

*Por uma hermenêutica do  
abismo: traçados congênitos em  
Osman Lins e Padre Vieira*

---

Fernando Antônio **Dusi Rocha**

Doutor em Literaturas pela  
Universidade de Brasília,  
poeta, escritor e ensaísta.

**rocfernando@gmail.com**

## Resumo

---

Neste ensaio, pretende-se estabelecer um diálogo hermenêutico entre um conto de Osman Lins (*Retábulo de Santa Joana Carolina*) e dois sermões do Padre Antônio Vieira (*Sermão da Exaltação da Santa Cruz e das Cadeias de São Pedro*), com a finalidade de averiguar o fenômeno do distanciamento entre o autor e o leitor em relação ao privilégio da verdade de um texto. Tem-se o propósito de apurar a forma tensional instalada nos discursos literários desses autores, afastando o mito da objetividade da verdade e abrindo caminho para uma exegese vertiginosa da alma diante do nada, num mergulho puramente existencial, não conceitual, impenetrável e desafiador ao pensamento.

**Palavras-chave:** Hermenêutica literária. Osman Lins. Padre Antonio Vieira. Verdade. Inobjetividade.

## Abstract

The present essay aims at establishing a hermeneutic dialogue between Osman Lins's short story *Retábulo de Santa Joana Carolina* and Father Antonio Vieira's two sermons, *Sermão da Exaltação da Santa Cruz and das Cadeias de São Pedro*, and thereby examining the phenomenon of the distance between the author and the reader with regard to the privilege of truth in a literary text. In an attempt to investigate the forms of tension inherent in the literary discourses of both authors, we leave behind the idea of an objective truth and choose to open the way for a vertiginous exegesis of the soul facing nothingness, in a purely existential, nonconceptual, impenetrable, and mind challenging immersion.

**Keywords:** Literary hermeneutics. Osman Lins. Father Antonio Vieira. Truth. Nonobjectivity.

## 1 O fosso hermenêutico e o deus da impermanência

---

O trabalho que se segue tem o propósito de despertar a discussão em torno da hermenêutica filosófica e de seu profundo parentesco com a dogmática cristã, a partir da análise do conto *Retábulo de Santa Joana Carolina*, de Osman Lins (2003, p. 153-199). Pretendo examinar mais a fundo não propriamente os cânones da narrativa osmaniana, mas o cotejo instigado pela composição temática do *Décimo Primeiro Mistério* do citado conto com alguns trechos de duas peças sermonárias do Padre Antônio Vieira: o *Sermão da Exaltação da Santa Cruz* e o *Sermão das Cadeias de São Pedro*.

Esse diálogo hermenêutico nasce a partir de uma tentativa do próprio Osman Lins, como professor de literatura, “de estabelecer uma aproximação entre os alunos e os iniciadores do nosso patrimônio literário” (LINS, 1977, p. 69). Quando o escritor cuida de revelar o Padre Vieira, descreve a experiência da leitura integral do *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma* para a qual buscou dar um caráter teatral, mais dramático, com a execução de diálogos cruzados sobre a parenética e as circunstâncias históricas do texto vieiriano. Sobre esse processo de vivência da escritura vieiriana, registra Osman:

*Quem, conhecendo a leitura dos sermões de Vieira, não teve oportunidade de ouvi-los, deveria fazer esta experiência. Só assim poderá constatar até que ponto são claros e*

*convincentes, obtendo assim uma resposta à pergunta que tantas vezes se faz: se não haveria um fosso entre aqueles sermões e o seu público. A esse público escapava decerto o aparato formal de que lançava mão o grande jesuíta, mas não o seu sentido (LINS, 1977, p. 72, destaques do autor).*

Intuí que Osman oferecia um mote para além dos limites de uma simples leitura dramatizada do sermão de Antônio Vieira. Fui-me dando conta de que a tentativa de aproximação entre o pregador e o ouvinte/leitor expunha o drama meio que litúrgico do *fosso hermenêutico* do discurso religioso do jesuíta. Lá estava um experimento que evidenciava um fenômeno de distanciamento em relação à tentativa de pertença da verdade de um texto.

Trata-se de um distanciamento que se aporta cada vez mais como mediação salutar no caminho da interpretação, quer pelas vias da tradição hermenêutica de Bultmann, de Schleiermacher, de Dilthey, de Heidegger e de Gadamer, quer pelos caminhos menos ortodoxos da hermenêutica niilista de Vattimo — e de outras tantas elaborações que deixo escapar, propositadamente, do visgo deste ensaio. Refiro-me, enfim, a percursos hermenêuticos antepostos e sobrepostos, abrangentes e restritivos, excludentes entre si (até mesmo autoexcludentes) e, ao mesmo tempo, parcimonialmente inclusivos. Mas nunca terminantes.

O vidro deformado da compreensão em Antônio Vieira — cuja opacidade Osman tentou atenuar — decorre da complexidade barroca de seu discurso, em que a sinuosidade da argumentação aliava-se à necessidade de cumprir o paradigma teofânico, sem abrir mão do *dulce et utile*. Aquilo que Antônio Vieira afirmava em seus escritos tinha que ser superior ao estado de idílio: o jesuíta havia de manter a promessa de mudança da realidade no mundo dos acontecimentos, dentro e fora do seu universo visionário ou da linguagem adâmica. Vieira sabia fazer oportuno o ato de “falar ao céu em nome dos homens e da terra em nome de Deus” — segundo observa Margarida Vieira Mendes (2003, p. 137). Pela ação de seu preferir, edificou uma imagem cujo *ethos* e *pathos* são comuns aos antiquíssimos *senhores da verdade* (MENDES, 2003, p. 403) — os próprios profetas.

Ao referir-me à elocução de um senhor da verdade — seja à de um Vieira frívolo ou sublime, seja à de um áulico da retórica dos arcanos — fico a pensar insistentemente na concepção *não unidimensional* do discurso religioso. Isso porque, conforme assinala Ricœur (2006, p. 138, *itálico original*), o discurso religioso comporta “uma tensão entre a ‘imagem’ e o ‘sentido’ que pede um *interpretação*.”

*Em parte alguma, o discurso religioso é desprovido de um esforço mínimo de interpretação. Kerigma e hermeneia vão de mãos dadas. Nesse sentido, a conexão entre a forma narrativa e o processo metafórico prepara o caminho para uma série infinita de ensaios de interpretações (RICŒUR, 2006, p. 238).*

*Kerigma e hermeneia* — verdade e interpretação — passam pelos rebentos mais fecundos da imagística e da interpretação metafórica. Mesmo quando se busca desvendar a interpretação religiosa nos textos vieirianos, penso que esse dístico precisa levar em conta antecedentes da hermenêutica literária mais antiga. Nesses solos, é preciso compreender a interpretação alegórica tal como se configura na filosofia grega “com relação à exigência de salvar o divino da irracionalidade do mito” (VATTIMO, 1999, p. 70).

Afinal, Hermes também não é unívoco, nem se esforça para sê-lo. Zeus lhe é grato por acompanhar os homens nos lugares onde estes deixam as marcas deléveis de sua existência. O filho de Zeus e de Maia promove intercâmbios e competições: “Sempre entre homens e deuses, entre o mundo dos vivos e o dos mortos, entre este mundo e o infernal. Entre uma estação e outra” (DONÀ, 2010, p. 342, tradução minha <sup>1</sup>). De resto, Hermes transporta os mortais da vigília ao sonho e vice-versa. É o deus da instabilidade, “o deus que faz ver a verdadeira inconsistência de toda pretendida estabilidade” (DONÀ, 2010, p. 342). Não se prende à forma: abre-se a toda forma e *transforma*.

Acima de tudo, Hermes é o deus que torna falsa toda verdade. Nos versos homéricos, é o menino maroto que roubou as vacas sagradas de Apolo Dardeiro, sustentando ausência de culpa diante do seu pai — que então “[...] riu-se muito por ver o pequeno treteiro/A negar com tanta arte e destreza essa estória das vacas” (Hinos Homéricos, 2003, p. 63). É o deus sempre pronto a dar um passo atrás, que assinala sempre ser possível abrir um pórtico e fazer tropeçar quem se atraver a ultrapassá-lo no devaneio da univocidade e da não contradição.

