

Uma (Deus)construção: tradução e interpretação do divino pelo discurso seiscentista

Une (Dieu)construction: traduction et interprétation du divin par le discours du XVIIe siècle

Andressa Maria Delgado Correa

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

andressamariadelgado@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-9970-8612>

RESUMO

Este artigo toma a ideia de desconstrução, postulada por Jacques Derrida, como chave de leitura para demonstrar a maneira pela qual a Palavra Divina era criada pelo discurso de personalidades, como o do padre Antonio Vieira. Diferentemente do que se acreditava na época, as práticas seiscentistas não aproximavam o Homem da Verdade; ao contrário, na ausência do Pai, abriam espaço para múltiplos significantes, moldados por interesses teológico-políticos. O que se entendia como Deus era criação luso-brasileira que servia a propósitos específicos da Corte portuguesa. Nesse sentido, este estudo propõe uma nova leitura das estratégias da época e, sem desconsiderar os estudos pragmáticos, destaca o caráter suplementar da construção do sagrado e questiona os limites do pensamento logocêntrico.

Palavras-chave: século XVII; desconstrução; Deus; Antonio Vieira.

RÉSUMÉ

Cet article utilise l'idée de déconstruction, postulée par Jacques Derrida, comme clé de lecture pour démontrer comment la Parole Divine était créée par le discours de personnalités telles que le père António Vieira. Contrairement à ce que l'on croyait à l'époque, les pratiques du XVIIe siècle n'approchaient pas l'Homme de la Vérité; au contraire, en l'absence du Père, elles ouvraient l'espace à de multiples signifiants, façonnés par des intérêts théologico-politiques. Ce que l'on entendait par Dieu était une création luso-brésilienne qui servait des objectifs spécifiques de la Cour portugaise. Dans ce sens, cette étude propose une nouvelle lecture des stratégies de l'époque et, sans négliger les études pragmatiques, souligne le caractère supplémentaire de la construction du sacré et remet en question les limites de la pensée logocentrique.

Mots-clés: XVIIe siècle; déconstruction; Dieu; Antonio Vieira.

UMA (DEUS)CONSTRUÇÃO: TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO DIVINO PELO DISCURSO SEISCENTISTA

Deus modelou, então, do solo todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria. Cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse.

(Gênesis 2:19)

A chamada desconstrução, postulada por Jacques Derrida, pode ser classificada como uma “operação que consiste em denunciar num determinado texto (o da filosofia ocidental) aquilo que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto” (Santiago, 1976, p. 17). Com tal esforço, Derrida lança um novo olhar sobre diversos pensamentos já encastelados, promovendo não uma destruição, mas um descentramento de tudo o que foi elevado ao cerne de uma estrutura. Nessa dinâmica o autor dispensa mesmo uma postura crítica e/ou filosófica que pretenda opor um conceito a outro, “[...] pois se estaria apenas deslocando o centro por inversão, quando a proposição radical é a de anulação do centro como lugar fixo e imóvel [...]” (Santiago, 1976, p. 17). A desconstrução, nesse sentido, escapa do impulso que prevê um posicionamento fixo, se inscrevendo no âmbito da indeterminação. Com isso, Derrida questiona de maneira ímpar as estruturas do pensamento metafísico ocidental, e elabora seu discurso como uma espécie de lateralização argumentativa, capaz de se juntar aos textos e teorias já consagradas, implantando nelas o germe da desconstrução, da *différance*. Tal postura se expressa como uma espécie de dupla performance de leitura que torna complexa não apenas a experiência daqueles que se enveredam na desafiadora tarefa de ler o pensador franco-argelino, mas na própria forma de elaboração argumentativa do autor. Rente ao texto, Derrida segue o fio daquilo que pretende desconstruir, dificultando qualquer tentativa de categorização binária e deixando os leitores não-iniciados confusos diante de seu estilo peculiar.

