

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

Jildonei Lazzaretti

**O VERBO SE FEZ CARNE:
A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA NA ORATÓRIA DE
DOM AQUINO CORRÊA**

Santa Maria, RS
2018

Jildonei Lazzaretti

**O VERBO SE FEZ CARNE:
A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA NA ORATÓRIA DE
DOM AQUINO CORRÊA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal de Santa Maria, como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre** em Letras.

Orientador: Dr. Marcus De Martini

Santa Maria, RS
2018

Lazzaretti, Jildonei

O Verbo se fez carne: a unidade teológico-retórico
política na oratória de Dom Aquino Corrêa / Jildonei
Lazzaretti.- 2018.

185 p.; 30 cm

Orientador: Marcus De Martini

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação
em Letras, RS, 2018

1. Crítica literária 2. Retórica 3. Discursos 4. Dom
Aquino Corrêa I. De Martini, Marcus II. Título.

Jildonei Lazzaretti

**O VERBO SE FEZ CARNE:
A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA NA ORATÓRIA DE DOM
AQUINO CORRÊA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração em Estudos Literários, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do título de **Mestre em Letras**.

Aprovado em 28 de novembro de 2018:



Marcus De Martini, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Antonio Alcir Bernárdez Pécora, Dr. (UNICAMP) – Videoconferência



Pedro Brum Santos, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2018

AGRADECIMENTOS

À Universidade do Estado de Mato Grosso, por sua política de incentivo à qualificação de seus profissionais técnicos, a qual possibilitou que eu me dedicasse de forma exclusiva a esta pesquisa.

À Universidade Federal de Santa Maria, pela formação que me proporcionou, principalmente por meio do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Letras.

Ao meu orientador, prof. Dr. Marcus De Martini (UFSM), pelo incentivo e atenção, desde a primeira orientação; pelas sugestões e ponderações realizadas ao longo da pesquisa; e pela seriedade profissional e rigor analítico em relação a este texto de dissertação.

Aos membros da banca de qualificação e de defesa, prof. Dr. Antonio Alcir Bernárdez Pécora (UNICAMP) e prof. Dr. Pedro Brum Santos (UFSM), pela valorização de meu trabalho de pesquisa, bem como pelas sugestões, observações e ressalvas, que me auxiliaram a perceber alguns de seus aspectos que poderiam ser melhor desenvolvidos.

Aos meus familiares, Sueli Teresinha Lazzaretti, Sérgio Antônio Martins, Jonatã Lazzaretti e Juliano Lazzaretti, pelo constante apoio e preocupação.

À minha esposa Thays, por incentivar-me constantemente e compreender as renúncias que eram necessárias para o desenvolvimento desta pesquisa.

“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória [...]” (João 1,14)

“Fazei com que o vosso estilo, a vossa palavra, o vosso verbo, à imitação do Verbo de Deus, se mostre sempre “cheio de graça e de verdade”
(Dom Aquino Corrêa)

RESUMO

O VERBO SE FEZ CARNE: A UNIDADE TEOLÓGICO-RETÓRICO-POLÍTICA NA ORATÓRIA DE DOM AQUINO CORRÊA

AUTOR: Jildonei Lazzaretti
ORIENTADOR: Marcus De Martini

Este estudo analisa a obra oratória de Dom Aquino Corrêa, identificando em seus discursos a existência de uma “unidade teológico-retórico-política”, categoria formulada por Alcir Pécora (1994) em seu estudo sobre os sermões do padre Antônio Vieira. Inicialmente, para verificar a aplicabilidade de tal categoria aos discursos aquineanos, desenvolve-se uma aproximação entre os dois oradores, reconhecendo semelhanças e distanciamentos. Posteriormente, identifica-se os pressupostos teológicos, retóricos e políticos que contribuem para a constituição de tal unidade. Por fim, durante a análise dos discursos de Dom Aquino – que contemplou textos de diferentes períodos de sua vida, e de distintos contextos de enunciação – constatou-se que tal unidade teológico-retórico-política possui como paradigma o mistério da Encarnação de Cristo, mais especificamente suas duas naturezas, divina e humana, que são associadas, por analogia, à Igreja e ao Estado, os quais passam a ser vistos, respectivamente, como “Corpo Místico” e “corpo cívico”.

Palavras-chave: Literatura. Retórica. Discursos. Dom Aquino Corrêa.

ABSTRACT

THE WORD BECAME FLESH: THE THEOLOGICAL-RHETORIC-POLITICAL UNITY IN THE ORATORY OF DOM AQUINO CORRÊA

AUTHOR: Jildonei Lazzaretti
ADVISOR: Marcus De Martini

This study analyzes the oratory of Dom Aquino Corrêa, identifying in his discourses the existence of a “theological-rhetorical-political unity”, a category formulated by Alcir Pécora (1994) in his study on the sermons of priest Antônio Vieira. Initially, in order to verify the applicability of such a category to the discourses of Dom Aquino, an approach is developed between the two orators, recognizing similarities and distances. Posteriorly, the theological, rhetorical and political presuppositions that contribute to the constitution of such a unity are identified. Finally, during the analysis of Dom Aquino's discourses – which included texts from different periods of his life and different contexts of enunciation – it was found that such a theological-rhetorical-political unity has as its paradigm the mystery of the Incarnation of Christ, more specifically, its two natures, divine and human, which are associated, by analogy, with the Church and the State, which come to be seen, respectively, as “Mystical Body” and as “civic body”.

Keywords: Literature. Rhetoric. Discourses. Dom Aquino Corrêa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O VERBO “REVERBERADO”: EM BUSCA DOS INSTRUMENTAIS TEÓRICOS.....	13
1.1 A CRÍTICA JÁ EXISTENTE.....	14
1.1.1 Sobre a oratória sacra no Brasil.....	15
1.1.2 Sobre a oratória de Dom Aquino Corrêa	20
1.2 O TEXTO COMO PONTO DE PARTIDA PARA UMA SUGESTÃO TEÓRICA.....	27
1.2.1 A disposição das partes do discurso conforme a Retórica Antiga.....	32
1.2.2 Um “patriotismo sagrado”	37
1.3 A VERTENTE RETÓRICO-POÉTICA DOS ESTUDOS LITERÁRIOS.....	43
1.4 A APROXIMAÇÃO COM PADRE ANTÔNIO VIEIRA, PARA FINS ANALÍTICOS..	46
1.4.1 A possibilidade de aproximação entre Antônio Vieira e Dom Aquino	46
1.4.2 Aspectos da oratória de Antônio Vieira aproximáveis com a de Dom Aquino	51
1.4.2.1 A retórica hermenêutica de Antônio Vieira.....	52
1.4.2.2 A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira	62
1.4.3 Os distanciamentos em relação à oratória de Antônio Vieira	69
2. OS “PRINCÍPIOS” DO VERBO: OS PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS, RETÓRICOS E POLÍTICOS	75
2.1 PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS	75
2.2 PRESSUPOSTOS RETÓRICOS.....	82
2.2.1 A Retórica Antiga: seu conceito e constituição histórica	82
2.2.2 As partes da Retórica Antiga.....	87
2.3 PRESSUPOSTOS POLÍTICOS.....	93
2.3.1 A concepção de política no Magistério da Igreja.....	93
2.3.2 A conturbada relação entre Igreja e Estado no século XIX	104
2.3.2.1 A “Questão Romana” e a queda do Estado Pontifício	104
2.3.2.2 A “Questão Religiosa” e a prisão dos bispos no Brasil Império.....	106
2.3.3 A separação entre Igreja e Estado na Primeira República (1889-1930)	110
2.3.4 A mútua colaboração entre Igreja e Estado na Era Vargas (1930-1945).....	117
3. O VERBO “ENCARNADO”: O CORPO CÍVICO ENQUANTO INSTRUMENTO DO CORPO MÍSTICO	125
3.1 A HERMENÊUTICA CRISTÃ NA INVENÇÃO RETÓRICA	138
3.2 OS ORNAMENTOS DA ELOCUÇÃO.....	145
3.2.1 As figuras de pensamento e de palavra	145
3.2.2 A amplificação e seus efeitos.....	151
3.2.3 O latim como ornamento retórico	153
3.2.4 O beletrismo como instrumento de persuasão.....	156
3.2.5 Os resquícios do romantismo na ornamentação dos discursos	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	173
REFERÊNCIAS.....	177

INTRODUÇÃO

“Morto parece maior do que vivo” (COMETTI, 1993, p. 421). Foi com tais palavras de Henrique III¹ que o biógrafo de Dom Aquino Corrêa, o pe. Pedro Cometti, descreveu a intensa repercussão acerca do falecimento do então arcebispo de Cuiabá, ocorrido na noite de 22 de março de 1956, em São Paulo. No dia seguinte, o corpo de Dom Aquino foi recebido por milhares de pessoas que o aguardavam no aeroporto de Várzea Grande-MT, e que o acompanharam em cortejo fúnebre até a Catedral de Cuiabá-MT, conforme noticiou *O estado de Mato Grosso*, na capa de sua edição de 25 de março:

[...] milhares de pessoas visivelmente emocionadas acompanharam os restos mortais do nosso eminente metropolitano. Da Igreja do São Gonçalo no Porto até a Praça da República, a urna funerária veio conduzida por populares que disputavam a honra de transportar o corpo inanimado daquele que foi o maior cantor das belezas e grandiosidade da terra mato-grossense. Todos os colégios, ginásios, escolas primárias, associações religiosas, representações de classe e desportivas, representantes dos poderes executivo, legislativo e judiciário, das classes armadas e entidades culturais, em solene procissão, entoando hinos e orações, acompanharam contritos o cortejo fúnebre até a Catedral Metropolitana (O ESTADO DE MATO GROSSO, 1956, p. 1).

Poder-se-ia pensar que tal comoção social se restringisse a um acontecimento regional, e exclusivamente religioso, por meio do qual a população mato-grossense prestou suas homenagens à memória da autoridade eclesiástica local. No entanto, a repercussão acerca do falecimento de Dom Aquino Corrêa atingiu proporções nacionais e ultrapassou o âmbito religioso, gerando manifestações por parte da imprensa, de políticos e de intelectuais.

O presidente da República, Juscelino Kubitschek, emitiu nota de pesar pelo falecimento do arcebispo de Cuiabá. O governador de Mato Grosso, João Ponce de Arruda, decretou luto oficial de três dias e determinou que fossem “prestadas ao ilustre morto as honras fúnebres devidas a Chefe de Estado” (O ESTADO DE MATO GROSSO, 1956, p. 4). No Congresso, “o Senado aprovou um voto de profundo pesar pelo falecimento do arcebispo de Cuiabá, Dom Aquino Corrêa, ex-Governador de Mato Grosso e membro da Academia Brasileira de Letras.” (DIÁRIO CARIOCA, 1956, p. 4), sendo homenageado pelos senadores mato-grossenses Filinto Müller e João Vilas Boas, pelo capixaba Atilio Vivacqua, pelo pernambucano Novais Filho e pelo goiano Coimbra Bueno, como também pelo vice-presidente da República, João Goulart.

O jornal *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, em sua edição de 24 de março de 1956, referiu-se ao falecimento do prelado com o seguinte título: “Enlutadas a Igreja e as letras com

¹ Palavras atribuídas ao rei Henrique III da França, que as teria proferido diante do corpo do duque de Guise.

a morte de Dom Aquino: expressivas homenagens ao grande bispo e eminente literato” (CORREIO DA MANHÃ, 1956, p. 3). Já o *Jornal do Brasil*, de 10 de abril, registrou as homenagens prestadas pela Academia Brasileira de Letras em sessão solene dedicada à memória de Dom Aquino, que ocupou a cadeira 34 da agremiação. Na ocasião, prestaram suas homenagens o presidente da Academia, Peregrino Júnior, e os acadêmicos Luiz Viana Filho, Levi Carneiro, Aloísio de Castro, Alceu Amoroso Lima, Pedro Calmon, Josué Montello, Austregésilo de Athayde, Gustavo Barroso e Clementino Fraga. O presidente Peregrino Júnior destacou que Dom Aquino, além de servir à Igreja e ao Brasil, “soube colocar sua inteligência também a serviço das letras, publicando poesias, ensaios históricos, discursos e conferências de brilhante labor literário” (JÚNIOR apud JORNAL DO BRASIL, 1956, p. 12); e enfatizou que o prelado se sobressaiu como “uma das melhores [expressões] da nossa eloquência religiosa. D. Aquino foi um grande orador sacro – e da sua eloquência ficaram documentos que hão de tornar durável e respeitada a sua memória” (JÚNIOR apud JORNAL DO BRASIL, 1956, p. 12).

Também a Academia Mato-Grossense de Letras (AML) dedicou sua sessão magna de 22 de maio de 1956 à memória daquele que foi um de seus idealizadores e seu presidente de honra na sessão inaugural da instituição. Além disso, a AML organizou a publicação de diversos artigos sobre a vida e a obra de Dom Aquino Corrêa, nos tomos 47 e 48 de sua revista. Em um desses textos, o desembargador Luís-Philippe Pereira Leite, ocupante da cadeira 21 da AML, conseguiu sintetizar a relevância do arcebispo, na emblemática sentença: “Dom Aquino, cuja perda deploramos, pôde operar este privilégio: teve uma vida grandemente simples e, por isso, veio a ser simplesmente grande” (LEITE, 1956, p. 71).

A então Universidade Católica do Rio de Janeiro, por meio do padre jesuíta Francisco Leme Lopes, prestou sua homenagem à memória de Dom Francisco de Aquino Corrêa por meio de um artigo publicado na revista *Verbum* (tomo XIII). Ao final do artigo, o jesuíta enalteceu Dom Aquino utilizando-se das próprias palavras dele, anos antes, quando se referiu à morte de Dom José Antônio dos Reis, primeiro bispo de Cuiabá: “Assim se pode morrer, porque isso não é morrer, mas imortalizar-se!” (CORRÊA apud LOPES, 1956, p. 112).

Para compreender por que a morte de um arcebispo do interior do Brasil teve tamanha repercussão – em vários lugares do Brasil e em diversos setores da sociedade – é necessário observar o percurso de sua vida e a influência que ele exerceu nos mais diferentes âmbitos. Dom Francisco de Aquino Corrêa nasceu em 02 de abril de 1885, em Cuiabá, onde viveu sua infância e realizou seus estudos. Em 1903, ingressou no noviciado da Congregação dos Salesianos de Dom Bosco, e de 1904 a 1909, fez seus estudos filosóficos e teológicos em Roma,

sendo ordenado sacerdote em 17 de janeiro de 1909. Em 1914, com apenas 29 anos, foi nomeado pelo papa Pio X como bispo auxiliar da Arquidiocese de Cuiabá. Em 1917, devido a inúmeros conflitos internos no estado de Mato Grosso, Dom Aquino Corrêa foi indicado pelo então presidente da República, Wenceslau Brás, como candidato ao governo do estado, a fim de exercer um papel conciliatório. E assim, com 32 anos, foi eleito presidente do estado de Mato Grosso para o período de 1918 a 1922, tornando-se o único clérigo católico a assumir tão alto cargo político, com autorização eclesiástica.

Como gestor público, Dom Aquino Corrêa atuou como um “verdadeiro Mecenas” (COMETTI, 1993, p. 154) fomentando a formação de uma identidade cultural mato-grossense, e subvencionando o trabalho dos intelectuais² do estado, a fim de valorizar e difundir a memória histórica regional, destacando-se o episódio em que incumbiu Virgílio Corrêa Filho de escrever uma memória historiográfica do estado, que resultou na obra *Mato Grosso* (1922). O próprio Dom Aquino contribuiu diretamente para a constituição dessa identidade, por meio da confecção do brasão de Mato Grosso, e do poema *Canção mato-grossense*, que, em 1983, foi instituído como hino oficial do estado. Antes de ser oficializado como hino, o poema de Dom Aquino Corrêa já havia sido musicado pelo maestro Emílio Heine, e cantado pela primeira vez em 08 de abril de 1919, durante a cerimônia de comemoração do bicentenário de fundação de Cuiabá.

Em seu mandato como presidente de estado, o incentivo cultural também se realizou por meios institucionais, com a fundação, em 08 de abril de 1919, do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, a fim de preservar a memória do estado, legando às gerações futuras seus documentos e registros. Também no seu governo, em 07 de setembro de 1921, inaugurou como presidente de honra o Centro Mato-Grossense de Letras, que em 1932, por proposta do próprio Dom Aquino e de José de Mesquita, passou a denominar-se Academia Mato-Grossense de Letras.

Em 1922, depois de concluir seu mandato como presidente do estado, Dom Aquino Corrêa foi nomeado arcebispo de Cuiabá. Posteriormente, em 1927, por sua produção literária, como poeta e orador, o prelado foi eleito para Academia Brasileira de Letras, sendo o primeiro mato-grossense a participar dessa agremiação acadêmica. Ele também exerceu, extraordinariamente, funções diplomáticas: como em 1938, quando foi nomeado para representar o Brasil na VII Conferência Internacional de Instrução pública, em Genebra (Suíça);

² Entre os intelectuais que empreenderam, juntamente com Dom Aquino, um projeto de fortalecimento da identidade mato-grossense, destacam-se: Virgílio Corrêa Filho, Estevão de Mendonça e José Barnabé de Mesquita.

ou, em 1951, quando exerceu a função de Embaixador Plenipotenciário e Extraordinário do Brasil, em Montevideu, durante a posse do Presidente do Uruguai.

Embora Dom Aquino tenha, durante sua vida pública, exercido grande influência na sociedade brasileira – que é atestada pela abrangente repercussão de sua morte –, atualmente, existe um “silenciamento” acerca de sua pessoa e de sua obra – que pode ser comprovado pela ausência de uma fortuna crítica sobre sua produção literária. Tal processo de apagamento resulta, em grande parte, pela vinculação do autor a uma tradição retórico-poética – que, nos estudos literários do século XX, foram relegados ao ostracismo – bem como pela estereotipação de suas obras, às quais foram atribuídas noções pré-estabelecidas, sem a devida análise dos elementos constitutivos de seus textos.

Os poucos estudos literários sobre Dom Aquino Corrêa, atualmente, têm se concentrado em sua obra poética³. O enfoque desta pesquisa, porém, são seus discursos, sobre os quais ainda não foi desenvolvido nenhum estudo sistemático. Diante de tal lacuna crítica, no capítulo primeiro deste texto, buscou-se uma aproximação com o principal orador sacro de língua portuguesa, padre Antônio Vieira, a fim de verificar a aplicabilidade, nos discursos de Dom Aquino, de categorias críticas já utilizadas para analisar os sermões de Vieira, tendo como principal a noção de “unidade-teológico-retórico-política” (PÉCORA, 1994). A partir dessa categoria, será proposto um modelo teológico-retórico-político, por meio do qual serão analisados os discursos de Dom Aquino Corrêa.

Posteriormente, no capítulo segundo, são apresentados os principais pressupostos teológicos, retóricos e políticos que possibilitam que se pense em tal unidade nos discursos do arcebispo de Cuiabá. No âmbito teológico, é apresentado o desenvolvimento da teologia católica acerca da Encarnação de Cristo. Em relação à parte retórica, são expostos os preceitos da Retórica Antiga e suas partes constitutivas. Quanto ao contexto político, busca-se analisar as modificações ocorridas na relação entre Igreja e Estado no Brasil, do final do século XIX até o fim da Era Vargas.

Por fim, no capítulo terceiro, demonstra-se, por meio da análise dos discursos de Dom Aquino, como se desenvolve a unidade teológico-retórico-política em sua oratória, principalmente na relação entre Igreja e Estado. Além disso, são analisados os instrumentais retóricos, tanto na invenção dos argumentos, quanto na ornamentação da escrita, que contribuem para agregar efeitos persuasivos à oratória de Dom Aquino Corrêa.

³ Podem ser mencionadas: a precursora análise *A poesia de D. Aquino*, de José de Mesquita (publicada na Revista da Academia Mato-Grossense de Letras, em 1956, n. 47-48, p. 31-46); a dissertação de Adenil da Costa Claro (2005); as teses de Nancy Lopes Yung (2007) e Epaminondas de Matos Magalhães (2014).

1. O VERBO “REVERBERADO”: EM BUSCA DOS INSTRUMENTAIS TEÓRICOS

“A ‘arte pela arte’ é fórmula quimérica. A arte não para em si, é feita pelo coração e para o coração, assim como este foi feito para o Infinito” (Dom Aquino Corrêa, no Preâmbulo da obra *Poética*)

Nos últimos tempos, a crítica literária⁴ tem demonstrado como são problemáticos e discutíveis os estudos que buscam estabelecer uma suposta relação de causa e efeito entre a vida e a obra de um autor, pois, inevitavelmente, acabam desenvolvendo análises reducionistas, que explicam a obra por meio da vida do autor, ou, até mesmo, conjecturam sua psique a partir de elementos da obra. Contudo, no âmbito dos textos retóricos, essas ressalvas críticas não se aplicam em sua totalidade, devido à própria natureza de tais textos, que são elaborados com a finalidade precípua de exercer a persuasão. Nesse sentido, obviamente, há uma intrínseca relação entre o orador e seu discurso, uma vez que este consiste na sistematização textual dos argumentos daquele, refletindo, portanto, suas vinculações teóricas e institucionais, mas não necessariamente questões biográficas.

Mesmo que tais considerações possam ser vistas como mera tautologia, sua exposição prévia faz-se necessária pelo fato de que o presente estudo analisa os discursos de um orador sacro, devendo ser compreendidos, portanto, no contexto de sua formação eclesiástica e de sua vinculação institucional, principalmente no que se refere a questões doutrinárias.

Nessa perspectiva, ao analisar a oratória de Dom Aquino Corrêa, não é possível – mesmo que sob o pretexto de um suposto “rigor acadêmico” – negligenciar o fato de que seus discursos estão permeados por princípios doutrinários baseados na Sagrada Escritura, no Magistério da Igreja e na Tradição bimilenar do cristianismo. Em outros termos, a pregação do orador está atrelada ao conceito – muito caro ao catolicismo – de “transmissão da Revelação”⁵. Transmissão esta que é marcada pela continuidade doutrinária, a fim de manter-se em consonância ao que foi revelado por Cristo, como adverte aquele que é considerado o primeiro grande pregador cristão, São Paulo: “Eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti” (1 Coríntios, 11, 23). Essa continuidade doutrinária foi defendida desde o cristianismo primitivo, principalmente à medida que surgiam interpretações heterodoxas, como se observa no século

⁴ Antoine Compagnon (1999, p. 47-96) expõe as diversas controvérsias existentes em torno do conceito de “autor”, que, segundo ele, “foi o bode expiatório principal das diversas novas críticas, não somente porque simbolizava o humanismo e o individualismo que a teoria literária queria eliminar dos estudos literários, mas também porque sua problemática arrastava consigo todos os outros anticonceitos da teoria literária” (COMPAGNON, 1999, p. 48).

⁵ Tal conceito está sistematizado na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, promulgada no Concílio Vaticano II.

II, quando Santo Irineu de Lyon, no *Adversus Haereses*, refuta as ideias do gnosticismo e defende a unidade da fé cristã:

Com efeito, a Igreja, embora espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra, tendo recebido dos apóstolos e dos discípulos deles a fé [...] guarda [esta pregação e esta fé] com cuidado, como se habitasse em uma só casa; nelas crê de forma idêntica, como se tivesse uma só alma; e prega as verdades de fé, as ensina e transmite com voz unânime, como se possuísse uma só boca. Pois, se no mundo as línguas diferem, o conteúdo da Tradição é um só e idêntico (IRINEU apud CATECISMO, 2000, p. 57).

