

Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda (Vieira): uma leitura

MARIA CONSUELO CUNHA CAMPOS
Profª de Literatura Brasileira na
Universidade Santa Úrsula

O TÍTULO

O Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda

Diz Evanildo Bechara: “Um mesmo vocábulo pode assumir um sentido favorável e outro desfavorável. Este fato se dá com muita frequência com as “vozes mediae” que exprimem, conforme o caso, uma alegria ou tristeza, um benefício ou prejuízo, etc.: fortuna (boa ou má), **sucesso (bom ou mau)**, augúrio, sorte, interesse.”¹

Acrescenta ainda no item “restrição ou especialização de sentido”:

- a) fortuna (destino bom ou mau) especializa seu sentido na direção positiva **sucesso (acontecimento bom ou mau)** passa a **exprimir só o lado bom**, carta (epistola) tinha em latim o sentido de qualquer livro, papel, escrito².” (grifos nossos)

No próprio título do sermão há a indicação de que, naquela altura do século XVII em que foi escrito (1640), o signo **sucesso** ainda abrigava os dois sentidos. Caso contrário, **bom sucesso** seria redundante (pleonasma vicioso). Comprovando este raciocínio, verificamos, em verbete de dicionário, as significações de sucesso¹” “qualquer resultado de um negócio, o sucesso feliz, infeliz. Acontecimento, fato: os sucessos do ano findo”.³”

1 BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa*. 10ª edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional 1966, p. 423.

2 Op. cit. p. 421.

3 SEGUIER, Jayme (dir. de). *Dicionário Prático Ilustrado*. Porto, Lello e irmão, 1947, p. 1081.

O significado de **êxito, resultado feliz** é apontado pela mesma fonte como galicismo, informação que nos levou ao **Dictionnaire Etymologique de la langue française**, em que lemos:

“Succès-1546 (Rab.) au sens de “suite, succession de temps ou d’actes” encore chez Ronsard et d’Aubigné; le sens de “ce qui arrive de bon ou de mauvais, résultat bon ou mauvais” apparait chez Rabelais, est usuel au XVII^e., moins au XVIII^e (pourtant Voltaire) et tombe en désuétude au XIX^es. Dès La Rochefoucauld, vers 1660, le sens moderne de “réussite” fait son apparition; il supplantera celui de “résultat” dont il est issu”.⁴

Reunindo as informações: se, em língua francesa é só por volta de 1660 que o sentido positivo aparece; se este, em português, é devido à influência francesa, podemos concluir, com fundamento, que, em 1640, quando o sermão foi escrito, o signo sucesso abrigava somente o sentido mais antigo e indiferenciado. Num momento anterior ao texto do sermão (na sua ante-cena), o signo existiria sem diferença. Dir-se-ia, repetindo e adaptando formulação de Silvano Santiago que “o texto é que, citando o signo, já o marca: o começo é determinado por uma escolha do sentido forte do (sucesso) e por um consequente valoramento deste sentido. (O sucesso) sem valorização, sem diferença, apenas como elemento ainda não marcado é a “origem” ausente dos textos, rasurada pelo movimento que privilegia uma espécie de (sucesso) em detrimento da outra.”⁵ Assim, como afirma o mesmo ensaísta, “o sistema diferencial, que é a linguagem, só pode acatar no seu interior (no nível do signo) uma problemática diferencial, na medida em que a inscrição do signo (escritura) já implica a sua própria diferenciação, uma valorização, uma imposição de valores.”⁶ Como formula Derrida:

“Differer ne peut donc signifier retarder un possible présent, ajourner un acte, surseoir à une perception déjà et maintenant possibles. Ce possible n’est possible que par la différance qu’il faut donc concevoir autrement que comme un calcul ou une mécanique de la décision. Dire qu’elle est originaire, c’est du même coup effacer le mythe d’une origine présente. C’est pourquoi il faut entendre “originaire” *sous rature*, faute de quoi on dériverait la différance d’une origine pleine. C’est la non origine qui est originaire.”⁷

Esta escolha do sentido forte do sucesso (bom), pode ser correlacionada com a interpretação por Derrida da tradução (francesa) do **pharmakon** platônico:

“Quand un mot s’inscrit comme la citation d’un autre sens de ce même mot, quand l’avant-scène textuelle du mont **pharmakon**, tout en significant remède, cite, récite et donne à lire ce qui dans le même mot signifie, en un autre lieu et à une autre profondeur de la scène, poison (par exemple, car **pharmakon** veut dire encore d’autres choses), le choix dun seul de ces mots français

4 BLOCH, Oscar et WARTBURG, Walther von. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. 5^{ème} édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 613.