Dentre tais leituras, destaco aquelas que discutem noções de tradução e de interpretação, encarando essas querelas como um convite para refletir acerca das especificidades das produções literárias e retóricas do século XVII. O pensamento de Derrida, para além de seus tópicos objetivos, busca desconstruir os preceitos comuns a uma tradição logocêntrica e, conseqüentemente, ao pensamento ocidental. Não é absurda,

porém, a hipótese que pretenda lançar ao passado um olhar derridiano, reconhecendo e validando a presença de *alguns* processos típicos da desconstrução. Nesse sentido, acredito ser possível destacar, mesmo na lógica de um mundo pretensamente providencialista, um princípio de dobra do texto da Escritura sagrada, em função da unidade do corpo místico luso-brasileiro. Reconheço, entretanto, a ousadia de minha empreitada acadêmica, quando, sem me distanciar dos pressupostos retórico-político-teológicos, considero a existência, em contexto seiscentista, de um procedimento derridiano no momento da construção ou, devo dizer, *(deus)construção* discursiva da palavra divina. Enfatizo que, em minha análise, não ignoro a permanência de uma tradição fono-logo-etnocêntrica, mas destaco que é justamente em função desta que a noção de Deus é torcida. Por conseguinte, pretendo demonstrar de que maneira, em um gesto de paradoxal parricídio, a tradução/interpretação da Escritura, como procedimento exegético, aproxima-se muito mais da lógica suplementar derridiana do que daquela estabelecida por Walter Benjamin.

À vista disso, convém, antes de qualquer aprofundamento, destacar a validade da leitura derridiana, em *Torres de Babel* (1985), no esforço de desconstruir a ideia de tradução expressa por Walter Benjamin em *A tarefa do tradutor* (1923). Nabil Araújo, em seu texto *De uma certa “consciência traduzante”... tradução/desconstrução – entre Benjamin e Derrida* (2009), atenta para o problema-convite que a discrepância entre as traduções do texto benjaminiano no Brasil acabam incitando. Embora não represente o cerne de seu artigo, o teórico demonstra de que maneira tais diferenças tornam-se performativas para a própria matéria que o texto a traduzir encerra. Isso acontece quando a primeira tentativa brasileira de traduzir a obra benjaminiana, realizada em 1992 pelo grupo UERJ e coordenada por Karlheinz Barck, sustenta que o grande escopo da atividade tradutora, para Benjamin, corresponderia a um movimento de suplementação da língua. Enquanto na segunda versão, traduzida por Susana Kampff em 2001,

[...] lê-se, ao invés, que a língua da tradução deve fazer ecoar sua intentio “enquanto harmonia, complemento da língua na qual se comunica”, e que o grande anelo da tradução é o de “uma complementação entre as línguas”, sendo que o que então se expressa em português por “complemento” e “complementação entre as línguas” corresponde ao que Benjamin expressa em alemão por *Ergänzung* e *Sprachergänzung*, respectivamente (Souza, 2009, p. 2).

Essa aparente sutileza não é uma mera escolha lexical, mas tem implicações diretas em toda a teoria que envolve a desconstrução derridiana. Segundo Derrida (2006), a concepção de tradução para Benjamin, apesar da tentativa de ruptura com a tradição, não parece abandonar a lógica da complementaridade, que ainda atribui ao exercício tradutório a necessidade de complementar o original. Nessa ótica, a tradução provém do texto primeiro, o que impossibilitaria uma replicação, uma tradução de segunda mão, e tornaria a obra traduzida sempre submissa ao original. Tal convicção enfatiza o fato de que, para Derrida, embora pretenda uma ruptura com a visão tradicional, “[...] a tradução restaria, em Benjamin, uma atividade ainda derivada e complementar em relação ao original que ela traduz, o que inseriria o autor de ‘Die Aufgabe’ na tradição clássica ao invés de promovê-lo a ‘divisor de águas’ [...]” (Souza, 2009, p. 12). Isso porque, segundo o autor franco-argelino, a atividade, no sentido benjaminiano, jamais renuncia à busca por uma centralidade que engendra um endividamento unilateral e torna o exercício tradutório devedor do sacralizado original. A tradução pelo viés benjaminiano representa uma tentativa de encontro com um núcleo, um teor do original. Nesse sentido, é possível afirmar que o escopo do bom tradutor seria, suprimindo sua subjetividade, tentar encontrar uma espécie de língua pura, pois entende-se que, para o autor de *A tarefa do tradutor* (2013) “[...] a finalidade da tradução consiste, por último, em expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (Benjamin, 2013, p. 106). A essa lógica, Derrida propõe a ideia de tradução enquanto suplementação, como uma dívida especular entre o original e o texto traduzido e destitui, com isso, qualquer pretensão a uma centralidade, a uma precedência. Para o precursor da desconstrução, não haveria sequer um texto fonte, pois mesmo o dito original era resultado de uma dobra discursiva. Todas as obras, portanto, em uma cadeia de remissões, não convergem em um centro, mas suplementam a relação, oferecendo seu excesso. Assim, enquanto Derrida parece estabelecer um nivelamento entre os textos, ao supor a inexistência de um original que não provenha de outro, Benjamin ainda encara a obra traduzida como um procedimento não-natural e derivado.

