



**NOS RASTROS DA CENSURA E A PALAVRA NO LIMIAR DO INTERDITO:
O CASO DE ANTÔNIO VIEIRA E A LITERATURA (IM)POSSÍVEL**

**IN THE TRACES OF CENSORSHIP AND THE WORD ON THE THRESHOLD
OF THE FORBIDDEN: THE CASE OF *ANTONIO VIEIRA* AND LITERATURE
(NOT) POSSIBLE**

Felipe Lima da Silva¹

Éderson Luís Silveira²

RESUMO: A presente pesquisa qualitativa de natureza descritiva busca situar Vieira e seu conjunto de sermões enquanto produto e parte de um controle que, ao mesmo tempo em que institui o orador como alguém autorizado a dizer, cerceia o que pode e deve ser dito. Tem-se então uma reflexão sobre a linguagem literária a partir da impossibilidade de referir-se à divindade e o mistério como objeto de discurso plenamente e, assim, do discurso contemplar plenamente aquilo que nomeia.

Palavras-chave: Literatura seiscentista; sermões; incompletude.

ABSTRACT: This qualitative descriptive nature research seeks to situate Vieira and your set of sermons as a product and a part control, while establishing the speaker as someone authorized to say curtails what could and should be said. Has a reflection on the literary language from the impossibility of referring to the deity and the mystery in full speech and thus the discourse fully what gaze appoints.

Keywords: Seventeenth-century literature; sermons; incompleteness.

PREÂMBULOS EM TORNO DE ALGUMAS DISCUSSÕES POSSÍVEIS

Antes de adentrar no foco que os estudos que aqui se delineiam buscam apresentar, cabe que seja assinalado que algumas linhas do pensamento de Michel Foucault serão utilizadas, na articulação com outros intelectuais específicos situados no bojo das repercussões teóricas que incidem sobre as discussões tomadas no campo dos estudos

¹ Mestre e Doutorando em Literatura Brasileira pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. E-mail: Felipe.lima2f@gmail.com

² Mestre e Doutorando em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Membro Pesquisador do Grupo de Pesquisa Foucault e os Estudos Discursivos (UFAM/CNPq) e do FORPROL/CNPq. E-mail: ediliteratus@gmail.com



literários na atualidade, como Luiz Costa Lima, Aristóteles, Blanchot, Barthes entre outros. Se para os historiadores, arqueólogos, museólogos, o texto foi, durante muito tempo (e, em algumas instâncias ainda o é) tomado como documento, enquanto materialidade física escrita, Foucault vai operar um deslocamento que toma o texto como monumento. Dessa forma, olhar para os textos aponta para ir mais adiante, significa situar o olhar a partir de um pedaço da história que se constitui histórica e culturalmente, já que “[...] O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder”. (FOUCAULT *apud* LE GOFF, 1996, p. 545)

Dessa forma, não se trata de “decifrar” a escrita para apreender o sentido “verdadeiro”, mas de ir na contramão de interpretações que se apresentam como evidentes e desnaturalizar aquilo que foi colocado cultural e historicamente no lugar do verdadeiro, pensando nos efeitos disso. Situando os sermões de Vieira no contexto em que eles foram produzidos e, a partir de uma de suas discussões acerca da linguagem tomada a partir da incompletude constituinte, temos problematizações que situam discussões acerca do fazer literário e sobre a natureza do discurso literário como tomado a partir de um dizer que se assenta sobre uma linguagem de futuro (BLANCHOT, 2011).

Vieira, através do “Sermão da Segunda Domingo da Quaresma”, pregado em 1651, na Capela Real de Lisboa traz reflexões sobre a impossibilidade de a linguagem de nomear plenamente os objetos de discurso que intenciona apresentar no instante da oratória, não se pode deixar de situar os sermões no interior de um período que tornou estes enunciados possíveis. Em um período referido pelo orador como “Domingo das Verdades” ele contrapõe uma inversão: se lícito fosse, chamaria de “Domingo das Mentiras” (VIEIRA, 2015), focando os argumentos de sua explanação em um tema caro à matriz do pensamento cristão: o mistério da transfiguração de Cristo. Então, para pensar no porque um enunciado teve aparição e não outro em seu lugar, cabe destacar que as discussões acerca da linguagem só são possíveis quando incorporam o espírito de censura da época que autoriza o orador a dizer.