5 SANTIAGO, Silvano. “A semente, ou: a impossibilidade de se escrever a origem” (inédito). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1974, p. 6.

6 Op. cit., p. 7.

7 DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967, p. 302-3.

par le traducteur a pour premier effet de neutraliser le jeu citationnel “l’annatgramme”, et à la limite tout simplement la textualité du texte traduit.”

E adiante: “Toutes les traductions dans les langues héritières et dépositaires de la métaphysique occidentale ont donc sur le *pharmakon* un effet d’analyse qui le détruit violemment, le réduit à l’un de ses éléments simples en l’interprétant, paradoxalement, à partir de l’ultérieur qu’il a rendu possible. Une telle tradition interprétative est donc aussi violente qu’impuissante: elle détruit le *pharmakon* mais en même temps s’interdit de l’atteindre et le laisse inentamé en sa réserve.”⁸

Há que assinalar, no entanto, que no discurso grego (platônico) o *pharmakon* conservava o veneno e o remédio: a tradução é que perde um ou outro. Já Vieira, por seu turno, marca o signo sucesso desde a inscrição: o sucesso, o acontecimento (em si indiferenciado, bom ou mau) restringe-se ao bom sucesso para Portugal, contra a Holanda.

A Epígrafe

Exurge, quare obdormis, Domine?

Exurge, et ne repellas in finem.

Quare faciem tuam avertis? Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae?

Exurge, Domine, adjuva nos et redime nos propter nomen tuum (Salmo XLIII)

Epigraphe (gr. epigraphê, inscription). Inscription sur un édifice: le Panthéon de Paris porte pour épigraphe: “Aux Grands Hommes la Patrie reconnaissante”. Citation d’un auteur, en tête d’un livre, d’un chapitre, pour en résumer l’objet ou l’esprit.

(Nouveau Petit Larousse)

Epígrafe – Inscrição; título ou frase que serve de tema a um assunto.

(Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa)

Epígrafe (gr.) epi – indica posição superior, movimento para, posterioridade – epitáfio – epígrafe – epiderme – epístola – epidemia – epílogo; (gr.) graphê/grapho – escrevo escrita⁹

Epi, sem diferença, é tanto posição superior, quanto movimento para quanto posterioridade.

Epi, sem diferença, é tanto posição superior, quanto movimento para quanto posterioridade. O começo da epígrafe é que é determinado por uma escolha, que é tanto (especialmente) posição superior em relação ao texto quanto movimento para o sermão. Onde: epígrafe: pórtico, entrada para o discurso (e aqui se entende, metaforicamente a transcrição do Nouveau Petit Larousse “inscription sur un édifice”).

Ou, como diz Derrida, recorrendo a Lautréamont, “frontispice, façade que l’on voit de devant, avant toute pénétration”¹⁰.

E, de certa forma, co-participante do estatuto do prefácio: “Limen remarquable du texte: ce qui se lit de la dissémination. Limes: Marque, marche, marge. Demarcation. Mise

8 DERRIDA, J. “La Pharmacie de Platon”. In *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972 p. 111/112, respectivamente.

