois vive em mim Cristo: – Oh! que divina implicação: Eu não eu! Se sois vós, como não sois vós? Sou eu considera em Cristo: não sou eu considerada em mim. Considerada em Cristo, sou eu, porque Cristo vive em mim e considerado em mim, não sou eu, porque eu vivo em Cristo. Outra vez, falando com o mesmo Cristo, lhe disse: – Senhor, que se me dá a mim de mim sem vós? Porque eu sem vós não sou eu, e de mim que não sou eu, que se dá de mim? (VIEIRA, s/d T VIII. p. 302)

Este *eu não eu* é a clara apresentação do homem como um ser relativo a outro, ao seu criador e, mais, fundamento de sua própria existência. Esta concepção tem plena consonância com a teologia de Agostinho que afirmava que o Criador é a “Vida da minha vida” (AGOSTINHO, 2002. p. 140), é a Luz, que, se irradiando sobre a criação, permanece como a profunda essência, “más interior a nosotros mismos que nuestro proprio interior” (GILSON, 1985. p. 122). Mas essa interioridade apresenta uma característica bastante peculiar, pois, da mesma forma que é absolutamente intimista, também é muito superior ao próprio homem, como podemos atestar no seguinte trecho das *Confissões*:

(...) aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entrei e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo homem, nem era o mesmo gênero, embora fosse maior. (...) Essa Luz não permanecia sobre o meu espírito como o azeite em cima da água, ou como o céu sobre a terra, mas muito mais elevada, pois Ela própria me criou e eu sou-lhe inferior, porque fui criado por Ela. (AGOSTINHO, 2002. p. 153)

Destarte, quando Agostinho aconselha os homens a conhecerem-se a si mesmos, o faz com a intenção de que estes se reconheçam como a imagem e a semelhança de Deus e, mais ainda, para que vejam o Criador dentro de si e compreendam que há algo no homem mais profundo que ele próprio, que há uma Luz interna que funciona como uma lanterna direcionadora ao caminho verdadeiro. E Vieira é um porta-voz desse princípio teológico, como podemos atestar no famoso “Sermão da Sexagésima”.

Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro de si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz, e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento. (VIEIRA, 2001, T I. p. 33)

Igualmente indispensável a essa análise acerca dos sermões vieirianos, é a teologia de Tomás de Aquino, mas, para compreendermos o pensamento do referido teólogo, é necessário termos em mente os objetivos de seus escritos e o contexto em que foram desenvolvidos. No século XIII, o aristotelismo se difundiu largamente, sendo necessária, então, uma tomada de posição da Igreja com relação aos avanços de um pensamento “pagão”; coube, dessa forma, a Tomás de Aquino a empresa da retomada de Aristóteles pelas vias do cristianismo. Sendo assim, fica clara a constante implicação entre a razão e a fé na filosofia tomista, que, na verdade, se pretendia uma teologia. Segundo nos esclarece Etienne Gilson:

Una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe, y la necesidad de su concordancia. El ámbito entero de la filosofía proviene exclusivamente de la razón; es decir, que el filósofo no debe admitir nada más que lo que sea accesible a la luz natural y demostrable por sus solos recursos. La teología, por el contrario, se basa en la revelación, o sea, en fin de cuentas, en la autoridad de Dios. (GILSON, 1985. p. 491)

Tendo, portanto que entrelaçar fé e razão, parte Tomás de Aquino da análise da própria natureza divina e de sua conseqüente relação com os homens. Lançando mão da distinção entre ato e potência, desenha a base de seu pensamento, que se desenrolará numa série de outras complexificações. Vejamos duas de suas teses fundamentais:

Tese I. A potência e o ato dividem o ente de tal modo que tudo o que é, ou será ato puro ou composto necessariamente de potência e ato como princípios primeiros e intrínsecos. (AQUINO, *apud* HUGON, 1988. p. 41)

Tese II. O ato, porque é perfeição, não é limitado senão pela potência, que é uma capacidade de perfeição. Por isso, na ordem onde o ato é puro, ele não pode ser senão ilimitado e único, onde ele é finito e múltiplo, ele entra em verdadeira composição com a potência. (AQUINO, *apud* HUGON, 1988. p. 46)

Em consonância com a concepção de que os homens são a imagem e a semelhança de Deus e de que Ele, em toda sua bondade e justiça, nos haveria concedido todas as possibilidades para sermos plenos e felizes, Tomás de Aquino entende o Divino como puro ato e os seres humanos como um misto de ato e potência. Neste sentido, temos que refletir sobre dois aspectos fundamentais: primeiro, que Tomás de Aquino acreditava em um Deus único, que era a causa primeira de todas as coisas; segundo, que esse Deus teria de ser perfeito e que, para sê-lo, de acordo com a lógica medieval, teria de ser pleno e imutável.