Nesse sentido, toda a pregação católica deve remeter a um único “Verbo”, compreendido enquanto Palavra de Deus revelada, que, no entanto, é transmitido, ou “reverberado”, de diferentes formas ao longo dos séculos, de acordo com o contexto histórico e cultural de cada sociedade. Essas diferenças no modo de expressão – que buscam adequar a pregação às necessidades circunstanciais – referem-se substancialmente às formas de utilização da linguagem. Grandes pregadores católicos de Língua Portuguesa – como Antônio Vieira, Manuel Bernardes, Sousa Caldas e Monte Alverne – destacaram-se para além do âmbito eclesiástico, justamente porque suas pregações foram lidas como sendo mais do que mero instrumento catequético, e, em si mesmas, consistiriam em artifícios da linguagem. Para isso, tais oradores utilizaram-se dos instrumentais da Retórica Antiga, que, sob a perspectiva aristotélica, auxilia a escolher os meios de persuasão mais adequados para cada situação.⁶

Dom Francisco de Aquino Corrêa também pode ser inserido entre esses oradores católicos que pregaram o único “Verbo”, porém, “reverberado” a seu modo, por meio de instrumentais retóricos que o presente estudo pretende analisar. No entanto, é necessário antes considerar aquilo que há na crítica literária acerca da oratória de Dom Aquino Corrêa, que, embora não sendo abundante, fornece alguns indícios sobre os caminhos a serem evitados e sobre as extensas lacunas a serem preenchidas.

1.1 A CRÍTICA JÁ EXISTENTE

De início, é necessário destacar a existência de um hiato na crítica literária sobre a oratória sacra no Brasil, de modo geral, como também em relação à oratória de Dom Aquino Corrêa. Os poucos trabalhos existentes operam ou de forma bastante delimitada, ou de modo questionável; no entanto, são pertinentes enquanto tentativa de abertura de um caminho em área ainda pouco transitável.

⁶ Conforme a clássica definição presente na *Retórica*, de Aristóteles (2005, p. 94).

1.1.1 Sobre a oratória sacra no Brasil

Um dos primeiros estudos que trata da oratória sacra no Brasil, mesmo que brevemente, é a obra *Evolução da literatura brasileira: vista sintética* (1905), de Silvio Romero. Com uma tendência fortemente classificatória e sem especificar os critérios adotados, Silvio Romero (1905, p. 77-79) divide a história da eloquência brasileira em dez fases, iniciando-se no século XVI, com o que ele denomina “prédica ingênua dos missionários” – entre os quais, ele insere os jesuítas Manuel da Nóbrega e José de Anchieta – e encerrando-se em 1904 (provavelmente por ser o ano anterior à publicação da obra) com a “última fase da eloquência parlamentar”. Entre as fases propostas por ele, a que parece estar mais relacionada ao objeto deste estudo é a nona: “nova fase da eloquência sagrada (1880- em diante), com D. Luiz Raymundo da Silva Brito, padre Júlio Maria, Cônego Francisco de Paula Rodrigues e Monsenhor Manoel Vicente” (ROMERO, 1905, p. 78-79). Como pode ser observado, o autor apenas menciona as fases e seus integrantes, mas não entra em pormenores, já que a própria obra se propõe apenas a uma “vista sintética”.

Um estudo mais específico é desenvolvido por Ramiz Galvão, em *O púlpito no Brasil* (1922), texto publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O autor considera que a oratória sacra só passou a existir no século XVII, a partir do momento em que os templos foram construídos, tendo assim um espaço para a pregação, o púlpito. Com base nessa premissa, Ramiz Galvão (1922) divide a existência da oratória sacra, no Brasil, em quatro épocas: 1) a primeira iniciada no século XVII, com Vieira, e sendo marcada, segundo ele, por “pomposas”; 2) a segunda época é marcada pela influência espanhola, e, por seu estreitamento com o profano, é, para ele, um período de “luto”⁷; 3) a terceira época refere-se ao reinado de D. João VI e é denominada por ele como um “renascimento” da oratória sagrada, tendo Monte Alverne como figura de destaque; 4) e a última época seria a partir da segunda metade do século XIX, e consistiria em um período de declínio, possivelmente por dois motivos: o surgimento de uma literatura nacional, que atendia às “necessidades culturais” (que antes eram supridas pela oratória sacra), e as relações conflituosas entre a Igreja e o Estado no reinado de D. Pedro II, que levaram ao desprestígio dos pregadores.

Também é preciso mencionar a negativa de José Veríssimo – na obra *O que é literatura e outros escritos* (1907) – em reconhecer a oratória sacra como gênero literário, embora admitisse que algumas pregações possuem “caracteres literários que as distinguem do comum

⁷ “[...] se a primeira foi de pomposas, a segunda será de luto; a oração evangélica terá o destino da epopeia, a poesia sagrada acompanha a poesia profana” (GALVÃO, 1922, p. 46).

dos oradores eclesiásticos” (VERÍSSIMO, 1907, p. 104). Outros autores posteriores, em seus manuais de história da literatura, parecem assimilar essa negativa de Veríssimo, mesmo sem explicitá-la. Nesse sentido, aqueles que chegam a mencionar a oratória sacra a tratam como uma espécie de manifestação cultural, como pode ser observado na obra *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido. No segundo volume da referida obra, Candido apresenta um capítulo intitulado “Formas de expressão” (1959 [2000], p. 31), em que, ao tratar da retórica, ele menciona que “o primeiro terço do século XIX – quando crescia e se formava a primeira leva de escritores românticos, – [...] foi, na Corte, período não apenas de vida musical intensa, mas também de oratória sacra exuberante” (CANDIDO, 1959 [2000], p. 37) e destaca os freis Sampaio e Monte Alverne, bem como o cônego Januário. Como se observa, a referida menção é feita em função dos escritores românticos, para contextualizar as formas de expressão cultural – entre as quais a oratória sacra – que havia na época.

Outras obras tratam do tema de forma restrita, reduzindo a abordagem a oradores específicos, ou a determinados períodos históricos. Para exemplificar, pode-se mencionar *A literatura no Brasil* (1959), dirigida por Afrânio Coutinho. Em seu segundo volume, sobre a “era barroca” e a “era neoclássica”, a obra apresenta um capítulo específico sobre Antônio Vieira e outro intitulado “A oratória sacra”. Esse último, escrito por Carlos Burlamáqui Kopke, apresenta a importância da oratória no Brasil Colônia e analisa pregações de Eusébio de Matos e Antônio de Sá. Ao final do capítulo, o autor menciona que a oratória sacra se estendeu até início do século XIX, e destaca as figuras de frei Manuel de Macedo Pereira de Vasconcelos, no século XVIII, e frei Francisco do Monte Alverne, no século XIX.

Neste momento, é oportuno observar, de forma mais detalhada, a abordagem realizada no ensaio *Oratória sacra no Brasil (Do séc. XVI ao séc. XIX)*, de Hélio Lopes (1976), cujo título tão abrangente parece não corresponder à extensão do trabalho, visto que se propõem a empreender a síntese de quatro séculos de oratória sacra em apenas 25 laudas. Desde o início, o autor restringe a relevância da oratória religiosa ao “período colonial” e acredita ser possível “avaliar a produção imensa de oratória sacra nas três centenas de nossa vida ligada a Portugal e mesmo durante as primeiras décadas do século XIX” (LOPES, 1976, p. 105). Posteriormente, ele argumenta contra a resistência ao estudo dessa temática, destacando o valor histórico e, em certo sentido, até literário, da oratória sacra no Brasil:

Um lugar, embora modesto, deve ser reservado a esses oradores sacros na história de nosso progresso intelectual e de nossas conquistas literárias. Se as suas obras não possuem as qualidades das mais bem afortunadas que as fazem lidas ainda em nossos dias, **é preciso reconhecer nesses autores as ideias, os costumes, os hábitos sociais do mundo em que batalharam.** É a contribuição para a história dos tempos por eles

vividus. **E a linguagem e os recursos estilísticos aproveitados para embelezar o discurso, manter o ouvinte atento, disseminar a doutrina e manancial ainda pouco e quase nada aproveitado** (LOPES, 1976, p. 105, grifo nosso).

Depois de defender a relevância de tal temática e de analisar os posicionamentos de Sílvio Romero (1905), Ramiz Galvão (1922) e de José Veríssimo (1907), Hélio Lopes propõe-se a esboçar “a história da parenética” no Brasil, pretendendo “chegar até o período romântico e ver, em largos traços como evoluiu a eloquência sacra” (LOPES, 1976, p. 108). Destaca que, propositalmente, trabalhará com pregadores menos conhecidos, e que não tratará sobre Antônio Vieira, porque “já sobre ele se escreveu abundantemente e nada de novo poderíamos acrescentar” (LOPES, 1976, p. 108). Atitude, no mínimo, questionável para quem se propõe a fazer uma “história da parenética”, mesmo que em forma de esboço.

Em sua abordagem, o autor concentra-se basicamente em pregadores dos séculos XVI e XVII, como os padres jesuítas Manuel da Nóbrega (1517-1570), José de Anchieta (1534-1597), Simão de Vasconcelos (1597-1671), Antônio de Sá (1620-1678) e Alexandre de Gusmão (1629-1674), o frei capuchinho Antônio do Rosário (1647-1704), o frei franciscano Antônio das Chagas (1631-1682), o primeiramente jesuíta e depois carmelita Eusébio de Matos (1629-1692), e o padre secular Antonio da Silva (1639 – faleceu nos últimos anos de século XVII⁸). Então, de forma inesperada, o percurso histórico que chegaria até o século XIX – como anunciado desde o subtítulo do artigo e reforçado no decorrer do texto – é interrompido e “finalizado” de forma abrupta – como se as “cortinas do palco” se fechassem durante a “encenação da peça” – por meio de um parágrafo final que “pulveriza” dois séculos em duas linhas, alegando que os séculos XVIII e XIX seriam mera continuidade do XVI e XVII no que se refere à oratória sacra:

Apresentados e exemplificados os processos barrocos que informaram a oratória sacra no período colonial, podemos passar ao estudo da reforma da parenética. **O século XVIII e a oratória acadêmica iniciada já em seiscentos, prolongam estes mesmos processos e não justificam, para nosso intento, maior delonga** (LOPES, 1976, p. 129, grifo nosso).

E assim termina o texto *Oratória sacra no Brasil (Do séc. XVI ao séc. XIX)*, que, devido ao seu final, parece até um recorte ou abreviação – para fins de publicação – deixando em aberto uma possível continuidade do texto em outro ensaio posterior, principalmente ao afirmar “podemos passar ao estudo da reforma da parenética” (LOPES, 1976, p. 129), mas sem o fazer.

⁸ De acordo com dados biográficos presentes no primeiro volume do *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, de Augusto Victorino Alves Sacramento Blake (1883, p. 315).

No entanto, até onde se teve acesso, não há uma continuidade de tal texto em nenhuma publicação do autor. Ao contrário, o referido ensaio – publicado primeiramente, em 1976, na revista *Língua e Literatura*, da Universidade de São Paulo – foi republicado juntamente com uma série de textos do autor, na obra *Letras de Minas e outros ensaios* (LOPES, 1997), apresentada e organizada por Alfredo Bosi. Nesse livro, o texto em questão foi publicado sem alterações, sendo disposto isoladamente na quinta e última parte da obra, reforçando a ideia de que não há outro texto do autor sobre o assunto.⁹

Esse ensaio de Hélio Lopes (1976) apresenta dois aspectos a serem explorados e problematizados por meio de outros estudos: 1) primeiramente, o fato de ter reduzido a oratória sacra dos séculos XVIII e XIX a mero prolongamento dos processos anteriores; 2) e também por ter restringido a relevância da oratória ao período colonial, limitando-a, assim, ao início do século XIX.

Como contraposição ao primeiro aspecto, e para preencher a lacuna cronológica da abordagem de Lopes (1976), pode-se mencionar a obra *Ecos do púlpito: oratória sagrada no tempo de D. João VI* (2010), de Maria Renata da Cruz Duran, em que – a partir de pregadores como padre Antônio Pereira de Sousa Caldas, frei Francisco de São Carlos, frei Francisco de Santa Teresa de Jesus Sampaio, cônego Januário da Cunha Barboza e frei Francisco do Monte Alverne – a autora desenvolve um estudo histórico sobre as características da oratória sacra nas três primeiras décadas do Brasil oitocentista, e identifica sua influência na construção de uma “identidade nacional”. Mesmo não sendo um estudo literário, mas de história da cultura, a obra de Duran (2010) é relevante para constatar o papel desempenhado pelos pregadores sacros no referido período. Segundo ela, no Rio de Janeiro dos primeiros 25 anos do século XIX, os clérigos “Sousa Caldas e São Carlos suscitaram uma redefinição para o papel da sermônica [...] ao reafirmarem um estilo de linguagem para os sermões, atualizarem seus temas e introduzirem a ideia de pátria como questão preponderante em seus discursos” (DURAN, 2010, p. 189-190). No mesmo contexto, “Januário da Cunha Barboza e Francisco de Santa Teresa Sampaio afirmaram a importância da sermônica [...] como expressão das belas-letas produzidas no e pelo Brasil” (DURAN, 2010, p. 190) e buscaram “definir, por meio de sua própria atuação, um perfil a ser seguido pelo homem de letras, que era entendido como uma *missão*” (DURAN, 2010, p. 190). Ao longo da obra, a autora destaca a figura de Monte Alverne, que teria reunido as qualidades dos demais pregadores, bem como o sentimento de missão como

⁹ É necessário registrar que o autor possui uma série de textos sobre o frei Francisco de Monte Alverne, especificamente, que foram reunidos na obra *Letras de Minas e outros ensaios* (LOPES, 1997). No entanto, eles não representam uma sequência do texto *Oratória sacra no Brasil (Do séc. XVI ao séc. XIX)*.

homem de letras; porém, obtendo maior êxito e alcance que os outros sermonistas, de tal modo que Duran (2010) chega a atribuir a ele o surgimento de um suposto “pensamento brasileiro”, mas sem especificar em que consistiria:

[...] a popularidade alcançada por Monte Alverne incrementou a formação de uma opinião pública no Rio de Janeiro joanino, reafirmou o perfil do intelectual do período e contribuiu para a popularização de uma linguagem, feitos já esboçados por seus parceiros de oratória, mas de maior alcance com ele [...] A relação do homem de letras com a pátria, na qual o pensador no Brasil deveria ter como sua missão a revelação do patriotismo à população, foi sustentada e divulgada pelo capuchinho, responsável pelo surgimento do pensamento brasileiro (DURAN, 2010, p. 190-191).

Já o segundo aspecto controverso do ensaio de Lopes (1976), o de restringir ao período colonial a relevância da oratória sacra, pode ser questionado com os estudos de Roberto de Oliveira Brandão, na tese *Estudos sobre os manuais de retórica e poética brasileiros do século XIX* (1972) e no ensaio *Os manuais de retórica brasileiros do século XIX* (1988), e de Roberto Acízelo de Souza, na obra *O Império da eloquência* (1999).

Tomando como objeto de análise os compêndios e manuais de retórica e poética, publicados no Brasil ao longo do século XIX, Brandão (1972) analisou a sistematização dos elementos retóricos e poéticos, em tais manuais, e a consequente definição de modelos de estrutura textual para a literatura nacional. Posteriormente, no ensaio em que se restringiu aos manuais de retórica, Brandão (1988) aprofundou sua abordagem inicial, destacando a função e a permanência da retórica na educação brasileira.

Também Roberto Acízelo de Souza, em *O Império da eloquência*, desenvolveu a “análise da produção oitocentista de manuais de retórica-poética, sublinhando o compromisso recíproco entre esses manuais e o sistema de ensino seu contemporâneo” (SOUZA, 1999, p. 3), conforme ele demonstra por meio dos planos de ensino do Colégio Pedro II, considerado como estabelecimento modelo para o ensino secundário da época. Nesse sentido, o autor destaca que:

Durante o século XIX, há no Brasil, ao longo de um período que coincide quase integralmente com o ciclo do Império, um grande interesse pelos estudos de retórica (a que se anexam ou com que se confundem os de poética), interesse traduzido por várias publicações e pela inserção das disciplinas mencionadas nos currículos escolares. Observa-se, contudo, que esse interesse desaparece no final dos anos de 1800, embora diversos resíduos dessa tradição se tenham conservado no século XX (SOUZA, 1999, p 1).

Conforme mencionado pelo autor, essa cultura da eloquência que impera ao longo do século XIX¹⁰, mesmo tendo sido apagada, deixa seus resíduos e sobrevivências no século XX:

[...] por mais que à primeira vista seus traços tenham sido apagados desde a última década do século XIX – com a eliminação da retórica e poética como matérias de ensino e a correlativa extinção do movimento editorial em torno delas –, **dificilmente poderia extinguir-se sem deixar vestígio já que as experiências culturais, sobretudo aquelas mais radicadas e de maior duração, de algum modo costumam sobreviver à própria superação** (SOUZA, 1999, p. 95, grifo nosso).

Deste modo, enquanto “experiência cultural radicada”, a efervescente cultura retórica do século XIX dificilmente poderia ter desaparecido instantaneamente. Certamente, seu desaparecimento ocorreu enquanto processo gradual, deixando seus vestígios ao longo do século XX, principalmente no campo institucional – com o prolongamento do sistema de ensino oitocentista até 1934 – e no movimento editorial – com a incorporação de itens típicos dos manuais de retórica oitocentistas nos livros de iniciação aos estudos literários novecentistas.¹¹

Esses estudos indicam a plausível possibilidade de que, assim como a retórica, de modo geral, vivenciou um período de grande efervescência ao longo do século XIX, no Brasil, a ponto de deixar seus resquícios no século XX, também a oratória sacra pode ter legado a esse período os seus despojos, e constituído, assim, os seus representantes. Nesse sentido, o presente estudo considera que a oratória de Dom Francisco de Aquino Corrêa situa-se e desenvolve-se entre esses resíduos da cultura da eloquência, sobre os quais a crítica simplesmente “silenciou”, e “enquanto permanecem precariamente reconhecidos em sua genealogia, conservam a consistência ininteligível de assombrações, vagando por instituições e discursos” (SOUZA, 1999, p. 3).

1.1.2 Sobre a oratória de Dom Aquino Corrêa

De modo geral, não existem estudos aprofundados sobre a oratória de Dom Aquino Corrêa; quando muito, o que se encontra são: elogios acadêmicos, que assumem uma postura ufanista em relação ao autor; ou análises ideológicas que se autoproclamam como historiografia literária, mas que, na verdade, partem de pressupostos ideológicos pré-estabelecidos, e, em função destes, instrumentalizam o texto literário e seu contexto histórico.

¹⁰ De acordo com Souza (1999, p.95): “Sua vigência se mantém por todo o século XIX, podendo-se tomar como pontos extremos cronológicos os anos de 1810 – publicação do *Ensaio sobre a crítica*, de Alexander Pope, na tradução do Conde de Aguiar – e 1886 – publicação do *Manual de retórica e poética*, de Jerônimo Tomé da Silva”.

¹¹ Cf. SOUZA, 1999, p. 95-113.

Nesse primeiro grupo, podem-se mencionar as colocações elogiosas de Rubens de Mendonça, em *História da literatura mato-grossense* (2015), inicialmente, classificando Dom Aquino como “o maior orador sacro de seu tempo” (MENDONÇA, 2015, p. 121). Em seguida, ele retifica a afirmação, a fim de enaltecer ainda mais o arcebispo de Cuiabá: “fizemos a afirmativa de que dom Aquino foi o maior orador sacro de seu tempo. Poderíamos apenas ter dito que dom Aquino foi o maior orador do seu tempo” (MENDONÇA, 2015, p. 124). Obviamente, seus comentários são marcados muito mais por um caráter panegírico, do que por um rigor analítico e acadêmico. No entanto, tais considerações são pertinentes enquanto primeira percepção acerca da produção literária local, já que a referida obra de Rubens de Mendonça é aquela que primeiramente propõe uma história da literatura de Mato Grosso.¹²

Também Corsíndio Monteiro da Silva – membro da Academia Mato-Grossense de Letras e organizador das obras completas de Dom Aquino Corrêa – no preâmbulo dos *Discursos* do prelado, referiu-se a ele como “grande orador [...] que fez do púlpito o ponto mais alto do seu sagrado ministério e o pedestal da sua glória” (SILVA, 1985a, p. 12). Evidentemente, há em suas considerações um caráter laudatório, próprio de quem realiza a apresentação de uma obra e busca enaltecer sua relevância. Em outro texto de homenagem a Dom Aquino, intitulado *O escolhido* (1984), Corsíndio acentua os elogios à oratória do arcebispo de Cuiabá, chegando a equipará-lo com Antônio Vieira: “Tanto quanto do Padre Vieira, de Dom Aquino se poderá dizer haver realizado e sintetizado o ideal do grande orador!” (SILVA, 1984, p. 32).

Já no segundo grupo de análises mencionado, em que há uma opção ideológica pré-estabelecida, podem ser situadas as obras de Hilda Gomes Dutra Magalhães, *História da literatura de Mato Grosso: século XX* (2001) e *Literatura e Poder em Mato Grosso* (2002).

Na primeira obra, após priorizar a abordagem da produção poética de Dom Aquino Corrêa, Magalhães (2001) destaca: “São notáveis ainda os discursos de Dom Aquino, caracterizados pelo primor linguístico, pela beleza das imagens e pela sofisticação das ideias” (p. 51). Ela também enfatiza que, no contexto do século XX – em que a oratória havia perdido sua nobreza social – eram raros os oradores sacros de destaque, “[...] tendo sido Dom Aquino o último da estirpe dos grandes oradores sacro-poéticos” (MAGALHÃES, 2001, p. 51).

Mesmo com tais considerações sobre a oratória aquineana, Magalhães não desenvolve uma análise textual de seus discursos, mas opta por fomentar determinados estereótipos sobre Dom Aquino, que o reduzem a um mero literato conservador e retrógrado que incentivava em Mato Grosso o cultivo de uma literatura de características barrocas e parnasianas, enquanto nas

¹² A primeira edição da obra foi publicada em 1970, pela editora Rio Bonito, de Goiânia-GO.

metrópoles brasileiras já florescia o modernismo. Ao concluir sua abordagem sobre o autor, em *História da literatura de Mato Grosso: século XX*, Hilda Magalhães chega a emitir um juízo de valor sobre a produção literária de Dom Aquino, classificando-a como “anacrônica”:

Cantando, em pleno século XX, “as grandes verdades que não passam”, e a metrificacão rigorosa dos parnasianos, a literatura de Dom Aquino acabou se revelando anacrônica, numa época em que já não mais se sustentavam os valores eternos, numa época em que a arte se estratifica no experimentalismo dos modernistas (MAGALHÃES, 2001, p. 54).

Não se pode, na verdade, deixar de observar que a própria análise de Hilda Magalhães parece conter certo anacronismo, uma vez que, na pretensão de desenvolver uma historiografia, desconsidera o próprio contexto histórico e social da cidade de Cuiabá no início do século XX, que, como qualquer lugar do interior da Brasil, diferia substancialmente das metrópoles do país, inclusive em termos de ideais literários. Na verdade, constata-se que a autora assume para si as convicções do modernismo – as quais privilegiaram o registro linguístico informal, a ênfase nacionalista, as preocupações sociológicas e o engajamento político – que, ao serem tomadas como parâmetro, levaram à formação e ao predomínio, nos estudos literários no Brasil, de uma *doxa* cultural de perspectiva teleológica, cujo foco estava posto sobre o modernismo paulista. Assim, tal movimento é tomado como referência inquestionável e como paradigma a ser seguido, de modo que os autores que dele destoaram são rotulados com estereótipos pejorativos e rejeitados liminarmente.