9 COUTINHO, Ismael de Lima. *Gramática Histórica*. Rio de Janeiro, Acadêmica, 1969.

10 DERRIDA, Jacques. Hors livre. In *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.

en marche: citation: “Or-cette question s’était aussi annoncée, explicitement comme question du liminaire.”¹¹ Mas há que distinguir a epígrafe arquitetônica da literária, segundo Fábio Lucas:

“A Arquitetura também adotou a prática da inscrição ou da legenda, para, principalmente, caracterizar um edifício. A epígrafe arquitetônica irá distinguir-se da inscrição propriamente dita por ser aquela mais breve, enquanto esta anuncia, além de tudo, o destino da edificação. A epígrafe passa, deste modo, a desempenhar uma função superior a mera parte da decoração: constitui um adorno em si, prestando-se a ser colocada até nos arabescos e servindo de recurso para explicar os caprichos de algumas alusões engenhosas.”¹²

“Assinale-se que a epígrafe que começa qualquer sermão se chamava texto. Daí a acepção da palavra como uma passagem da Escritura que forma o assunto de um sermão. Sob este aspecto, a Bíblia passou a ser, inquestionavelmente, a fonte principal das citações inspiradoras de composições literárias.”¹³

Especialmente, a epígrafe está de certa forma, no limiar/liminar, à soleira da porta, do texto, no patamar, junto à porta (fig.) à entrada, no começo do texto. Mas limiar/liminar, soleira, patamar junto à porta são, em si mesmos, entradas e saídas, anterioridades e posterioridades. É a escolha de um ponto de vista, é o posicionamento espacial, por exemplo, de quem se coloca atrás ou adiante da porta, dentro ou fora da casa, que determina o sentido. A epígrafe marca (enquanto inscrição), mas também põe em marcha o texto: citação, ela é tema, título ou frase que serve a um assunto.

No caso da leitura, a epígrafe é o frontispício, a fachada que se vê, diante de si, antes de toda a penetração no texto: ela obedece a um protocolo¹⁴ do discurso. Observe-se, todavia, que o discurso de Vieira termina pelo texto bíblico. Se a epígrafe é fim de salmo (XLIII), a conclusão é de trecho final do Pai-Nosso (penúltima petição). Antigo Testamento como pórtico do discurso, Novo Testamento no fecho: no discurso de Vieira, a simetria com o texto bíblico, “livro” de exegese repetindo no início e no fim os livros sagrados (lembre-se o significado de Bíblia, **livro**). No corpo do discurso, Vieira usará de um

11 DERRIDA, Jacques. Op. cit. p. 43

12 LUCAS, Fábio. “Da epígrafe”. In *Fronteiras imaginárias*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/Livraria Editora Cátedra, s.d. p. 13

13 Op. cit., p. 15

14 “Dans tous les contextes où il intervient, le protocole réunit les significations de la formule (ou du formulaire) de la présence et l’écriture de la prescription. Et par son “collage” le *protokolon* divise et défait la prétention inaugurale de la première page, comme de tout incipit. Tout commence alors-loi de la dissémination – par une doublure. Certes, si le protocole se résumait lui-même au collage d’une feuille simple (par exemple le recto/verso du signe), il redeviendrait préface, selon un ordre dans lequel se reconnaît la grande logique. Il n’y échappe qu’à faire bloc, et magiquement, c’est-à-dire selon la “graphique” d’une toute autre structure: ni profondeur, ni surface, ni substance ni phénomène, ni en soi ni pour soi.

(Hors livre dès lors serait, par exemple – l’esquisse protocolaire d’une introduction aux deux traités (traitements, plutôt, et si étrangement contemporains de leur propre pratique, d’abord) les plus remarquables, indéfiniment remarquables, du pré écrit: ces deux machines musicales que sont, aussi différemment qu’il est possible, le Pré ou la Fabrique du pré, de Francis Ponge, Fuque, de Roger Laporte)

DERRIDA, J. “Hors Livre”. In *La Dissémination*, p. 14

e outro testamento. Do Antigo, novamente, depois de ter recorrido ao Povo. Com isso, sua exegese joga com a **continuidade** do texto bíblico já que, **Bíblia** (livros) seria também **biblion**, único livro do Logos divino.

Mise-en-page da epígrafe

A mise-en-page da epígrafe utiliza tipo diferente, itálico, do tipo do texto de Vieira e código linguístico diferente (latim) daquele do discurso (português). Mas não apenas a epígrafe: todas as citações bíblicas no discurso obedecem à mesma mise-en-page. Observe-se, no entanto, que quando Vieira traduz a Bíblia, há o aspeamento desse texto em português. Todavia, enquanto o tipo itálico e o código latino assinalam a fidelidade ao texto da Vulgata (a Bíblia em tradução latina de São Jerônimo), no texto bíblico traduzido em português e aspeado Vieira se permite o acréscimo de signos.