Debrucemo-nos sobre o primeiro ponto, inicialmente. Como destaca Márcia Gonçalves, em “A importância filosófica das provas medievais sobre a existência de Deus”:

As provas tomistas partem de alguns pressupostos básicos. O primeiro pressuposto é de que uma coisa não pode ter sua causa ou princípio de seu movimento dentro de si, mas sim fora dela, formando assim uma

sucessão de causas e efeitos exteriores entre si. O segundo pressuposto diz respeito à negação da possibilidade de que a cadeia da causalidade seja infinita. Um terceiro pressuposto é pensar que a causa é sempre maior que o efeito. (GONÇALVES, 2002. p. 107)

Dessa forma, se os seres se movem, alguém ou algo tem de movê-los, pois, seguindo o princípio da não-contradição, um efeito não pode ser, ao mesmo tempo, sua causa. Não se pode admitir, no entanto, que o movimento de uns acarrete o dos demais, pois em causas ordenadas, a primeira gera as médias, que geram as últimas, e removendo-se a causa primeira, conseqüentemente acaba-se com os efeitos. Além do mais, uma causa teria de ser sempre mais perfeita que seu efeito. A partir desse encadeamento lógico, Tomás de Aquino pretende provar a absoluta necessidade de se admitir uma causa primordial e perfeita de todo o movimento inerente ao universo. Deus seria, portanto, o primeiro motor.

Analizando, agora, o segundo aspecto fundamental da divindade, vale destacar que não se deve pressupor, contudo, que esse motor gerador de toda agitação também se mova; ele é imóvel, como deve ser tudo aquilo que é perfeito, pois “para S. Tomás, imobilidade significa imutabilidade. Ora, tudo quanto começa a existir, sofre por isso mesmo um movimento. Mas Deus é perfeitamente imutável. Logo não pode ter começo nem fim; logo é eterno” (BOEHNER & GILSON, 2003. p. 457).

A concepção de mutabilidade, na Idade Média, estava intimamente ligada à noção de perecibilidade; como Deus era a causa primeira, teria de ser eterno e não sofrer as ações do tempo. A plenitude, para Tomás de Aquino, é indispensável à Divindade. Portanto, tem Deus uma natureza una e, em contrapartida, os homens, seres imperfeitos, porque criaturas, têm uma natureza dupla. Sendo assim, o movimento não pode ser atribuído a Deus porque se ele é perfeito, é completo, nada lhe falta ou sobra e porque o próprio movimento pressupõe um prévio momento de repouso e a, conseqüente, passagem da potência para o ato. Já na Divindade nada há em potência, ela é realização absoluta, puro ato. A potência é atributo dos entes, é o princípio da mudança engendrado pelo motor imóvel.

E essa percepção da ação do tempo como algo especialmente mundano, como um elemento diferenciador entre Deus e os homens, é constantemente trabalhada por Vieira. Tendo em vista que Deus é imutável, o homem deve assemelhar-se a Ele, negando aquilo que é perecível, frívolo, passageiro. Vejamos o “Sermão do demônio mudo”:

Que coisa é a formosura, senão uma caveira bem vestida, a que a menor enfermidade tira a cor, e antes de a morte a despir de todo, os anos lhe vão mortificando a graça daquela exterior e aparente superfície, de tal sorte, que, se os olhos pudessem penetrar o interior dela, o não poderiam ver sem horror? (VIEIRA, 2001, T II. p. 360)

Nesse mesmo sermão, direcionado às freiras que, por ocasião da regeneração dos conventos, se recusam a abrir mão de seus espelhos, Vieira critica o culto da auto-imagem e tenta persuadir as religiosas a redirecionar suas vontades aos preceitos divinos.

Saem as espécies diretamente do rosto ao espelho, e recebidas no vidro e rebatidas no aço, tornam reflexamente aos olhos; e nesta ida e volta, ambas mudas e em silêncio, por engano do amor-próprio, se pinta ou despinta de tal sorte o mesmo objeto, que mais parece milagre de transfiguração, que ilusão da vista. (Idem. p. 344)

O espelho, chamado pelo sermonista, de demônio mudo é um grande engendrador do erro; sorrateiro, desperta a maior causa dos pecados: o amor-próprio. E em que sentido seria o amor-próprio um grande mal? De acordo com São Tomás, o ato de ser das criaturas é mais intenso na medida em que se aproxima do Ser divino, na medida em que se assemelha a Ele. Como o ser das criaturas é subsistente, um homem ao voltar-se para si mesmo, passa a ser menos, tendo em vista que se afasta do Ser Absoluto. Continuemos analisando o mesmo sermão.