Neste contexto, cabe então assinalar que cada sociedade tem seus regimes de verdades, ou seja, discursos que são acolhidos (FOUCAULT, 1995). Outros discursos são então rejeitados, interditados histórica e culturalmente e proibidos de circular, enquanto que os primeiros ela faz funcionar como verdadeiros. Dessa forma, serão então discutidas, a fim de apreender como enunciados se tornaram possíveis através do discurso literário e



não outros, as relações entre a ortodoxia cristã e a tradição retórica, para, posteriormente, emergirem problematizações acerca da linguagem literária a partir da temática de um dos sermões do padre Antônio Vieira.

A retórica, o contexto histórico-cultural da influência e censura cristã e algumas considerações possíveis

Notemos, em linhas gerais, que a investigação do equilíbrio delicado que pauta as relações entre ortodoxia cristã e a tradição retórica será marcado na avaliação de Jeffrey Schnapp (1998, p. 11) ao afirmar que “a cena significativa que o cristianismo primitivo necessitava despedaçar para instituir uma cultura do Livro Sagrado foi aquela que predominou através da Antiguidade greco-romana: a cena da retórica”. De fato, a morfologia do pensamento cristão se compôs, dentre muitas formas, dos aspectos mais elementares que qualificavam e demarcavam a superioridade do pensamento da tradição clássica. Com o tempo, a ruptura com a cultura antiga, cujo cerne é constituído pela retórica, será decisiva para polarizar as artes e os costumes que agora assumem uma nova roupagem pela ortodoxia eclesiástica e, concomitantemente, atribuem à cultura pagã uma avaliação pejorativa: vista, a partir de então, como idolatria e, por isso, considerada imoral aos olhos do Cristianismo.

Para um entendimento mais fino do que aqui está em questão, cruzemos tal ponto com o exame desenvolvido por James Murphy a respeito da prática parenética³, sublinhando de toda sua longa argumentação, um ponto fulcral para o nosso tema: a constatação de que desde a fase inicial da história da pregação cristã – representada por Cristo e por sua exortação para que seus seguidores se tornassem igualmente pregadores – não se tem uma sistematização de preceitos regulamentados pela Igreja que pudesse ser denominada oficialmente uma “retórica da pregação” (MURPHY, 1990).

Assim como não houve a criação de uma “retórica da pregação”, também não havia as postulações em torno da noção de literatura, tema este que receber ênfase em diversos momentos dos estudos literários em geral em diferentes momentos teórico-epistemológicos. Cabe destacar, no entanto, segundo Alexander Leupin (1993), que a literatura, na Idade Média, está subordinada a critérios teológicos, em que prevalece a concepção de que tudo é feito a partir de um referencial: Deus.

³ Arte da pregação, relacionada à eloquência sacra utilizada nos sermões de Vieira.



À esta altura, uma ressalva: em Foucault (2010), o discurso é referido como um conjunto de enunciados situados no interior de um sistema de formação. Assim, os sermões não podem ser desvinculados de todo o contexto sócio-histórico que antecedeu sua aparição, bem como alheios aos critérios teológicos que o tornaram possível discursivamente. Daí a importância de trazer as considerações da presente seção que tratam das relações entre a ortodoxia cristã e a tradição retórica, porque se trata de não tomar nenhum texto sobre o qual se reflita a partir de um olhar ingênuo que vise recuperar a memória de uma época apenas, como se isso ocorresse em busca de uma “verdade” inquestionável.

Assim como o documento, não existe texto-verdade, já que todo texto remete ao período em que foi produzido, aos modos como os sistemas de pensamento estavam organizados “[...] naquele período e também remete às épocas com que o texto dialogou, sendo reinstaurado no universo da significação e mesmo quando estes foram desqualificados de eficácia ou ainda silenciados com o passar do tempo” (SILVEIRA, 2014, p. 42).