Se a interpretação requer um determinado protocolo para considerar a paginação ou mise-en-page, pode-se dizer que tipo e código diferentes seriam um recurso de Vieira para distinguir o discurso bíblico do discurso exegético: a des-construção do discurso mostraria que a fidelidade de Vieira ao texto bíblico na realidade se desfaz no texto aspeado, através do acréscimo de signos. De qualquer forma, a **epígrafe** está **fora e acima** (acima, inclusive, não apenas espacialmente, mas por ser bíblica, palavra do Logos divino, critério da verdade mediante o estabelecimento de analogia) do texto mas também **dentro** do texto como enxerto ou “greffe”.

Epi-posterioridade. Lembre-se agora que a **epígrafe**, acima, antes, fora e dentro do texto de Vieira é um **final** de salmo: onde termina esse texto bíblico, inicia-se o texto exegético de Vieira.

O discurso de Vieira

Saber consiste, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande plantície das palavras e das coisas. Em fazer falar tudo. isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso ulterior do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar mas interpretar. Comentário da Sagrada Escritura, comentário dos Antigos, comentário dos relatos das viagens, comentário das lendas e das fábulas. Interpretar as interpretações é um trabalho mais amplo do que interpretar as coisas.

(Michel Foucault)

Algumas distinções inicialmente. Uma delas, a diferença de estatuto entre o discurso te(le)ológico, de Vieira – não polissêmico, metafísico, postulando fidelidade ao texto bíblico (que, no entanto, utiliza em favor de seu propósito) e o discurso interpretativo, polissêmico, visando a des-construir o te(le)ológico. No discurso de Vieira, que começa com o fim do salmo XLIII, lê-se que este “desde o princípio até o fim não parece senão cortado para os tempos e ocasião presentes”. Com efeito, o critério de semelhança desempenhou por um longo dia papel de relevo no saber ocidental. É Foucault quem lembra que foi a semelhança que “orientou em grande parte a exegese e a in-

terpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis, guiou a arte de interpretar.”¹⁵

Uma das formas da **similitude** é a **analogia**, ainda segundo Foucault, que em Vieira é “explicação do fato histórico (sociológico, econômico, etc) pela sua comparação com o “acontecimento” bíblico, tal qual representado pela escritura bíblica. Quando se opera a **analogia** entre o texto bíblico e o fato, tem-se como consequência a postulação da verdade ou da essência do fato. Adequação entre o fato histórico e o argumento teológico. Aquele encontra seu espaço de identidade na superfície metafórica do discurso bíblico.”¹⁶

A **analogia**, forma de **semelhança**, não é, entretanto, livre: não pode ser praticada por qualquer um. Em princípio, eis o discurso bíblico ao alcance de todos. A **Vulgata** ou tradução latina do texto bíblico, visava exatamente a vulgarizá-lo, isto é, a levá-lo ao povo, ao **vulgus**, aquele que desconhecia as diversas línguas da Bíblia (o hebraico, o grego, o aramaico), pondo-o ao alcance popular ao traduzi-lo para o latim. Nesse sentido, a **Vulgata** (séc. IV e VI. d.C.) seria uma **democratização** do texto bíblico (Cf. “l’heritage du Pharamakon: la scène de famille”, in DERRIDA, J. La Dissémination, p. 165, n. 63): ele, a partir de então, estaria aí, à disposição do leitor comum. Mas não será exatamente o tradutor da Bíblia, São Jerônimo, também um dos mais importantes exegetas do texto bíblico?