Tal postura “acrítica” já foi identificada por Roberto Acízelo de Souza (1999), que, ao abordar o caráter antirretórico do modernismo¹³, assinala o fato de que “a atividade crítico-historiográfica incorporou sem restrições o discurso partidário do movimento modernista” (SOUZA, 1999, p. 90). Ele acrescenta que, na análise de textos retóricos do século XIX, tal atitude tem como resultado:

[...] que o empenho de compreensão analítica da produção oitocentista se veja substituído por gestos de rejeição liminar, expressos em fórmulas genéricas do tipo “linguagem pomposa”, “tom declamatório”, “dicção empolada”, “estilo palavroso”, “grandiloquência”. Ora, seria mais produtivo, em vez de simplesmente se fazer eco às convicções modernistas, o empreendimento de *análises* desse aspecto da produção literária do século XIX [...] (SOUZA, 1999, p. 90).

Essa opção por aplicar taxações genéricas – baseadas nas convicções modernistas – em detrimento da análise textual, também pode ser estendida ao século XX, e, no caso específico,

¹³O autor menciona obras literárias que são “verdadeiros manifestos modernistas constituídos por ataques ao espírito retórico” (SOUZA, 1999, p. 90).

à oratória de Dom Aquino Corrêa, como se constata na abordagem desenvolvida por Hilda Magalhães, em *História da literatura de Mato Grosso: século XX*.

Já na obra *Literatura e poder em Mato Grosso* (2002), a autora explicita ainda mais suas opções ideológicas, desde o título da seção “A poética **conservadora** de Dom Aquino” (MAGALHÃES, 2002, p. 24, grifo nosso), na qual trata sobre a produção literária do prelado. Ao longo da exposição, constata-se que Hilda Magalhães comenta as obras de Dom Aquino submetendo-as às categorias de análise do materialismo-histórico-dialético, e desconsiderando tanto a lógica interna de seus textos como o contexto em que foram escritos; conforme pode ser observado no seguinte comentário: “Os valores da classe dominante [...] são reproduzidos nos seus textos e em sua concepção estética. [...] sua pena serve aos desígnios dos donos do poder: a burguesia provinciana do início do século XX [...]” (MAGALHÃES, 2002, p. 25). Constantemente, observa-se a tentativa da autora de afirmar uma espécie de “onipresença histórica” dos conflitos de classes, como ao declarar que a produção literária de Dom Aquino está “[...] reforçando valores e interesses oficiais, reforçando a história dos vencedores e não a dos vencidos.” (MAGALHÃES, 2002, p. 26). Nessa sua tentativa de aplicar ao texto literário conceitos pré-determinados, a autora parece considerar que a formação eclesiástica do arcebispo cuiabano é um elemento irrelevante para a compreensão de seus discursos. Sua identidade religiosa é considerada apenas enquanto vinculação institucional, a fim de argumentar que Dom Aquino Corrêa estava a serviço de uma elite social: “Nos textos de Dom Aquino, o reforço do *status quo* acontece na afirmação da história oficial – ligado a um forte sentimento patriótico – sempre de modo a engrandecê-la, e na apologia dos valores da Igreja” (MAGALHÃES, 2002, p. 26). Esses comentários gerais sobre a obra carecem da devida comprovação por meio de uma análise textual pormenorizada; indicando, assim, a pretensão da autora de enquadrar a obra de Dom Aquino em uma visão de mundo já pré-concebida, em que a história é regida pela contradição entre os grupos sociais.

Sob outra perspectiva – sem consistir em um mero elogio acadêmico, tampouco em uma análise puramente ideológica – encontra-se a conferência de João Antônio Neto¹⁴, intitulada *Dom Aquino, o orador* (1982), que, embora possuindo um caráter laudatório – próprio da circunstância em que foi proferida¹⁵ – possui uma fundamentação mais consistente, com

¹⁴ Ocupante da cadeira 25 da Academia Mato-Grossense de Letras.

¹⁵ Nas comemorações em homenagem aos 25 anos de falecimento de Dom Aquino Corrêa – organizadas pela Universidade Federal de Mato Grosso, pela Academia Mato-Grossense de Letras e pelo Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso – cujos textos foram reunidos e publicados na obra *A mais linda flor* (1982).

análises textuais e informações relevantes acerca do contexto da oratória sacra no Brasil, na primeira metade do século XX.

Para este estudo, o primeiro aspecto relevante da conferência de João Antônio Neto refere-se à comparação que ele estabelece entre Dom Aquino Corrêa e dois pregadores católicos de destaque no início do século XX, o padre redentorista Júlio Maria (1850-1916) e o padre jesuíta Leonel Franca (1893-1948). Embora fique explícito que o objetivo do conferencista era demonstrar a superioridade de Dom Aquino em relação aos outros dois oradores – e assim fundamentar a tese de que ele foi o maior orador sacro do Brasil em sua época¹⁶ –, tal comparação é pertinente enquanto retrato de uma época em que “a oratória dos templos se reduziu aos sermões comuns, aqui e ali projetando algum sacerdote mais notável” (NETO, 1982, p. 127), um século em que “os grandes oradores sacros foram casos esporádicos” (NETO, 1982, p. 127), e no qual o autor destaca essas “três figuras exponenciais” (NETO, 1982, p. 127).

Nesse horizonte da oratória sacra brasileira no início do século XX, João Antônio Neto situa inicialmente o padre Júlio Maria – cujo nome civil era Júlio César de Moraes Carneiro – e refere-se a ele como “polemista erudito e, às vezes, implacável [...] que começou como temível combatente contra o positivismo, na Primeira República, e continuou até quase sua morte, em 1916, como admirado orador sacro” (NETO, 1982, p. 127). Já o padre Leonel Franca é descrito como “polemista e defensor do pensamento católico, em todos os seus planos, fundador e reitor da Universidade Católica do Rio de Janeiro” (NETO, 1982, p. 128). Segundo Neto (1982), os dois referidos oradores possuíam posturas antagônicas; Leonel Franca era enciclopédico e Júlio Maria, mais intrépido:

[...] apreciei, ao vivo, Leonel Franca, que era um orador algo frio, embora de grande fluência e servido por uma cultura enciclopédica que, em muito, lhe facilitava amplo acesso aos temas mais tormentosos. Quanto a Júlio Maria, pelo que dele se diz, era um combatente intrépido e não raro áspero, o tipo do questionador incisivo e guerreiro (NETO, 1982, p. 128).

Entre esses dois extremos estaria Dom Aquino, que coadunava a postura dos dois oradores, e com isso superava-os, segundo o conferencista:

[...] Dom Aquino ia extremamente mais longe. **Era também um erudito completo, mas, igualmente um esplendente burilador da frase.** Uma figura humana impressionante, pela compostura, pelo talhe fidalgo e pelo equilíbrio; nele, não se perdia inutilmente um único gesto; [...] “princesca figura de um cardeal de renascença”, como diria Pedro Calmon. Enquanto a palavra de Júlio Maria atacava de

¹⁶Conforme afirma Neto (1982), em tom laudatório: “o maior orador sacro do Brasil contemporâneo: Dom Francisco de Aquino Corrêa” (p. 126).

rijo e a de Leonel Franca jorrava filosofia, mas também feria, **a oração de Dom Aquino usava tacapes de seda, sendo raríssimo lhe ver alguma coisa ríspida [...]** (NETO, 1982, p. 128, grifo nosso)

A partir da referida comparação – que pretende inferir a “superioridade” da oratória de Dom Aquino Corrêa – João Antônio Neto inicia a análise de fragmentos de seus discursos, explorando alguns aspectos pontuais. De início, ele analisa trechos de admoestações, por meio das quais o orador repreendia seus ouvintes com a “sutileza poética” que lhe era característica:

Explosões como esta são singularíssimas em Dom Aquino, e quando por acaso aparecem vêm nessa **forma vibrante, batidas por anáforas que, enquanto chicoteiam, também acariciam pela sua exímia beleza literária.**

[...] quando enfrenta os problemas sociais do século, o faz com um senso de proporção admirável. Não agride, apodera-se do fato e o envolve, destruindo-o como que por absorção, não com o ácido da ira que dismantela e corrói, com escândalo, mas **com a espuma da sutileza poética que submete, com um canto adormecedor; mata, mas não tortura; convence, mais do que vence.** Chegava mesmo a brandir a arma do gracejo, para arrostar os erros temporais (NETO, 1982, p. 129, grifo nosso).

João Antônio Neto destaca a presença de diversos recursos da retórica – ou da “estilística”, como ele se refere genericamente – nos discursos do arcebispo cuiabano. No entanto, ele adverte que a análise desses instrumentais requer um trabalho mais aprofundado:

Não vamos aqui, a não ser incidentalmente falar da estilística de Dom Aquino, que é capítulo muito sério da sua obra oratória e coisa para estudos mais tranquilos e meditados, mas se tal fosse o caso teríamos exemplos infinitos das suas antíteses fulgurantes, das suas perífrases buriladas de magníficos efeitos. Vezes sem conta, quando o tema requer maior ênfase, não dispensa as anáforas, tudo, porém, com denodado zelo em não cansar [...] (NETO, 1982, p. 130-131).

Nesse sentido, o presente estudo buscará empreender esse trabalho pormenorizado, a fim de preencher a lacuna crítica acerca da oratória de Dom Aquino Corrêa. Antes disso, porém, é necessário destacar outros dois aspectos brevemente acenados por Neto (1982), e que, nesta pesquisa, serão aprofundados e problematizados.

O primeiro aspecto consiste na constatação de que, independentemente da circunstância e do tema da pregação, o arcebispo cuiabano fazia tudo convergir para Deus:

[...] aquela característica indefectível e universal de todos os pronunciamentos oratórios de Dom Aquino: qualquer que fosse a solenidade, a ocasião, ou o tema dominante; fosse um simples brinde, uma abertura de solenidade, um ato patriótico, um acontecimento diplomático, uma lição de Literatura, de Filosofia ou de História [...] Dom Aquino achava o lugar e o momento certo para introduzir o espectro da fé e imagem da presença divina, terminando por transformar em festa espiritual o acontecer mais tipicamente mundano (NETO, 1982, p. 131).

No entanto, tal atitude não significava uma negação, ou condenação, da realidade imanente, a fim de voltar-se apenas para o transcendente. Ao contrário, para Neto (1982), não se pode cogitar que “Dom Aquino, no seu infindável trabalho de edificação religiosa, tivesse alguma vez, repudiado as possibilidades divinas do mundo [...] colocou-se dentro do mundo em que vivia, e foi a partir daí que procurou, desveladamente, conspirar a favor da Eternidade” (NETO, 1982, p. 135). O conferencista não desenvolve mais essa constatação, apenas a descreve, sem identificar seus pressupostos. Contudo, ao longo deste estudo, procura-se demonstrar que tal posicionamento pressupõe a ideia de que há uma correspondência entre o mundo imanente e o transcendente, ou entre os entes criados e seu criador, como será exposto de forma mais pormenorizada no decorrer deste estudo, principalmente com a abordagem do conceito tomista de *analogia entis*.

Já o segundo aspecto, refere-se à comparação entre Dom Aquino Corrêa e padre Antônio Vieira. Assim como Corsíndio Monteiro da Silva – mencionado anteriormente – João Antônio Neto também sugeriu uma aproximação entre os dois oradores¹⁷, destacando a atuação de ambos como cosmopolitas, que possuíam grande prestígio e influência em suas épocas: “[...] como Vieira que deslumbrou as Cortes europeias de Roma, Paris, Haia e Estocolmo, foi Dom Aquino o embaixador da eloquência brasileira” (NETO, 1982, p. 137). No entanto, como se percebe, tal sugestão é bastante genérica e carece de maior aprofundamento por meio de um estudo sistemático, que se concentre especificamente no âmbito oratório, como aqui se pretende fazer.

Com esse breve percurso pela escassa crítica sobre a oratória sacra no Brasil, de modo geral, e acerca da que foi desenvolvida por Dom Aquino Corrêa, constata-se a necessidade de um empreendimento analítico que não apenas preencha uma lacuna quantitativa – que é evidente pela ausência de estudos consistentes –, mas que também supere os caminhos metodológicos, até agora percorridos, em relação a tal tema – que buscam ou elogiar, ou ideologizar o autor em questão e, nesse intento, instrumentalizam seus textos de acordo com a conveniência. Deste modo, esta pesquisa enfrentará um duplo desafio: primeiramente, de desenvolver um estudo crítico sobre uma temática pouco abordada; bem como de evitar prováveis equívocos já cometidos, à medida que não se considerou o texto literário como ponto de partida da análise.

¹⁷Também Hilda Magalhães aproxima os dois oradores; porém, restringe tal relação a uma mera questão de influência: “Dom Aquino demonstra seu conservadorismo também no trato da língua, tendo sido fortemente influenciado pela expressão barroca de Vieira” (MAGALHÃES, 2002, p. 26-27).

1.2 O TEXTO COMO PONTO DE PARTIDA PARA UMA SUGESTÃO TEÓRICA

A atitude de instrumentalização do texto em função de categorias de análise predefinidas – e, em algumas situações, até anacrônicas – constitui um problema recorrente na crítica literária, o qual precisa ser superado, como argumenta Northrop Frye na “Introdução polêmica” de sua obra *Anatomia da crítica*:

Parece-me que a crítica literária está agora no mesmo estado de indução ingênua que encontramos na ciência primitiva. Seus materiais, as obras-primas da literatura, ainda não são considerados como fenômenos a serem explicados em termos de uma estrutura conceitual que só a crítica detém. [...] é tempo de a crítica saltar para uma nova base da qual possa descobrir quais são as formas constitutivas ou continentes de sua estrutura conceitual (FRYE, 1973, p. 23).

A partir dessa constatação, Frye propõe uma crítica sistemática que parta da literatura – sem reproduzi-la mimeticamente – mas que descubra a partir do *corpus* textual a sugestão de uma teoria. Em outros termos, o texto deve ser o ponto de partida necessário de todo esforço crítico que pretenda ter consistência teórica. Nesse sentido, este estudo partirá, num primeiro momento, do contato com os textos retóricos de Dom Aquino Corrêa, a fim de que, a partir deles, seja possível depreender sugestões teóricas para interpretar sua oratória.

Dom Francisco de Aquino Corrêa, ao longo de sua vida, escreveu e proferiu uma série de sermões, elogios fúnebres, palestras, conferências e discursos, nas mais diversas circunstâncias religiosas, acadêmicas, civis e militares, em diferentes cidades do Brasil e no exterior. Esses textos foram publicados, durante a vida do autor, sob o título de *Discursos*, em duas edições diferentes. A primeira edição, publicada em 1927, possuía um único volume com 17 discursos. A segunda edição foi publicada, inicialmente, em dois volumes, que totalizavam 50 discursos: o primeiro volume publicado em 1944, e o segundo em 1945. Porém, em 1954, foi acrescido a essa segunda edição, um terceiro volume, com novos discursos.

Posteriormente, em 1985, suas obras foram organizadas e revisadas por Corsíndio Monteiro da Silva, que as publicou em uma edição comemorativa por ocasião do centenário de nascimento do autor. Essa edição especial, publicada pela Imprensa Nacional, é composta por três volumes – de acordo com o gênero dos textos: poética, discursos e cartas pastorais – e cada volume está dividido em tomos – a obra poética possui três tomos, os discursos também três, e as cartas pastorais dois – totalizando, assim, oito livros.

Os três tomos dos *Discursos*, que constituem o objeto deste estudo, sofreram pequenas alterações e acréscimos em relação à primeira edição, sendo inseridos dois textos¹⁸ que não estavam na última publicação, feita pelo autor, em 1954. Segundo o organizador da edição, além da revisão dos textos, foi dada “disposição nova às produções, de tal modo que contribuirá, por certo, para induzir a uma visão geral – no tempo e no espaço – da oratória de Dom Aquino, assim como a um melhor conhecimento da trajetória intelectual do Arcebispo” (SILVA, 1985a, p. 12). Portanto, devido ao seu caráter de maior completude, ao longo deste estudo, serão utilizados os textos da edição comemorativa de 1985.

Por sua atuação institucional multifacetada – como eclesiástico, presidente de estado, poeta, orador e acadêmico – Dom Aquino Corrêa parece ter refletido em suas peças oratórias a sua polivalência, tanto em relação à diversidade de circunstâncias, como também de temas abordados. No total, são 85 textos¹⁹, publicados pelo próprio autor sob o título de *Discursos*, embora sejam constituídos pelos mais diversos tipos de peças oratórias, como mencionado anteriormente. Mesmo assim, todos os textos retóricos de Dom Aquino Corrêa possuem características que os identificam, de acordo com a terminologia aristotélica²⁰, com o gênero epidítico, voltado para o elogio ou para a censura – seja de pessoas, acontecimentos, ideias ou ações.

Para fins meramente analíticos, propõe-se aqui uma divisão dos 85 discursos de acordo com a época da vida do orador e sua atuação institucional – que são quatro: como sacerdote (1909-1915), bispo auxiliar (1915-1917), presidente do estado (1918-1922) e arcebispo (1922-1956) – bem como de acordo com o contexto em que os discursos foram proferidos – que são três: litúrgicos, acadêmicos e cívico-sociais. O critério de tal divisão refere-se exclusivamente à ocasião em que o discurso foi realizado – e não necessariamente ao tema da pregação – e tem por objetivo identificar quantitativamente a pluralidade de circunstâncias em que Dom Aquino exerceu sua oratória.

Os discursos litúrgicos não são apenas sermões proferidos durante a missa, mas também pregações durante a celebração do *Te Deum*²¹, nas exéquias de uma autoridade, em procissões

¹⁸ O discurso de posse de Dom Aquino no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, em 1954, sob o tema *Dom José Antônio dos Reis – primeiro bispo diocesano de Cuiabá*; e a *Mensagem Eucarística aos jovens*, em 1955, no Congresso Eucarístico Internacional, no Rio de Janeiro.

¹⁹ Número baseado no total de textos dos três tomos dos seus *Discursos*, na edição em 1985, suprimindo o discurso *Thanksgiving Day* (Cf. CORRÊA, 1985c, p. 273-281) – que consiste apenas na tradução inglesa do discurso *Dia de Ação de Graças* – e inserindo o discurso *O belo nas letras* (Cf. CORRÊA, 1985e, p. 13-27), publicado como prefácio do segundo tomo da obra poética.

²⁰ Conforme a distinção proposta por Aristóteles, na *Retórica*, entre os gêneros deliberativo, judiciário e epidítico (Cf. ARISTÓTELES, 2005, p. 104-105).

²¹ Hino de louvor a Deus em agradecimento por determinada graça alcançada. Seu nome deriva de suas primeiras palavras *Te Deum Laudamus* (A ti, Deus, louvamos). Na história do Brasil, no século XIX, era muito comum a

religiosas, durante a bênção de imagens ou crucifixos em repartições públicas ou quartéis militares, como também discursos proferidos após a missa²².

Já os discursos considerados acadêmicos consistem em discursos de posse em instituições (como a Academia Brasileira de Letras ou o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), ou de inauguração (como na sessão inaugural do Centro Mato-Grossense de Letras), conferências em congressos religiosos, discursos como paraninfo em colações de grau, homenagens a intelectuais já falecidos, palestras em centros educacionais ou aulas inaugurais em seminários, entre outros.

E os discursos aqui nomeados como cívico-sociais são aqueles que foram proferidos em atos oficiais de governo, ou em eventos exclusivamente cívicos (normalmente em comemorações patrióticas); como também os discursos de saudação ou agradecimento, em festividades populares ou eventos sociais em que Dom Aquino foi homenageado.

No período em que Dom Aquino era apenas padre, identifica-se o início de sua trajetória pública como orador de destaque, havendo somente dois discursos – um acadêmico e um litúrgico – nesse período de cinco anos. Já como bispo auxiliar de Cuiabá, no período de dois anos, tem-se três discursos publicados (um acadêmico e dois cívico-sociais). Durante o período como presidente de estado, também há três discursos (dois acadêmicos e um cívico-social). Já no período de 34 anos em que foi arcebispo metropolitano de Cuiabá, encontram-se 77 discursos (35 litúrgicos, 29 acadêmicos e 13 cívico-sociais).

Observando as cidades em que Dom Aquino Corrêa proferiu seus discursos, percebe-se que sua atuação não se limitou a Cuiabá, onde fez 30 discursos, mas esteve muito presente também na então capital da República, Rio de Janeiro, onde proferiu 27 discursos, e na cidade de São Paulo, 13 discursos. Também há um discurso no exterior, quando foi a Montevideú, em 1951, como embaixador extraordinário do Brasil na posse do presidente do Uruguai.

Para melhor especificação desses dados contextuais sobre os discursos de Dom Aquino Corrêa, foi elaborado um quadro com as informações de cada pronunciamento:

celebração do *Te Deum*, incrementada por leituras bíblicas e um sermão. Dom João VI, após desembarcar no Brasil, foi para a catedral, onde foi celebrado o *Te Deum*. Também Dom Pedro I e Dom Pedro II, quando visitavam as cidades, eram recebidos com esse cântico de ação de graças.

²² Normalmente quando havia a visita de alguma autoridade civil (como o presidente da República) ou eclesiástica (como o Núncio Apostólico), e servia como uma forma de saudar o visitante ilustre.