Diametralmente oposta, a noção de literatura nascida no final do século XIX é fundamentada na literatura romântica, a qual baseou seus métodos no paradigma proposto pela *Geistesgeschichte* alemã, de furor nacionalista. A esse respeito, torna-se extrema importância o que autores como Paul Bénichou (1973), Maurice Blanchot (1959) e Roland Barthes (1964) – e, antes deles, Jean-Paul Sartre (1974) – já observaram: a literatura é um produto da invenção humana que se oficializou recentemente. Assim sendo, somente a partir do século XIX ela assume o significado que lhe veste da forma que se tornou familiar na contemporaneidade.

Herdeira de uma correspondência direta com os aspectos cruciais que se encontram no cerne da teoria romântica, cunhados – sobretudo, por meio de uma reavaliação das teorias kantianas – a literatura e seu sentido são hoje ainda reconhecidos, em muitos aspectos, pelos processos que a constituem como prática de expressão inteiramente artística: a preeminência do escrito sobre o oral, a crucial importância da subjetividade, o retrato do autor enquanto criador do texto, a difusão da imprensa e, genericamente, o deslocamento do sentido da experiência.

A reciclagem dos manuais da tradição clássica norteava a elaboração dos sermões: o corpo eclesiástico elaborou seu modelo de pregação, primando pelo ensinamento da doutrina e o mover dos afetos públicos. Buscava-se privilegiar os três pontos máximos da



Retórica aristotélica: o mover do *páthos* de cada fiel, o equilíbrio harmonioso e exemplar da figura do pregador – *éthos* – e a concretização do discurso a partir de um *lógos* decoroso, proporcional e verossímil.

Em síntese, diferente do pensamento platônico que condenou a retórica em detrimento de uma emulação de um conhecimento falso que esta produzia, como se pode ver nos eminentes diálogos do *Górgias* e do *Fedro*, a orientação que assumiu o pensamento aristotélico garantiu à retórica o espaço de “uma técnica rigorosa do argumentar” (PLEBE, 1968, p. 38). Desmontando toda a visão pejorativa de Platão acerca da retórica, Aristóteles reposiciona a conduta moralizante da *téchne rhetorike*, transportando-a para a figura do orador que agora é o responsável pelas consequências positivas ou negativas que podem ser geradas pelo uso da técnica dos discursos. Portanto, destituída de seu caráter negativo de ordem platônica, a retórica assume, a partir de então, o espaço de grande “arte do discurso”, cujas propriedades serão recicladas pelas mais diversas matrizes de pensamento de cada época específica, bem como por suas devidas instituições censoras.

Assim, esvazia-se a retórica de todos os valores pejorativos atribuídos a ela quando centraliza a figura de eminência do *éthos* do orador, declarando que “a persuasão é obtida graças ao caráter pessoal do orador, quando o discurso é proferido de tal maneira que nos faz pensar que o orador é digno de crédito” (ARISTÓTELES, 2013, 1356). Neste contexto, o indivíduo é percebido como portador das condições de enunciar, em detrimento de outros indivíduos. Conforme tinha postulado Foucault em 1971 na aula inaugural do Collège de France, ninguém entrará na ordem do discurso se não cumprir certas exigências para fazê-lo: “Rarefacção, agora, dos sujeitos falantes; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências, ou se não estiver, à partida, qualificado para o fazer” (FOUCAULT, 2010, p. 35).

É igualmente importante lembrar, por meio da avaliação de Renato Barilli (1989), que as letras cristãs nunca foram tão eloquentes nem aplicaram com tamanha propriedade as regras retóricas quanto na apologética dos santos Padres. Assim Marc Fumaroli (1980) afirma que os padres eram vistos como mais qualificados que os oradores pagãos por causa da formação nas escolas de retores e através da conferência a estes e do episcopado cristão em que se inseriam. Assim, para cumprir o ideal “[...] ‘republicano’ do *Orator* segundo Cícero: um governo das almas pela palavra. Os Padres reencontraram, graças ao



cristianismo, ao mesmo tempo a autoridade e o público que faltavam aos oradores pagãos desde o fim da República” (FUMAROLI, 1980, p. 141).