Nesse sentido, e apenas em um primeiro olhar, os procedimentos retóricos do século XVII parecem estar em acordo com as considerações benjaminianas, levando em conta a noção seiscentista que prevê um mundo providencialista, onde a mensagem divina, a mais transcendental, se inscreveria em todos os elementos mundanos, impelindo

o homem a buscá-la. O intérprete ou autor teria a função de, dotado de recomendações retóricas e orientado pelo Juízo, inventar um discurso capaz de decodificar o Mistério divino presente na Escritura, de traduzir para a língua dos homens a inefável palavra de Deus, acreditando que se busca a Verdade expressa no texto. Esse discurso misterioso caracteriza-se, de acordo com Alcir Pécora (1994, p. 112) como algo em que a matéria mais concreta ganha profundidade sacra e justifica parte dos pensamentos da época. Nele, a mensagem mais transcendental é acedida por intermédio de objetos de naturezas opostas e funciona como um recurso retórico eficiente ao objetivo de mover o homem em favor do que se convencionou como a vontade Superior. O pensamento vigente, nesse contexto providencialista, considera que Deus teria preenchido o mundo com sua presença, deixando aos autorizados a possibilidade de aceder ao seu mistério por meio da mobilização de estruturas e lugares comuns discursivos, que tornavam qualquer postura retórica, política ou teológica ligada ao e pelo Autor primeiro. Nessa esteira, baseada no projeto hermenêutico advindo do pensamento agostiniano, acreditava-se que não havia leitura e, conseqüentemente, escritura que não fosse “[...] imediatamente tradução de um texto a outro” (Oliveira, 2003, p. 25). O autor seria uma espécie de tradutor autorizado dessa mensagem divina que, por não se deixar apreender facilmente e esconder-se em um discurso altamente alegórico, exigia um maior esforço exegético daquele que buscava compreendê-la.

Todavia, é por trás do véu desse mundo providencialista, que a unidade retórico-político-teológica, defendida por Alcir Pécora (1994), deixa entrever que os procedimentos exegéticos mobilizados não são capazes de suprir a ausência do Deus da escritura. Isso porque, no instante em que a retórica é mobilizada como estratégia em favor dos interesses específicos do corpo místico português, a relação que se crê entre significado e significante acaba favorecendo um jogo de diferença que, na realidade, dispensa a uma suposta Verdade divina. A poderosa ferramenta pagã, segundo Ana Lúcia de Oliveira (2003), quando é incorporada ao mundo seiscentista após um intenso período de negação, passa a funcionar como mantenedora do corpo místico português, como estratégia para a manutenção dos interesses de um grupo. A Sagrada Escritura, ponte entre o homem e Deus, não escapa das estratégias retóricas, mas é associada e defendida como condição para assegurar a purificação e o uso não-pecaminoso das estratégias pagãs. Assim, o homem luso-brasileiro do século XVII, embora pretenda uma leitura capaz de

alcançar a Deus, ou a uma mensagem transcendental advinda do texto sagrado, parece restringir tal postura apenas ao âmbito das ideias no instante em que a supracitada tríade se sobrepõe a qualquer busca de um significado estritamente divino.

Com isso, Deus, Pai da Escritura, apesar da compreensão de um acúmulo de sua presença, desaparece na realidade prática do discurso que o cria. Surge, então, graças à mobilização de recursos retóricos efetivos, um Deus que já não é mais aquele do texto sagrado, um Deus estritamente inclinado aos ritos litúrgicos específicos do mundo católico e aos interesses econômico-políticos da Coroa portuguesa. Nesse sentido, o exercício de tradução da mensagem divina torna-se transcriador e transforma o centro do discurso em rastro, em dobra capaz de engendrar uma “[...] presença ilusória, presença que sempre se impôs no pensamento ocidental” (Santiago, 1976, p. 26). Vale salientar que, com tais afirmações, não atribuo ao autor seiscentista qualquer noção anacrônica de subjetividade, considerando que categorias como “‘eu’ e ‘tu’ são representações obtidas por meio da aplicação de preceitos de uma racionalidade não-psicológica e não-expressiva” (Hansen, 2019, p. 27). Compreendo que essa interpretação serve a uma “racionalidade mimética [...] de esquemas coletivos e anônimos da sociedade de Corte portuguesa [...]” (Hansen, 2019, p. 27), fazendo com que os significantes e alegorias do texto bíblico remetam antes a outros significantes do que a uma verdade transcendental.