Quadro 1 – Relação de discursos de Dom Aquino Corrêa

Período	Contexto	Discurso	Data	Lugar	
Sacerdote (1909-1914)	Acadêmico	<i>A noiva dos sábios</i>	31/07/1910	Cuiabá	
	Litúrgico	<i>Um almirante mato-grossense</i>	23/01/1911	Cuiabá	
Bispo auxiliar (1915-1917)	Acadêmico	<i>Missões Salesianas</i>	30/10/1915	São Paulo	
	Cívico- social	<i>A bandeira da Pátria</i>	19/11/1915	Rio de Janeiro	
		<i>Bispo e Presidente de estado</i>	25/10/1917	Rio de Janeiro	
Presidente de estado (1918-1922)	Acadêmico	<i>O belo nas letras</i>	07/09/1921	Cuiabá	
		<i>Dante Alighieri</i>	24/11/1921	Cuiabá	
	Cívico- social	<i>Brinde Oficial</i>	06/12/1919	Cuiabá	
Arcebispo de Cuiabá (1922-1956)	Acadêmico	<i>Os Congressos Eucarísticos</i>	26/10/1922	Rio de Janeiro	
		<i>S. Francisco de Sales</i>	28/12/1923	Cuiabá	
		<i>Sede brasileiros</i>	14/11/1924	Lorena	
		<i>O Ensino Primário</i>	19/11/1925	Cuiabá	
		<i>A primeira flor</i>	12/12/1925	Cuiabá	
		<i>Apóstolos anônimos</i>	26/07/1926	Rio de Janeiro	
		<i>Os meus ideais literários</i>	21/05/1927	Cuiabá	
		<i>Mato Grosso na Academia Brasileira</i>	10/06/1927	Cuiabá	
		<i>Na Academia Brasileira</i>	30/11/1927	Rio de Janeiro	
		<i>Castro Alves e os moços</i>	28/03/1928	Cuiabá	
		<i>Dom Bosco e a democracia</i>	30/10/1929	Rio de Janeiro	
		<i>Dom Bosco e a juventude</i>	24/11/1929	Rio de Janeiro	
		<i>Concursos de beleza</i>	27/10/1930	Cuiabá	
		<i>Brasil em flor</i>	28/02/1932	São Paulo	
		<i>Elevação da mulher</i>	09/12/1934	Campo Grande	
		<i>Mensagem aos homens de Letras</i>	14/01/1937	Rio de Janeiro	
		<i>Gonçalves Dias</i>	03/11/1938	Rio de Janeiro	
		<i>A flor dum ex libris</i>	20/04/1940	Cuiabá	
		<i>O Padre Vieira</i>	24/10/1940	Rio de Janeiro	
		<i>Deus! Alma! Eternidade!</i>	28/11/1940	São Paulo	
		<i>O exemplo de Ruy Barbosa</i>	07/12/1941	Rio de Janeiro	
		<i>Boas-vindas acadêmicas</i>	08/04/1946	Cuiabá	
		<i>O Verbo de Deus e o Verbo do homem</i>	07/09/1946	Cuiabá	
		<i>Philosophia Perennis</i>	02/07/1950	Campo Grande	
		<i>Salvemos a Família</i>	09/11/1950	São Paulo	
		<i>Pela grandeza das Américas</i>	04/08/1951	Rio de Janeiro	
		<i>Mensagem Eucarística aos jovens</i>	1955	Rio de Janeiro	
		<i>Dois jubileus</i>	12/06/1952	Cuiabá	
		<i>Dom José Antônio dos Reis</i>	1954	São Paulo	
		Litúrgico	<i>O Coração de Jesus e a liberdade</i>	19/02/1925	Ouro Preto
			<i>No jôquei clube</i>	04/07/1926	Rio de Janeiro

Arcebispo de Cuiabá (1922-1956)	Litúrgico	<i>“Tu es Sacerdos”</i>	13/08/1926	Mariana
		<i>Religião, moral e política</i>	07/10/1927	Rio de Janeiro
		<i>O primeiro avião</i>	03/04/1929	Cuiabá
		<i>Um patriarca</i>	21/01/1932	São Paulo
		<i>Igualdade! Liberdade! Fraternidade!</i>	16/10/1932	Cuiabá
		<i>De mãos dadas sob a cruz de estrelas</i>	11/10/1933	Rio de Janeiro
		<i>Oração aos soldados</i>	12/02/1936	Cuiabá
		<i>Ciência e fé</i>	18/10/1936	Rio de Janeiro
		<i>Oração pela Pátria</i>	07/09/1937	Cuiabá
		<i>Te Deum Laudamus</i>	21/10/1938	Rio de Janeiro
		<i>Bispos do Brasil</i>	10/07/1939	Rio de Janeiro
		<i>Lições da Guerra</i>	26/05/1940	Cuiabá
		<i>No decênio dum governo</i>	03/11/1940	Rio de Janeiro
		<i>Rerum Novarum</i>	15/05/1941	Cuiabá
		<i>O Presidente em Cuiabá</i>	07/08/1941	Cuiabá
		<i>Gloria in Excelsis Deo</i>	05/07/1942	Goiânia
		<i>Dois suaves mistérios</i>	30/08/1942	Niterói
		<i>O caráter episcopal</i>	13/08/1943	Mariana
		<i>Coração e fel</i>	18/10/1944	Rio de Janeiro
		<i>O grão de trigo</i>	06/11/1945	Pindamonhangaba
		<i>“Milliarium Aureum”</i>	13/08/1946	Cuiabá
		<i>Governo e partidos</i>	08/04/1947	Cuiabá
		<i>A verdade da Eucaristia</i>	28/10/1948	Porto Alegre
		<i>Cristo no Tribunal</i>	08/12/1948	Cuiabá
		<i>Bandeiras e espadas</i>	04/09/1949	São Paulo
		<i>O Tratado de Madri</i>	13/01/1950	Cuiabá
		<i>Sermão do encontro</i>	02/04/1950	Cuiabá
		<i>A Virgem da Guanabara</i>	22/10/1950	Niterói
		<i>Tamandaré</i>	13/12/1950	Rio de Janeiro
		<i>Política das árvores</i>	31/01/1951	Cuiabá
		<i>Em Montevideu</i>	04/03/1951	Montevideu
		<i>A Virgem da Penha</i>	07/09/1951	Vitória
		<i>Dia de Ação de Graças</i>	22/11/1951	Rio de Janeiro
	Cívico-social	<i>No Ipiranga</i>	12/10/1922	São Paulo
		<i>Velha Bandeira</i>	29/08/1926	Mariana
		<i>Na Paulicéia</i>	30/01/1934	São Paulo
		<i>Dom Bosco e a Paulicéia</i>	18/08/1936	São Paulo
		<i>Salve, Caxias!</i>	20/08/1939	São Paulo
		<i>Salve, Pátria!</i>	07/09/1939	Campo Grande
		<i>Juventude e flores</i>	28/08/1940	Corumbá
		<i>O exemplo de Caxias</i>	25/08/1941	Cuiabá
		<i>Aos heróis de Laguna e Dourados</i>	15/11/1941	Rio de Janeiro
		<i>Diante do “Fogo simbólico”</i>	12/08/1942	Rio de Janeiro
<i>O centauro do céu brasileiro</i>		25/08/1942	Rio de Janeiro	
<i>O culto da bandeira</i>		19/11/1949	São Paulo	
<i>No Itamaraty</i>		12/11/1953	Rio de Janeiro	

É necessário ressaltar que a elaboração desse quadro – que separa os discursos de acordo com o período e o contexto – não possui um caráter classificatório, pois isso implicaria uma visão fragmentária da obra oratória de Dom Aquino. Neste estudo, ao contrário, busca-se uma percepção integral dos textos retóricos do prelado, considerando-os enquanto um conjunto unitário – o que não significa homogêneo. Sob essa perspectiva de totalidade, a divisão proposta no quadro acima é apenas para fins analíticos e metodológicos, servindo de instrumento para a seleção dos textos que serão analisados, posteriormente, no terceiro capítulo.

Nesse sentido, devido à impossibilidade de se analisar cada um dos 85 discursos de Dom Aquino Corrêa, optou-se por ordená-los de acordo com o período e o contexto, a fim de selecionar um discurso de cada contexto (litúrgico, acadêmico e cívico-social), em cada período, totalizando nove discursos a serem analisados. Assim, do período como sacerdote (1909-1914), serão analisados os discursos *A noiva dos sábios* (acadêmico) e *Um almirante mato-grossense* (litúrgico); do período como bispo auxiliar, os discursos *Missões Salesianas* (acadêmico) e *Bispo e Presidente de estado* (cívico-social); já do tempo como presidente de estado, serão analisados os discursos *Dante Alighieri* (acadêmico) e *Brinde Oficial* (cívico-social); e do período como arcebispo de Cuiabá, escolheram-se os discursos *Oração aos soldados* (litúrgico), *Os Congressos Eucarísticos* (acadêmico) e *O culto da bandeira* (cívico-social).

No entanto, antes da análise desses nove discursos, é necessário expor as constatações de um primeiro contato com os textos retóricos de Dom Aquino, para, a partir dos próprios textos, encontrar potenciais sugestões teóricas para análise de sua obra oratória, bem como estabelecer possíveis relações com a pregação de outros oradores sacros.

Esse primeiro contato com os discursos, em sua totalidade, permite identificar dois elementos constantes em todos: 1) em cada texto, a disposição das partes segue os preceitos da Retórica Antiga, compreendida como a arte da oratória dos antigos gregos e latinos; 2) e a defesa de uma espécie de “patriotismo sagrado”, que consistia em um nacionalismo com fundamentação teológica.

1.2.1 A disposição das partes do discurso conforme a Retórica Antiga

Neste momento, não se empreenderá uma análise dos elementos retóricos presentes nos discursos de Dom Aquino (que será desenvolvida no capítulo 3), tampouco se realizará uma exposição teórica acerca dos preceitos da Retórica Antiga (que constará no capítulo 2), mas

apenas serão apresentados dados textuais da oratória aquineana, cujos fundamentos remetem à técnica oratória dos antigos gregos e latinos.

A já referida diversidade dos discursos de Dom Aquino Corrêa não se reflete apenas no contexto em que foram proferidos, mas também na extensão e estruturação dos textos. No que se refere ao tamanho do discurso – que, obviamente, difere em função de outra variável, o público alvo da pregação²³ – é possível constatar textos muito breves, de uma página e meia²⁴, como também outros mais extensos, de vinte e seis páginas²⁵.

Apesar dessa disparidade na extensão, todos os discursos aparentam seguir uma estrutura coesa, cujas partes estão dispostas de forma idêntica – ou, em alguns casos, de modo similar – ao que é proposto nas obras *De Inventione* de Cícero, e na *Rhetorica ad Herenium*. Nesses tratados, orienta-se que o orador disponha o discurso em seis partes: 1) o exórdio, enquanto parte introdutória, que estabelece o primeiro contato entre o orador e seu público; 2) a narração, que relata fatos que contextualizam a argumentação; 3) a proposição, que consiste na sentença defendida pelo orador, a qual direciona toda produção do discurso; 4) a partição ou divisão, que é a enumeração dos principais pontos da proposição a serem desenvolvidos no discurso; 5) a argumentação, enquanto organização dos argumentos encontrados durante a invenção, pode dividir-se em duas frentes, a confirmação dos próprios argumentos e a refutação dos argumentos adversários; 6) e a peroração, que é a conclusão do discurso, e normalmente possui um caráter de exortação, ou admoestação, aos ouvintes, a fim de que a ideia defendida seja aceita, ou aplicada.²⁶

É necessária a menção a essas partes, porque dos 85 discursos de Dom Aquino, 57 estão divididos por subtítulos ou seções, cujos nomes correspondem ao argumento a ser defendido em cada uma dessas seções. Os outros 28 discursos não possuem uma divisão por subtítulos, consistindo em um texto contínuo, provavelmente devido à brevidade de tais textos, visto que todos possuem no máximo cinco páginas.

²³ Pois, dependendo do público e do contexto, exige-se maior brevidade na pregação.

²⁴ São seis discursos com essa extensão: *Brinde oficial* (1919); *No Jôquei Clube* (1926); *Salve, Caxias* (1939); *Juventude e flores* (1940); *O centauro do céu brasileiro* (1942); e *Milliarium Aureum* (1946).

²⁵ São os dois discursos mais extensos: *Castro Alves e os moços* (1928) e *Dom José Antônio dos Reis* (1954).

²⁶ Essas seis partes do discurso são mencionadas por Margarida Vieira Mendes, em *A oratória barroca de Vieira*, a fim de refutar a tese de A. Pinto de Castro sobre a existência de um “método português” de pregar (Cf. MENDES, 1989, p. 179). No entanto, é preciso mencionar que tal disposição das partes varia, principalmente na quantidade, de acordo com os autores ou tratados utilizados. Por exemplo, Heinrich Lausberg, em *Elementos de retórica literária* – que também baseia-se na Retórica Antiga – apresenta apenas cinco partes do discurso: 1) o exórdio; 2) a proposição; 3) na sequência, tem-se ou a partição (caso o conteúdo esteja articulado de forma pormenorizada) ou a narração (se o conteúdo estiver ligado a uma sequência de acontecimentos); 4) a argumentação, que engloba tanto a confirmação quanto a refutação; 5) e a peroração (Cf. LAUSBERG, 2004, p. 92-93).

Entre os 57 textos dispostos com subtítulos, constatou-se que, em 24 deles, a última seção era intitulada “peroração”, fazendo explícita referência à sexta parte dos discursos, mencionada pelos tratados retóricos antigos. Em outros 7 discursos dentre os 57, observa-se a mesma alusão à Retórica Antiga; porém, Dom Aquino preferiu utilizar o termo “conclusão”, provavelmente para ser mais compreensível aos que lhe ouviam, visto que tal ocorrência se deu em cerimônias religiosas e ocasiões mais populares. Já os outros 26 discursos que estão divididos em seções e não possuem como subtítulo da parte final os termos “peroração” ou “conclusão”, intitulam tal parte com um nome, ou expressão, relacionado ao tema do discurso; contudo, mesmo nesses textos fica evidente o objetivo de se fazer um encerramento marcante da pregação, como é próprio da peroração.

Para demonstrar isso, pode-se mencionar o discurso *De mãos dadas sob a cruz de estrelas*²⁷, em que Dom Aquino Corrêa, na circunstância diplomática de acolhida ao Presidente da Argentina, Agustín Pedro Justo, durante a celebração litúrgica do *Te Deum*, enfatiza como tema de seu discurso o caráter sobrenatural de tal encontro entre Brasil e Argentina. Com tal intento, ele parte de um episódio bíblico vivenciado pelos Macabeus e relaciona com o momento histórico de aproximação entre os dois países latino-americanos:

Quando os fortes Macabeus, na reação épica e imortal contra a tirania, que ameaçava aniquilar-lhes a raça, enviaram embaixadores, a renovarem com os Espartanos, estes Macabeus da Grécia, o prístino pacto de aliança, não lhes esqueceu declarar que, nos altos do culto, fariam memória dos seus aliados, como um glorioso dever de fraternal amizade: *sicut, fas est, et decet meminisse fratrum*.

E estas palavras, na simplicidade lírica da sua cordialidade, quis Deus que ficassem para sempre arquivadas no protocolo divino das Escrituras, como exemplo perene a todas as nações e a todos os séculos.

[...]

Era bem justo, pois que **à imitação dos heroicos Macabeus, diante destes altares da mesma fé católica, a fé comum do povo argentino e do povo brasileiro, era justo e belo que nos reuníssemos hoje, aqui, como reunidos nos achamos, para este plebiscito de adoração, ação de graças e preces a Deus Onipotente**, em união perfeita de espírito com os nossos irmãos do além-Prata, os quais, acima de todas as solenidades protocolares, vieram estreitar conosco a mesma antiga e inviolável amizade: *sicut, fas est, et decet meminisse fratrum* (CORRÊA, 1985b, p. 117-118, grifo nosso).

Partindo dessa temática, Dom Aquino Corrêa desenvolve as partes do discurso por meio das seções intituladas “Política de paz”, “Política de justiça” e “Política de fraternidade”, sendo que a parte final – tradicionalmente destinada à peroração – possui como subtítulo a expressão

²⁷ Proferido no Rio de Janeiro, em 11 de outubro de 1933, em solene *Te Deum* de ação de graças, pela visita do Presidente da Argentina ao Brasil.

“Brasão da nova política”, que remete ao próprio título do discurso – *De mãos dadas sob a cruz de estrelas*, unindo “as mãos dadas”, do brasão argentino, e o “cruzeiro do sul”, do brasão de armas brasileiro – como também realiza a finalidade da peroração, enquanto coroamento²⁸ do discurso:

BRASÃO DA NOVA POLÍTICA

São estes, Senhores, os dois grandes povos, que hoje aqui se ajoelham ao pé dos altares, pedindo a Deus abençoe e perpetue a sua fraterna amizade. A hora é sacrossanta. [...]

E, eis, Senhores, que um espetáculo maravilhoso se me descortina aos olhos. São os anjos do santuário, que desprendem dos escudos de armas de uma e de outra nação, pois símbolos heráldicos: é o cruzeiro luminoso das armas brasileiras, são as mãos-dadas do escudo argentino. E estes dois símbolos se aproximam, se unem, se combinam, são já agora duas mãos, que se apertam debaixo da cruz de estrelas. É o brasão novo! São as mãos da Argentina e do Brasil, para sempre unidas, sob as estrelas do Cruzeiro! É a amizade internacional, patrocinada pela Cruz de Cristo!

E não ouvis agora os coros angélicos, que repetem, no mais alto do firmamento, o estribilho da terra? Escutai: “Tudo nos une, nada nos separa!” É a divisa do novo escudo de armas! É a legenda imortal do futuro! É a benção de Deus ratificando a diplomacia da paz e da fraternidade! (CORRÊA, 1985b, p. 122)

Assim, Dom Aquino Corrêa conclui seu discurso *De mãos dadas sob a cruz de estrelas* (1933) com uma imagem que metaforiza a união das duas nações, e que foi composta pela justaposição de símbolos presentes em seus brasões de armas. Além disso, ele toma como divisa desse “novo brasão” a frase “Tudo nos une, nada nos separa!”, cunhada pelo presidente argentino Roque Sáenz Peña, em visita ao Brasil, em 1910. Portanto, torna-se notório o artifício elaborado pelo orador, para que, além do ordenamento das partes, também obtivesse uma conclusão marcante, que, de acordo com os preceitos da Retórica Antiga, condiciona a eficácia persuasiva do discurso.

Quanto aos 28 discursos mais breves, mencionados anteriormente, mesmo não possuindo uma divisão explícita por meio de subtítulos, também seguem a estrutura das seis partes do discurso.

Para demonstrá-lo, pode-se analisar as partes de *Juventude e flores*²⁹, que é um dos mais breves discursos de Dom Aquino, com uma página e meia, e, provavelmente, pelo contexto festivo e espontâneo, um dos que mais tenha sido marcado pela “improvisação”, considerando que conforme o organizador de suas obras: “Depois de proferida a oração, memorizada nos seus grandes traços e improvisada nos pormenores, ao sabor das circunstâncias, ele a reduzia a escrito para a publicação” (SILVA, 1985a, p. 11). Mesmo com a possível improvisação –

²⁸ De acordo com o provérbio latino “*finis coronat opus*” – “O fim coroa a obra”.

²⁹ Proferido em Corumbá, em 28 de agosto de 1940, como agradecimento por uma festa organizada pelos jovens da cidade em homenagem a Dom Aquino.

necessária para o contexto de um agradecimento à homenagem preparada por jovens – que inevitavelmente influencia na simplicidade e brevidade do texto escrito, Dom Aquino não abre mão da disposição ordenada das partes do discurso. Nesse sentido, no exórdio, ele capta a atenção dos jovens com a imagem de “flores”, que tematiza o discurso:

Cara e bela juventude!

Quando se atravessam as nossas matas e campinas floridas, ou se visita um parque viçoso e loução, são as flores que fazem as honras de casa. Atraem-nos elas, e, por assim dizer, monopolizam as vistas, com a vivacidade dos seus vários matizes; delicias-nos com os seus delicados perfumes; falam-nos a sua linguagem colorida e risonha. Em tal forma, enfim, nos encantam, que, através delas e por causa delas, sentimo-nos empolgados pela doçura do ambiente (CORRÊA, 1985b, p. 251).

No parágrafo seguinte, Dom Aquino desenvolve a narração de fatos que contextualizam aquela circunstância festiva:

Esta foi a impressão que tive, e assim me pus a pensar, quando, em aqui chegando, noticiava a imprensa que a juventude estudiosa do Grêmio Literário Dom Bosco e dos ginásios Imaculada Conceição e Maria Leite, se preparava para uma homenagem ao humilde hóspede, que ora peregrina pela vossa heroica cidade, a linda “cidade branca”, que revejo sempre com novo e crescente enlevo; cidade que se me afigura um rico jardim suspenso, como os de Babilônia, a se mirar do alto da sua magnífica arquibancada, sobre as sonâmbulas águas de um rio mais belo e majestoso que o Eufrates (CORRÊA, 1985b, p. 251).

Em seguida, o arcebispo de Cuiabá expõe sua proposição – enquanto tese que defenderá ao longo do discurso – de que aqueles jovens corumbaenses são as flores que o recebem e fazem as honras da cidade. No mesmo parágrafo, ele realiza a confirmação de seus argumentos:

E vós, meus jovens patrícios e patrícias, sois as flores, que hoje me recebeis neste gaio vergel, onde, ao sol glorioso dos nossos firmamentos, desabrocha, em sorrisos e aromas, a primavera luminosa da vossa adolescência. Vós me trazeis a carícia das vossas famílias, tão brilhantemente, aliás, aqui representadas, e do vosso povo, que sobremaneira aqui me honra, com a presença das suas mais altas autoridades civis e militares, e além do mais, colimando no mesmo mavioso simbolismo, que nesta hora me enleia, acaba de oferecer-me, pelas mãos do seu digno Prefeito, uma formosa corbelha de flores (CORRÊA, 1985b, p. 251).

Posteriormente, ele apresenta a refutação do argumento – passível de ser levantado por alguém – de que, ao elogiar os jovens por meio da metáfora das flores, estivesse desconsiderando ou menosprezando as pessoas mais velhas:

Estamos, pois, em plena festa de flores, e nem importa que alguns dos que nela tomam parte saliente, como o Padre Wasik, o Prof. Brederod e o Dr. Gabriel Vandoni de

Barros, tenham já ultrapassado a época em flor da vida, porquanto os dois primeiros aqui se acham exatamente como jardineiros, que são, e dedicadíssimos dessas flores, e o último, além de simbolizar a flor da vossa cultura literária, como ainda agora o confirmou com o seu elegante discurso, se parece, tanto no espírito como no físico, àquelas plantas encantadas dos jardins do Armida, nas quais, diz o poeta da *Jerusalém Libertada* que, ao lado de perenes frutos, vicejam frescas e perenes flores (CORRÊA, 1985b, p. 251).

Depois de agradecer aos jovens pelas homenagens, e de dizer que a única maneira de lhes retribuir seria concedendo sobre eles as bênçãos de Deus, Dom Aquino Corrêa conclui seu breve discurso aos moldes da peroração preceituada pela Retórica Antiga, buscando no crescimento das flores exemplos de vida para exortar à juventude:

Crescei, pois, ó jovens, como flores que sois, da Pátria, mas flores, não só de elegância, que também de virtude, tais como as nossas místicas passifloras, que trazem esculpidas, na própria formosura, os símbolos do sacrifício; como as rosas que, mesmo entre espinhos, sabem viver e trescalar os mais doces olores; como as ninfeias e pontedérias selvagens, que viçam alacremenente ao desabrigo dos nossos imensos pantanais; ou como essas flores estupendas, que justamente agora, na desolação dos nossos matos e cerrados, sob as canículas secas e mordentes de agosto, desabotoam as corolas bravias em sorrisos de beleza e de heroísmo.

Crescei e sede felizes! (CORRÊA, 1985b, p. 252).

Essa abordagem panorâmica de um dos aspectos dos discursos de Dom Aquino, e a conseqüente constatação de sua vinculação com instrumentais teóricos da Retórica Antiga, indicam a necessidade de que tais textos, por sua própria constituição, sejam analisados a partir da perspectiva retórico-poética da crítica literária (acerca da qual se falará no item 1.3). Antes, contudo, é necessário tratar de outra característica recorrente nos discursos aquineanos, a promoção constante de um “patriotismo sagrado”.

1.2.2 Um “patriotismo sagrado”

No seu discurso *Os meus ideais literários*³⁰, Dom Aquino destaca como “lídimos ideais” de sua carreira literária “a religião e o patriotismo: Deus e Pátria” (CORRÊA, 1985a, p. 236). Nesse discurso, ao tratar sobre o estilo e o ideal da escrita literária, Dom Aquino compara o estilo a uma flor e o ideal ao seu aroma, e, a partir de tal metáfora, manifesta sua “profissão de fé literária”, totalmente perpassada pela relação entre fé e patriotismo:

³⁰ Proferido em Cuiabá-MT, no dia 21 de maio de 1927, durante a festa oferecida pelo Centro Mato-Grossense de Letras, em virtude da eleição de Dom Aquino Corrêa para a Academia Brasileira de Letras.