Por ora, deixando de lado o percurso pelo breve (re)mapeamento do solo teórico da retórica, situemos que embora os pilares da tradição cristã tenham se solidificado a partir do material pagão – a retórica, especificamente – aquela também desenvolveu seus próprios pensamentos, ofiçilizando-os como formas legítimas de pensar e compreender sua época. Situaemo-nos, então, na época que Marc Fumaroli (1980) denominou “Idade de ouro da eloquência”, o século XVII, a fim de ilustrar – por meio do “Sermão da Segunda Dominga da Quaresma”, pregado em 1651, na Capela Real de Lisboa, pelo eminente padre jesuíta, Antônio Vieira a fim de refletir sobre as matrizes referencias que plasmaram as linhas centrais do raciocínio da ortodoxia católica: a Patrística e a Escolástica.

Tornam-se aqui imprescindíveis as contribuições de Luiz Costa Lima (2007), a partir da sua tese do “controle do imaginário”, em que o autor mencionado traz contribuições para o estudo dos processos de controle da imaginação que perpetuavam nos séculos XVI e XVII no interior das sociedades de cortes católicas. Para os autores e oradores seiscentistas, o sintagma da “criação literária” autêntica e original era uma noção incapaz de se ajustar aos seus preceitos (FUMAROLI, 1980). Sob este prisma, Vieira e seu sermônário são produtos de uma mentalidade regida por uma autoridade censora e ortodoxa que cerceia os limites possíveis de representação autoral. Nesse contexto, os sermões e o próprio Vieira tornam-se partes de um controle legitimado que, mais do que vetar a formação de debates na época, interdita discursos e autorias para além da autoridade censora.

Para Alcir Pécora, a leitura dos sermões seiscentistas pode ser percebida mediante a subordinação dos textos à tríplice articulação semântica do modelo sacramental do século XVII ibérico: as comemorações do ano litúrgico, as passagens escriturais do Evangelho do dia e as circunstâncias da pregação (PÉCORA, 2005).

Dessa forma, em Lisboa, no ano de 1651, Vieira pregou um sermão marcante que reitera ideias já disseminadas em outros sermões em que o orador subverte o “Domingo das Verdades” a partir do argumento de que, se lícito fosse, chamaria de “Domingo das Mentiras” (VIEIRA, 2015, p. 31), no contexto do exórdio sobre um tema caro à matriz do pensamento cristão: o Mistério altíssimo da Transfiguração de Cristo.



Resituando as causas que motivaram a Encarnação de Cristo, Vieira elucidada, segundo as orientações do pensamento escolástico de Santo Tomás de Aquino e de teólogos como Santo Agostinho, a concepção que norteia o seu tempo: o paradoxo que, de certa forma, circunda o próprio âmbito da parenética. Trata-se da incapacidade humana de falar da própria Glória, por mais devoto que seja o pregador, sem cair no precipício da mentira, isto, pois “todo homem que quis explicar com palavras as coisas, que são inefáveis, e não tem termos, com que se declarar, necessariamente há de mentir: não porque seja inimigo da verdade, mas porque a não pode dizer como ela é” (VIEIRA, 2015, p. 33).

Quando a linguagem entra na cena das problematizações

Analisando a operação da linguagem e as relações de similitude produzidas no século XVI, Michel Foucault nos auxilia a lançar luzes para entender a concepção de linguagem do século XVII, afirmando ser a linguagem “uma massa fragmentada e totalmente enigmática, que se mistura aqui e ali às figuras do mundo, e com elas se confunde” (FOUCAULT, 2005, p. 90). Dessa forma, tem-se a dialética do signo ambivalente: “todo signo é signo de uma dualidade constitutiva, instaurada pelo sistema da dupla Escritura” (DELÈGUE, 1990, p. 24).

Nesse enquadramento da linguagem, entende-se no século XVII que todo signo é cerceado e alguns até interditados de se referir diretamente à coisa, apenas funcionando como dispositivo de menção ao que Santo Agostinho já considerava, na lógica Patrística, como “signo natural”, o único verdadeiro (sic). A respeito da referida elucidação, destacamos a síntese de Ana Lúcia de Oliveira (2003, p. 23), em seu estudo acerca dos signos que se dobram pela agudeza dos intérpretes eleitos: “o signo não garante mais o sentido de que é portador: eis seu aspecto ‘arbitrário’; substituto da coisa, ele pode apenas lembrá-la à distância”.