Na parte introdutória dos sermões do padre Antônio Vieira dedicados a São Francisco Xavier, é possível perceber que os interesses teológico-políticos em contexto seiscentista parecem autorizar e prever retoricamente esse descentramento do texto bíblico da figura do Pai. Os sermões hagiográficos, relatando casos da trajetória missionária e profética do santo, se interessam em elogiar a figura beatificada de São Francisco Xavier. Apesar da inclinação religiosa, os textos não podem ser lidos como representação fidedigna da palavra de Deus expressa na bíblia, no instante em que reconhecemos o contexto contrarreformista em que eles se inserem. A mensagem do Autor a que se crê buscar aceder, sob o suporte dos mecanismos retóricos, não é unívoca, mas dobrável em favor de uma subjetividade *coletiva*. Isso se torna patente quando considerado que tal esforço representativo, para além de nutrir interesses caros a uma tradição litúrgica do mundo católico, também se relaciona com questões políticas ao tematizar uma personalidade jesuíta e ao encarnar na figura do santo o modelo a ser seguido pelos fiéis.

Em determinado momento do referido ciclo parenético, Vieira expõe seu processo de *inventio* ao destacar que “a primeira diligência dos Pregadores, depois de acharem no Evangelho o sujeito, ou heroi, de que hão de falar, é torná-lo a buscar na sua vida” (Vieira, 2015, p. 32). Nesse instante, a postura do pregador jesuíta se apresenta como uma tentativa de alcançar a Verdade por trás do texto, de decodificar a suposta mensagem de Deus. Em seguida, necessitando alinhar os relatos da vida do missionário jesuíta ao texto sagrado, Vieira explicita, em uma atitude prevista retoricamente, as suas saídas discursivas quando se depara com um impasse. Ele narra que, enquanto a hagiografia de João de Lucena, da qual retira o material para o seu ciclo de sermões, representava o santo beatificado por muitas vezes repousando, a Escritura destaca qualidades de uma constante atenção e vigília diante dos percalços:

Mas também aqui sonhava Xavier, também aqui terceira vez estava dormindo. Que vos parece, senhores, que faria neste passo tão repetidamente apurada, senão a paciência, a diligência? Por uma parte o Evangelho a pedir vigilâncias em cada regra, por outra o Santo a mostrar-se dormindo em cada página: que é o que havia de fazer? Resolvi-me enfim em seguir a aventura, fosse caso, ou fosse mistério, e a fazer da dificuldade resolução, respondendo a um acinte com outro acinte (Vieira, 2015, p. 34).

A hagiografia de Xavier, que o captura sempre dormindo e não apenas dormindo, mas sonhando, poderia representar um desafio para uma associação do santo aos preceitos do texto bíblico, porém, a aproximação aguda do par dormir/acordar, relacionando elementos distantíssimos, consegue responder “a um acinte com outro acinte”. Assim, a conclusão alcançada por Vieira é a de atribuir ao sono e ao sonho xavierianos uma qualidade capaz de elevá-lo para além daqueles Santos apresentados na Escritura:

[...] São Francisco Xavier foi tão grande Santo dormindo, como os maiores Santos acordados. Tão grande disse, e ainda me vinha ao pensamento dizer maior. Os outros Santos, para serem Santos, é-lhes necessário que vigiem; São Francisco Xavier, para ser maior que os maiores, basta-lhe que durma. Esta é a proposta, que se me oferecia à fantasia, como se eu também sonhasse; mas nem a minha devoção se atreve a tanto, nem se contenta com menos. Direi o que puder provar, e então saberei eu, e julgarão os que me ouvirem, o que hei de dizer (Vieira, 2015, p. 34).