*Com efeito, se é verdade que a determinação e a univocidade são possíveis a partir do princípio da não contradição, ou seja, desde o arquétipo de toda determinação de univocidade, de toda identidade consigo, então Hermes personifica um princípio segundo o qual se faz possível, em troca, assinalar como toda aparente identidade consigo (e, por fim, também o princípio sobre o qual se baseia toda identidade) guarda, na verdade, uma porta sempre suscetível de abrir-se de par a par à alteridade mais radical, e como toda aparente identidade consigo — em virtude justamente da ação de Hermes — pode fazer patente em si mesma uma tensão metamórfica insuprimível...” (DONÀ, 2010, p. 343, destaques do autor).<sup>2</sup>*

A forma tensional com que se instala o discurso de Vieira afasta o mito da objetividade da verdade — o que, de antemão, é pressuposto do próprio discurso filosófico. A verdade só pode ser interceptada como algo inesgotável porque existe na palavra não totalmente explicitada. Daí afirmar-se que a verdade é, fundamentalmente, inobjetivável. Se a verdade só se oferece dentro de uma perspectiva pessoal — que a interpreta e a define — é impossível acareá-la por si mesma com a formulação que o outro faz dela. De certeza, nunca somos totalmente libertos dessa tentativa: sempre consideramos que a verdade é inseparável

1 | Texto original por mim traduzido: “*Siempre entre hombres e dioses, entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre este mundo y el infernal. Entre una estación y otra*”.

2 | Texto original por mim traduzido acima: “*En efecto, si es verdad que la determinación y su univocidad son posibles a partir del principio de no contradicción, o sea, desde el arquetipo de toda determinación de univocidad, de toda identidad consigo, entonces Hermes personifica un principio, según el cual se hace posible, en cambio, señalar cómo toda aparente identidad consigo (y, por ende, también el principio sobre el cual se basa toda identidad) custodia, en verdad, una puerta siempre susceptible de abrirse de par en par a la alteridad más radical, y cómo toda aparente identidad consigo – en virtud justamente de la acción de Hermes – puede hacer patente en sí misma una tensión oportunamente insuprimible*”.

da interpretação pessoal que lhe damos, da mesma forma que nos consideramos inseparáveis da perspectiva em que a acolhemos.

Entretanto, o exercício hermenêutico costuma ser uma torção verdadeiramente acrobática que nem sempre estamos aptos a suportar. Isso porque eventos contingenciais exigem que o ofício hermenêutico extrapole os limites da nossa experiência normal e mesmo da operosidade humana. E a movimentação intensa desse exercício — em sua *tensão metamórfica insuprimível* — manifesta-se numa irreprimida *ulterioridade*, “pela qual a verdade se consigna às mais diversas perspectivas somente enquanto se identifica com nenhuma delas, e torna possível um discurso somente enquanto não se resolve, por sua vez, em discurso” (PAREYSON, 2005, p. 21). No rescaldo de forças contrárias entre si, a questão da alteridade fica sempre pendente, pois a verdade — em quadrantes inobjektiváveis — pode não passar de um mero reconhecer alguma coisa que se intuía por um pressentimento.

## **2 Atenuando as demandas da verdade mediante a valência da imagem**

Um abalo hermenêutico assim avistado pode fazer grandes intérpretes mergulharem ou se perderem numa pulsão poética do texto bíblico — num animado desfecho para a tensão entre a imagem e o sentido. Pode, ainda, desnaturar-se como apologia didática das Escrituras, repleta de componentes dogmáticos e sistematizados. Por fim, pode gerar o nexos de desenvolvimento da hermenêutica e a emancipação do dogma, a partir da imutabilidade racionalista, expressa de modo emblemático no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, um compêndio que mudou o eixo de simetria na moderna literatura bíblica.

Entretanto, aqui dedico meus cuidados a Vieira, assentado (e necessariamente acomodado) num Portugal medieval e ptolomaico, avesso a qualquer fundo de racionalidade, embora extremamente afável com o deus da instabilidade. O mesmo Portugal que expulsou a família de Barukh Spinoza — ou tão somente Bento, após ter sido banido como herege pela comunidade judaica. Rendendo culto indisfarçável a Hermes, Vieira torna patente em seu discurso religioso um “jogo especular entre a realidade que é imagem e a aparência que transforma a sociedade” (CASTRO, 2002, p. 113).

Em *topoi* nada convencionais, a imagística do Padre Vieira acaba sendo o ponto de fixação para os beirais do precipício que seu discurso introduz no ânimo do ouvinte. Não poderia ser de outra maneira, dada a própria natureza da discursividade jesuítica e barroca. Não se perca de vista que os *Exercícios espirituais* de Loyola davam primazia às regras para produção e composição de imagens, as chamadas *imagens mentais da contemplação* inaciana. “Tais regras, empenhando os cinco sentidos do exercitante, seguindo sempre uma *mesma ordem* de estimulação, partem de um *dispositivo de ficção* — exatamente aquele que se encontra *na base de qualquer fazer teatral possível* — o *como se...*” (TORRES, 2006, p. 47, itálicos originais e não originais).

Esse *dispositivo de ficção* guardava um sentido original restrito ao uso das forças psicologicamente disponíveis ao jesuíta: fazer as coisas de tal modo como se tudo dependesse

de si mesmo e esperar o êxito das próprias ações como se tudo dependesse de Deus. No entanto, o mesmo artifício sustém-se como ponto de ebulição entre os *Exercícios espirituais* e o estar e o agir no mundo, em circunstâncias nem sempre bem dosadas ou equilibradas. É por esse motivo que em Vieira, como em alguns jesuítas, esse tipo de prática alcança a efervescência da espetacularidade em sermões elaborados sobre imagens mentais — muitas vezes auxiliadas, ao lado do púlpito, por imagens materiais de cenas dramáticas da vida de Cristo que costumavam levar a audiência ao mais sincero pranto. Uma receita indefectível para dissipar o *utile* no *dulce*.

Deixo por ora meio soltas as cordas de amparo do discurso parenético de Antônio Vieira para, a pouco e pouco, ir chegando aos recantos do *Retábulo*. De pronto, verifico que a narrativa palimpséstica e polifônica do *Retábulo de Santa Joana Carolina* exhibe uma tensão hermenêutica que invoca, palidamente, o arquétipo homérico da não univocidade e a fixação imagética de alguns cenários vieirianos. Em ambos os espaços cênicos, o sentido do dizer é interpretado sob a capa da linguagem: sob uma linguagem impossibilitada a explicar por si própria a articulação concreta da verdade. A cortina de fundo, tanto em Vieira como em Osman — repito, no Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo* —, não parece ser capaz de fazer mover a verdade dentro de seus limites horizontalizados. No entanto, é hábil o suficiente para ter lume da formulação impermanente da verdade e da impossibilidade de sua posse pelo autor ou intérprete do discurso religioso — seja no fervilhamento dos dispositivos de ficção na escrita espetacularosa do jesuíta, seja na artesanaria da palavra osmaniana ou na “argila antes do sopro” (ANDRADE, 2004, p. 86).

A temática motivada pela aproximação de alguns sermões de Vieira com os mo-tes oferecidos por Osman no Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo de Santa Joana Carolina* faz com que a dogmática cristã se desnorteie, propositadamente, diante do abalo e do fosso hermenêuticos. Na confluência das duas escritas a serem analisadas, o *kerigma* não se integra, nem se completa: a verdade é sempre inesgotável, fonte perene de renovação. Em andamentos descontínuos, Hermes mais uma vez traz à lembrança a possibilidade de abrir-se a porta na qual se tropeça tão facilmente. Eis uma travessia que nunca deixa de servir como estímulo para uma revelação interminável.

### **3 O palco compartilhado dos retábulos: Osman ≈ Padre Vieira**

A interceptação que faço no conto osmaniano — no proscênio da oratória barroca de Vieira — reclama um zelo preliminar.

*Retábulo de Santa Joana Carolina* configura-se em “mistérios”, nascidos do rito católico como “realização dramática de passagens das sagradas escrituras ou de biografias de santos” (SOARES, 2004, p. 170-1). Esses mistérios (como os do rosário) são sobrepassados pela visão teleológica da História que se desenvolve em estrutura circular: vida-morte-ressurreição — a mesma sequência com que se apresenta a Paixão de Cristo. Nessa estrutura circular, sob o

jogo polifônico conduzido por Osman nos doze quadros do *Retábulo*, “o que lateja é a voz épica em exercício do *aperspectivismo*”, segundo a percepção de Marisa Balthasar Soares (2004, p. 172, *itálico meu*). Como se desafiasse os limites de sua natureza — continua a mesma autora (2004, p. 172) — “o texto dribla a impossibilidade de o leitor apreender o conjunto cênico em uma única visada, conduzindo-o por meio de remissões à noção do todo”.