Na esteira de Yves Delègue a fim de constatar que a protoforma do pensamento seiscentista “é a única possível para uma época assombrada pelo fantasma nostálgico do Ser e de sua Presença, sonhando com o momento epifânico em que Deus apareceria de outro modo que não velado por insígnias” (1990, p. 20). Retomando as linhas do pensamento vieriano, tal referência justifica as palavras do pregador quando anuncia ao público que “esta é a razão, e o sentido verdadeiro, com que eu digo que o dia, em que os



pregadores falamos das excelências da Glória, é o dia das mentiras” (VIEIRA, 2015, p. 33).

Segundo Vieira a verdade de cada texto, quando interpretado de modo “coerente”, nas palavras do orador, e, principalmente, por um intérprete legitimado “[...] é sinal certo, e evidente de que aquele é o seu próprio, literal, e verdadeiro sentido” (VIEIRA, 2015, p. 33). Cabe destacar que o que é colocado no lugar do verdadeiro não é evidente, mas naturalizado através das redes de poder que controlam os discursos (FOUCAULT, 2010). Assim, o que está em jogo é a legitimação de um tipo de interpretação que se assenta culturalmente na tradição dos preceitos teleológicos a partir dos quais os enunciados de Vieira se tornaram possíveis. Sobre a relação com outras obras, cabe assinalar que isso ocorre independente do reconhecimento daquele que enuncia ou produz: as margens de um livro não são transparentes: “[...] além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outras frases: nó em uma rede. (FOUCAULT, 1995, p. 26)

Neste ponto, recorramos à análise de Luiz Costa Lima para lembrar que o “fenômeno do controle se torna menos localizável quando a região sobremaneira controlada, a arte verbal, tem por intérpretes figuras aceitas ou integradas ao mecanismo do poder” (COSTA LIMA, 1995, p. 117). Portanto, quando aceito e legitimado pela máquina censora que rege as leis do pensamento de uma época específica, o intérprete transmuta-se na chave de decodificação dos textos, bem como de sua disseminação, o que vai ao encontro dos estudos de Foucault, quando este afirma que ninguém entrará na ordem do discurso se não cumprir certas exigências para fazê-lo (FOUCAULT, 2010).

Aliado ao arsenal retórico, o pregador consegue com sua aguda eloquência destilar sobre o público a sua concepção (atrelada à filiação dos pressupostos teleológicos a partir da qual fala, enquanto situado no interior das instâncias do poder), subordinando as paixões da massa de fiéis ao seu crivo e à morfologia de sua crença. Nesse ponto não esqueçamos as variadas denominações dadas, *a posteriori*, ao período em foco: “sociedade das massas” “idade da eloquência”, “idade de ouro da retórica” etc., isto, pois, segundo esclarece José Antônio Maravall (2009, p. 175): “a cultura barroca se serve de meios adequados para as massas”.

A esse dado, acrescente-se a avaliação de Marc Fumaroli acerca da simbiose entre retórica e teologia, tão características do período seiscentista, que funcionou como



elemento de aperfeiçoamento do poder eclesiástico: *A rhetorica sacra*, sob a filiação do Verbo divino e, por isso, “[...] herdeira de sua eficácia, pôde se prevalecer, não apenas de uma memória Greco-latina, mas de uma majestosa tradição oratória cristã, de que a Igreja Católica se prevalece [...] face a uma Reforma [ao] se ater apenas à Sagrada Escritura.” (FUMAROLI, 1995, p. 205, acréscimo nosso).

No curso de seu sermão, Vieira incide sua argumentação para, constantemente, acentuar a inoperância da linguagem, e mesmo do pregador, de conseguir contemplar as obras de Deus em termos do discurso. Solidificando a fundamentação do pensamento seiscentista, declara a impossibilidade de alcançar a Glória por meio das palavras sem, por sua vez, resvalar nos braços da mentira:

Quando diz que todo homem mente, não fala em geral de toda a matéria, senão daquele, que atualmente estava vendo no seu êxtase, que era a Glória: e desta só, e em particular, é que diz que ninguém houve que falasse dela, que não mentisse (VIEIRA, 2015, p. 36).