Os fragmentos em destaque representam um exemplo interessante das relações entre o original e a tradução/interpretação da Escritura que, em vez de encontrar o centro no Autor, parecem criá-lo discursivamente. Segundo João Adolfo Hansen (2019, p. 42),

preponderava no pensamento seiscentista uma ideia de continuidade divina que compreendia os pares opostos finito e infinito. A impossibilidade de delimitação de um princípio, uma origem de Deus, aliada à Sua pretensa constância temporal, resguardava uma noção de infinitude, uma justificativa para o discurso providencialista. Nessa esteira, todas as produções, se adequadas e alinhadas ao pensamento vigente e se tomam uma leitura hermenêutica da Sagrada Escritura como pedra angular da argumentação, tornam-se, para além de mera tradução/interpretação, a própria Palavra de Deus. Assim, como salienta Ana Lúcia de Oliveira (2003), a Escritura, desde o cristianismo primitivo, era compreendida como um sinal divino e as coisas deste mundo poderiam ser “[...] consideradas signos das coisas divinas” (Oliveira, 2003, p. 23) e é sobre o pretexto de um esclarecimento mútuo que se torna tangível uma equiparação entre a hagiografia xavieriana, compreendendo os feitos do santo, e os relatos do Evangelho. Isso possibilita que Vieira associe, em seus sermões panegíricos, a biografia de Xavier como parte da obra e da Palavra de Deus. Na mesma medida, o primeiro sermão do supracitado ciclo parenético apresenta uma amostra dessa constatação quando, argumentando acerca da grandeza da figura retrata, Vieira afirma que os relatos de peregrinações da Sagrada Escritura seriam apenas prenúncios de feitos missionários superiores, os de Xavier na Ásia.

Tais pensamentos parecem remeter, ao menos em um primeiro olhar, à cena edênica de nomeação destacada por Benjamin em seu texto *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem* (2013). Nessa perspectiva, no instante em que concede a Escritura como um meio de propagação de sua Verdade, o Pai Celestial atribui aos seus filhos o dever de completar sua criação (Benjamin, 2013, p. 56). O discurso de um orador seiscentista estaria autorizado a estabelecer, em seu *lógos vivo*, uma lógica de complementação, na tentativa de traduzir para a linguagem dos homens a suposta língua pura, cujo vulto se deixaria entrever por meio do Evangelho. Entendemos que o pensamento do século XVII pretendia uma relação entre o texto original e aquele traduzido ou interpretado pautada na lógica da complementação, de “[...] uma ausência que deve ser preenchida” (Santiago, 1976, p. 13). O ato, destacado por Vieira, de procurar na bíblia não apenas a matéria de que irá tratar, mas o próprio sujeito, aponta para a busca de uma língua adâmica, de um momento que preexiste à Queda, quando todas as referências convergem em uma Verdade, em um centro ordenado e habitado por Deus. A

Sagrada Escritura, considerando o seu estatuto de portadora elementar de uma mensagem transcendental, é a fonte enigmática da qual o homem, assistido por seu Pai, retira o conteúdo de suas elucubrações, buscando aceder ao que se mantém sempre intocável. As obras que provêm do texto bíblico, segundo o pensamento seiscentista, exercem com a Escritura o que Derrida acusaria como uma relação de complementação. Nesse sentido, o Evangelho, se tomado enquanto gesto hermenêutico de tradução/interpretação, simboliza no período em destaque a fonte para as tentativas de completar aquilo que foi deixado escondido por trás do divino véu alegórico. Assim, o *pensamento* do século XVII acerca de suas próprias manifestações de leitura e do exercício de compreensão da Palavra passa pelo que afirma Silviano Santiago, no seu livro *Glossário de Derrida* (1976), acerca do sentido derridiano do termo “complemento”:

O estabelecimento da decomposição sintagmática e a explicação pelo funcionamento paradigmático dos elementos internos visavam a deixar falar aquilo que restava ininteligível no objeto "natural", merecendo assim um comportamento de esclarecimento, de recuperação a posteriori, ou seja: obtinha-se um complemento no processo de organização da nova estrutura, complemento que era o "simulacro" do objeto "natural" (Santiago, 1976, p. 13).

Apesar de acreditar que a leitura das produções seiscentistas deve estar sujeita às especificidades culturais da época, apresentadas anteriormente, não creio que a lógica de complementação, mediada pelo pensamento providencialista, exclua a possibilidade de compreender os efeitos de uma criação apenas discursiva de Deus e de uma consequente ideia de suplementação. Conforme apresentado no ciclo de sermões em destaque, expressando uma postura alinhada aos parâmetros de sua época, Vieira, engenhosamente, expõe a saída retórica que seria chave para seu suposto óbice argumentativo. A solução de atribuir a Xavier qualidades que transbordam àquelas destacadas na bíblia e de fazer com que esta se dobre para as demandas litúrgicas do contexto teológico-político é, mesmo sob o pretexto de um encontro com a Verdade, engendrar discursivamente um suposto centro, é criar Deus. São Francisco Xavier, vale lembrar, é uma personalidade relevante para o mundo católico lusitano, sua presença, porém, não poderia, por questões lógicas, compor a Sagrada Escritura. Logo, quando Vieira afirma que sua primeira diligência, segundo os mecanismos textuais da retórica seiscentista, seria a de encontrar no Evangelho o sujeito de que há de tratar, sua busca não resulta no encontro de um