Quando dou seguimento ao enfoque apenas sobre o Décimo Primeiro Mistério do conto não pretendo pôr em xeque a notação do *aperspectivismo* — essencial ao senso formal e material de organicidade na escrita osmaniana que faz repercutir a celebração da memória coletiva nos mistérios da vida e morte de Joana Carolina. Para que esse pinçamento não seja confundido com uma fratura da disposição gestual dos “quadros vivos” (ROSENFELD, apud SOARES, 2004, p. 171), o diálogo entre um trecho do conto e alguns trechos dos sermões do Padre Vieira está a pressupor um distanciamento sutilíssimo ante o conjunto dramático do *Retábulo*.

Tento ser mais claro fazendo uso da citação de Ana Luiza Andrade (2004, p. 88-89, *itálicos meus*): “Na atualização temporal de Joana Carolina através do espaço medieval em que esta se enquadra à primeira vista dentro deste retábulo, *oscila* uma leitura de atualidade e uma leitura da época medieval quando o livro mais mundano era a catedral”. A oscilação dos *tableaux* desperta a emergência de uma imagem dentre outras tantas sequenciadas, sem prejuízo da estrutura circular do drama. O fiel da balança permanece imóvel quando se remexem os pesos e contrapesos que servem de medida para a argila da palavra osmaniana.

Dou vigor a outra representação, de igual modo ritualística, rememorando o *facere modo* de se rezar apenas um dos mistérios do rosário: recita-se o terço sem perda da contextura de renovação (vida-morte-ressurreição de Cristo) na intenção do orante. Ou, circunstancialmente, pode o fiel até rezar uma dezena de um só mistério, sem que seja destruída a noção do todo. O desentranhamento do quadro-vivo do *confiteor* de Joana Carolina, desenvolvido no Décimo Primeiro Mistério, dá-se em condições semelhantes às dos mistérios apartados de um rosário.

No caso do *Retábulo* de Osman, a retenção de uma visada não compromete o equilíbrio dramático da narrativa, nem abre mão das remissões a outros quadros. O *aperspectivismo* não se deteriora — e as contas do terço não se desfazem no chão. Assim, sob a rotunda do *Retábulo* algumas questões terminais são levantadas por Joana Carolina moribunda, carreando a devassa na alma de seu confessor e o embaraço no exercício da hermenêutica religiosa.

No palco osmaniano — que passa a ser compartilhado com alguns cenários da oratória de Vieira —, o *flash* incidente sobre o Décimo Primeiro Mistério dá vazão à “apoteose do instante” (ANDRADE, 2004, p. 86), numa intensidade inesperada. A determinação contextual e existencial do *Retábulo* — o seu momento (*kairos*) — distancia-se espantosamente do proveito kairológico obtido por Vieira, na dimensão realista e pragmática que serve de envoltório para uma situação tópica de sua retórica.



Uma vez cumpridas essas *démarches*, passo a considerar como marcos de uma leitura aproximativa dois decalques escolhidos no Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo* — dentre tantos outros que poderiam ser feitos — e os confronto com trechos de duas peças sermonárias de Vieira: o *Sermão da Exaltação da Santa Cruz*, pregado em Lisboa, em 1645, e o *Sermão das Cadeias de São Pedro*, pregado em italiano, em Roma, no ano de 1674.

**Primeiro decalque:** *memento vivere* (lembra-te de viver)

Neste destaque passo ao largo da temática em torno a “metáfora do caos” — revelada, segundo Marisa Balthasar Soares (2004, p. 176), como “estágio preliminar a todo ato cosmogônico.” Dou primazia ao ato de transformação subsequente ao caos: à importância que a regeneração coletiva, através da repetição do ato cosmogônico, passou a ter para os povos criadores da História, de conformidade com a percepção de Mircea Eliade (1988, p. 90). Vou considerar como inaugural a afirmação do mesmo mitólogo romeno (1988, p. 91, itálicos meus) de que todos os rituais imitam um arquétipo divino e que a sua reatualização contínua “*decorre num só e único instante mítico a-temporal*”.

No encaixe dos desdobramentos dessa proposição, Eliade passa a realçar os chamados *ritos de construção* que vão revelar a perenização do arquétipo: a imitação como reatualização da cosmogonia. Explicita o autor: “Surge uma ‘nova era’ com a construção de cada casa. Toda construção é um *começo absoluto*, isto é, tende a restaurar o instante inicial, a plenitude de um presente que não contém qualquer traço de ‘história’” (ELIADE, 1988, p. 91, itálicos originais).

A apropriação de um rito de construção parece-me primordial para uma *preambula fidei* do Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo* e para a fabulação do mundo osmaniano, tal como se evidencia no tríptico vida/morte/ressurreição. Osman faz repercutir nessa colagem inicial a ideia de um rito de construção calcado na vitalidade de uma única lembrança preservada na alma do confessor-confitente, abrigada por um modo singular e irredutível de dizer a verdade — germinada por uma instância suprema, mas não sujeita a esta coativamente.

Nesse trecho, o autor dá mostras de acolher a ideia de um acontecimento-chave no ritual de construção. E, se não pode regredir a esse começo absoluto, ao menos acena com a sua renovação na reescrita plausível da história comunitária e individual dentro do ciclo da confissão-morte-ressurreição de Joana Carolina. Para tanto, Osman faz com que a inconfidência que encabeça o decalque — “cultivo o hábito de esquecer” — seja sintoma de uma transmutação do *memento vivere*. A recusa à memória pelo padre-confessor não é mais do que a tentativa de despir-se dos excessos acumulados pelo homem após a perda das insignias da perfeição de um ponto inercial, atemporal e sublime.

Trata-se, contudo, de uma experiência infrutífera diante da força invencível da instância suprema — criadora do acontecimento-chave repetido e repetível no rito. O *memento* do

inconfidente-confessor não consegue libertar-se do apego aos abusos cometidos pela alma após o ato imemorial — prefere rejeitar essa lembrança. A partir da negação do *memento* Osman constrói caminhos exegéticos para atingir a perfeição da alma desimpedida. Transcrevo a reflexão do padre confitente:

Cultivo o hábito de esquecer. *A um padre compete proteger-se da impregnação das coisas. E que outro bem humano existe mais insidioso que as lembranças*, com seu duplice caráter, trazendo-nos, ao mesmo tempo a alegria da posse a defraudação da perda, sendo esta um reflexo dela? *Vede a advertência de São João da Cruz, para quem a memória será posta em Deus na medida em que a alma desembarçá-la de coisas que, importantes embora, não são Deus. Como, porém, nesse sentido chegar à perfeição?* (LINS, 2003, p. 192, destaques do autor).

Num exercício aparentemente retórico — rico em indagações à sua própria alma —, o confessor de Joana Carolina tenta escudar-se diante do perigo das coisas materiais e transitórias, cujo entendimento acha-se assentado numa aporia verdadeira: a dificuldade de fazer escolhas entre a alegria da posse do *logos* ou da usurpação da perda deste para as tentações da pátria das incertezas. Essa dúvida vai flutuar entre o aparecer e o ser, entre o manifesto e o oculto, entre a presença e a ausência, entre a própria coerência e a embaraçosa incoerência — enfim, entre adversidades que abandonam o homem ao temor e à insegurança mais radicais. Nessas profundidades, não parece haver uma posição mediana que permeie opostos tão drásticos e declaradamente reflexivos entre si. Tudo parece recair numa insegurança inextinguível e inextirpável, na angústia premente diante de uma morte bifronte — nesta e noutra dimensão.

O padre confitente responde à aporia com a advertência de São João da Cruz: a necessidade de se desvencilhar “das coisas que, importante embora, *não são Deus*” (LINS, 2003, p. 193, *itálicos meus*). Eis a laçada com a qual Osman dramatiza o processo de escolha e potencializa o paradoxo da humanidade no *confiteor* preliminar do confessor de Joana. Aqui, o autor vai tomar como modelo de mediação São João da Cruz, místico espanhol e uma das personagens mais importantes da Contrarreforma.

Em seus principais escritos, João da Cruz quis tornar muito bem delineado o caminho que a alma devia seguir e mostrar quais os indícios davam a conhecer o quanto ela estava, verdadeiramente, na via de purificação dos sentidos ou do espírito — o que ele denominou *noite escura*. As almas, diz João da Cruz (2002, p. 139), “no trilhar o caminho da perfeição passam por diversas alternativas de alegria, de aflição, esperança e dor, nascendo umas do espírito perfeito e outras de espírito imperfeito”. Esse caminho visa alcançar o cume do Monte da Perfeição.<sup>3</sup>

Ao apropriar-me do rito da construção de Eliade pretendo empreender um exercício hermenêutico límpido e sem alegorização, partindo de uma representação geométrica

3 | São João da Cruz (*idem*, p. 83), ao voltar de um êxtase, esboçou o desenho do “Monte da Perfeição”, combinado com elementos literários. Esse esquema, durante muito tempo, serviu como cartilha para o seu magistério espiritual.

dos paradoxos que perturbam a consciência do confessor de Joana. Decerto que essa geometrização não se dá na mesma simetria nem no mesmo vigor das “palavras que demonstram existência” (HAZIN, 2013, p. 70) e que constroem o rito de *Avalovara*. Contudo, no seu próprio campo visual periférico, o *Retábulo* permite enxergar os traçados característicos da *poiesis* osmaniana, apontados por Elizabeth Hazin (2013, p. 70, itálicos meus): “*O rigor na ordenação, o domínio sobre a matéria tratada, a recusa ao acaso, sem perder, todavia a noção do poético, da beleza, do transcendente*”. Ou — conjecturo — o gracejo da alma diante do nada.