Tal a profissão de fé literária daquele, a quem hoje honrais com tantas e tão cativantes homenagens. Não cultivava ele as flores do estilo, senão para que delas se evolem os aromas salutareos da religião e do patriotismo, ideais estes que bem poderíamos sintetizar naquela divisa clássica do monarca português: *Pela lei e pela grei*: pela lei de Deus e pelo bem da Pátria, ou como diziam os Romanos, na frase lapidar de Cícero: *Pro aris et focis!* (CORRÊA, 1985a, p. 239).

Por fim, ele conclui o referido discurso conclamando seus conterrâneos a explorar constantemente o potencial que a literatura possui de immortalizar a história da pátria: “preparemos a glória imortal da nossa terra, na aliança fecunda das letras, da religião e do patriotismo.” (CORRÊA, 1985a, p. 240).

A concepção de “patriotismo” apresentada por Dom Aquino, em sua oratória, aparece sempre atrelada a uma noção de vida virtuosa, como pode ser observado no discurso *Velha Bandeira*³¹:

[...] não esse patriotismo elegante e paroleiro, que por aí vai, patriotismo de etiqueta, flor que se enfia à lapela em dias de parada, patriotismo que se julga absurdamente compatível com uma vida desregrada, a macular o caráter, desorganizar a família e desonrar a Pátria. Mas, sim, o patriotismo verdadeiro e sincero, que se embebe na consciência cristã; patriotismo que é uma flor do decálogo, e nos leva a fugir do mal e a praticar os deveres mais árduos; patriotismo, enfim, que sabe imolar-se e morrer pela Pátria (CORRÊA, 1985a, p. 229).

Tal conceituação sobre o que seria esse “patriotismo verdadeiro”, fundamentado sobre a “consciência cristã”, é recorrente em diversos discursos, como em *Sede brasileiros*³², quando Dom Aquino, discursando como paraninfo de jovens bacharéis do Ginásio São Joaquim, em Lorena - SP, exorta-os a viver o patriotismo, a partir da valorização de suas próprias vidas:

Já se disse, e não vem ao caso discuti-lo, que no Brasil tudo é grande, menos o homem. Pois bem: façamos aqui o homem à imagem do Brasil. Quando vos digo: sede brasileiros, outra coisa não entendo significar senão esta: sede dignos do Brasil. Lembrai-vos, a este fim, que, em cada um de vós, vive e palpita um pedaço da Pátria. **Para serdes dignos do Brasil, começai por engrandecer essa porção dele, que sois vós mesmos. O patriotismo essencial, máxime em vossa idade, não é defender a Pátria, nem guiar exércitos, nem governar Estados, nem fundar cidades, nem enriquecer a fazenda pública; mas, sim, valorizar o vosso corpo e a vossa alma de moços, para que não desmereçam da grandeza do Brasil** (CORRÊA, 1985a, p. 142, grifo nosso).

³¹ Proferido em Mariana-MG, no dia 29 de agosto de 1926, após a missal campal, nas festas em homenagem à Bandeira do 17º Batalhão de Voluntários Mineiros.

³² Proferido em Lorena-SP, no dia 14 de novembro de 1924, durante colação de grau de uma turma de bacharéis do Ginásio São Joaquim.

No mesmo discurso, ele destaca que o patriotismo por si mesmo não basta para honrar a Pátria. Segundo ele, é necessário também a fé católica para complementar o alicerce sobre o qual deve se edificar o caráter dos brasileiros:

Falei-vos do patriotismo: ele é, de fato, um grande estímulo para vos conservardes tais, que a vossa vida não desonre a Pátria. **Mas o patriotismo não basta.** Por si só, seria impotente a conjurar as aberrações, de que, há pouco, vos eu falava. Nem seria completo o vosso caráter, que todos queremos genuinamente brasileiro. **Faltar-vos-ia alguma coisa, tão nacional como o sangue que corre em vossas veias: a religião católica. Com esta fé, integra-se o caráter brasileiro. Religião e patriotismo: eis a pedra angular que levais desta abençoada casa para a construção do majestoso edifício** (CORRÊA, 1985a, p. 143, grifo nosso).

Até mesmo em discursos que, pelo próprio tema, supor-se-ia que fossem estritamente religiosos, constata-se a presença do binômio “fé e patriotismo”, como no discurso *A verdade da Eucaristia*³³, proferido no Congresso Eucarístico Nacional de 1948, realizado em Porto Alegre. Nesse discurso, Dom Aquino faz um paralelo entre a primeira celebração eucarística feita no Brasil, em Porto Seguro, e o congresso eucarístico que naquele momento se realizava em Porto Alegre:

Desde a idade áurea dos apóstolos, até os nossos dias; desde a época dos Agostinhos, dos Bonifácios, dos Cirilos, dos Metódios, até à das grandes descobertas, norteando as caravelas no mar tenebroso, ou animando as bandeiras, no ínvio dos sertões, **sempre esteve a Hóstia na vanguarda épica dos bravos, que “dilataram a fé e o império”.** E assim, **nasceram os povos cristãos, sob o horoscópio divino da Eucaristia. Mas, de outro povo não sei que tenha tido um natal mais eucarístico, do que o nosso.**

Ó Terra de Ver Cruz! Ó bem-aventurados mares históricos da Bahia! Ó praias litúrgicas de Porto Seguro! Ó Cruz imortal, talhada, pela vez primeira, na virgindade das nossas florestas! Ó primeira Missa no Brasil, Missa ao ar livre, por entre o azul dos céus do Cruzeiro, e os lírios das espumas do Atlântico! O Hóstia branca daquela manhã eucarística da Pátria!

[...]

Com que frêmitos de fé e patriotismo, o recordamos aqui, nestoutra Missa campal, à beira poética do Guaíba! Lá, o “porto seguro” da nossa iniciação eucarística; aqui, este “porto alegre” dos triunfos nacionais da Eucaristia! Lá, o rústico altar, em que oficiou Frei Henrique de Coimbra; aqui, o altar-mór de uma grande Nação, ante o qual se ajoelha o Brasil, e se nos depara, numa floração cor-de-rosa de orquídeas abrilhantando o santuário, esta reunião do Episcopado Nacional, a mais fina flor das virtudes do nosso povo. Lá, o singelo ritual, em que se confundiram “as armas e os barões assinalados”, com as flechas, os cocares e os caciques das selvas; aqui, as deslumbrantes solenidades deste Congresso, por onde contemplamos, como que a ombrear no mesmo culto, com o poncho bravio do gaúcho, a majestade de três púrpuras cardinalícias, insígnias que são da soberania universal de Roma, e dão-nos a impressão mais viva da presença augusta do Papa, neste Parque Farroupilha (CORRÊA, 1985c, p. 150-151, grifo nosso).

³³ Proferido em Porto Alegre-RS, no dia 28 de outubro de 1948, durante a Missa Pontifical de abertura do V Congresso Eucarístico Nacional.

Mesmo em *Tu es sacerdos*³⁴, que consiste em um elogio aos 25 anos de ordenação sacerdotal de Dom Helvécio Gomes, arcebispo de Mariana-MG, Dom Aquino conclui relacionando a missão sacerdotal do homenageado ao serviço da Igreja e da Pátria: “[...] suplicando ao Altíssimo que a esteira luminar do teu sacerdócio se prolongue através dos anos, a bem da Igreja e da Pátria” (CORRÊA, 1985a, p. 224).

A própria concepção de “Pátria” para Dom Aquino Corrêa, enquanto uma espécie de ordenamento social em torno de uma autoridade legítima, pressupõe a vinculação à autoridade divina. No discurso *No Ipiranga*³⁵, ele refere-se ao lugar da proclamação da Independência como sendo uma “colina sagrada, que se transfigura, nesta hora, em altar votivo da Pátria” (CORRÊA, 1985a, p. 101), e associa a ideia de “Pátria” a noções estritamente religiosas – como as de “santidade” e de “majestade do Altíssimo” – chegando a considerá-la como a maior revelação natural deixada por Deus aos homens:

É um altar venerável, onde esplende a santidade da Pátria abençoada por Deus; da Pátria, que é grande reflexo da majestade do Altíssimo; da Pátria, que é a síntese grandiosa de todas as autoridades legítimas, de todos os amores puros, de todas as belezas e de todos os encantos, com que Deus se manifesta nesse pedaço de terra, onde o nosso berço, emergindo do além, ancorou na vida, como a concha de nácar, arremessada pelo oceano ao sol das praias sorridentes.

A Pátria é inseparável de Deus. Se Deus se revela, como, de fato, se revela, nas belezas da criação, e se não existem, no criado, belezas que tanto nos impressionem, como as da terra natal, já vedes, ó jovem, que **a Pátria é para o homem a maior revelação natural da divindade.**

Não se compreende a Pátria sem essa auréola de soberania, que somente a divindade pode emprestar-lhe.

Separar a ideia da Pátria, da ideia de Deus, é diminuir a Pátria, é descoroar-lhe a majestade, é materializá-la, é reduzi-la à condição mesquinha dos pousos e das querências dos irracionais, que também se afeiçoam à terra, onde floresce a árvore dos seus ninhos, e aos mares, onde o rochedo natal lhes sorri, por entre a grinalda branca das espumas (CORRÊA, 1985a, p. 101, grifo nosso).

Essa afirmação da impossibilidade de separação entre a ideia da Pátria e a ideia de Deus não é uma mera exigência arbitrária de um prelado, mas encontra seu fundamento na própria visão católica de mundo, segundo a qual existe uma relação de analogia entre a ordem natural e a sobrenatural, entre as criaturas e o Criador³⁶. Essa correlação entre natural e sobrenatural

³⁴ Proferido na Catedral de Mariana-MG, em 13 de agosto de 1926, em celebração jubilar pelo 25º aniversário de ordenação sacerdotal de Dom Helvécio Gomes de Oliveira.

³⁵ Proferido em São Paulo-SP, no dia 12 de outubro de 1922, por ocasião da romaria cívica dos alunos salesianos, no centenário da Independência.

³⁶ Com base no conceito tomista de *analogia entis*, segundo o qual é possível, a partir das criaturas, conhecer, por analogia, alguns aspectos do Criador, no sentido de que é possível conhecer a causa a partir de seus efeitos. Nesse

pode ser constatada explicitamente no discurso *Oração pela Pátria*³⁷, em missa campal pelo “Dia da Pátria”: “[...] quando um povo inteiro se une em espírito, para a liturgia da prece ao Todo-Poderoso, são duas majestades que se defrontam: a soberania da Nação, aqui na terra, a soberania infinita de Deus, lá nas alturas” (CORRÊA, 1985b, p. 187). No mesmo discurso, Dom Aquino defende que a fé em Deus é o fundamento da ordem social: “Se a crença em Deus é o mais firme alicerce da ordem social, contra as dinamites da anarquia, consolidemo-la sempre mais, e façamos do altar o baluarte inexpugnável da nacionalidade” (CORRÊA, 1985b, p. 188). A partir desse princípio, ele estende a ideia de correlação entre o mundo natural e o sobrenatural também para as formas de governo, falando especificamente dos regimes democráticos: “A democracia sem Deus pode ser o governo do demo, mas não do povo. Democracia sem Deus degenera em demagogias, oligarquias, caciquismos, e por fim no comunismo e na anarquia. Porque o povo sem Deus é a rebelião e a desordem; só o povo com Deus é a soberania” (CORRÊA, 1985b, p. 188).

Esse argumento de que a soberania do povo provém de Deus perpassa outros discursos, como em *Governo e partidos*³⁸: “[...] um povo soberano, mas sem religião, seria um como oceano imenso e todo-poderoso, sem praias nem limites, ameaçando os continentes. Nas democracias, “todo poder emana do povo”, mas a soberania do povo, quem lha confere, é Deus” (CORRÊA, 1985c, p. 140).

Além de considerar a fé em Deus como alicerce da organização social, Dom Aquino também identifica no amor à Pátria uma espécie de preparação para o amor a Deus; ou, em outros termos, a participação na ordem cívica e o cumprimento de seus deveres heroicamente preparam a participação na ordem mística e a vivência da fé cristã santamente. Tal constatação fica notória em discursos laudatórios a personagens históricos que são considerados heróis nacionais. Em *O exemplo de Caxias*³⁹, Dom Aquino refere-se a Luís Alves de Lima e Silva como:

sentido, no artigo 12, da questão 12, da primeira parte da *Suma teológica* – sobre a possibilidade de se conhecer a Deus por meio da razão natural – Tomás de Aquino defende que “Deus é conhecido naturalmente por meio das representações imaginativas de seus efeitos” (AQUINO, 2001, p. 283). Na sequência, no artigo 10, da questão 13, ao tratar sobre os nomes divinos, Tomás argumenta que o nome “Deus” deve ser compreendido, não de forma unívoca, nem equívoca, mas “analogicamente”, e justifica que tal procedimento reflete o fato de que a natureza de Deus não pode ser conhecida em si mesma, mas apenas, a partir de determinadas noções, como a de causalidade.

³⁷ Proferido em Cuiabá-MT, no dia 07 de setembro de 1937, durante missa campal em comemoração ao “Dia da Pátria”.

³⁸ Proferido na Catedral de Cuiabá, em 08 de abril de 1947, após a missa em ação de graças pela posse do governador do Estado, Dr. Arnaldo de Figueiredo.

³⁹ Proferido em Cuiabá, em 25 de agosto de 1941, no quartel do 16º Batalhão de Caçadores, por ocasião do aniversário de nascimento de Duque de Caxias.

[...] **lídimo cavaleiro andante**, paladino dos ciclos medievais, emerso epicamente em nossa história, a cavalgar, lado a lado, as terras floridas de Santa Cruz, não para fazer jus ao amor terreno e efêmero das dulcinéias, senão **para conquistar o coração imortal da Pátria que, reconhecida e grata, o glorificou para sempre, no panteão supremo da nacionalidade** (CORRÊA, 1985c, p. 25, grifo nosso).

Obviamente tal “panteão supremo da nacionalidade” não estaria, para o prelado, no mesmo nível dos santos canonizados pela Igreja, como ele destaca em outro discurso laudatório a Duque de Caxias, *O centauro do céu brasileiro*⁴⁰, saudando-o com as seguintes palavras:

Não me é dado ver-te aos esplendores do céu empíreo, onde somente a Igreja de Deus tem o poder de apontar as almas dos seus heróis, ao culto e à honra dos altares. Mas te vejo por entre as magnificências do nosso firmamento sideral, e vejo-te em teu posto, qual não pudera sonhar mais oportuno, nem mais expressivo, toda a poesia épica da nossa admiração e do nosso enlevo (CORRÊA, 1985c, p. 66, grifo nosso).

Já no discurso *Aos heróis de Laguna e Dourados*⁴¹, Dom Aquino refere-se aos brasileiros mortos na Guerra do Paraguai como “mártires do patriotismo” (CORRÊA, 1985c, p. 34), cujos ossos exultam “aos acordes maviosos do Hino Nacional e das preces ao Senhor Deus dos Exércitos e à Virgem Imaculada, protetora das nossas bandeiras” (CORRÊA, 1985c, p. 34). Ao narrar a morte do tenente de cavalaria Antônio João Ribeiro, o arcebispo de Cuiabá o faz como se descrevesse, de fato, um martírio: “E tomba, à testa dos seus comandados, envolto na púrpura real do próprio sangue, em holocausto à honra do Brasil!”

Essa relação aparentemente nebulosa entre heroísmo e santidade, ou entre o reconhecimento por parte da Pátria e a canonização realizada pela Igreja, foi muito bem esclarecida por Dom Aquino no início de sua atuação como orador, naquele que foi, cronologicamente, o seu segundo discurso: *Um almirante mato-grossense*⁴². Nesse elogio fúnebre ao Contra-almirante João Batista das Neves, o então padre Francisco de Aquino Corrêa, no início do discurso, contextualiza que “[...] a civilização moderna dedica também altares ao heroísmo. A Igreja canoniza os seus heróis e a Pátria, aos seus glorifica, forcejando ambas por imortalizá-los.” (CORRÊA, 1985a, p. 27). E acrescenta que o herói cívico e o herói religioso não são dois heroísmos diversos, mas “gradações do mesmo heroísmo, ou se quiserdes, dois heroísmos subordinados um ao outro, como subordinados são, um ao outro, os fins das duas

⁴⁰ Proferido no Rio de Janeiro-RJ, em 25 de agosto de 1942, ao microfone da Rádio Vera Cruz, por ocasião do aniversário de nascimento de Duque de Caxias.

⁴¹ Proferido no Rio de Janeiro-RJ, em 15 de novembro de 1941, ao serem imunados os restos mortais dos heróis de Laguna e Dourados no monumento da Praia Vermelha.

⁴² Proferido em Cuiabá, na capela do Liceu Salesiano, em 23 de janeiro de 1911, durante as exéquias do Contra-almirante João Batista das Neves.

sociedades perfeitas, a Igreja e o Estado” (CORRÊA, 1985a, p. 27). E ele especifica que o heroísmo, tanto na Igreja quanto no estado, seria o reconhecimento de que se atingiu a finalidade de cada uma dessas sociedades: “Fim da Igreja é a bem-aventurança eterna, e o heroísmo, na conquista desse ideal, seria o heroísmo religioso. Fim do Estado é a ordem, a paz, a felicidade terrena, e o heroísmo a prol desse ideal seria o heroísmo cívico.” (CORRÊA, 1985a, p. 27).

Essa concepção – que aqui se convencionou chamar de “patriotismo sagrado” – presente na oratória de Dom Aquino Corrêa fundamenta-se no binômio “fé e patriotismo”, segundo o qual a fé em Deus consiste em fonte e sustento da ordem social, e o cumprimento dos deveres cívicos constituem como que um preâmbulo para a vivência adequada da fé cristã.

Essa visão panorâmica de tal aspecto dos textos retóricos de Dom Aquino – tendo em vista a busca de sugestões teóricas para empreender uma análise mais aprofundada – possibilita a aproximação, já sugerida por alguns críticos⁴³, com a pregação desenvolvida pelo padre Antônio Vieira em seus sermões. Evidentemente que devem ser feitas inúmeras ressalvas textuais e distinções contextuais entre a oratória dos dois prelados; no entanto, os textos de ambos parecem estar permeados por uma unidade teológico-retórico-política. Em Vieira, tal unidade já foi muito bem analisada por Alcir Pécora, em *O teatro do sacramento* (1994). Quanto a Dom Aquino – diante da ausência de estudos críticos aprofundados sobre sua oratória, que, porventura, pudessem fornecer respaldo argumentativo para este estudo – parece conveniente verificar a plausibilidade de uma aproximação entre os sermões do jesuíta do século XVII e os discursos do salesiano do século XX (como será feito no item 1.4), a fim de que, havendo semelhanças consideráveis, seja possível analisar a oratória do segundo utilizando-se da perspectiva teológico-retórico-política aplicada ao primeiro, obviamente que sendo feitas as devidas distinções.

1.3 A VERTENTE RETÓRICO-POÉTICA DOS ESTUDOS LITERÁRIOS

O primeiro contato com os discursos de Dom Aquino Corrêa, e a conseqüente percepção de que tais textos se utilizam de instrumentais da Retórica Antiga – e de suas releituras posteriores – indicam a necessidade de que eles sejam analisados a partir da vertente retórico-

⁴³ Como mencionado anteriormente, a comparação da oratória de Dom Aquino Corrêa com a do padre Antônio Vieira já havia sido vislumbrada por João Antônio Neto (1982) e Corsíndio Monteiro da Silva (1984), porém sem maiores aprofundamentos.

poética dos estudos literários, cuja própria existência aqui precisa ser recordada, devido à condição de ostracismo à qual foi relegada. Nesse sentido, são relevantes as considerações de Roberto Acízelo de Souza (1999) acerca do surgimento e consolidação da crítica literária no Brasil, durante o século XIX, que seguiu duas vertentes, o historicismo e a retórico-poética:

No Brasil, a crítica literária oitocentista segue a tendência mundial, tendo no historicismo o seu modelo orientador. No entanto, é preciso reconhecer [...] que, convivendo com o paradigma historicista hegemônico, a produção crítica orientou-se também por uma vertente de procedência clássica, que sobrevive aos triunfos do romantismo, prolongando a vigência de duas disciplinas antigas do discurso, a retórica e a poética (SOUZA, 1999, p. 26).

Apesar da hegemonia atual da perspectiva historicista, a existência das duas vertentes, no período oitocentista, era algo reconhecido pelos próprios historiadores da literatura: “No século XIX, houve clara percepção dessa duplicidade de caminhos, tanto que os historiadores da literatura manifestaram sua hostilidade à orientação retórica” (SOUZA, 1999, p. 26). Entre os exemplos, o autor cita Sílvio Romero (1888, p. 180), que classifica a perspectiva retórico-poética como aquilo que ele chama de “período intermédio” da evolução da crítica, com suas “veleidades retóricas de estafado classicismo”.

A partir do século XX, a corrente retórico-poética dos estudos literários foi praticamente esquecida ou negligenciada.⁴⁴ Mesmo com alguns poucos trabalhos que a estudam, a regra representativa da postura em vigor consiste em “ignorar essa vertente, é um silêncio completo a seu respeito” (SOUZA, 1999, p. 26). Entre as possíveis causas do apreço dos estudiosos pelo historicismo e da quase extinção da vertente retórico-poética, pode-se mencionar a formulação de juízos de valor derivados da adesão ao pensamento romântico, bem como o comprometimento da história literária com um projeto de fundação e consolidação de uma literatura nacional, em relação ao qual a retórica-poética permaneceu alheia.⁴⁵ Esses prováveis

⁴⁴ Tal situação de esquecimento da retórica não é exclusividade dos estudos literários, mas é constatada também no âmbito filosófico, como destacam Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, na introdução da obra *Tratado da argumentação: a nova retórica*: “Embora nestes três últimos séculos tenham sido lançadas obras de eclesiásticos preocupados com problemas levantados pela fé e pela prédica, embora o século XX possa mesmo ter sido qualificado de século da publicidade e da propaganda, e tenham sido dedicados numerosos trabalhos a essa matéria, os lógicos e os filósofos modernos, por sua vez, se desinteressaram completamente pelo nosso assunto [a retórica]” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 5). E os autores destacam que a própria definição de retórica já não se encontra mais nos dicionários de filosofia: “[...] a palavra retórica, cujo emprego filosófico caiu em tamanho desuso, que nem sequer é mencionada no vocabulário de filosofia de A. Lalande” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 5).

⁴⁵ Nesse aspecto, é relevante destacar o caráter paradoxal da oratória de Dom Aquino Corrêa, que, mesmo baseando-se nos instrumentais técnicos da Retórica Antiga, não deixou de assumir uma postura nacionalista, cultuando a pátria brasileira e os personagens históricos que são considerados como seus heróis. Tal paradoxo pode ser compreendido a partir da identificação de resquícios do romantismo na oratória de Dom Aquino Corrêa, como será exposto no capítulo terceiro.

pressupostos levaram a crítica literária brasileira, do século XX, a uma postura em que “descredencia de tal forma a vertente não historicista que sequer lhe concede existência, subtraindo-lhe até a dignidade de ser contestada” (SOUZA, 1999, p. 29).