Na Sinagoga, por exemplo, mesmo o acesso ao texto sagrado não era absolutamente livre: a ninguém de menos de 30 anos era permitido ler o início do Gênesis, o Cântico dos Cânticos e determinados trechos de Ezequiel, por exemplo.¹⁷ Se, como assinala Michel Foucault no livro homônimo, há em toda sociedade uma **ordem do discurso** cujo objetivo é controlá-lo, em relação ao discurso bíblico esta ordem é exercida também pela exegese, cuja função é coibir as interpretações heterodoxas, o desencaminhamento do texto bíblico:

“O Doutor Máximo, S. Jerônimo e depois dele os outros expositores, dizem que se entende à letra de qualquer reino ou província católica destruída e assolada por inimigos da Fé.”¹⁸

Vieira inscreve **reino** (denominação política) ou **província** (denominação religiosa para “território constante em geral, de várias dioceses, sob a jurisdição de um arcebispo ou metropolitano”, como informam os dicionários bíblicos). Com isto, o pregador inicia a identificação do poder temporal com o espiritual. Ora, assim como **reino** na linguagem bíblica, pertence também ao poder espiritual (“O meu reino não é deste mundo,” “venha a nós o vosso reino”), província pode ser, para o poder temporal, a divisão territorial sob autoridade de um delegado do poder central (o que serão, por exemplo, as pro-

15 FOUCAULT, Michel *As palavras e as coisas*. Porto, Portugal, Editora, s.d. p. 34

Cita-se a tradução de Antônio Ramos Rosa

16 SANTIAGO, Silvano. Op. cit., p. 2-3

17 Como nos informa o *Dicionário Prático de cultura católica, bíblica e geral*. Rio de Janeiro, Balsa, 1964, p. 38.

18 VIEIRA, Padre Antônio. *Sermões*, Vol. III (reprodução facsimilada da edição de 1683). São Paulo, Editora Anchieta, s.d., p. 467-8.

víncias brasileiras no Império). Ora, se para o poder espiritual, o Brasil podia ser uma **província**, para o temporal, no entanto, ele era então uma **colônia** portuguesa: o texto não faz a diferença.

Já na tradução do primeiro enxerto (“greffe”)¹⁹ do salmo, há o acréscimo de um signo (**portugueses**), que, evidentemente, não figura no texto bíblico. Tratando dos predicados essenciais numa determinação minimal do conceito clássico de escritura, J. Derrida nos fala do **enxerto** (“greffe”), no caso presente, do signo **portugueses**, pertencente ao discurso exegético e por este enxertado no texto bíblico:

“S’agissant maintenant du contexte sémiotique et interne, la force de rupture n’est pas moindre: en raison de son itérabilité essentielle; on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l’enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de “communication”, précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d’autres en l’inscrivant on en le greffant dans d’autres chaînes. Aucun contexte ne peut se clore sur lui. Ni aucun code, le code étant ici à la fois la possibilité et l’impossibilité de l’écriture, de son itérabilité essentielle (répétition/altérité).²⁰

É exatamente o problema, para a desconstrução, de reconhecer as outras possibilidades de funcionamento e de comunicação que o enxerto do signo no discurso bíblico implica: enxerto que não é, absolutamente, vazio de sentido de vez que permitirá ao discurso de Vieira instaurar o modo de dar a ler a conquista portuguesa diante de uma situação em que esta se vê ameaçada.

Ao postular que a situação descrita no texto bíblico se aplica, segundo a autoridade exegética de S. Jerônimo, a qualquer reino ou **província** católica acrescentando que especialmente a Portugal e ao Brasil, prepara o caminho para o acréscimo do signo, como, a seguir, para usar o exegeta o salmo para justificar a conquista portuguesa das nações “bárbaras, belicosas e indômitas.”

Torna-se claro por que afirma Vieira que o texto do salmo do Profeta Rei parece cortado para os tempos e ocasião do pregador: por isto, o salmo não apenas **fala** antes do sermão (pre-fari) e sobre ele isto é, em posição supe-

19 Em vários artigos, Jacques Derrida fala da greffe: por exemplo em *Marges* (“Signature, événement, contexte”, p. 377-8), *La Dissemination* (“Les Greffes, retour au surjet”, p. 395 e sgs) (“La Double séance”, p. 230). Neste último artigo lê-se:

Il faudrait explorer systématiquement ce qui se donne comme simple unité étymologique de la greffe et du graphe (du graphion: poinçon à écrire), mais aussi l’analogie entre les formes de greffe textuelle et les greffes dites végétales ou, de plus en plus, animales. Ne pas se contenter d’un catalogue encyclopédique des greffes (greffe de l’oeil d’un arbre sur un autre, greffe par approche, greffe par rameaux ou scions, greffe par rameaux ou scions, greffe en fente, greffe en couronne, greffe par bourgeons ou en écusson, greffe à oeil poussant ou oeil dormant, greffes en flute, en sifflet, en anneau, greffe sur genoux, etc.), mais élaborer un traité systématique de la greffe textuelle. Entre autres choses, il nous aiderait, par exemple, à comprendre le fonctionnement d’une note en bas de page, par exemple, aussi bien que d’un exergue, et en quoi, pour qui sait lire, ils importent parfois plus que le texte dit principal ou capital. Et quand le titre capital devient lui-même un greffon, on n’a plus à choisir entre la présence ou l’absence du titre.”

20 DERRIDA, Jacques. “Signature événement contexte”. In *Marges de la philosophie*, p. 377.

rior a ele (epi-grafe) mas, também fala por ele (pro-fari), na medida em que o pregador fará do salmo a sua própria palavra e enxertará o seu próprio signo na cadeia sintagmática do salmo (neste sentido, o profeta, o que fala por outro e David, profeta, anunciador do futuro português para Vieira). É aqui que, ao lado do enxerto ou greffe, a tradução se revela uma **paráfrase**²¹ que se permite o acréscimo (as gentes ou nações, que se leem no texto latino, são adjetivadas de bárbaras, belicosas e indômitas, no sermão).

O próximo momento é a metaforização da conquista portuguesa como **plantação com bem fundas raízes**, o que, inclusive, leva à negação da violência pela metaforização da conquista em luz e **prêmio do beneplácito divino**:

“Porque não foi a força do seu braço, nem a da sua espada a que lhes sujeitou às Terras que possuíram e as gentes e reis que avassalaram, senão a virtude de vossa destra onipotente e a luz e o prêmio supremo de vosso beneplácito, com que neles vos agradastes e deles nos servistes.”²²

Ora, o português “plantado” na terra do Colonizado é o “Mesmo” colonizador católico europeu e branco, diante do “Outro”, o colonizado, indígena e/ou negro: colonizador a quem não interessaria o **desplante** de suas bem-fundadas raízes:

“Desplantar uma nação, como nos ides desplantando, e plantar outra, é poder que nós cometestes a um homenzinho de Anatote: Ecce constituí te super gentes et super regua, ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et aedificas et plantas. O em que se manifesta a majestade, a grandeza e a glória de vossa infinita onipotência, é em perdoar e usar de misericórdia.”²³

A partir dessa colocação fica bastante claro que a estratégia do texto consistirá em usar do discurso profético como defesa e justificativa de um tipo de colonialismo (português país católico) ameaçado por outro (holandês país protestante) sem colocar em jogo a origem (a colonização européia). Nessa ótica, a colonização católica deveria ser a favorecida por Deus, aquela a que caberia o **bom sucesso** por ser a do interesse divino em razão da **boa plantação**. O discurso de Vieira é centrado numa cultura de referência, européia e numa raça de referência, branca. É em função deste **centramento** que o “Outro”, o Colonizado é depreciado:

“Olhai, Senhor, que vivemos entre gentios, uns que o são, outros que o foram ontem; e estes que dirão? Que dirá o Tapuia bárbaro sem conhecimento de Deus? Que dirá o Índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa Fé? Que dirá o Etíope boçal, que apenas foi molhado com a água do batismo sem mais doutrina? Não há dúvida que todos estes, como não têm capacidade para sondar o profundo de vossos juízos, beberão o erro pelos olhos. Dirão, pelo efeito que vêem, que a nossa Fé é falsa, e a dos holandeses a verdadeira e crerão que são mais cristãos, sendo como eles. A seita do herege torpe e brutal concorda mais com a brutalidade do bárbaro a largueza e soltura da vida, que foi a origem e o fomento da heresia, casa-se mais com os costumes depravados