Com efeito, não há casualidade na alusão à advertência de João da Cruz. Nela o padre se espelha e dela tira proveito para montar projeto de vida espiritual *em direção* ao topo do Monte da Perfeição. Na realidade plural da narrativa, a referência à lição do místico espanhol produz, sobretudo, o anseio do encontro com o outro num contínuo face a face — seja na busca empreendida pelo padre confessor, seja no ato de entrega de Joana agonizante, seja no exercício hermenêutico do leitor.

A verdade de Deus — nesse primeiro decalque — atua prefacialmente à do homem e permite a montagem e a remontagem das demais imagens pinçadas para uma leitura aproximativa com a escrita aporística de Vieira. O preâmbulo de fé do Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo* é o topo da pirâmide para o qual concorrem a predestinação, a transformação e a vocação pessoal de Joana Carolina — o caminho correto do espírito que *quanto mais procura os bens materiais, com tanto menos se acha*.<sup>4</sup> No rigor da ordenação osmaniana, a *mis-en-scène* da redenção inverte o rito de construção de ponta a cabeça, do ápice à base da qualquer geometrização.

Movo-me de agora em diante para as aproximações desse decalque com alguns trechos dos sermões vieirianos. Torno firme a condição prévia — embora possa parecer tautológica — de que o rito hermenêutico em torno do *memento vivere* é desempenhado no discurso religioso de Vieira em quadrantes bem distintos dos da escrita de Osman. O desafio de vislumbrar, simultaneamente, quadros cênicos dos dois autores dá como diretriz a necessidade de andar na mão e na contramão dos respectivos eixos discursivo-literários. Em terrenos nem sempre aplainados, busco seguir um filão inato de aproximação ou de distanciamento das leituras das verdades de fé.

João Adolfo Hansen (2008) adverte que a escrita vieiriana supõe que a correspondência dos estilos às matérias evidencia as operações de um juízo alcançado além da adequação significada: o significado retém apenas o jogo ou o cálculo (polivalência). Não há justeza de palavras nos Seiscentos ibéricos: há “matematização substancialista do conceito segundo a proporção analógica da sua Coisa” (HANSEN, 2008, p. 17). Pressupõe-se, então, que “substância espiritual da alma participa do Verbo Eterno através da luz natural, onde encontra fundamento dos seus conceitos como ‘verbo interior’” (HANSEN, 2008, p. 17).

Daí que o falar e o escrever em Vieira não são nada mais do que o recobrar constantemente o vínculo das coisas com o Espírito, na proporção e na irredutibilidade do modo

4 | Aqui faço uma paráfrase de São João da Cruz (id. *ibidem*, p. 89): “*Caminho do Espírito Errado: Quanto mais os procurava, com tanto menos me achei. — Bens da terra — Não pude subir ao Monte por enveredar por caminho errado*”.

de dizer a Verdade eterna. A oratória sacra de Vieira organiza-se como interpretação tipológica da Bíblia e dos textos canônicos de Doutores da Igreja como *allegoria in factis*. Nela, postula-se que o *memento* e a elocução devem ser pautados pelo juízo como a “fantasia não autonomizada, mas informada pela Palavra” — como ainda registra o mesmo Hansen (2008, p. 24).

O *Sermão das Cadeias de São Pedro*, pregado em Roma em língua italiana, no ano de 1674 (quando Vieira lá se encontrava para obter a bula papal visando anular sua condenação pelo Santo Ofício português), serve para pontuar uma leitura dramática do verbo que nasce da memória e permite algum avizinhamiento com as questões suscitadas por Osman no recorte ora trabalhado. Esse sermão é considerado verdadeiramente uma obra-prima de Antônio Vieira e tem como motivo a Providência — a mesma Providência que entregou a Pedro as chaves e o deixou atar nas cadeias.

Vieira inicia seus questionamentos pela referência à alegoria das cadeias para finalizar com a das chaves. Alega o jesuíta: sendo certo que Cristo livrou Pedro das cadeias de Herodes de Jerusalém, também é certo que o não livrou das cadeias de Nero em Roma. Daí pode-se pensar — na esteira desse argumento — que a providência que supomos de Cristo para com Pedro, “ao menos é duvidosa e mal segura, e tal, que não parece sua” (VIEIRA, 1945-A, p. 11). “Assim é; mas não foi assim. Tudo concedo, e tudo nego. Concedo que a providência que não é continuada, nem permanente, não é providência. Mas nego que a providência de Cristo [...] não se continuasse igualmente [...] nas cadeias de Nero” — dirá Vieira (1945-A, p. 11). E por que tanta providência em não livrar Pedro das cadeias de Nero? Responderá o pregador:

*Oh admirável, e portentoso testemunho da providência de Cristo para com seu Vigário! [...] Se dividirmos esta Providência em duas Providências, e combinarmos uma com a outra pelos efeitos, não só parecem diversas, senão totalmente contrárias: uma de cuidado, outra de descuido: uma de estimação, outra de desprezo: uma de liberdade, outra de cativo: uma de vida, outra de morte: uma que afrontou e iludiu os intentos de Herodes, e outra que ajudou e fez triunfar os de Nero (VIEIRA, 1945-A, p. 15).*

Tomando essa partição, o orador vai fundamentar-se em Boécio, seguido por Santo Tomás — e comumente pelos teólogos — que definem a Providência como “a série de todas as coisas, e suas causas ordenadas na Mente Divina, e encadeadas e ligadas entre si com uns nós maravilhosos e secretos, que ninguém pode desatar [...]” (VIEIRA, 1945-A, p. 16). Como é de hábito na peroração de Vieira, papas, doutores, padres e “profetas da cristandade, sobretudo” (PÉCORA, 2008, p. 114) não podem ser ignorados, como o saber (a arte) de um médico não pode ser preterido pela visão leiga, ingênua e aparente da doença, segundo a

elaboração de Pécora (2008, p. 114). “A chave do saber opera sobre os sintomas, a receita responde adequadamente às opiniões e rumores” (PÉCORA, 2008, p. 114, grifos originais e não originais).

*De tal sorte que os sucessos dos tempos e das coisas, ainda que pareçam diversos e encontrados, estão na Mente e na Providência Divina, ordenados e atados entre si de tal modo, que como anéis, ou fuzis enlaçados uns nos outros, compõem uma uniforme e elegante cadeia. Tal foi em um e outro caso a do supremo Artífice, Cristo (VIEIRA, 1945-A, p. 16, destaques do autor).*

Se há um fosso hermenêutico em Vieira, ele é ultrapassado pelo paradigma teofânico: não há distanciamento em relação à tentativa de pertença da Verdade. A experiência do contato com o divino — cujo acesso dá-se, do ponto de vista místico, de forma direta, individual e extática — torna-se, nos sermões vieirianos, “claramente *mediada* pela Igreja constituída, visível, jurídica, das práticas litúrgicas e sacramentais, das ordens religiosas, da sua hierarquia etc.” (PÉCORA, 2008, p. 83). A torção exigida do exegeta não chega a ser uma empresa tão arriscada, quando se leva em conta que o processo de *deificação*, citado por Alcir Pécora (2008, p. 2008) — “que Antônio Vieira havia procurado estender virtualmente ao comum humano (não ao homem comum)” —, veste-se de uma figuração modelar, a ser reproduzido na militância eclesiástica, particularmente na jesuítica.

Nesse trecho do sermão, a chave do saber não clareia um estado de instabilidade. As artimanhas de Hermes são aqui menosprezadas diante da memória do verbo redentor e da monumentalidade que mostram as articulações místicas determinantes da significação barroca na escrita de Vieira. A rearticulação constante da memória é sacramental e permite o acesso ao êxtase individual e coletivo. O Monte da Perfeição é exibido pela Providência como um edifício quase intocável pelo exegeta — ou pelo “comum humano”. A “elegante cadeia” dos anéis ordenados pela Mente Divina oferece-se com procedência absoluta sobre a busca do sentido ainda não inteiramente explicitado ou sobre o caminho ainda não inteiramente percorrido. Trata-se de uma figuração que não atrai a ideia de geometrização, como se repara no trecho citado da narrativa de Osman.