A essa corrente esquecida e minoritária podem ser associados trabalhos que destacaram a insuficiência das categorias conceituais pós-românticas para analisar textos anteriores a esse período. Entre eles, pode-se mencionar *A sátira e o engenho* (1989), de João Adolfo Hansen, em que o autor empreende um estudo pioneiro acerca das obras atribuídas a Gregório de Matos. Seus argumentos sobre a história das “letras” luso-brasileiras são ampliados, posteriormente, no texto *Letras coloniais e historiografia literária* (2006b), no qual ele reflete sobre questões metodológicas do estudo de textos dos séculos XVI, XVII e XVIII, advertindo que as abordagens historiográficas dessas “letras coloniais” devem remeter a “historicidade da história à materialidade contingente dos processos produtivos” (HANSEN, 2006b, p. 15), isto é, o pesquisador precisa considerar como elementos compositivos dos discursos as especificidades do contexto em que eles foram elaborados, recebidos ou refutados. Em tal historicidade, coexistem a concepção teológica do mundo – que fundamentava não apenas a fé católica, como a política e a ética do período – e a instrução retórica e poética que sustentava as letras e fornecia os modelos a serem imitados na elaboração dos discursos da época. Nesse sentido, ao criticar os anacronismos cometidos em análises de textos anteriores ao século XVIII, João Adolfo Hansen (1989, 2006b) propõe um “trabalho arqueológico” que compreenda as circunstâncias nas quais esses textos foram produzidos, identificando assim os instrumentais teóricos mais adequados para analisá-los.

Na mesma perspectiva, Roberto Acízelo de Souza, em *o Império da Eloquência* (1999), ao empreender o estudo dos manuais oitocentistas de retórica e poética, enfatiza “a necessidade de se procurar compreender o século XIX nos seus próprios termos” (SOUZA, 1999, p. 91). Ele se antecipa às objeções, destacando que, embora ignorada, a educação retórica oitocentista exerceu grande influência na produção literária da época, sendo necessária para a compreensão e análise de determinados textos, cujas especificidades atestam que a modernidade não é tão uniforme como se propaga:

Pode-se objetar, no entanto, que, embora se justifique o empenho dessa natureza por exemplo em relação ao remoto e “estranho” século XVII (estamos pensando na pesquisa modelar de João Adolfo Hansen, resultante no seu livro *A sátira e o engenho* [1989]), o período oitocentista, próximo e familiar, dispensaria semelhante providência. Sem negar naturalmente a inscrição do século XIX na esfera da modernidade, insistimos contudo na pertinência da investigação sugerida, cujo resultado poderá contribuir para a percepção de que o projeto moderno está longe de ser tão uniforme quanto usualmente se julga. Teríamos, assim, condições para

compreender a educação retórica como um elemento que perpassa toda a produção literária oitocentista, desde as manifestações neoclássicas tardias, passando pelas românticas e estendendo-se aos vários desdobramentos pós-românticos que atingirão as primeiras décadas do século XX (SOUZA, 1999, p. 91).

Esses “desdobramentos” da educação retórica oitocentista nas primeiras décadas do século XX, mencionados por Acízelo de Souza, fornecem respaldo para que o presente estudo também busque – pela perspectiva retórico-poética – compreender a oratória de Dom Aquino Corrêa “nos seus próprios termos”; e não sob o prisma da historiografia literária, que, com um acolhimento acrítico dos valores modernistas, reproduz sua condenação sumária dos elementos retóricos.

1.4 A APROXIMAÇÃO COM PADRE ANTÔNIO VIEIRA, PARA FINS ANALÍTICOS

Nesta seção, pretende-se verificar a plausibilidade de uma aproximação entre a oratória de Antônio Vieira e a de Dom Aquino Corrêa – expondo semelhanças e distinções – a fim de, posteriormente, analisar os discursos do arcebispo de Cuiabá sob o prisma de uma unidade teológico-retórico-política, cuja existência, nos sermões de Vieira, foi demonstrada por Alcir Pécora, em *O teatro do sacramento* (1994). Obviamente, que tal proposta de aproximação suscitará diversas objeções, baseadas principalmente nas diferenças mais notórias entre os dois oradores, a saber: a) o distanciamento cronológico de cerca de três séculos entre ambos; b) a diferença entre as peças oratórias utilizadas: no caso de Vieira, os sermões (que estão estritamente vinculados à liturgia da missa), e no caso de Dom Aquino, os discursos (realizados em diversos contextos litúrgicos, acadêmicos e cívico-sociais); c) o fato de que Vieira pregou em um contexto monárquico, inclusive em favor da Restauração da Coroa Portuguesa; enquanto que Dom Aquino estava inserido em um contexto republicano. De início, é necessário afirmar que se tem consciência dessas distinções, as quais serão abordadas ao longo desta exposição, tanto para serem atenuadas, em alguns aspectos, como também para serem assimiladas, a fim de evitar uma abordagem meramente arbitrária, ou pautada em categorias anacrônicas.

1.4.1 A possibilidade de aproximação entre Antônio Vieira e Dom Aquino

Por ser Vieira, na língua portuguesa, o pregador por antonomásia, é uma tarefa arriscada compará-lo com outros oradores sacros, uma vez que a comparação pode perder-se em valorações simplórias, como as que reduzem a relação entre eles a uma mera questão de

“influência”⁴⁶. No entanto, neste estudo, busca-se uma aproximação para fins analíticos, pressupondo que as semelhanças da oratória de Dom Aquino com a de Vieira – “o mais importante orador sacro da língua portuguesa” (PÉCORA, 2016, p. 7) – forneçam respaldo para aplicar, na análise dos discursos daquele, os instrumentais teóricos utilizados para analisar os sermões deste.

Em relação ao já mencionado distanciamento cronológico entre os dois pregadores e seus contextos históricos, compreende-se que pode ser superado por meio de um elemento que os une de forma atemporal, sua formação católica. A consideração dessa matriz religiosa é determinante para este estudo, pois ela torna evidente o fato de que, para compreender o contexto da oratória dos dois pregadores católicos, é necessário muito mais do que situá-los dentro da divisão convencional da História Universal – em Antiga, Média, Moderna e Contemporânea – é preciso compreendê-los dentro da História da Igreja, situando-os em relação aos acontecimentos mais relevantes no âmbito eclesiástico. Nessa linha, observa-se que, tanto Vieira, como Aquino, estão inseridos em um período histórico cuja compreensão dogmática e pastoral estava condicionada pelas diretrizes do Concílio de Trento, iniciado em 1545 e concluído em 1563. Deve-se destacar ainda, que as promulgações do referido Concílio foram alteradas parcialmente, no que tange ao âmbito pastoral⁴⁷, somente no Concílio Vaticano II, iniciado em 1962, ou seja, posterior à morte de Dom Aquino Corrêa, ocorrida em 1956.

Pode-se objetar que tal recorte temporal da História da Igreja – que vai do Concílio de Trento ao Vaticano II – seja inconcebível, pelo fato de que, no século XIX, mais especificamente entre 08 de dezembro de 1869 e 20 de outubro de 1870, realizou-se o Concílio Vaticano I. A partir disso, poder-se-ia depreender a abreviação do referido recorte temporal, constituindo, assim, um período de cerca de dois séculos entre Trento e o Vaticano I, que seria anterior ao próprio nascimento de Dom Aquino Corrêa.

No entanto, o Concílio Vaticano I – que ficou inconcluso, devido à guerra franco-alemã e a posterior ocupação de Roma – apenas ratificou textualmente concepções já existentes na Tradição católica, reforçando a ideia de continuidade. Para constatar isso, basta recorrer aos

⁴⁶ No caso da comparação entre Vieira e Dom Aquino, Hilda Magalhães afirmou, de forma até pejorativa, a “influência” do primeiro sobre o segundo: “Dom Aquino demonstra seu conservadorismo também no trato da língua, tendo sido fortemente influenciado pela expressão barroca de Vieira” (MAGALHÃES, 2002, p. 26-27).

⁴⁷ Pode-se dizer que as principais modificações inseridas pelo Concílio Vaticano II referem-se ao âmbito pastoral, ou seja, diretrizes sobre as ações práticas da Igreja junto aos fiéis; mais especificamente acerca da liturgia (Constituição Apostólica *Sacrosanctum Concilium*) e sobre a relação da Igreja com o mundo moderno (Constituição Apostólica *Gaudium et Spes*). No âmbito doutrinário, pode-se afirmar que ocorreram apenas maturações, ou formulações explícitas sobre temas recorrentes nas reflexões teológicas, como a relação entre as Escrituras e a Tradição (Constituição Apostólica *Dei Verbum*), bem como sobre a natureza e missão da Igreja (Constituição Apostólica *Lumen Gentium*).

dois documentos promulgados nesse concílio: as constituições apostólicas *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*. A primeira trata sobre a fé católica e sua relação com a razão, defendendo, entre outras coisas, que “Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas” (CONCÍLIO VATICANO I, 2006, p. 644).⁴⁸ Já a segunda constituição apostólica define a infalibilidade papal no tocante a questões de fé e de moral. Observa-se, assim, que, no Vaticano I, não há uma ruptura com as concepções de Trento, mas apenas formulações explícitas, por pronunciamento oficial, de ideias já existentes. Portanto, apesar do distanciamento de três séculos, os dois pregadores viveram em um período no qual predominava a mesma compreensão doutrinária e pastoral no Magistério da Igreja Católica, ao qual os dois pregadores estavam necessariamente vinculados.⁴⁹

Além de situá-los, em linhas gerais, dentro de um mesmo período da história eclesiástica, é imprescindível considerar a formação recebida pelos dois oradores, a fim de compreender os pressupostos teológicos e retóricos, que fundamentaram suas visões de mundo e seus posicionamentos acerca da organização social e política do Reino de Portugal, no caso de Antônio Vieira, e do Brasil República, no caso de Dom Aquino Corrêa.

Nesse contexto, é importante considerar que, desde a institucionalização dos seminários pelo Concílio de Trento⁵⁰, em 1563, os jesuítas⁵¹ sempre estiveram, de certo modo, vinculados

⁴⁸ Ideia já defendida por Santo Tomás de Aquino, e que tem como pressuposto o conceito tomista de “*analogia entis*”, que é fundamental também para se pensar a ideia de unidade teológico-retórico-política.

⁴⁹ Mesmo havendo, entre os séculos XVII e XX, a mesma concepção doutrinária e pastoral no Magistério da Igreja Católica, é necessário observar que as sociedades, de modo geral, passaram por transformações significativas, principalmente nos âmbitos filosófico, cultural e político. Nesse sentido, os próprios termos “teologia”, “retórica” e “política”, no contexto de Dom Aquino, já não possuíam a mesma valoração que lhes era dada na época de Vieira. No contexto de Vieira, a teologia ainda é vista, de algum modo, sob a perspectiva escolástica, tendo a filosofia como sua “serva” – *philosophia ancilla theologiae*. Já na época de Dom Aquino, a filosofia é totalmente independente da teologia; tendo, inclusive, minado, por meio de Kant, o principal fundamento filosófico da teologia, a metafísica. Se, no tempo de Vieira, a retórica, com todas as suas partes, era uma condição necessária para a produção letrada; no tempo de Dom Aquino, ela já havia sido reduzida às figuras da elocução. Quanto ao âmbito político – embora o Magistério da Igreja permanecesse o mesmo, identificando na autoridade divina a origem do poder político – toda a sociedade civil havia mudado, aderindo ao laicismo tanto nas concepções de filosofia política quanto na própria constituição dos Estados. Acredita-se, porém, que essas diferenças não impossibilitem a aproximação entre os dois oradores, mas, tão somente condiciona uma situação de dissemelhança histórica entre ambos, que se refletirá no modo pelo qual se apresenta a ideia de “unidade teológico-retórico-política” na oratória de cada um deles. Contudo, essa questão será tratada na seção 1.4.3, sobre os distanciamentos entre os dois oradores, e aprofundada no capítulo terceiro, em que se busca demonstrar o modo como a referida unidade se apresenta nos discursos de Dom Aquino Corrêa.

⁵⁰ Por meio do decreto *Cum adolescentium aetas*, em seu cânon 18, da sessão XXIII do Concílio de Trento. A partir desse decreto, tornou-se obrigatória a criação dos seminários como local de formação dos candidatos ao sacerdócio; e a formação eclesiástica passou a seguir determinadas diretrizes nos âmbitos espiritual, disciplinar e acadêmico (Cf. MARTINA, 1995, p. 246).

⁵¹ A Companhia de Jesus foi fundada em 1540, por Inácio de Loyola, e aprovada pelo papa Paulo III, com a bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Ao surgir, a nova congregação atuava fundamentalmente em quatro áreas: 1) a ação missionária na América, na Índia, no Japão e na China; 2) a educação secundária dos jovens na Europa da contra-reforma, por meio de colégios; 3) a formação sacerdotal nos seminários confiados aos jesuítas; 4) a atividade pastoral, por meio de missões populares, pregação, confissão, exercícios e direção espiritual (Cf. MARTINA, 1995, p. 227-236).

à formação sacerdotal⁵². Segundo Giacomo Martina (1995), “o método educativo da ordem [dos jesuítas] tem a sua formulação clássica na *Ratio Studiorum Societatis Iesu*” (p. 233). Esse documento, cuja redação final foi publicada em 1599, além de apresentar normas organizacionais e regras disciplinares, também destacava as disciplinas que os alunos deveriam cumprir dentro de três níveis de ensino ou cursos: Humanidades, Filosofia e Teologia. Conforme Leonel Franca, em *O método pedagógico dos jesuítas* (1952), a *Ratio Studiorum* estruturava o curso de Humanidades (ou Letras), com as disciplinas de Gramática (inferior, média e superior), Retórica (os preceitos de Aristóteles, Cícero e Quintiliano) e Humanidades (ensino do latim e do grego, bem como de suas obras clássicas). Já o curso de Filosofia estava pautado nas obras de Aristóteles, em seus diversos âmbitos (Física, Psicologia, Lógica, Cosmologia e Metafísica). E o curso de Teologia, além do estudo das Escrituras e do hebraico, aprofundava-se na Teologia Escolástica e na Teologia Moral, tendo Santo Tomás de Aquino como referência fundamental.

Embora em tempos distintos, e pertencendo a congregações religiosas diferentes, tanto padre Antônio Vieira como Dom Aquino Corrêa foram formados sob a influência das concepções educacionais da Companhia de Jesus. Vieira, desde jovem, estudou no Colégio dos Jesuítas, em Salvador, e, posteriormente, em 1623, com quinze anos, ingressou na referida congregação, sendo ordenado sacerdote jesuíta, em 1634. Foi, portanto, formado sob as diretrizes da *Ratio Studiorum*, mas também atuou como formador nesse modelo educacional, de modo que, com apenas 17 anos, já tinha sido “nomeado professor de retórica no colégio dos padres em Olinda” (BESSELER, 1981, p. 12).

Já Dom Aquino, mesmo sendo da Congregação dos Salesianos de Dom Bosco⁵³, estudou, entre 1904 e 1909, na Pontifícia Universidade Gregoriana – dirigida pelos jesuítas – na qual se doutorou em Filosofia e em Teologia⁵⁴. Obviamente que, nesse período, não havia mais a primazia cultural da Companhia de Jesus⁵⁵, nem o predomínio do método pedagógico

⁵² O primeiro seminário foi fundado em Roma, em 1564, pelo papa Pio IV, que confiou aos jesuítas a direção dessa casa de formação.

⁵³ A Congregação Salesiana de Dom Bosco foi fundada em 1859, por São João Bosco e aprovada, em 1874, pelo Papa Pio IX. Seu nome oficial é Pia Sociedade de São Francisco de Sales, mas seus membros são popularmente conhecidos por salesianos de Dom Bosco (em latim: *Salesiani Domini Bosci*, o que determina sua sigla SDB). A atividade dos salesianos está ligada à educação e promoção humana dos jovens, principalmente os pobres e em situação de risco. No Brasil, os salesianos chegaram em 1883, e, no Mato Grosso, em 1894.

⁵⁴ Cf. COMETTI, 1993, p. 74.

⁵⁵ Em 1773, o Papa Clemente XIV, com o breve *Dominus ac Redemptor*, decretou a supressão da Companhia de Jesus, que se encontrava em crise há décadas, tendo sua primazia cultural e espiritual contestada por vários setores da sociedade civil e eclesiástica. Em 1814, o papa Pio VII, pela bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, estabeleceu a restauração da Companhia de Jesus; no entanto, a congregação não possuía mais a primazia cultural que exercera outrora (Cf. RODRIGUES, 2014).

da *Ratio Studiorum*. No entanto, as bases da formação sacerdotal lançadas pelos jesuítas já haviam sido assimiladas institucionalmente pela Igreja, sendo que muitos de seus aspectos foram ratificados por documentos papais. Entre esses documentos pontifícios⁵⁶, pode-se destacar a Carta Encíclica *Aeterni Patris* (1879), do papa Leão XIII – sobre a restauração da filosofia cristã a partir dos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino –, em que o pontífice dirige-se aos bispos católicos, exortando-os a renovar e propagar o pensamento do Aquinate: “[...] a vós todos, veneráveis irmãos, com grave empenho exortamos a que, para defesa e glória da fé católica, pelo bem da sociedade e pelo incremento de todas as ciências, renoveis e propagueis vastamente a áurea sabedoria de Santo Tomás” (LEÃO XIII, 1879, p. 19). E acrescenta acerca da formação nas instituições católicas: “procurem os mestres, sabiamente eleitos por vós, insinuar⁵⁷ nos ânimos de seus discípulos a doutrina de Tomás de Aquino e ponham em evidência sua solidez e excelência sobre todas as demais” (LEÃO XIII, 1879, p. 20). O próprio Dom Aquino Corrêa, no seu discurso *Philosophia Perennis*⁵⁸, ao inaugurar um instituto filosófico salesiano, enfatizou a relevância de Santo Tomás para a filosofia cristã e para a Igreja:

Assim foi ele justamente reconhecido como “baluarte e glória sem par da Igreja Católica” (Leão XIII), a ponto de rosnarem os heresiarcas, como Beza e outros, que se não fosse a doutrina de Santo Tomás poderiam eles facilmente aniquilar o catolicismo. Exclama aqui Leão XIII: “vã esperança, porém não, o testemunho e o elogio!” *Inanis quidem spes, sed testimonium nom inane!*

“Quem segue a doutrina de Santo Tomás, disse Inocêncio IV, nunca se desvia da verdade; quem a impugna, já é suspeito”. “Mais ilustrou a Igreja, acrescenta João XXII, do que todos os demais doutores, e, nos seus livros, mais se aproveita num ano, do que nos dos outros, em toda a vida”.

E honra singular, a nenhum outro jamais conferida, foi a que tributaram os Padres Tridentinos ao divino Aquinate, colocando-lhe a Suma Teológica no mesmo altar, com a Bíblia, qual se foram os dois oráculos do Concílio.

[...]

Daqui a arrojada sentença do teólogo jesuíta que disse: “Depois da Suma de Santo Tomás, só mesmo a visão beatífica da glória celeste”. *Nisi lumem gloriae, post Summam Thomae* (padre Labbe, SJ).

⁵⁶ Também pode-se destacar a Carta Encíclica *Studiorum Ducem* (1923), do papa Pio XI, em que ele destaca a importância dos estudos tomistas nos seminários: “Tenham a certeza de que cumpriram seu dever e satisfizeram nossos votos caso, começando por amar ao Doutor de Aquino e familiarizando-se com seus escritos, transmitam aos alunos das suas disciplinas esse ardente amor, fazendo-os intérpretes de seu pensamento, e capazes de suscitar nos demais os mesmos sentimentos” (PIO XI, 1923, tradução nossa). Posteriormente, em 1965, o Concílio Vaticano II, por meio do Decreto *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal, exortou os seminaristas a ter Tomás de Aquino como guia (Cf. CONCÍLIO VATICANO II, 2001, p. 313).

⁵⁷ A tradução portuguesa mais adequada de “*in discipulorum animos insinuare*” seria “incutir na mente de seus discípulos”.

⁵⁸ Proferido em Campo Grande, no dia 02 de julho de 1950, ao instalar a sede do Instituto Filosófico da Inspetoria Salesiana de Mato Grosso.

Daqui, finalmente, a conclusão triunfal de Leão XIII, confirmando “ter sido ele bem comparado ao sol, porque banhou o universo no esplendor da sua doutrina e no calor das suas virtudes” (CORRÊA, 1985c, p. 193-194).

Quanto à formação de Dom Aquino Corrêa nas “humanidades” – cujos frutos encontram-se nas citações e alusões que faz aos poetas e oradores clássicos, em seus discursos e poemas – certamente foi contribuída por sua formação na Universidade Gregoriana, sob a tutela da Companhia de Jesus, que historicamente sempre esteve marcada por um “entusiasmo humanista” (GUILLERMOU, 1977, p. 23). No entanto, tal formação não seria tão eficaz sem sua inteligência e dedicação, que lhe possibilitaram a condição de autodidata em latim e grego.⁵⁹ Como exemplo disso, pode-se mencionar seu zelo em aprender sozinho o latim, aos 15 anos, a fim de poder ler diretamente nos originais os poemas de Virgílio. Assim, conforme relata o próprio Dom Aquino em seu discurso *Dois Jubileus*⁶⁰: “penso que o latim tenha dado mais seriedade às minhas pretensões humanísticas” (CORRÊA, 1985c, p. 285).

Portanto, embora os dois oradores em questão tenham vivido em épocas distintas, constatam-se elementos em comum na formação eclesiástica de ambos, como: o contato com os preceitos da Retórica Antiga, a tendência humanística de seus estudos, e a recepção do pensamento de Santo Tomás de Aquino como referencial incontestável. Esses elementos em comum provavelmente forneceram os pressupostos teóricos e técnicos a partir dos quais Vieira elaborou seus sermões, e Dom Aquino, seus discursos; possibilitando, assim, que se pense em uma aproximação entre a oratória dos dois pregadores.

1.4.2 Aspectos da oratória de Antônio Vieira aproximáveis com a de Dom Aquino

Nesta seção, serão expostos dois aspectos – ou dois níveis de um mesmo aspecto – da oratória do padre Antônio Vieira, que podem ser aproximáveis com os discursos de Dom Aquino Corrêa. O primeiro consiste na utilização de instrumentais da Retórica Antiga associando-os à hermenêutica cristã. Já o segundo – que pode ser considerado um aprofundamento do primeiro – refere-se à aplicação dessa “retórica hermenêutica” para interpretar a organização social e política do Estado, constituindo, assim, uma oratória que possui uma unidade teológico-retórico-política.

⁵⁹ Como o Liceu Salesiano São Gonçalo, em Cuiabá, não possuía os últimos anos do ginásio, Francisco de Aquino Corrêa precisou estudar por conta própria, dos 15 aos 17 anos, aprendendo como autodidata o latim, o grego e o vernáculo, bem como outras matérias exatas exigidas no então Exame de Madureza, no qual recebeu nota dez com distinção (Cf. COMETTI, 1993, p. 39-42).

⁶⁰ Proferido em Cuiabá, no dia 12 de junho de 1952, por ocasião do 1º Congresso Eucarístico de Mato Grosso.

1.4.2.1 A retórica hermenêutica de Antônio Vieira

Muitos são os autores que analisaram a presença da Retórica Antiga nos sermões de Antônio Vieira. Nos últimos anos, pode-se destacar: Antonio José Saraiva, com sua obra *O discurso engenhoso* (1989); Margarida Vieira Mendes, em *A oratória barroca de Vieira* (1989); João Adolfo Hansen, em seu texto *Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras* (1978); e Alcir Pécora, em sua paradigmática obra *O Teatro do sacramento* (1994), e em seus textos *Sermões: o modelo sacramental* (2014a) e *Sermões: a pragmática do mistério* (2014b).