significado fixo e transcendental pela bíblia, mas em outro significante. Esse jogo remete à consideração derridiana de que “[...] a leitura é a escritura [...]” (Derrida, 2017, p. 8) e que o esforço alegórico no processo de compreensão do texto sagrado parece substituir, na ausência do Pai, “[...] uma falta do lado do significado e fornecer o excesso [...]” (Santiago, 1976, p. 88). Desse modo, no sermonário vieiriano, a atitude de retirar do texto bíblico os argumentos para um discurso beatificante de um santo jesuíta ou, por exemplo, buscar justificativas para a escravidão africana ou mesmo para a supremacia de Portugal em relação a outras nações, denota um processo de suplementação que vai além de uma simples busca pela mensagem transcendental.

Assim, apesar dos interesses etnocêntricos e do logocentrismo vigente que impedem uma leitura inteiramente derridiana do século XVII que não incorra ou em um anacronismo ou em uma subversão das considerações do pensador franco-argelino, os discursos cujo centro pretendia alcançar a Deus não parecem inteiramente voltados à complementação de um significado. No processo de leitura/tradução ocorre uma extrapolação do mero esforço exegético e se cria, pelo material bíblico, um Deus católico, jesuíta e português. O Livro escrito pelo Pai substitui Sua presença pelo signo e a pretensa busca por um significado superior acaba exemplificando o pensamento derridiano, no instante em que apenas se encontra um outro significante. Logo, a Escritura ou “a escritura seria a possibilidade para o significante de repetir-se sozinho, maquinalmente, sem alma que viva para mantê-lo e assisti-lo em sua repetição, ou seja, sem que a verdade em parte alguma se apresente” (Derrida, 2017, p. 69). Readequando as palavras de um crítico sobre desdobramentos supostos da teoria da tradução de Benjamin, filtradas pela ótica derridiana, entendo que a função do autor/tradutor, se dá “[...] numa empresa ‘luciferina’, apresentando-a diante do original não como mensageira do significado transcendental da ‘língua pura’, mas luciferinamente, como *différance*” (Campos, 1992, p. 84)¹. Em síntese, a mensagem transcendental não existe, o que há são apenas discursos sobre a Verdade, sobre Deus.

A escritura funciona como uma espécie de *phármakon*, capaz de estabelecer o *indecidível*, a pluralidade de significações. Logo, o ato de tradução-interpretação da Sagrada Escritura se desenvolve como um efeito analítico que impulsiona o autor/tradutor

¹ Neste estudo, compreendo *tradução luciferina*, conceito de Haroldo de Campos, como uma atividade que subverte um certo teor do original, diferindo de uma tradução angélica.

a uma substituição que, segundo Derrida (2017, p. 53), destrói violentamente o *phármakon*, o efeito da *différance* proporcionado pela escritura. Traduzir, nesse sentido, é optar por um significado disponível, instaurando um novo significante em uma lógica de suplementação. No que tange ao século XVII, destaca-se a busca típica de uma sociedade logocêntrica que *pretendia*, em um gesto de complementação, traduzir o pensamento de Deus sem deixar antever os efeitos artificiosos da tradução. O resultado alcançado, porém, compreende um texto em sua integridade que em vez de completar algum suposto original, se manifesta como “[...] uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude [...]” (Derrida, 1973, p. 177). Em efeito, a Mensagem transcendental jamais é alcançada, simplesmente porque ela não existe como um ponto fixo e preexistente, e porque, segundo Derrida (1999) os textos traduzidos jamais dizem coisas idênticas às do dito original, mas sempre transmitem algo novo. A Escritura é, então, uma perigosíssima herança que possibilita a circulação de um discurso e, conseqüentemente, de um jogo de remissões que desconsidera a existência de um original.