Diferentemente do rito de construção baseado na energia vital emanada da lembrança do confessor-confitente do *Retábulo* osmaniano, a práxis hermêutica de Vieira prefere secundarizar — não ignorar — o drama das adversidades que abandona o homem comum ao temor e à insegurança e dele exige o esforço contínuo de escolher os caminhos da perfeição. Isso porque a ideiação pronta e acabada em torno da cadeia uniforme de elos coordenados vai instigar um *memento vivere* de presentificação da Providência, cujos efeitos “*não se dão de sentir pela diversidade dos meios, senão pela unidade do fim*” (VIEIRA, 1945-A, p. 12, itálicos meus).

Não há, portanto, em Vieira um anseio pelo encontro com o outro, pois importa muito mais alcançar o sucesso dos tempos e das coisas mediante a coesão monumentalística

do verbo eterno do que mediante a vivência das coisas humanas e temporais que também “são Deus” — deixando-se o *resto* cumprir funções de meio.

**Segundo decalque:** *memento mori* (lembra-te da morte)

A fixação de alguns marcos exegéticos em Vieira e em Osman, feita no primeiro decalque, mitiga obstáculos para a continuação da leitura aproximativa e para a pesquisa do traçado congênito de uma *hermenêutica do abismo* nos dois autores. Essa tarefa jamais poderia deixar de assentar-se no tríptico vida-morte-ressurreição, instigada pelo jogo polifônico do *Retábulo*. As inserções apanhadas na narrativa para representar o *memento vivere* requerem o embate de questionamentos em redor da dogmática cristã que prenunciam a morte de Joana (o seu *confiteor*) e retomam a tensão metamórfica multiplicadora dos extremos na existência humana.

Os diálogos de Joana Carolina com seu confessor que ensejam o *memento mori* são motivados pela indagação do padre-confitente, ao final do trecho transcrito no primeiro decalque, depois de recordada a advertência de São João da Cruz: “Como, porém, nesse sentido, chegar à perfeição?” No arranjo geométrico do texto osmaniano, o alerta (ou a exigência) preliminar da perfeição — em torno do qual passa, agora, a oscilar o rito de construção — transforma o simples *confiteor* num sobrevoo sobre o precipício do ser. A devassa da alma pelos caminhos da perfeição faz o colóquio entre Joana e seu confessor desdobrar-se em intervenções dispostas num andamento *grave* — solenemente propício ao sacramento da extrema-unção. Passo a transcrever a primeira inserção:

*Jamais haveria uma tarde semelhante, o Anjo da Morte estendia a mão a Joana: ‘Padre, tentei, minha vida inteira, viver na justiça. Terei conseguido?’ ‘Sem dúvida.’ ‘Quem muito fala, muito erra. A gente pode se impedir de falar; mas não de viver. Vivi oitenta e seis anos. Devo ter cometido tantas faltas!’ ‘Isso faz parte da nossa condição.’ ‘Sei.’ [...] ‘Quería descobrir, dentre os [atos] que esboçara ou houvera consumado em sua longa vida, uma nódoa, um engano essencial, para confessar-me e assim não parecer soberba. ‘Padre, muitas vezes desejei matar.’ Dava a impressão de engrandecer-se, como se dependesse disto, dessa mentira expressa com muito esforço e timidez, sua absolvição. ‘Também devo ter feito injustiças. Devo ter feito. Já não me lembro quase de nada. Nem do mal que fiz, nem do que sofri (LINS, 2003, p. 192-193, destaques do autor).*

A maçante morfologia da confissão dos pecados, magistralmente estudada por Pettazzoni (apud ELIADE, 1988, p. 90) em *La confessione dei peccati*, mostra que, mesmo nas sociedades humanas mais ingênuas, a memória “histórica” — entendida como memória dos

acontecimentos não provenientes de um arquétipo, mas de acontecimentos pessoais (de pecados, na maioria das vezes) — é impossível de suportar. Não sem propósito, Eliade (1988, p. 90) recorda a origem do ato de confissão dos pecados “numa concepção mágica de eliminação da falta por meio físico — (sangue, palavra etc.)”. Entretanto, ao historiador romeno não é o processo da confissão em si — em seu arcabouço mágico — que interessa analisar: é a “necessidade que o homem primitivo tem de se libertar da recordação de um ‘pecado’, ou seja, *de uma sequência de acontecimentos ‘pessoais’ cujo conjunto constitui ‘história’*” (ELIADE, 1988, p. 90).

Osman faz os quadros do retábulo medieval alternarem-se nas cenas nordestinas “que lembram mesmo um processo industrial antecipado com a via-crúcis de casas em série pelas quais passa a cana na dura extração do açúcar no engenho” (ANDRADE, 2004, p. 95). Porém — percebe Ana Luiza Andrade (2004, p. 95) —, Osman Lins faz parar o “projeto linear de uma a outra casa, assim como a das cenas do retábulo”. Quando se tornam vivas, essas cenas “libertam a antiga forma de leitura das antigas catedrais, na moderna cinemática, quando nelas ocorre esta moderna *‘fusão dos materiais da memória individual com a coletiva’*” (ANDRADE, 2004, p. 95, itálicos meus).

Sem contestar a união entre a memória do pecado individual com o *memento* da falta comum a todos — removido o aspecto primevo dos rituais de expurgação —, ponho em foco os acontecimentos da vida de Joana e torno-os objeto de crivo no ato confessional pelo padre e pelo intérprete do texto. Por meio desses acontecimentos vão ser destilados os eventos da vivência coletiva. Melhor dizendo: creio ser preciso antepor os eventos singulares aos comunitários porque os primeiros é que vão projetar luzes sobre a hermenêutica do abismo — que exige investidas vertiginosas da alma sobre a razão atônita diante do nada, num mergulho puramente existencial, não conceitual, impenetrável e desafiador ao pensamento.

A memória do pecado individual permite anotar uma intermitência — nunca a constância — entre a expectativa da salvação e a descoberta da verdade mais radical do sujeito histórico diante da morte. Quando expectativa e descoberta do fim alcançam maior grau de similaridade — nos momentos antecedentes ao perdão dos pecados de Joana Carolina —, os atos mais extremos do *memento mori* da protagonista apontam para uma “imprevista iluminação” (PAREYSON, 2005, p. 21) que brota de um “estado de fecundidade, em que a descoberta não é senão o reconhecimento de alguma coisa que se conhecia por *presságio indistinto*, e não faz mais do que preencher e precisar uma expectativa que já a continha e a reclamava.” — como dá a conhecer Pareyson (2005, p. 21, itálicos meus).

Joana nada prognostica nos seus últimos momentos. Apenas percorre um atalho no ritual de construção eliadiano, de tal modo que a memória preservada em sua alma contrita é capaz de fazer mover sua própria verdade em camadas não perenizadas ou em práticas meramente sacramentais. Joana Carolina — visionária de todas as evidências — contempla a morte à luz de sua capacidade de compreensão da realidade circundante, como um benefício

que deseja e espera, após uma vida tão dolorosa e resignada. No trajeto confessional da personagem, a mercê da morte sustém-se não somente na revivificação individual como também na regeneração coletiva. Esta é a incisão oblíqua que Osman faz ao rito de construção que sempre parece rever a forma piramidal de realização da providência divina para a universalidade cristã.

Na apresentação das sequências memorativas de Joana e na declaração dos artigos de fé cristã, Osman dá pouca importância à ritualística do ato extremo da unção. No desenvolvimento do Décimo Primeiro Mistério, o autor mostra um padre desalgemado de formulações sacramentais para ouvir as últimas palavras da personagem. Osman interessa-se, antes, por um emolduramento da extrema-unção hábil a demonstrar a mudança do eixo imemorial de expiação do pecado segundo a concepção cristã.

Osman Lins não repudia a conotação religiosa do pecado — afinal, não haveria o *confiteor* se não houvesse transgressão a um mandamento divino e a intenção de transgredi-lo. Essa compreensão é bastante clara nas intervenções de Joana, a saber: “*Padre, tentei, minha vida inteira, viver na justiça. Terei conseguido?* [...] ‘Quem muito fala, muito erra. A gente pode se impedir de falar; mas não de viver. Vivi oitenta e seis anos. *Devo ter cometido tantas faltas! Isso faz parte da nossa condição*’” (LINS, 2003, p. 192-193, itálicos meus).