Deus na visão Beatífica é espelho voluntário; porque só se vê nele e dele o que quer Deus, que é o espelho. E o espelho, em que se transformou o demônio é muito mais voluntário, porque se vê nele à medida e ao arbítrio da própria vontade, não o que quer, ou representa o espelho, senão o que quer, e como quer quem se vê. (Idem. p. 345)

Nesse trecho, percebemos claramente que Vieira faz uso do conceito de vontade e livre-arbítrio aplicado por Tomás de Aquino. De acordo com o teólogo, o homem tem uma tendência natural a agir conforme o fim a que se destina – o Bem –, sendo assim, a vontade o direciona para isso, a vontade seria uma tendência a desejar o bem, já o livre-arbítrio seria a capacidade de decidir que ação tomar (FAITANIN, 2005). Entretanto, a vontade foi corrompida pelo mal original, que a desordenou e aos instintos, de tal forma que o homem muitas vezes acaba optando pela falta que consiste o mal.

Sendo assim, o espelho divino, na visão Beatífica somente revela a tendência natural da vontade, que é o Bem, demonstra unicamente o direcionamento da vontade voltada para a razão, que expressa a imutabilidade do próprio Deus. Mas, o espelho mudo e demoníaco, corrompido pela desordem, pela ilusão, somente mostra a vontade desordenada, reveladora dos descompassos dos instintos, fundados na alma humana e distantes de Deus. Ouçamos São Tomás: “[...] *deve-se dizer que o pecado se diz da vontade não porque toda essência do pecado esteja na vontade, mas porque todo e qualquer pecado se encontra na vontade, como em sua raiz.*” (AQUINO, 2005. p. 147)

Como vimos, Antonio Vieira foi um orador cristão que pregava a palavra de Deus, no sentido que ele valorizava, direcionada ao que a doutrina católica cristã pregava tanto moral, quanto politicamente. A crítica empregada por ele aos dominicanos, no Sermão da Sexagésima, certamente a Vieira não se aplicava: “as palavras dos pregadores são palavras, mas não são Palavras de Deus” (VIEIRA, 2001 TI: 46), pois havia uma profunda preocupação do sermonista com a adequação de seu discurso à verdade pregada pela Igreja.

A arte que inspira os sermões, os recursos retóricos, a agudez da língua, a engenhosidade de pensamento, a criação poética são elementos do belo direcionados a um infinito analisado e demarcado pela doutrina católica, de modo a demonstrar que...

Está 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 está sempre em si mesmo: O sensível e o imaginário, o existente e o possível, o finito e o infinito, tudo enche, tudo inunda, por tudo se estende: e até onde? Até não há onde: sem termo, sem limite, sem horizonte, sem fim, e por isso incapaz de circunferência: *Circunferentia nusquam.* (idem. p. 467)

Bibliografia

- A Bíblia Sagrada*. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1981.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005
- FAITANIN, Paulo. “O mal, perda do bem” In: AQUINO, Tomás de. *Sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005
- GILSON, Etienne. *La Filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin de siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1985.
- _____. *Introducción a l’etude de Saint Augustin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1943.
- GILSON, Etienne & BOEHNER, Philotheus. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GONÇALVES, Márcia. “A importância filosófica das provas medievais sobre a existência de Deus” In: *Ethica: cadernos acadêmicos*. São Paulo: Edusp, 2002.
- HUGON, Padre Eduard O. P. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte quatro teses fundamentais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- MENDES, Margarida Vieira. *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 2003.
- _____. “Viera, Velázquez: questões de mimesis” In: *Afecto às Letras: Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto Prado Coelho*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984.
- OLIVEIRA, Ana de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003.
- _____. *Ut pictura rhetorica: uma aproximação da sermonística vieiriana*. Dissertação de Mestrado. UERJ: Instituto de Letras, 1992.
- PÉCORÁ, Alcir. *Teatro do sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Universidade de São Paulo; Campinas: Universidade de Campinas, 1994.
- _____. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, A. *Sermões*. Seleção de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.
- _____. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. Lugar retórico do mistério em Vieira. In: MENDES, M.V., PIRES, L.G & MIRANDA, J.C. *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1977.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões*. Tomo I e II. org de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001
- _____. *Sermões*. Porto: Imprensa moderna, s/d. T VIII.

_____ *Cartas do Brasil* org. João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

Kellen Dias de Barros. Doutorado em Literatura Comparada – Uerj.