Antônio Vieira, situado no âmbito das relações de poder que incidem sobre os corpos na época em que historicamente tem-se um período marcadamente censor em relação a quem diz, como diz e o que deve ou não ser dito, instaura um outro dizer que, embora situado na ordem do discurso que o tornou possível, possibilita-nos reflexões acerca do discurso literário como assentado no terreno das incompletudes. Essa temática foi uma das que inspiraram os estudos de Maurice Blanchot. A língua tomada na impossibilidade de tudo dizer se abre para reflexões que se voltam para o que fala quando algo escapa ou ainda quem fala através da voz daquele que enuncia (BLANCHOT, 2011).

Não é que Vieira se referisse à literatura enquanto objeto de discurso, mas a um dizer que estivesse impossibilitado de nomear plenamente os objetos a que se referisse. De outra forma, trata-se de um dizer que não pode se realizar mais, devido o rompimento com a essência da própria coisa. A esse respeito, acentua-se que – na lógica do pensamento vieiriano, que é reflexo da razão metafísica dos Seiscentos – Deus é a única coisa que existe; o restante do mundo, homens, palavras, história é um incompleto signo, sombra de uma essência inatingível.

Se para Foucault, que estudou o sujeito não como fonte do dizer, mas como situado no lugar que permitia a formulação de enunciados possíveis, os estudos sobre o sujeito em Foucault fazem com que este se contraponha a uma concepção idealista de sujeito. Assim, o sujeito não é percebido como fonte do sentido, pois é um “[...] lugar



determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes, mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e se manter uniforme [...] é variável o bastante para poder continuar idêntico a si mesmo” (FOUCAULT, 1995, p. 109).

Neste contexto, a impotência do dizer emerge a partir de Vieira então pela impossibilidade de falar de assuntos divinos sem que seja configurado como “mentira”. A palavra “mentira” então remete às reflexões sobre uma linguagem que fala ao mesmo tempo em que aponta para um futuro a dizer, pois não engloba a completude do que é tomado como objeto de discurso. Neste ponto, a língua se encontra, pois, em consonância com o estudo de Blanchot, para quem a literatura (no sentido de discurso literário) indica o futuro na medida em que reste sempre algo por dizer apontando assim para um sentido a ser encontrado ainda. Neste contexto, tal como a fala,

[...] a escrita se lê sob a forma de algo condensando-se em tal ou qual coisa, não para designá-la, mas para inscrever-se ali no movimento de ondas das palavras itinerantes, o exterior tampouco se lê como uma escrita, escrita sem vínculo, sempre já fora de si mesma [...] Talvez o recurso – é este um recurso, um apelo? – seja confiar-se para lá da malha da linguagem (olho, círculo do olho entre barras), à espera de um olhar mais amplo, de uma possibilidade de ver, de ver sem nem sequer as palavras que significam a visão (BLANCHOT, 2011, p. 77).

Pode-se perceber que Blanchot (2011), assim como outros autores como Foucault e Barthes, por exemplo, instauraram outros olhares acerca da literatura para além das autorias baseadas nas intencionalidades fundantes daqueles que escrevem. Ao falar sobre o Sagrado, ele situa a linguagem assentada sob a incompletude, o que também é estudado a partir dos autores mencionados. Sobretudo Blanchot que considera a literatura como um espaço descontínuo e o real tomado como desejo da literatura, mas este, o real, não é representável, impossibilidade esta a que a literatura não quer jamais se render (BARTHES, 2001). Finalmente, no encontro com Blanchot, sem pretender com isso encerrar as discussões, deixamos aqui algumas considerações acerca da obra de Barthes:

O real, conforme assinala Barthes, escapa ao discurso, uma vez que não se pode fazer coincidir, em termos topológicos, espaciais, a ordem pluridimensional do real com a ordem unidimensional da linguagem. Desse modo, a literatura é realista quando ela toma por objeto de desejo a representação do real, todavia ela é insistentemente irrealista, já que o seu fazer funda-se em um desejo do impossível, em uma contradição topológica (GAMA-KHALIL, 2013, p. 156).