Faço observar, todavia, que a dúvida da personagem em torno da prática de atos de justiça ao longo de sua vida e as próprias réplicas por ela oferecidas a algumas perguntas indicam um enorme desassossego que transborda a esfera de transgressões individuais. Demonstram, na verdade, o alcance supra-individual do pecado e a necessidade de regeneração coletiva por meio da expiação peculiar e inexcusável de Joana — a penitência na qual prepondera um sentimento de libertação de si e do outro e de resguardo dos interesses comuns, não uma atitude arquetípica de retomada do começo absoluto, desonerado do pecado individual ou coletivo. De fato, quando a agonizante Joana pergunta ao seu confessor sobre o êxito de ter passado sua vida na justiça, faz transparecer a percepção imediata da própria experiência não mergulhada na deterioração de caráter e distanciada do amor excessivo a si mesmo e aos seus interesses.

A partir de uma revelação que soa absurda — “Padre, muitas vezes desejei matar” — desvela-se uma tentativa de persuasão que acarreta no confessor a impressão de sobrevalorização moral de Joana, a ser usada como uma espécie de penhor de sua absolvição. Mas, longe de ser um expediente retórico, o falseio de Joana serve como prenúncio para que seja reiterada a expressão da consciência coletiva do pecado, quando Joana declara: “*Também devo ter feito injustiças. Devo ter feito*” (LINS, 2003, p. 193, itálicos meus).

Nessas sequências, Osman parametriza a questão da injustiça no ato confessional não só com a intenção de despertar a imagem viva do jogo polifônico dos *tableaux* como também de assentar limites mais concretos aos presságios de morte — insinuações sutis para esquadrihar-se a memória dos tormentos individuais numa contextura muito mais alargada e humanada.



Transponho a temática da expiação à escrita parenética de Vieira. Elejo o *Sermão da Exaltação da Santa Cruz*, pregado no convento da Anunciada, em Lisboa, em 1645, na fase em que o jesuíta começava a gozar de enormes regalias junto ao rei de Portugal, cativava a Corte e colecionava inimigos. Naquela ocasião, Vieira subia ao púlpito para exortar dois gêneros de cruces no mundo: uma cruz material e outra espiritual. A primeira dizia ele ser o sagrado lenho, em que Cristo obrou os mistérios divinos da redenção do gênero humano. A segunda, a mortificação interior e exterior do corpo e da alma, com a qual os verdadeiros cristãos — particularmente os que professam a vida religiosa — crucificam suas paixões e apetites. O sermão segue tomando como ponto de partida a afirmação de que a cruz de Cristo foi instrumento de redenção quanto à suficiência, e a cruz espiritual é instrumento de redenção individual quanto à eficácia.

Não posso arriscar qualquer sondagem nos rodeios do sermão sem antes exibir um importantíssimo registro de Pécora (2008, p. 195, itálicos meus): numa lógica argumentativa como a de Vieira, toda Verdade (relativa ou proporcional a uma essência teológica) “*tem a faculdade tendencial de instituir-se* (e, portanto, sedimentar-se politicamente), e, ao mesmo tempo, toda instituição (todo organismo jurídico de amor e poder) *não se pode sustentar sem essa Verdade*”. A lógica peculiar de Antônio Vieira — graduada na dialética aristotélica-escolástica — nunca foi pedra de tropeço para uma retórica que pouco ou nada temia diante de paradoxos absolutamente intransponíveis. Aliás, o jesuíta nunca teve nada a temer porque se certificava estar bem acomodado numa espécie de cátedra teologicamente conveniente ao seu tempo. Nesse assento ele pontificava sua elocução engenhosa (PÉCORA, p. 119): um ferramental singularissimamente barroco para fazer aflorar a verdade e viabilizar a interpretação.

Como tantos outros sermões do jesuíta, o da *Exaltação da Santa Cruz* instiga a transformação do arquétipo homérico de Hermes num exercício retórico que retém a inclinação quase obsessiva de *instituir* a Verdade sob o primado da Teologia. Na disposição da *allegoria in verbis* tomada como mote para o sermão, diz Vieira: maior diferença faz a cruz da religião — a cruz da Verdade institucionalizada — do que a própria cruz de Cristo. Porque esta se acha presa unicamente à vontade livre e desimpedida e aquela, ao jugo impenitente do entendimento cativo. Esse jogo carrega o seguinte exercício exegético:

*Os tormentos dados por tormentos podem-se sofrer, porque são violência da vontade; mas tormentos dados por alívio não se podem tolerar, porque são contradições do entendimento. Que me deem a mim cruz por cruz, tormento é, mas pode-se sofrer; porém que me deem fel por água, é tormento que se não pode tolerar: tais são os tormentos da Religião; hão-vos de dar fel, e haveis de crer que é água: o gosto há-de dizer que é amarga e o entendimento há-de dizer que é doce. Pode haver maior violência? (VIEIRA, 1945-B, p. 267-268, destaques do autor).*

Apesar dos excessos dialéticos, o Padre Vieira quase faz uma operação aritmética para estabelecer os desdobramentos da vontade e do sofrimento. Isso porque o sermão aqui-lata o tormento que se carrega por exercício da vontade como inferior àquele que se deve suportar, não por vontade, mas por imposição de uma verdade sacramental — que não dá liberdade para não querer. Na escala ascendente da argumentação vieiriana, poderiam ser elencados: os tormentos dados pelo homem (por alívio) a si mesmo, que seriam intoleráveis; os tormentos dados por tormentos, que poderiam ser sofridos (e até tolerados); e os da religião, sempre insuportáveis e intoleráveis — embora os mais sublimes.

Essas aferições reportam-se ao doloroso problema da possibilidade de salvação, não defrontado diretamente por Antônio Vieira nessas dicções sermonárias. Pois há de ver-se que quando a dogmática cristã admite que nem todos os homens se salvarão e, no final dos tempos, haverá divisão entre os perversos e os condenados, admitir-se-ia que aqueles afligidos por tormentos da religião teriam mais chances de serem salvos do que os que sofrem tormentos por tormentos. Eis uma fórmula sacramental muito inventiva e conveniente do monstro dos engenhos.

A hermenêutica da salvação, adestrada pelo jesuíta, põe a salvo a liberdade humana e com isso deixa aos réprobos (e somente a eles) a responsabilidade pela condenação. Acomodadamente — a certa altura do mesmo sermão —, Vieira dá a conhecer que na história da redenção da humanidade “o maior tirano que há no mundo é a vontade de cada um de nós” (VIEIRA, 1945-B, p. 273). Enuncia: “Os tiranos atormentam por fora, este tirano aflige por dentro. *Daqui se argúí que quando Deus quer dar um castigo, entrega a um homem nas mãos de sua própria vontade; por isso lhe deu por castigo que fizessem a sua*” (VIEIRA, 1945-B, p. 273).

Estabelecido esse nexos, a polêmica passa a girar em torno da extensão da liberdade humana — filtrada obviamente pelo modelo teofânico. Na dimensão deste protótipo invariável nos escritos religiosos de Vieira, os graus de liberdade humana tendem a acentuar a importância da ação mediadora da Igreja, na qual o homem sempre pode achar a ajuda sobrenatural da salvação. O Padre Vieira é, nesse ponto, coerente com as concepções da última escolástica que acolhem o conceito de liberdade, acentuando a indiferença da vontade com relação aos seus possíveis determinantes.

Em certa medida, portanto, *Kerigma* e *hermeneia* dispensariam os rompantes mais intensos e imagéticos do procedimento retórico-hermenêutico do jesuíta: soaria bastante que as ações repetíveis ou irrepetíveis vividas no drama do teatro do mundo fossem ordenadas pela Verdade sacramental. O fosso hermenêutico seria preenchido pelo *mistério da eficiência dos efeitos* e o distanciamento entre o autor da elocução engenhosa e seu ouvinte seria reduzido pela aproximação humano-divina no plano histórico e institucional. À *savoir*: mesmo nas práticas mais sublimes ou mundanas, Vieira prossegue versado nas maiores finuras do Hermes homérico.

Por mais impunes que possam parecer os acontecimentos do mundo à manifestação oculta de Deus, não há como desconhecer a instabilidade produzida pelo deus da inconsistência sobre a concepção sacramental que sobrecarrega a escrita de Vieira. Pois se, por um lado, o modo sacramental atribuído ao universo quer repelir a todo custo a irracionalidade do mito — e reforçar a aparência de uma identidade profunda entre história e providência —, por outro, Hermes insiste em escancarar as portas da compreensão à mais radical experiência de alteridade e exteriorizar a tensão metamórfica entre imagem e sentido.