Particularmente no *Sermão da Sexagésima* (1655), poder-se-ia falar em uma dupla presença dos princípios da Retórica Antiga, pois eles são constatados tanto na forma pela qual o sermão está organizado como em seu conteúdo orientativo sobre a arte de pregar.

No entanto, é necessário destacar que os sermões de Vieira não se reduzem a uma mera aplicação dos princípios da Retórica Antiga ao contexto discursivo do catolicismo. Até porque, a Igreja havia decidido, no Concílio de Trento, esforçar-se pela “recristianização do orador eclesiástico, sobretudo com a leitura dos Padres [da Igreja]⁶¹” (MENDES, 1989, p. 66). Porém, à medida que a Companhia de Jesus foi assumindo a primazia cultural da Europa, no fim do século XVI, essa decisão conciliar foi sendo adaptada. Os jesuítas, com sua formação humanista, sistematizada na *Ratio Studiorum*, buscaram conciliar a Retórica Antiga com a tradição cristã, celebrando “o orador retoricamente competente e, ao mesmo tempo, imitador de Cristo, dos Apóstolos e de S. Paulo” (MENDES, 1989, p. 66). É nesse sentido que, no *Sermão da Sexagésima*, Vieira destaca os referenciais a partir dos quais trata da arte de pregar:

Tudo que tenho dito pudera demonstrar largamente, não só com os preceitos dos Aristóteles, dos Túlios, dos Quintilianos, mas com a prática observada do príncipe dos Oradores Evangélicos, S. João Crisóstomo, de S. Basílio Magno, S. Cipriano, e com as famosíssimas orações de São Gregório Nazianzeno [...] (VIEIRA, 2014a, p. 42).

Constata-se, portanto, nas referências feitas por Vieira, uma associação entre a Retórica Antiga (por meio dos mestres da retórica grega e latina: Aristóteles, Cícero e Quintiliano) e a

⁶¹ Conforme Étienne Gilson, o título “Padres da Igreja [...] num primeiro sentido, [...] designa todos os escritores eclesiásticos antigos, mortos na fé cristã e na comunhão da Igreja; em sentido estrito, um Padre (ou Pai) da Igreja deve apresentar quatro características: ortodoxia doutrinal, santidade de vida, aprovação da Igreja, relativa antiguidade (até fins do século III aproximadamente)” (GILSON, 2007, p. 21). Porém, o critério de “relativa antiguidade” não é tão preciso como Étienne Gilson menciona, visto que alguns dos Padres da Igreja viveram nos séculos VI e VII, como São Gregório Magno e São João Damasceno, respectivamente.

hermenêutica⁶² cristã (representada pelos Padres da Igreja: João Crisóstomo, Basílio Magno, Cipriano e Gregório Nazianzeno).

O *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (ROSSANO; RAVASI; GIRLANA, 1990), no verbete “hermenêutica”, esclarece que, até o século XVIII, ela é considerada como sinônimo de exegese, enquanto explicação ou interpretação do texto bíblico; e adverte que “hoje se prefere chamar ‘exegese’ à análise do texto bíblico destinada a descobrir o que queria dizer o autor aos seus contemporâneos e ‘hermenêutica’ àquilo que o mesmo texto nos diz hoje a nós em um contexto distinto e em uma linguagem compreensível ao homem moderno” (ROSSANO; RAVASI; GIRLANA, 1990, p. 733, tradução nossa). No entanto, visto que, neste estudo, a hermenêutica está sendo abordada no contexto do padre Antônio Vieira, ela será considerada como sinônimo de exegese, como destacou Alcir Pécora ao afirmar que, para os oradores sacros do século XVII, “[...] a interpretação exegética não se distingue essencialmente da hermenêutica que interpreta os acontecimentos da história como figurados anteriormente nas Escrituras” (PÉCORA, 2014a, p. 12).

Nesse sentido, a associação entre os princípios da Retórica Antiga e a interpretação bíblica da hermenêutica cristã está inserida em um contexto no qual:

[...] os acontecimentos históricos e suas redes de causas exigem ser interpretados como articulações de um relato tão *inspirado* quanto o das Escrituras. Daí a importância, para os oradores sacros, de associar a tradição cristã da exegese bíblica, enquanto ciência da interpretação alegórica dos sentidos das Escrituras, àquela da retórica antiga, mais restrita à análise dos enunciados persuasivos (PÉCORA, 2014a, p. 11-12).

Nesse modelo que rege a pregação católica nos séculos XVI e XVII, constata-se que:

[...] as Escrituras estão refiguradas nos eventos, de tal modo que a história contemporânea aos pregadores é, especularmente, a versão mais *atualizada* do Texto, tanto no sentido de ser mais recente no tempo, quanto no sentido de efetuar um avanço na destinação providencial do universo criado (PÉCORA, 2014a, p. 12).

Ao falar do *Sermão da Sexagésima*, João Adolfo Hansen enfatiza que “a astúcia desse sermão consiste em reconverter as regras retóricas às da hermenêutica, como se a convenção fosse expressão: como se já houvesse, inscrita em tudo, também uma retórica natural” (HANSEN, 1978, p. 174). Essa associação pressupõe o conceito tomista de *analogia entis*, segundo o qual as criaturas são, de certo modo, análogas ao Criador, uma vez que “há

⁶² Etimologicamente, o termo “hermenêutica” provém das expressões gregas *herméneia* (transporte) e *herméneuein* (transferir), que foram traduzidas pelos latinos como *interpretatio* (interpretação) e *interpretare* (interpretar), designando, no contexto cristão, a interpretação das Sagradas Escrituras.

necessariamente uma relação e, por conseguinte, uma certa semelhança entre o efeito e a causa” (GILSON, 2007, p. 662). Assim, tanto os objetos naturais, quanto o intelecto humano, são análogos ao ser de Deus. Segundo Alcir Pécora (1994), esse é o fundamento da “retórica hermenêutica de Antonio Vieira”, que “*ressalta* da analogia tomista [...] o *topos* de que o conhecimento racional da natureza corresponde a uma descoberta de pistas deixadas por Deus para servir de guia para suas criaturas” (PÉCORA, 1994, p. 147).

Sob esse prisma, pode-se compreender o que Antonio J. Saraiva identificou como a “retórica das coisas”, na qual “o esforço do pregador exegeta [...] deve convergir tanto para as coisas como para as palavras” (SARAIVA, 1980, p. 79), considerando que “a explicação das coisas é também uma explicação do texto” (p. 80). O autor afirma que “Vieira, assim como respinga aqui e ali textos para reforçar o texto do tema, apropria-se de fatos naturais ou históricos que submete a uma verdadeira exegese textual” (p. 81).

Nesse sentido, Alcir Pécora destaca que “o sermão constitui-se analogamente à retórica divina impressa, desde sempre, nas coisas criadas, que a hermenêutica, todavia, apenas descobre gradualmente, no decurso do tempo” (PÉCORA, 2014a, p. 13). Desta forma, o próprio sermão e sua engenhosidade retórica são analogias do universo engenhoso e ordenado, que, por sua vez, reflete os atributos de seu Criador:

[...] a elocução engenhosa, aguda, difícil, acomoda-se perfeitamente bem à hermenêutica, cuja tarefa é descobrir nos objetos os sinais de Deus. Quer dizer, a agudeza verbal, que busca relações ocultas entre objetos extremos, repõe no discurso o mesmo processo alegórico-misterioso que está posto nas coisas criadas e que necessariamente assinalam o Criador (PÉCORA, 2014b, p. 19).

Nessa concepção, “o sermão atua como uma hermenêutica factual cuja interpretação preenche os lugares da *invenção* retórica” (PÉCORA, 2014a, p. 13). Tem-se, portanto, a utilização dos instrumentais da Retórica Antiga, porém sob a ressignificação da hermenêutica cristã, compreendida tanto enquanto exegese bíblica como enquanto interpretação dos acontecimentos históricos.

Uma das características recorrentes na retórica hermenêutica desenvolvida por Vieira é a construção alegórica, que desempenha um papel fundamental na transferência de sentido realizada na interpretação das Sagradas Escrituras.

João Adolfo Hansen (2006a), na obra *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*, parte da etimologia grega de “alegoria” (*allós* = outro; *agourein* = falar), para defini-la como um ornamento do discurso que “diz *b* para significar *a*” (HANSEN, 2006a, p. 7), e que consiste

em uma das modalidades da elocução⁶³. No entanto, ele adverte que há dois tipos de alegoria, a “alegoria dos poetas” e a “alegoria dos teólogos”, que se distinguem substancialmente:

[...] não se pode falar simplesmente de “a alegoria”, porque há *duas*: uma alegoria construtiva ou retórica, uma alegoria interpretativa ou hermenêutica. Elas são complementares, podendo-se dizer simetricamente inversas: como *expressão*, a alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como *interpretação*, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar (HANSEN, 2006a, p. 8).

Essas duas vertentes da alegoria são, na verdade, duas formas de ornamentar o discurso, porém, com objetivos distintos; e que foram utilizadas em épocas diferentes. Como destaca Hansen (2006a), a alegoria dos poetas, utilizada na Antiguidade greco-latina, é “um modo de ornamentar discursos propondo-os à interpretação – mas sempre mantendo a distinção retórica de sentido *próprio/figurado*” (p. 11), sendo, portanto, estritamente linguística, ou uma “semântica das palavras, apenas” (p. 9). Já a alegoria dos teólogos “é cristã e medieval, tendo por pressuposto algo estranho à Retórica da Antiguidade greco-romana, *o essencialismo*, ou a crença nos dois livros escritos por Deus, o mundo e a Bíblia” (p. 11-12), sendo, deste modo, “uma ‘semântica’ de realidades supostamente reveladas por coisas, homens e acontecimentos nomeados por palavras” (p. 9).

Mesmo sendo diferentes, as duas formas alegóricas estão relacionadas, pois a alegoria dos teólogos resulta de uma adaptação, ou até mesmo de uma ampliação, da alegoria dos poetas. Em outras palavras, a alegoria dos teólogos origina-se da já mencionada associação entre os procedimentos da Retórica Antiga e os princípios da hermenêutica cristã. Tal tentativa de adaptação pode ser constatada pelo fato de que, enquanto a Antiguidade greco-latina “teorizou a alegoria como simbolismo linguístico, os padres primitivos da Igreja e a Idade Média a adaptaram, pensando-a como simbolismo linguístico revelador de um simbolismo natural, das coisas, escrito desde sempre por Deus na Bíblia e no mundo” (HANSEN, 2006a, p. 12). Essa alegoria dos teólogos, própria da retórica hermenêutica, foi sendo aplicada como técnica interpretativa das *Sagradas Escrituras*, desde os Padres da Igreja gregos e latinos, passando pelos grandes teólogos medievais – como Santo Agostinho, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino – até ser retomada na contemporaneidade, por meio de uma “volta às fontes” proposta pela *Nouvelle Théologie*⁶⁴.

⁶³ Terceira parte da Retórica Antiga, sobre a qual se falará na seção 2.2.

⁶⁴ A *Nouvelle Théologie* foi um movimento católico nascido na França, que desejava desenvolver um novo método de fazer teologia, tomando como ponto de partida a Sagrada Escritura, os Padres da Igreja e os grandes teólogos medievais, lendo-os em sua totalidade e dentro de seu contexto histórico. Entre os principais teólogos desse movimento destacaram-se Henri de Lubac, Jean Daniélou, Teilhard de Chardin, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Louis Bouyer, Étienne Gilson e Jean Mouroux.

É necessário destacar que a associação entre a Retórica Antiga e a hermenêutica cristã, que proporcionou o desenvolvimento da alegoria dos teólogos, foi sendo concebida gradativamente, desde a Patrística até a Escolástica. Desde Orígenes (século II d.C.), a interpretação alegórica ocorre como *tipologia*, por meio da qual se propõe o *Antigo Testamento* como tipo, ou figura, do *Novo Testamento*. Nas palavras de Hansen (2006, p. 102): “Pela nova interpretação tipológica [...], o *Novo Testamento* está oculto (*latet*) na história do *Velho*, ao passo que o *Velho Testamento* está descoberto (*patet*) no *Novo*”. É nesse sentido que Santo Irineu de Lyon, na obra *Adversus Haereses*, relacionou, de forma contrastante, Adão a Cristo, referindo-se a este, alegoricamente, como “segundo Adão”, que “recapitulou também em si a obra modelada no princípio” (1995, p. 349). E ele aprofundou a comparação entre o primeiro homem do Antigo Testamento e o protagonista do Novo Testamento: “Como pela desobediência de um só homem o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, assim pela obediência de um só homem foi introduzida a justiça que traz como fruto a vida ao homem morto” (IRINEU DE LIÃO, 1995, p. 349).

Outro elemento bastante significativo na hermenêutica cristã, e que constitui um desdobramento do conceito de alegoria, é a divisão dos níveis de significação do texto bíblico. Tal divisão constitui-se em um “lugar-comum” na Idade Média, tendo suas bases lançadas por São João Cassiano (360-435), e atingindo sua plena sistematização com Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

O monge João Cassiano, no livro XIV de suas *Collationes (Conferências)*, propôs quatro níveis possíveis de significação do texto bíblico: o sentido *histórico*, ou literal; o *alegórico*, ou cristológico, que interpreta alegoricamente os acontecimentos narrados no texto bíblico em função de Cristo; o *tropológico*, ou moral, que interpreta o texto buscando extrair um preceito ou ensinamento a ser vivido; e o *anagógico*, que se refere às “últimas coisas”, às realidades futuras que transcendem à vida terrena.

Para compreender esse arcabouço hermenêutico, é relevante mencionar um exemplo da aplicação desses sentidos, feita pelo monge beneditino Rábano Mauro (784-856), na interpretação do termo “Jerusalém”: 1) Sentido literal – Jerusalém é, segundo a história, a cidade dos Judeus; 2) Sentido alegórico – Jerusalém é alegoricamente a Igreja de Cristo; 3) Sentido tropológico – Jerusalém é a alma do homem, que com esse nome, é frequentemente abençoada ou amaldiçoada por Deus; 4) Sentido Anagógico – segundo as “últimas coisas” ou as “coisas do alto”, Jerusalém é a cidade Deus, a cidade celeste⁶⁵.

⁶⁵ Cf. LAUSBERG, 1976, p. 283 e ss.

No século XIII, Santo Tomás de Aquino, na primeira parte da *Suma Teológica* – mais especificamente na questão I, artigo 10 –, sistematizou esses sentidos do texto bíblico, dividindo-os em literal (ou histórico) e espiritual:

A primeira significação, segundo a qual as palavras designam certas coisas, corresponde ao primeiro sentido, que é o sentido histórico ou literal. A significação pela qual as coisas significadas pelas palavras designam ainda outras coisas é o chamado sentido espiritual, que está fundado no sentido literal e o pressupõe (AQUINO, 2001, p. 154).

Partindo dessa distinção, Tomás dividiu o sentido literal em próprio e figurado; e o sentido espiritual em alegórico (ou cristológico), tropológico (ou moral) e anagógico. No que tange ao sentido literal, é necessário destacar que o termo “literal” é compreendido como aquilo que é “expresso por letras”, por isso Tomás de Aquino distingue entre sentido literal próprio e sentido literal figurado, como pode ser observado no mesmo artigo da *Suma Teológica* (I^a, q. 1, art. 10), quando afirma que as parábolas dos Evangelhos pertencem ao sentido literal figurado: “o sentido parabólico está incluído no sentido literal; porque pelas palavras podemos significar algo no sentido próprio e algo no sentido figurado; e, nesse caso, o sentido literal não designa a própria imagem, mas o que ela representa” (AQUINO, 2001, p. 156). E Tomás exemplifica: “Quando a Escritura fala do braço de Deus, o sentido literal não indica a existência de um membro corporal em Deus, mas o que é significado por esse membro, isto é, o poder de operar” (AQUINO, 2001, p. 156). Tal sentido literal figurado, terminologicamente, corresponde à “alegoria dos poetas”, enquanto uma semântica de palavras.

Já o sentido espiritual – “que está fundado no sentido literal e o pressupõe” (AQUINO, 2001, p. 154) – contém os três últimos sentidos já propostos por João Cassiano: o cristológico, em que o texto é interpretado em função de Cristo; o moral, em que se constata uma orientação para o modo de viver; e o anagógico, que se refere a realidades transcendentais. Esses três sentidos espirituais correspondem, conceitualmente, ao que aqui já foi tratado como “alegoria dos teólogos”, como uma “semântica” de realidades.

Essa sistematização tornou-se referência para a hermenêutica católica, sendo posteriormente adotada, de forma oficial, pelo Magistério da Igreja. Como já mencionado na seção anterior, tanto com a *Ratio Studiorum*, no século XVII – contexto próximo de Vieira – como com a *Aeterni Patris* (1879), do Papa Leão XIII – contexto próximo de Dom Aquino Corrêa – a Igreja reiterou a necessidade de se estudar a teologia e a filosofia a partir dos pressupostos lançados por Tomás de Aquino. É a partir dessa perspectiva de continuidade ao

sistema tomista, que se compreende a retórica hermenêutica desenvolvida pelo padre Antônio Vieira, e cuja técnica, com certas semelhanças, é adotada por Dom Aquino Corrêa.

Nesse sentido, o *Sermão da Sexagésima*, que, a princípio, parece ser marcado por uma “operação hermenêutica [...] puramente gramatical ou etimológica” (HANSEN, 1978, p. 181), constitui-se, na verdade, na grande expressão de como podem ser aplicados os diferentes sentidos de interpretação do texto bíblico. Partindo do versículo “Eis que o semeador saiu a semear⁶⁶” (Mateus, 13, 3), Vieira se utiliza do sentido literal figurado, ou alegoria dos poetas, para interpretar o infinitivo latino “*seminare*”, relacionando-o ao verbo “cair” (*cecidit*), e construindo assim sua argumentação acerca da naturalidade do estilo da pregação:

[...] O estilo há de ser muito fácil e muito natural. Por isso Cristo comparou o pregar ao semear: *Exiit, qui seminat, seminare*. Compara Cristo o pregar ao semear porque o semear é uma arte que tem mais de natureza que de arte. [...] É uma arte sem arte; caía onde cair. Vede como semeava o nosso lavrador do Evangelho. Caía o trigo nos espinhos e nascia: *Aliud cecidit inter spinas, et simul exortae spinae*. Caía o trigo nas pedras e nascia: *Aliud cecidit super petram, et natum*. Caía o trigo na terra boa e nascia: *Aliud cecidit in terram bonam, et natum*. Ia o trigo caindo e ia nascendo.

Assim há de ser o pregar. Hão de cair as coisas e não de nascer; tão naturais que vão caindo, tão próprias que venham nascendo [...] (VIEIRA, 2014a, p. 39).

E o jesuíta prossegue sua interpretação, desenvolvendo uma alegoria pautada na etimologia latina do verbo “cair” (*cecidit*), do qual se originam as palavras “queda”, “cadência” e “caso”, que são mencionados como elementos necessários da pregação:

Notai uma alegoria própria da nossa língua. O trigo do semeador, ainda que caiu quatro vezes, só de três nasceu; para o sermão vir nascendo, há de ter três modos de cair: há de cair com queda, há de cair com cadência há de cair com caso. A queda é para as coisas, a cadência para as palavras, o caso para a disposição. A queda é para as coisas porque não de vir bem trazidas e em seu lugar; não de ter queda. A cadência é para as palavras, porque não de ser escabrosas nem dissonantes; não de ter cadência. O caso é para a disposição, porque há de ser tão natural e tão desafetada que pareça caso e não estudo: *Cecidit, cecidit, cecidit* (VIEIRA, 2014a, p. 39).

Nesses dois fragmentos, observa-se a versatilidade retórica de Vieira que, mesmo partindo do texto bíblico, não necessariamente se utiliza apenas da “alegoria dos teólogos”, mas também da “alegoria dos poetas” à medida que explora o sentido literal figurado do texto.⁶⁷

⁶⁶ *Ecce exiit, qui seminat, seminare*.

⁶⁷ Também é pertinente observar o desenvolvimento da alegoria nos textos proféticos de Antônio Vieira. Para tal, é relevante a tese *Chaves do paraíso: profecia e alegoria na obra de padre Antônio Vieira* (2011), de Marcus De Martini.

Tal recurso retórico também pode ser constatado nos discursos de Dom Aquino Corrêa. Em *Política das árvores*⁶⁸, por exemplo, o arcebispo de Cuiabá, saudando o recém-empossado governador do estado de Mato Grosso, Dr. Fernando Corrêa da Costa, partiu de uma metáfora bíblica, presente no capítulo 9 (entre os versículos 8 e 14) do livro dos Juízes, segundo o qual as árvores se reuniram para eleger seu rei, e desenvolveu uma interpretação moral – que é um dos níveis do sentido moral proposto por Santo Tomás – identificando, nas qualidades de cada espécie de árvore citada, um ensinamento para o governo que se iniciava.

Segundo a alegoria bíblica – narrada por Dom Aquino no início do discurso – ao tentar eleger um rei, as árvores recorreram primeiramente à “pacífica oliveira, e lhe disseram: Vem reinar sobre nós. Ela, porém, respondeu: Posso eu, por ventura, deixar o meu óleo, de que se servem, tanto os deuses como os homens, para ir imperar sobre as árvores?” (CORRÊA, 1985c, p. 233). Diante da negativa, as árvores “dirigiram-se à viçosa figueira, e lhe disseram: Vem exercer o império sobre nós. A qual também respondeu: como posso eu deixar a doçura dos meus suavíssimos frutos, para ir dominar sobre as árvores?” (CORRÊA, 1985c, p. 233). Ainda persistindo em buscar um governante, as árvores “foram então à ínclita videira, e lhe disseram: Vem exercer o império sobre nós. A qual também respondeu: Como é possível deixar eu o meu vinho, que é a alegria de Deus e dos homens, para ir governar-vos?” (CORRÊA, 1985c, p. 233). Por fim, mesmo estando “já cansadas, concorreram todas as árvores ao rude espinheiro e lhe disseram: Vem e toma o reinado sobre nós. E o espinheiro, que nada tinha que deixar nem perder, aceitou. Tão desastrado, porém, que se tornou, desde então, um tipo acabado do mau príncipe” (CORRÊA, 1985c, p. 233).

Interpretando a narrativa bíblica, Dom Aquino defendeu que o principal erro das árvores não foi apenas ter escolhido o infrutífero espinheiro para governá-las, mas sim o fato de “pressuporem, paradoxalmente, que, para assumir o governo, deversem despir-se dos bons predicados e úteis habilidades, deixando a oliveira o seu precioso óleo, a figueira o seu doce fruto, e a videira o seu generoso vinho” (CORRÊA, 1985c, p. 234). E ele argumenta que, justamente “nos postos de comando”, “o homem de bem” precisa “manifestar as suas mais distintas e benfazejas qualidades” (CORRÊA, 1985c, p. 234).

Partindo desse pressuposto, o arcebispo de Cuiabá interpreta moralmente os atributos de cada árvore, iniciando pela oliveira, com seus ramos e óleo:

⁶⁸ Proferido na Catedral de Cuiabá, no dia 31 de janeiro de 1951, após a missa em ação de graças pela posse do novo governador de Mato Grosso, Dr. Fernando Corrêa da Costa.

[...] da bela árvore da oliva, há de trazer-nos V. Ex^a o proverbial ramo de oliveira, venerável emblema da paz e da conciliação, que envolve as vitórias no halo augusto da magnanimidade, verdadeira grandeza da alma.

[...]