Tal lógica suplementar apresentada, segundo Silviano Santiago (1976), só se torna possível a partir do descentramento, “da ausência de centro, de significado transcendental” (Santiago, 1976, p. 88). Um exemplo interessante desse alheamento, manifestado mesmo em uma sociedade logocêntrica, pode ser encontrado na mitologia judaico-cristã, ordenadora do século em análise. No *Sermão do Mandato*, pregado em 1655, na Igreja da Misericórdia de Lisboa, ao discutir acerca do amor elevado de Deus, Vieira conclui que uma manifestação superior à Encarnação e mesmo à morte de Cristo pelo benefício dos homens seria a de Ele manter-se, sacramentalmente, presente mesmo em sua ausência. Não ignorando as implicações e relações litúrgicas do pensamento seiscentista, entendo que os argumentos mobilizados no sermão em destaque são convidativos para refletir acerca da noção de ausência e de *différance*, em articulação com as reflexões levantadas neste trabalho. Na prédica, a ilusão de capturar a presença total de um Cristo constante e unívoco, graças ao Sacramento, se frustra devido à impossibilidade de alcançar uma apreensão completa e transcendental, na medida em que a presença divina está sempre em movimento e dependente de um contexto maior. O fragmento vieiriano abaixo ilustra essa dinâmica ao refletir sobre a presença encarnada de Cristo, que é limitada e localizada, contrastando com a presença sacramental, que se propõe a ser universal e onipresente, mas que não escapa do paradoxo da diferença:

Enquanto encarnado esteve Cristo conosco: mas onde esteve? Ou em Nazaré, ou em Belém, ou em Jerusalém, ou em outras partes: de tal modo, porém, e com tal limitação de lugares, que quando estava em um, faltava nos outros. Quiseram os de Além do Jordão deter a Cristo, para que estivesse alguns dias com eles: *Detinebantillum, ne discederetab eis*, diz S. Lucas E que lhes respondeu o Senhor? *Quia et aliis Civitatibus oportet me evangelizare Regnum Dei*: Que se não podia deter mais ali, porque lhe importava ir pregar a outras Cidades. Não admito, Senhor meu, a escusa, antes me parece que desacredita o vosso poder, e desabona o vosso amor. Ide pregar a essas Cidades, e ficai juntamente com esses homens, que com tanta devoção o desejam. Não podeis vós estar ao mesmo tempo em diversas Cidades? Sim, posso. Mas esses modos de estar, guardo eu para quando estiver no Sacramento. Enquanto encarnado, se estava Cristo em uma Cidade, não estava noutra: enquanto sacramentado, não só está em todas as Cidades, senão em tantas partes da mesma Cidade, em quantas hoje o temos. Correi as Igrejas de Lisboa, e primeiro vos cansareis de as visitar, de que o Senhor se canse de esperar por vós, porque se pôs e expôs em tantas partes, só para em todas estar convosco. Esta noite vos espera com as portas abertas, e nas outras em que as portas se fecham, nem por isso ele se vai porque sempre o detém ali seu amor solitário e saudoso, na esperança só de que amanhã, para estar com os que tanto ama (Vieira, 2019, p. 555).

Sem aprofundar as diversas discussões que esse fragmento pode suscitar, convém destacar para esta análise as reflexões acerca do alheamento do Pai da Escritura. Apropriando-me das palavras e do pensamento de Derrida em *Farmácia de Platão* (2017), destaco que, também no mundo seiscentista, a Palavra de Deus, na ausência de seu autor, torna-se “[...] iluminante e cegante do lógos” (Derrida, 2017, p. 32) e a ausência de Deus se constitui duplamente como remédio e como veneno. Se por um lado, seu Sacramento, na alegoria bíblica lida e tematizada por Vieira, possibilitava a proliferação de Sua presença, deixando marcas no mundo e na Escritura; Sua ausência instaura o *indecidível*, isso é, uma ambivalência incompreensível nas lógicas binárias. À vista disso, “[...] a tradução torna-se então necessária e impossível [...]” (Derrida, 2006, p. 19), e Deus impõe e impossibilita a atitude tradutória. O Deus da Escritura deixa aos homens seus mandamentos, seu Evangelho como *phámakon*, como compensação de sua ausência e os destina à tradução. Essa mesma ausência, porém, impossibilita uma compreensão plena de qualquer Mensagem transcendental. Nessa medida, o mundo português seiscentista, pretendendo erguer uma torre retórica capaz de alcançar ao Pai, à plenitude edênica, instaura também a confusão babélica. Assim, a alegoria bíblica da Torre de Babel, quando comentada por Derrida (2006), na discussão acerca da tradução, pode ser elucidativa para o contexto em análise quando afirma que o mesmo Deus que forneceria seu nome e origem, também “[...] envenena o presente [...]” (2006, p. 14), semeando a confusão. Em

síntese, mesmo em uma tentativa de enxergar a Deus por trás do véu imagético do Evangelho, na ilusão da complementação de Sua criação, a Escritura instaura a *différance*, como um traço que expõe seu caráter *indecidível*.