O modo sacramental de dizer a verdade não interdita Deus de intervir sobrenaturalmente no mundo como bem lhe aprouver e Hermes não se envergonha nem se embaralha por tornar falsa toda a verdade. Antônio Vieira não consegue escapar à consciência de uma identidade teológica nem às artimanhas e afetações da eloquência. Por isso, reitera a reminiscência de que “os fins divinos, no que têm de mais próprios de si, não têm senão que aguardar o seu cumprimento pelos meios humanos entregues a si mesmos” (PÉCORÁ, 2008, p. 142). É o que se vê com espantosa clareza quase ao final do *Sermão da Exaltação da Santa Cruz*:

Não é paradoxo, senão a verdade clara. *Que remédio para fazer um homem sempre sua vontade? O remédio é querer o que Deus quer; porque em tudo se faz a vontade de Deus; e se eu quero o que Deus quer, sempre faço minha vontade.* Este é o prêmio dos verdadeiros. Religiosos, no qual a sua cruz leva muita vantagem à do mundo (VIEIRA, 1945-B, p. 274, destaques do autor).

Em polo magnético distinto, o Décimo Primeiro Mistério do *Retábulo de Santa Joana Carolina* embaça a verdade sacramental: o funcionamento básico do mundo já não estará impregnado pelo mistério divino institucionalizado. Os acontecimentos e os sucessos do mundo não estarão mais selados sob a forma encoberta da presença divina imutável — que requer perfeita semelhança entre a ordem transcendental e a face visível das coisas. A confissão de Joana e os seus ecos na consciência do confessor darão azo à suavização da presença do mistério sacramental nos acontecimentos e ao descentramento de uma verdade transcendente e intangível. A extrema-unção da protagonista possibilita, portanto, redinamizar as leis imperativas da providência sobre os atos livres do homem.

Osman faz com que os acontecimentos fechem-se em nexos tais que possam excluir a intervenção do Ser divino — nem obrigar o homem a conjurar contra Deus. Transforma-os em eventos autônomos na busca de mistérios prosaicos, díspares e descontraídos com os da providência divina. Em talhe bem distinto do vieiriano, Lins não teme avançar ou sustentar a realidade efetiva de um mundo terreno — não apenas em sua aparência, mas em sua concretude — nem mesmo apaziguar a própria incompletude do homem.

Essa mudança de eixo pode ser sentida na segunda inserção que faço do Décimo Primeiro Mistério, quando o confessor de Joana se indaga: “Terá nossa alma o ensejo de

escolher, dentre os inumeráveis aspectos que perdemos, o menos contrário à sua natureza, ou a que testemunhou nossos dias mais ricos, aqueles em que mais próximos estivemos da harmonia entre nosso poder e nossas obras?” (LINS, 2003, p. 193).

O sentimento de libertação de si mesmo, evocado pelo ato confessional de Joana Carolina — fora da exegese da salvação vieiriana —, é favorável a acolher realidades que não suplicam a transcendência sacramental. Nem tudo o que existe é obrigatoriamente um enunciado rigoroso e histórico de um mistério divino. A própria protagonista da narrativa osmaniana chega a conhecer a realidade individual e coletiva da vida sem ter que reconhecer nela qualquer sinal sensível da substância que, em Vieira, quer-se fazer reconhecida a todo custo. Trata-se de tomar a realidade acontecimental como um discurso real do que é e não é necessariamente oculto.

Na perspectiva da hermenêutica salvífica é fundamental que o próprio mistério nunca se dissolva inteiramente, mesmo quando o homem e a coletividade — ávidos pela redenção — abandonam-se à vontade divina. A exegese de Vieira tem o peso do mundo sensível sobre o livre arbítrio: é sempre visceral (dantiana, até) e tem foro universal — o da cristandade universal. A exegese do *confiteor* de Joana não deixa de suscitar uma experiência profundamente escavada no mistério do contato do homem com a vontade divina, mas não se busca uma verdade com prerrogativas universais e absolutas. Em Osman, a vulnerabilidade do *topos* natural do desejo frente à má inclinação do pecador não mede apenas a distância humana diante do projeto divino, mas também a falta real do sujeito histórico diante do vínculo orgânico entre membros de uma comunidade — a despeito da identidade genesáca com o outro que a verdade sacramental reclama.

Numa jurisdição penitencial liberta de formas ornamentais — mas não do lastro ontológico da presença divina —, Joana tem a providência rara e preciosa do pecador que pretende alcançar a graça e o perdão dos pecados. A um só tempo, certifica-se de que seu confessor é coadjuvante do seu pedido junto a Deus. É o que fica claro nas passagens finais do mistério e bem avivado na cadência grave da voz do padre:

*Quando a ungi com o santo óleo, já essa face pretérita esvaíra-se, subsistindo apenas seus resíduos, seu pó. Foi sobre os olhos, a boca os ouvidos, o nariz arqueado de anciã, que invoquei a misericórdia de Deus [...] Dentro de mim, enquanto me afastava de cabeça alta, Joana era uma chama. Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam (LINS, 2003, p. 195).*

Osman transcreve trecho da profecia de Isaías (9:2): *populus qui ambulabat in tenebris vidit lucem magnam habitantibus in regione umbræ mortis lux orta est eis* (“o povo que andava nas trevas viu uma grande luz; sobre aqueles que habitavam uma região tenebrosa resplandeceu uma luz”).<sup>5</sup> O autor abre aqui a chave diretiva e persuasória da salvação de Joana

5 | Vulgata, Liber Isaiaae, 9:2  
(tradução minha).

no *memento mori*: o primado retórico e ontologicamente privilegiado das Escrituras torna possível as conexões salvíficas nas áreas de penumbra de uma alma nem decididamente cativa da condenação, nem hesitantemente livre do pecado.

Note-se que o beneplácito do perdão é acenado já fora da região de sombra (“*Joana era uma chama*”). Mas até que sejam revelados os caminhos pelos quais o humano encontra-se com o divino, há de serem percorridos territórios fronteiriços ao abismo — sobre o qual repousa o núcleo paradoxal da hermenêutica da narrativa osmaniana. Nesses marcos divisórios muito tênues, os processos natural e sobrenatural são refigurados na conciliação sutilíssima da verdade da fé da protagonista com a verdade do Ser Supremo — uma via sinuosa de acesso à memória por meio da qual a protagonista é preparada para adotar imediatamente o mundo da presença real do divino. Esse modo de abertura justifica-se na última inserção que faço dos trechos da confissão de Joana e das reações do padre diante do estado de apoplexia que se apodera da personagem:

Tudo agora é quase de uma cor. Não é assim que fica o mundo no...? Soltou-me o braço, fez um gesto com a mão, um gesto de apagar, que significava sem dúvida: ‘...no entardecer?’ ‘Tenho medo, padre.’ *Sua voz, perdidas as últimas inflexões, era um velho instrumento corroído, clarineta com líquens e teias de aranha. Custava-lhe unir as poucas palavras, tal como se as escrevesse. Afastou de mim os olhos, imobilizou-se, fitando as telhas, distante. Os cabelos brancos, muitos, espalhavam-se de um lado e de outro de seu rosto sobre o travesseiro. Pensei que Joana Carolina ia afinal adormecer em Deus e rezei alto, com mais fervor (LINS, 2003, p. 193, destaques do autor).*

A paralisia antecedente à morte de Joana não representa um escape do ser perante o *memento* da confissão. Também não acena com a trajetória ascética de uma santa — embora o autor assim qualifique a protagonista — que teria logrado experimentar a busca da ascese para afirmação mais ampla de uma vontade santificada a ser exercida em plena intemperança do mundo. Com efeito, a mística da personagem de Osman não é o lugar privilegiado de invenção retórica comprometida com o convencimento e a persuasão, mesmo porque o autor não funda com a personagem um *padrão* de existência interdito aos homens comuns num mundo descomedido.

É, afinal, uma avocação humanada do medo da morte e da verdade — raízes de toda insegurança humana. É o chamamento inevitável da morte para a própria consciência, para a do outro diante do caos mundo. Trata-se de uma súplica para que o que se supõe verdadeiro deixe de ser a provocação de uma falsidade enganosa, fraudulenta e sub-reptícia, capaz de substituir imprevisivelmente a verdade esperada ao longo de uma vida.

Dadas essas circunstâncias, o recurso exposto pelo autor é fazer Joana deter-se perigosamente nos beirais da morte: fazê-la sentir o hálito do precipício e petrificar-se diante do

nada. É deixar que sua alma simplesmente olhe com admiração surda o segredo do abismo e estabeleça relações entre a ordem terrena e a transcendente, isenta de outros paradigmas de santificação que não os retidos pelo livre arbítrio. É permitir-lhe ascender através do arrebatamento da alma *ativa* diante do divino — ou simplesmente não se mover. É emudecer Joana perante a verdade (sua e da humanidade) sempre inesgotável, fonte de ininterrupta renovação.