21. Cf. DERRIDA, JACQUES “La paraphrase: point, ligre sur lace”, Ousia et gramme.” In *Marges*.

22. Op. cit. p. 468

23 Op. cit., p. 493

e corrupção do gentilismo; e que pagão haverá que se converta à Fé que lhe pregamos ou que novo cristão já convertido, que se não perverta, entendendo e persuadindo-se uns e outros que no herege é premiada a sua lei, e no Católico se castiga a nossa?”²⁴

Centrado numa cultura de referência, europeia, o texto deprecia a cultura do “outro”, índio e negro (colonizados) e cristão novo (judeu convertido ao catolicismo). Na crítica do “outro”, volta-se contra o seu próprio arraçoado. Ora, se o Etíope foi apenas molhado com a água do batismo sem mais doutrina, se estes todos convertidos não têm capacidade para sondar o profundo do Juízo de Deus de modo que bebem o erro pelos olhos, que validade tem a sua própria conversão ao catolicismo? Não está aí mesmo, nas palavras de Vieira a sua acusação inconsciente à identidade entre dilatação do império e dilatação da fé?

Vieira fecha no mesmo círculo da exclusão o **herege** europeu e colonizador; este está mais próximo do “outro” inferiorizado, o colonizado. É pois, em razão da lógica de que os semelhantes se atraem, que a colonização portuguesa precisa acautelar-se, porque por isso mesmo, por menor o hiato entre os holandeses protestantes e os colonizados, será mais fácil para aqueles a conquista. Ora, se os portugueses (boa plantação) são também pecadores e, como tais, a perda da colônia poderia significar punição divina, Vieira conjurará esta exegese do fato, para ele possível em futuro próximo, pela analogia **inversa** com o fato passado bíblico. Se, na Bíblia, lê-se que Deus puniu a apostasia do povo judeu entregando-o ao inimigo, não se infira daí que Ele o mesmo fará com os portugueses: novos hebreus, eles não realizam semelhança a igual ponto, pois, pecadores, não seriam contudo apóstatas de vez que fazem obra de Deus com a colonização.

Se, portanto, postulando a exegese vieiriana fidelidade ao texto bíblico, ela o utiliza no seu propósito, uma outra fidelidade, no entanto, permanece nessa exegese: a fidelidade ao “mesmo”. Esta explica a metaforização da conquista portuguesa (boa plantação, bem fundadas raízes) o predomínio do sentido metafórico sobre o próprio, a rasura da origem, impossível de se escrever já que o começo é determinado, como foi visto, pelo privilégio de um sucesso, o bom (para Portugal).

Assim, a desconstrução do **Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda** nos revela um discurso te(le)ológico a propósito de uma questão temporal, qual seja a iminente invasão holandesa de uma colônia de Portugal.

Discurso do século XVII, contemporâneo da colonização europeia, o sermão se prende nas malhas do **centramento** de sua época; etnocêntrico, ele marca positivamente o branco europeu colonizador e negativamente o ameríndio e o negro africano colonizados, o que a etnologia mais tarde desfará, mostrando o quanto as chamadas sociedades primitivas estão longe de serem tábula rasa como o europeu, contemporâneo da colonização, proclamava.

Discurso exegético da época das lutas entre protestantes e católicos, não apenas no domínio teológico, mas também no político, sua argumentação de

que no caso, uma vitória temporal deva caber ao país católico implica a confusão do domínio temporal com o espiritual que atualmente, mesmo de um ponto de vista exegetico bíblico não se mantém.

BIBLIOGRAFIA

- BECHARA, Evanildo. *Moderna Gramática portuguesa*. 10ª edição. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966.
- BLOCH, Oscar e WARTBURG, Walther von. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. 5ème édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- BERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967
- *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972.
- *Marges de la philosophie*. Paris, Les éditions de minuit, 1972
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. (trad. port.). Porto, Portugália Editora, s.d.
- LUCAS, Fábio. *Fronteiras imaginárias*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro/Livraria Editora Cátedra, s.d.
- SANTIAGO, Silviano. "A semente, ou: a impossibilidade de se escrever a origem" (inédito). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1974
- SÉGUIER, Jayme (dir. de). *Dicionário Prático Ilustrado*. Porto, Lello e irmão, 1947.