A problemática encenada no *Sermão da Sexagésima* encarna bem as discussões realizadas até o momento. Pregado na Capela Real, no ano de 1655, o sermão critica os procedimentos oratórios dos padres, na tentativa de elaboração de um discurso mais eficaz para o processo de conversão. Na ocasião, destaca João Adolfo Hansen (1978), o jesuíta critica o estilo moderno de seus rivais, os dominicanos, por seu exagero imagético cultista, que incorreria em uma distorção da Palavra. Essa característica implicaria, de acordo Vieira, em um distanciamento do sentido original presente na Escritura, por religiosos que “[...] pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus [...]” (Vieira, 2019, p. 47), concentrando-se apenas em interesses que extrapolam o que se considerava como desígnio divino. O sermão manifesta-se como uma ferramenta de guerra que “[...] esmaga discursos e ações que não estão conformados, e os reduz a nada, quando os situa como simulacros insignificantes fora de sua zona de luz” (Hansen, 1978, p. 174) em uma atitude que, ainda segundo Hansen (1978), reconverte as regras retóricas àquelas da hermenêutica. Entretanto, o pregador jesuíta assume, paradoxalmente, as mesmas atitudes que condena nos padres dominicanos e manifesta, ao longo de todos os seus sermões, um intenso apelo aos recursos visuais. Desse modo, entende-se que o cerne de seus julgamentos se concentra apenas no exagero de tal estilo e nas posturas oratórias dos dominicanos, não em sua simples aplicação. Os interesses da Coroa portuguesa e da ordem jesuítica, da qual Vieira era um porta-voz, pareciam ser, conforme já apresentado anteriormente, contemplados pelo que era considerado como o método hermenêutico ideal. Para Vieira, que defendia a elaboração de uma prédica que funcionasse como um espelho capaz de refletir a luz divina, “forma” e matéria deveriam convergir em um modelo de sermão ideal, a fim de se aproximar do sentido espiritual. Paradoxalmente, o que se realiza, no engenhoso discurso vieiriano cifrado em alegorias, é a criação do Criador.

Com isso fica patente que as relações estabelecidas entre os textos no século XVII, apesar de compreenderem interesses de complementação, alcançam resultados suplementares. O Pai que se ausenta e deixa na Escritura e no mundo a sua mensagem impressa em signos, também se afasta da possibilidade de controle de algum significado,

simplesmente porque o sentido transcendental não existe de maneira unívoca, mas se estabelece a partir de cada leitura. Deus era, então, construído discursivamente. Logo, o que se convencionou chamar de Palavra divina, à época de Vieira, representava apenas a leitura luso-brasileira da Sagrada Escritura que, convenientemente, servia aos interesses teológico-políticos da Coroa portuguesa.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BÍBLIA, A. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. O que é mais importante: a escrita ou o escrito?. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 15, p. 76–89, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25669>. Acesso em 06 jul. 2024.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério da Costa. 1. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, Jacques. “Loilegible” (entrevista a Carmen Gonzáles-Marín). In: DERRIDA, Jacques. *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro Editores, 1999. p. 49-64.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Tradução de Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. [1985].

HANSEN, João Adolfo. *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. Organização de Cilaine Alves Cunha e Mayra Laudanna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

HANSEN, João Adolpho. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. *Discurso*, São Paulo, n. 9, p. 173-192, 1978. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37852>. Acesso em: 18 jul. 2024.

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

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A, 1976.

SOUZA, Nabil Araújo de. De uma certa “consciência traduzante”... Tradução/desconstrução – entre Benjamin e Derrida. Belo Horizonte, *Em tese*, v. 14, p. 39-61, 2009. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3377/0>. Acesso em 06 jul. 2024.

VIEIRA, Antônio. *Obra completa*, tomo II, vol. XII. Sermões de São Francisco Xavier. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*, Tomo I. São Paulo: Hedra, 2019.

Recebido em: 31/08/2024

Aceito em: 03/06/2025

Andressa Maria Delgado Correa: mestranda em Literatura Brasileira pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com bolsa CAPES. Possui graduação em Letras - Português/Francês e especialização em Literatura Brasileira, ambas pela UERJ.