*Chega-se mesmo a dizer que a verdade não tem outro modo de se consignar à palavra senão o de subtrair-se a ela para refugiar-se no segredo, e, só mediante essa retirada, a palavra se faz eloquente, a ponto de apenas o silêncio ser verdadeiramente falante, origem muda de todo discurso; que da verdade não há revelação sem ocultamento, não só porque ela só aparece em algo que não ela mesma, e tal como é em si só pode ser oculta, mas também porque cada manifestação sua, convidando a identificá-la e confundi-la com a palavra reveladora é, de per si, fonte de ofuscamento e de erro (PAREYSON, 2005, p. 21-22, destaques do autor).*

Aqui se expõem os indícios da paradoxal hermenêutica do abismo, estimulada pela petrificação de Joana diante da morte: o pensamento não pode perseguir a verdade senão mantendo-a na inefabilidade do segredo da palavra. A verdade vem ao nosso encontro apenas efêmeramente. Ela sai do mistério para logo a ele retornar e nele permanecer, “porque o seu modo de ser presente *é precisamente uma ausência* e a sua inobjetabilidade não é senão o indício de uma originária solidariedade sua com o nada, e um sinal persistente da mãe noite.” — certifica Pareyson (2005, p. 22, itálicos meus).

O silêncio que provoca esse exercício hermenêutico não é um paradoxo — é a realidade experimentada tanto por quem carrega a cruz dos tormentos dados por tormentos quanto por quem os arrasta pela religião. A todos, indistintamente, chama o medo pelo clamor da verdade e da morte. A exegese do abismo também não sobrevém do silêncio repudiado por Vieira (1945-B, p. 261) aquele que “violenta uma parte superior mais delicada, que é a alma”, tampouco surge da morte que “violenta uma parte inferior, que é o corpo.”

Silêncio e morte, na narrativa osmaniana, defrontam-se e não se descartam um ao outro. Eis a proposição que permite ao fosso hermenêutico ser preenchido não mais pelo *mistério da eficiência dos efeitos divinos, mas pelo mistério insubordinado à eficácia desses efeitos*. Trata-se, sem dúvida, de um constructo delicado, que pressupõe investidas vertiginosas da alma sobre a razão atônita diante do nada, num mergulho puramente existencial, não conceitual, impenetrável e desafiador ao pensamento.

#### 4 Conclusão

Do que foi exposto firmo as seguintes apreciações:

a) O entrelaçamento das malhas textuais e hipertextuais manuseadas no diálogo hermenêutico entre a escrita apodíctica dos sermões do Padre Vieira e narrativa polifônica de Osman expõe uma convivência produtiva — entre escrituras aparentemente díspares — e revela ao leitor evidências de que a capacidade de formular ou evocar ideias ou juízos não pode prescindir da solidariedade entre pessoa e verdade.

b) Sempre se busca justificar a hermenêutica como uma narrativa da modernidade, sobretudo quando o exercício exegético é capaz de expressar o sentido do ser. De modo não menos pertinente, a experiência profícua da hermenêutica literária mostra ao sujeito histórico ser imprescindível dar-se a conhecer e ter primazia sobre a coisificação ou objetificação da obra literária — sobre as aparências do objeto. É, no mínimo, univocal o hermeneuta contemporâneo que insiste em percursos teóricos condicionadores do pensamento discursivo à servidão da objetividade e se valha de filosofias que liquidem o ideal metafísico da verdade.

c) Por outro lado, quando se acena com uma abertura gradual da hermenêutica, liberta do mito da objetividade, não se afigura edificante reinaugurar panoramas estimulados a aguçar implicações interpretativas a partir de equívocos metafísicos, circunscritos ao espaço turvo do modo de pensar entre filosofia e religião. A ideia de uma *ressecularização* da herança religiosa da hermenêutica (ou de um redimensionamento do mito religioso) pode ter um papel notável de compartilhamento na dissolução do próprio mito da objetividade. E a *reapropriação* de conteúdos da dogmática cristã (ou de uma verdade religiosa) pode induzir a uma mudança de conduta interpretativa: o sujeito histórico passará a decidir empenhar-se ou não no processo de aniquilamento da objetividade, não mais a própria *coisa* a ser interpretada comandará o jogo.

d) É certo que repensar o ideal da objetividade importa abalizar-se numa subjetividade idealizada. Contudo, esta é uma condição a ser engendrada de forma concreta e determinada, sem que se incorra nos riscos e nos danos de um subjetivismo exagerado. A subjetividade pretendida deve expor um sujeito finito e real, não como representação da realidade, mas como abertura a uma espécie de conciliação ficcional que potencializa o caráter do real. A solução para os excessos de subjetividade talvez seja fugir-se a uma hermenêutica na versão *standard*: esquivar-se da universalização da verdade e perseguir uma tese — quase como um juízo de gosto — cuja universalização se cumpre como resultado de um senso sempre circunstancial.

e) A projeção oblíqua da narrativa osmaniana sobre os sermões de Vieira sugere operações de conciliação ficcional que fazem vir à tona um esforço interpretativo da experiência de transcendência individual ou comunitária. Esse recorte — sutilíssimo — torna visíveis os territórios da hermenêutica do abismo: *topoi* nos quais a torção do exercício exegético precisa provocar e sofrer reflexões recorrentes no patamar do desvelamento do ser. Desde que não se perca de vista que a revelação aqui destacada pressupõe faticidade e contingência — tanto quanto a subjetividade deve presumir concretude.

f) Longe de apaziguar o conflito entre verdade e sentido, a hermenêutica do abismo esforça-se por conservar a tensão transformadora do texto literário, sem a qual o intérprete não pode reapropriar-se, com validade, de conteúdos da dogmática religiosa. No reteamento constante da alocação literária, essa exegese não se acomoda a uma verdade salvífica sacramental. Antes, induz o exercício hermenêutico a um fosso de incertezas diante do nada — ao abismo onde somente o sujeito finito e real é medida de sua própria libertação.



## Referências

---

- ANDRADE, Ana Luiza. Reciclando o engenho: Osman Lins e as constelações de um gesto épico. In: ALMEIDA, Hugo. *Osman Lins: o sopro na argila*. São Paulo: Nankin Editorial, 2004. p. 69-111.
- CASTRO, Aníbal Pinto de. *O essencial sobre o Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2002.
- CRUZ, São João da. *Obras completas*. Trad. diversos. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DONÀ, Massimo. Distante proximidad..., antiquíssima relación - Las aporías de la interpretación. In: ARANZUEQUE, Gabriel (org.). *Ontología de la distancia*. Madrid: Abada Editores, 2010. p. 341-371.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno - arquétipos e repetição*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 1988.
- HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCORA, Alcir. *Teatro do sacramento*. 2. ed. Campinas; São Paulo: Editora da Unicamp, Editora da USP, 2008. p. 9-28.
- HAZIN, Elizabeth. A espiral e a página: criação e intertextualidade em Osman Lins. In: HAZIN, Elizabeth (Org.). *O nó dos laços*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. p. 69-90.
- HINOS HOMÉRICOS. Trad. Jair Gramacho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

LINS, Osman. Uma experiência didática. In: LINS, Osman. *Do ideal e da glória: problemas interculturais brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1977. p. 69-78.

\_\_\_\_\_. Retábulo de Santa Joana Carolina. In: LINS, Osman. *Melhores Contos*. São Paulo: Global, 2003. p. 153-199.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2003.

PAREYSON, Luigi. *Verdade e interpretação*. Trad. Maria Helena Nery Garcez, Sandra Neves Abdo. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PÉCORRA, Alcir. *Teatro do sacramento*. 2. ed. Campinas; São Paulo: Editora da Unicamp; Editora da USP, 2008.

RICŒUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

SOARES, Marisa Balthasar. Retábulo de Santa Joana Carolina, o palco da palavra. In: ALMEIDA, Hugo. *Osman Lins: o sopro na argila*. São Paulo: Nankin Editorial, 2004. p. 169-177.

TORRES, Magda Maria Jaolino. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do teatro jesuítico da missão no Brasil do séc. XVI*. Tese apresentada dentro do Programa de Pós-Graduação em História. Brasília: Unb/ICH, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Trad. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VIEIRA, Antônio. Sermão das Cadeias de São Pedro. In: VIEIRA, Antônio. *Sermões (obras completas)*. vol. VIII. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmãos Editores; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945. p. 5-32.

\_\_\_\_\_. Sermão da Exaltação da Santa Cruz. In: VIEIRA, Antônio. *Sermões (obras completas)*. vol. VIII. Porto; Lisboa: Livraria Lello & Irmãos Editores; Aillaud & Lellos, Limitada, 1945. p. 255-275.