CONCLUINDO SEM FECHAR A DISCUSSÃO

O presente trabalho qualitativo de natureza descritiva visou apresentar reflexões acerca dos desdobramentos dos estudos literários na atualidade. Para isso, na esteira de Foucault, buscou-se lançar luzes ao passado para perceber como a oratória de Antônio Vieira se estabelece a partir de uma ordem que cerceia e estabelece limites ao dizer e autoriza sujeitos ao mesmo tempo em que desautoriza outros. No pano de fundo das discussões que aqui foram empreendidas, portanto, estão as relações de força que se estabelecem através das redes de poder em que o discurso está presente na sociedade cultural e historicamente situado.

Neste contexto, o discurso literário emerge como a possibilidade de, enovelado na conjuntura histórico e social da ortodoxia cristã a partir das relações com a retórica clássica, atribuir a determinados sujeitos a possibilidade de falar, desde que cumpram as leis da ordem do discurso que os pressupostos teológicos e, também, teleológicos autorizam.

Em um segundo momento, após termos situado as relações entre a ortodoxia cristã e a tradição retórica e a conjuntura social e histórica que permite que Vieira enuncie desde que dentro da ordem vigente, apresentamos desdobramentos de uma temática que não se esgotou na época em que foi enunciada: ao falar sobre a impossibilidade de apreender o Sagrado como objeto de discurso em sua totalidade, Vieira traz imbricados, reflexões sobre a língua e, conseqüentemente, sobre questões eminentes que surgirão em seguida à gênese da literatura.

Para que isso se confirme enquanto reflexão teórica possível, não se está aqui afirmando que Blanchot ou Barthes extraíram de Vieira as ideias acerca do fora da linguagem que constitui o discurso literário, mas que podem ser estabelecidos paralelos no diálogo entre as tessituras possíveis que o discurso faz emergir ao se materializar na fala do orador.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2013.

BARILLI, Renato. *Rhetoric*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.



- BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2001.
- _____. *Essais critiques*. Paris : Seuil, 1964.
- BÉNICHOU, Paul. *Le sacre de l'écrivain: 1750-1830*. Paris : José Corti, 1973.
- BLANCHOT, Maurice. *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.
- _____. *Uma voz vinda de outro lugar*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- COSTA LIMA, Luiz. Imitatio e barroco. In: COSTA, LIMA, Luiz. *Vida e Mimesis*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 105-133.
- _____. O controle religioso do imaginário. In: COSTA, LIMA, Luiz. *Trilogia do Controle*. Rio de Janeiro : Topbooks, 2007, p. 525-565.
- DELÈGUE, Yves. *La perte des mots essai sur la naissance de la "littérature" aux XVI^e et XVII^e siècles*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições70, 2005.
- FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de La Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genebra : Droz, 1980.
- _____. *L'école Du silence. Le sentiment dès images au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1995.
- GAMA-KHALIL, Marisa Martins. Foucault, Blanchot e Barthes: diálogos possíveis sobre os espaços literários. In: MARQUES, Welisson, CONTI, Maria Aparecida; FERNANDES, Cleudemar Alves (Orgs.). *Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos*. Uberlândia: EDUFU, 2013, p. 151-168.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas : Editora da Unicamp, 1996.
- LEUPIN, Alexandre. *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 1993.
- MARAVALL, José Antônio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages. A History of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1990.



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

PÉCORA, Alcir. Para ler Vieira: as três pontas das analogias nos sermões. *Floema. Caderno de Teoria e História Literária*, ano I, n. 1, p. 29-36, 2005.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1985 [1947].

SCHNAPP, Jeffrey T. *Lições de leitura: Agostinho, Proba e o détournement cristão da Antiguidade*. Rio de Janeiro: Cadernos da Pós/Letras Uerj, 1998.

SILVEIRA, Ederson Luís. Pensar com Foucault: história, sujeito e discurso. *Cadernos discursivos*, v. 1, n. 1, p. 38-50, 2014.

VIEIRA, Antônio. *Obra completa do Padre Antônio Vieira: Tomo II parenética, volume III: sermões da quaresma*. São Paulo: Loyola, 2015.

Recebido em: 13 abr. 2018

Aceito em: 21 abr. 2018