Da mesma formosa árvore da azeitona, trar-nos-á ainda V. Ex^a o riquíssimo óleo, que é símbolo de luz e de suavidade. Luz é a sabedoria e prudência, que V. Ex^a, apesar das suas primaveras ainda floridas, adquiriu próspera gestão da economia doméstica e na administração pública dum rico município, qual é Campo Grande, neste estado. Suavidade, ao revés do que possa parecer, é um dos caracteres dos governos fortes, que se assemelham à própria onipotência divina, da qual diz o livro santo, que governa com tanta suavidade, quanta firmeza: *fortiter et suaviter* (CORRÊA, 1985c, p. 234-235).

É possível constatar como a interpretação moral feita por Dom Aquino, na verdade, opera como uma exortação, ou advertência pública, ao novo governador acerca de como deve ser sua gestão. Do mesmo modo, observa-se em relação as outras duas árvores, a figueira e a videira; de modo que, com base no seu simbolismo enquanto “imagem da riqueza e da felicidade do pobre”, Dom Aquino exorta contra as ideias comunistas efervescentes na época:

[...] sugere-nos também a humilde figueira inspirações também da mais lídima democracia, por isso que, nas letras bíblicas, esta árvore, juntamente com a videira, são imagem da riqueza e felicidade do pobre. [...]

Autêntica democracia é essa, de servir ao povo, propiciando-lhe a verdadeira felicidade. E a esse respeito, muito folgo de aproveitar esta marcante oportunidade, para comunicar a V. Ex^a, Sr. Governador, a recente instalação, nesta capital, do Departamento de Ação Social Arquidiocesana, que sob a competente direção do meu dileto Bispo Auxiliar, promete estender-se às várias circunscrições eclesiais do estado.

Uma das principais finalidades do mesmo Departamento é justamente, **a fundação de círculos operários, onde se unam e organizem os trabalhadores, dentro das sapientíssimas, normas traçadas pelas encíclicas dos Papas Leão XIII e Pio XI, evitando a luta de classes, favorecendo a harmonia entre o capital e o trabalho, propugnando o direito à propriedade particular e a uma condição de vida física, intelectual e moral, compatível com a dignidade das pessoas humanas dos proletários e suas famílias** (CORRÊA, 1985c, p. 236, grifo nosso).

Além da interpretação alegórica das Escrituras, Dom Aquino também interpreta alegoricamente os fatos históricos, a natureza e as ações humanas – isto é, as coisas criadas e o que delas provém – vendo neles uma expressão da providência divina, que se manifesta aos homens por meio de uma “revelação natural”. Como já mencionado anteriormente em relação a Antônio Vieira, esse tipo de interpretação baseia-se no conceito tomista de *analogia entis*, que pressupõe uma relação de analogia entre o Criador e suas criaturas. Disso, depreende-se a ideia de que, além de uma revelação sobrenatural (realizada por Deus ao longo da “história da salvação”, que atinge seu ápice com a encarnação de Jesus Cristo, e que se encerra com a morte do último apóstolo), também haveria analogamente uma revelação natural, em que as criaturas,

de algum modo, remetem para Aquele que é sua causa e do qual elas são efeito, sendo, portanto, de certa forma, semelhantes a Ele. Sob essa perspectiva da analogia tomista, no discurso *A Virgem da Guanabara*⁶⁹ – durante a comemoração dos 50 anos do Monumento a Nossa Senhora Auxiliadora, localizado em Niterói-RJ – Dom Aquino Corrêa interpreta o significado espiritual daquela imagem, cujo monumento foi erigido em uma cidade próxima a então capital da República, o Rio de Janeiro, estando cercado por diversas belezas naturais, que são descritas pelo arcebispo como se constituíssem uma assembleia litúrgica:

Bendita sejas Tu, que, há 50 anos, aqui surgiste, como flor das nossas montanhas e estrela dos nossos mares; aqui, **em frente à maravilhosa metrópole da República; aqui neste trono granítico do predestinado morro da Atalaia, atalaiando maternalmente os destinos da Igreja e da Pátria!**

Bendita sejas Tu, que, **ao longo de meio século, vens presidindo este majestoso anfiteatro, onde o sol, todos os dias, como outrora, aos olhos do profeta, envolve-te no dourado cendal dos seus rútilos raios; onde folga a lua de recamar-te com as filigranas mágicas dos seus plenilúnios;** onde, no alto, canta os teus louvores a harmonia das esferas, e aqui, debaixo, sobe, com o incenso litúrgico duma floresta tropical e luxuriante, o orfeão magnífico das ondas e das brisas, dos vendavais e das tempestades, dos pássaros e das florestas, e tudo isto, como que acompanhado, ao longe, em surdina, pela **Serra dos Órgãos, em cujos píncaros, firme e imutável, o “Dedo de Deus” aponta inflexivelmente, ao homem terreno dos nossos dias, o azul dos ideais supremos do Evangelho, dos quais foste na terra, ó Maria, a síntese mais radiosa!** (CORRÊA, 1985c, p. 206-207, grifo nosso).

Nesse fragmento acima, constata-se uma composição imagética, em que a estátua de Maria – remetendo a sua própria pessoa – preside o “anfiteatro” das criaturas, as quais glorificam ao Criador pelas maravilhas realizadas justamente nela, Maria, que, nas palavras do arcebispo, “dos ideais supremos do Evangelho” foi “a síntese mais radiosa”. Assim, observa-se implicitamente a referência ao “Cântico do Magnificat”, presente no capítulo primeiro do Evangelho de Lucas, em cujos versículos 48 e 49, a própria Maria exclama: “doravante todas as gerações me chamarão de bem-aventurada, pois o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor” (Lucas, 1, 48-49). Dom Aquino também faz referência ao capítulo doze do Apocalipse, mais especificamente à visão da “Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés” (Apocalipse, 12, 1), quando afirma que o sol, todos os dias, “envolve” a imagem de Maria Auxiliadora no “dourado cendal dos seus rútilos raios” e a lua a “recama” com as “filigranas mágicas dos seus plenilúnios”. Portanto, não apenas as Escrituras são interpretadas alegoricamente, a fim de remeter aos acontecimentos históricos; como também os próprios eventos históricos são compreendidos de modo a convergir para as Escrituras.

⁶⁹ Proferido em Niterói-RJ, em 22 de outubro de 1950, durante a coroação litúrgica da imagem de Maria Auxiliadora, realizada no cinquentenário do monumento a ela dedicado no morro do Atalaia.

Na sequência do mesmo discurso, Dom Aquino continua com seu louvor à Maria, porém, passa a relacioná-la ao seu filho, Jesus Cristo; e o faz relacionando as duas grandes estátuas da região metropolitana do Rio de Janeiro: o Monumento a Nossa Senhora Auxiliadora e o Cristo Redentor. O arcebispo de Cuiabá remete o fato da estátua mariana (de 1900) ser mais antiga que a do Cristo (de 1931), à verdade de fé segundo a qual Maria intercede junto ao seu filho em socorro da humanidade; e, a partir disso, afirma que a intercessão de Maria Auxiliadora, pelo Brasil, foi tamanha que o Cristo Redentor “desceu” ao Corcovado:

Bendita sejas Tu, que há tanto tempo assim, dia e noite, ao ar livre do Atlântico e destes grandes céus do Cruzeiro, rezas, sem cessar, pela felicidade da nossa gente, e em tal maneira que um dia, como que atraído pela onipotência da tua prece, viu-se baixar ao cimo do Corcovado, na majestade olímpica da sua figura, o teu Divino Filho, de braços abertos para o Brasil!

Bendita sejas Tu, por cuja intercessão, repousa, sempre mais, a Terra de Santa Cruz, à sombra da paz, do trabalho e da esperança, porque hoje, muito melhor do que o velho e lendário “Gigante de Pedra”, deitado no dorso destas serranias, velam sobre os nossos lares, a Virgem de Guanabara e o Cristo do Corcovado! (CORRÊA, 1985c, p. 207).

Essa retórica hermenêutica é que possibilita a interpretação dos “sinais” da revelação natural também na organização social e política do Estado, constituindo, assim, uma oratória sacra perpassada por uma unidade teológico-retórico-política.

1.4.2.2 A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira

Como já mencionado, a obra *Teatro do Sacramento* (1994), de Alcir Pécora, estabeleceu um novo paradigma no estudo dos sermões de Antônio Vieira, porque, a partir dela, reconheceu-se a existência de uma unidade na oratória do jesuíta, a qual se constitui por meio de uma imbricada relação entre teologia, retórica e política.

Essa tese contrariou e, de certo modo, superou grande parte dos estudos sobre Vieira que, até então, apresentavam sua vida e sua obra de forma compartimentada, muitas vezes com base nas fases biográficas propostas por João Lúcio de Azevedo, em *História de Antônio Vieira* (1918), como identificou Alcir Pécora: “Essa mesma divisão de João Lúcio, em boa medida, estabilizou o engano do Vieira multifacetado e simultaneamente compartimentalizado – um Vieira, portanto, agudamente esquizofrênico” (PÉCORA, 1994, p. 56, nota 79). Ele prossegue dizendo que, justamente para evitar visões fragmentárias, em seu estudo, utilizou-se de tais “fases” cronológicas como um instrumento metodológico para a seleção dos sermões a serem analisados, contemplando, assim, pregações de diferentes períodos da vida do jesuíta: “[...] para

evitar conclusões como as que decorrem desse procedimento biográfico, parece-me importante levar em conta sermões de todos esses diferentes momentos históricos e, com isso, testar hipóteses de maior abrangência” (PÉCORA, 1994, p. 56, nota 79). Foi com base nesse procedimento do autor que o presente estudo propôs a “divisão” dos discursos de Dom Aquino Corrêa – apresentada na seção 1.2 – por períodos cronológicos e contextos em que foram proferidos, a fim de que, durante a análise, seja considerado um discurso de cada contexto, em cada período, permitindo, assim, mesmo que por amostragem, uma visão unitária da totalidade dos textos oratórios do arcebispo de Cuiabá.

Outra consideração inicial da obra de Alcir Pécora sobre os sermões de Antônio Vieira, que pode ser aplicável a este estudo acerca dos discursos de Dom Aquino Corrêa, refere-se à impossibilidade de se omitir o caráter teológico e finalístico desses textos: “[...] não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico” (PÉCORA, 1994, p. 41). E ele acrescenta: “Sem a irremovível teologia simplesmente não é possível investigar com um mínimo de responsabilidade histórica o sentido das colocações mais fundamentais de Antonio Vieira, assim como sem as concepções advindas dela mal se sustentaria sua globalidade relativa” (PÉCORA, 1994, p. 42).

Nessa consideração da “irremovível teologia” dos sermões de Vieira, Alcir Pécora identificou a existência de uma unidade teológico-retórico-política, que tem como modelo o sacramento da Eucaristia, e como um dos pressupostos teóricos o conceito tomista de *analogia entis*, segundo o qual há em toda a Criação uma relação de analogia com o Criador. Nesse sentido, a partir da analogia tomista, é possível pensar a relação entre humano e divino neste mundo imanente, por meio do acontecimento que, na teologia católica⁷⁰, é o ápice da Revelação de Deus aos seres humanos: a Encarnação de Jesus Cristo. Desta forma, assim como a natureza humana de Cristo é o instrumento⁷¹ que realiza a mediação entre Deus e a humanidade, analogamente também poder-se-ia pensar em outros instrumentos mediadores. Porém, a Encarnação – sendo um acontecimento único, que restringe a presença divina à pessoa de Cristo – não constituiria um paradigma mais adequado para se desenvolver uma analogia da relação entre o Criador e as criaturas, mas tal modelo encontra-se no sacramento da Eucaristia. Esse

⁷⁰ O desenvolvimento da reflexão sobre a Encarnação, na cristologia católica, será exposto no capítulo 2.

⁷¹ “*Instrumentum divinitatis*”, segundo Santo Tomás na *Suma Teológica*.

sacramento – que, para a fé católica, consiste na “transubstanciação”⁷² do pão e do vinho em Corpo e Sangue de Cristo, tendo, assim, sob essas suas espécies, a presença real do Filho de Deus – institui novos instrumentos de mediação entre o humano e o divino, constituindo, deste modo, em uma espécie de “extensão da Encarnação”, como o próprio padre Vieira afirmou em um de seus sermões, conforme ressalta Pécora:

Essa mesma eficácia relativa à disseminação da presença real do Ser único na multiplicidade das espécies está descrita por Antonio Vieira, em um sermão do outro Antonio, o santo, pregado em 1653, como uma verdadeira “extensão da Encarnação”. Eis: “Por isso os teólogos, como S. João Crisóstomo, chamam ao mesmo Sacramento extensão da Encarnação, porque a divindade comunicada na Encarnação a uma só humanidade, no Sacramento a estende Cristo e comunica a todos os homens”.

Pois, essa extensão realizada no modo sacramental compreende tanto uma cotidianização da presença da divindade na vida humana, quanto à ubiquidade dela, uma vez que já não é restrita aos movimentos particulares de uma única pessoa (como é o caso na Encarnação, em que a presença salvífica se concentra na Pessoa do Cristo) (PÉCORA, 1994, p. 125-126).

Segundo Pécora, esse modelo sacramental – enquanto expressão da comunhão entre o humano e o divino por meio de uma “*mediação de cunho oculto*” (PÉCORA, 1994, p. 128, grifo do autor) – é empregado por Antônio Vieira de forma restrita “ao entendimento mais direto e esperado das práticas piás, deveres religiosos, rituais litúrgicos” (PÉCORA, 1994, p. 128), mas também de modo abrangente “seja em relação às instituições do Estado cristão, seja em relação à história futura da humanidade” (PÉCORA, 1994, p. 128). E o autor especifica essas duas formas de projeção desse modelo sacramental enquanto esforço retórico-interpretativo:

[...] o mais direto dessa projeção diz respeito à própria organização eclesiástica, que como já se pôde observar, herda diretamente de Cristo a sua divindade e dá-lhe pleno sentido com a sua militância reformadora. Mas o Padre Vieira não se detém aí na aplicação do modo sacramental às formas institucionais dadas na história: além do “corpo místico” e “visível” da Igreja, também o “corpo político e moral” do Estado recebe enorme atenção por parte dele. [...] é certo que, antes de qualquer outro, lhe parece legítimo o Estado a serviço, prioritariamente, da propagação universal da fé, ainda mais tendo em vista a amplidão extraordinária do “novo mundo” recém-trazido à consciência por Portugal e Espanha, e, com ele, sua multidão imaculada de “gentios” (PÉCORA, 1994, p. 129-130).

Nesse sentido, o sacramento eucarístico – em que o Deus infinito e eterno se “esconde” sob as espécies perecíveis e temporais do pão e do vinho – por ser em si mesmo um mistério, constitui-se no modelo “mediador por excelência da comunicação humano-divina” (PÉCORA,

⁷² Mudança da “substância” – no sentido aristotélico do termo – do pão e do vinho, embora seus acidentes (cor, cheiro, gosto, etc.) permaneçam idênticos.

1994, p. 129). A eficácia desse modelo sacramental provém justamente da forma misteriosa por meio da qual nele se realiza a união humano-divina, que, projetada ao âmbito histórico e institucional – referente à Igreja e ao Estado cristão –, representa, num primeiro plano, “a possibilidade de propor à consciência uma identidade teleológica, carregada de esperança salvífica, que os movimentos explícitos da história dificilmente permitiriam formular tendo a vista posta, exclusivamente, sobre a rudeza de sua superfície” (PÉCORA, 1994, p. 135).

De acordo com Alcir Pécora, as diversas projeções do modelo sacramental, ao longo dos sermões do padre Antônio Vieira, realizam-se em três principais instâncias: no universo de modo geral; nos sacramentos, especialmente o da Eucaristia; e em relação à uma nação eleita.

Pensando da mais ampla para a mais particular, até onde o raciocínio presente nos sermões de Vieira permite supor, o modo sacramental pode incorporar pelo menos três instâncias principais. Uma primeira relativa à própria **noção de universo cristão mais favorável à ideia de um Deus que se sinaliza nele**; uma segunda relativa ao **lugar privilegiado dos mistérios litúrgicos – o da Eucaristia, sobretudo** –, nessa presentificação do Ser sob a capa das espécies do mundo; uma terceira, enfim, em que o ocultamento, inevitável na comunicação de Deus quando se apresenta no mundo, refere-se à **instituição da figura pessoal de um eleito, de um favorito da Providência, destinado a ter uma atuação decisiva no desfecho da história humana** (PÉCORA, 1994, p. 140, grifo nosso).

Em relação a essa última instância, particularmente, é que se compreende, por parte de Vieira, a constante defesa do Reino de Portugal, enquanto Estado que potencialmente⁷³ possibilitará a comunhão entre Deus e os homens, vindo a ser o “Quinto Império”.

Sob esse prisma, como destaca Pécora, no texto *Sermões: o modelo sacramental* (2014a), o Estado monárquico português, à medida que favorece o ideal de evangelização e sua implantação, possibilita o triunfo e a consolidação histórica da Igreja, compreendida como corpo místico de Cristo:

Neste *modelo* da oratória sacra, compreende-se que teologia, retórica e política constituam uma indissolúvel *unidade semântica*, a operar uma economia da salvação. Ao pregador “digno do nome” cabe necessariamente examinar os signos divinos nas coisas, ordená-los como provas discursivas capazes de *mover* vontade e razão dos fiéis e, enfim, sistematizá-los como política voltada para o triunfo histórico do corpo místico (PÉCORA, 2014a, p. 25).

Nessa perspectiva da unidade teológico-retórico-política, estão inseridas as diversas intervenções de Vieira acerca de questões pontuais de sua época, tanto no âmbito social quanto

⁷³ “[...] é possível pensar esse Estado como uma *latência do futuro* no presente, mas com o cuidado de não imaginá-lo como uma floração de pura imanência – o presente apenas sinaliza-o; como as espécies da hóstia consagrada o podem fazer quando assinalam a transcendência que não é obviamente decorrência delas” (PÉCORA, 1994, p.135).

político. Certamente uma das mais paradigmáticas dessas situações encontra-se no *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*⁷⁴, quando, durante a pregação, Antônio Vieira chega a estabelecer um “diálogo com Deus”, no qual ele convida o Criador a considerar o fato de ter tirado de Portugal as terras do Brasil, e as dado para a Holanda:

Considerai, Deus meu, e perdoai-me se falo inconsideradamente, considerai a quem tirais as terras do Brasil, e a quem as dais. Tirais estas terras aos Portugueses a quem nos princípios as destes [...] tirais estas terras àqueles mesmos Portugueses, a quem escolhestes entre todas as Nações do mundo para Conquistadores da vossa Fé, e a quem destes por Armas como Insígnia e Divisa singular vossas próprias Chagas de Cristo, sucedam as heréticas Listas de Holanda, rebeldes a seu Rei e a Deus? Será bem que estas se vejam tremular ao vento vitoriosas, e aquelas abatidas, arrastadas e ignominiosamente rendidas? *Et quid facies magno nomini tuo*⁷⁵? E que fareis (como dizia Josué) ou que será feito de vosso glorioso nome em casos de tanta afronta? (VIEIRA, 2014a, p. 450- 451).

Como se sabe, nesse sermão, o jesuíta referia-se aos acontecimentos que se desenvolveram a partir de 1624, quando a Holanda passou a ocupar terras do nordeste brasileiro, como parte de sua luta de emancipação da Coroa da Espanha, que, entre 1580 e 1640, também possuía como seus domínios Portugal e suas províncias, entre elas o Brasil. É relevante observar que esse sermão foi pregado justamente em 1640, ano em que o movimento de Restauração da Coroa Portuguesa atingiu seu ápice, aclamando Dom João, duque de Bragança, como novo Rei de Portugal, sob o nome de Dom João IV. Nesse contexto, ao defender Portugal contra a Holanda, Antônio Vieira está, na verdade, defendendo a Restauração da Coroa Portuguesa enquanto nação católica que possibilitaria a “propagação universal da fé”, que, para o jesuíta, “depende do avanço dessa nação com especial inclinação para o serviço de Deus no mundo” (PÉCORA, 1994, p. 216).

Essa temática da Restauração da Coroa Portuguesa também foi abordada pelo próprio Dom Aquino Corrêa, no discurso *O padre Vieira*⁷⁶, em que o arcebispo de Cuiabá destacou a importância do jesuíta nesse período:

[...] quando rememoro a fase agitada e heróica da Restauração, cujo terceiro centenário ora nos rejubila, surge-me aos olhos da mente extasiada, em fundo fantástico de paços realengos e florestas virgens, **o vulto hierático e majestoso do Padre Antônio Vieira. É ele o maior monumento da época, monumento representativo de dois mundos**, monumento que, se pode dizer, constitui a “maravilha fatal daquela idade”, em todos os fastos luso-brasileiros (CORRÊA, 1985b, p. 256, grifo nosso).

⁷⁴ Pregado em 1640, na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda, na Bahia.

⁷⁵ “E, então, que farás ao teu grande nome” (Josué, 7, 9)

⁷⁶ Proferido no Liceu Literário Português, no Rio de Janeiro, em 24 de outubro de 1940, em comemoração pelo tricentenário da Restauração de Portugal.

No mesmo discurso, Dom Aquino destacou a relevância política de Vieira, constituindo-se em um “elo simbólico entre Portugal e o Brasil da Restauração, rútilo traço de união entre a metrópole e a colônia, poderoso cérebro a centralizar a vida política de ambas as populações de aquém e além-mar, cujos problemas ninguém melhor do que ele conhecia” (CORRÊA, 1985b, p. 257). Sobre a constante defesa do Reino de Portugal, feita por Vieira, bem como a afirmação de “sua inevitável realidade futura (o ‘V Império’)” (PÉCORA, 1994, p. 135), Dom Aquino Corrêa destacou que tal argumentação política jamais esteve dissociada da fé católica, mesmo que as circunstâncias históricas e culturais pudessem conduzi-lo a tal dissociação: “O patriotismo teria armado Vieira em cavaleiro andante de Portugal, [...] Mas a fé lhe preservou de excessos a **paixão patriótica**” (CORRÊA, 1985b, p. 261, grifo nosso). Nesse fragmento, a expressão “paixão patriótica”, aplicada por Dom Aquino a Antônio Vieira, indica uma projeção anacrônica da situação do Estado republicano brasileiro – cujos alicerces eram fortalecidos pelo incentivo ao sentimento patriótico da população – para o contexto monárquico do Reino de Portugal, que, alicerçado sobre a noção de “Cristandade”, não dependia do incentivo a nenhuma ideia análoga ao patriotismo, pois o catolicismo já lhe dava sustentação. Assim, considerando Antônio Vieira – embora de forma anacrônica – como um “exemplo atual”, Dom Aquino busca refutar os argumentos dos que questionavam a ortodoxia do jesuíta, e o faz justamente afirmando a necessidade de compreendê-lo dentro de seu tempo:

Há nele, por sem dúvida, paradoxos, originalidades, e, se quiserdes, inconveniências; mas paradoxos, que tanto surpreendem, como empolgam; originalidades, que nos fazem sorrir, ao mesmo tempo que admirá-lo; inconveniências, que talvez mais o sejam em relação à nossa mentalidade, que à dos tempos em que orava e escrevia (CORRÊA, 1985b, p. 261).

Embora não se tratará, em nenhum momento deste estudo, sobre a possibilidade de “influência” – conceito já muito problematizado entre os teóricos⁷⁷ – exercida pelos sermões de Vieira na constituição da oratória de Dom Aquino, também não se pode ignorar o caráter laudatório do discurso *O padre Vieira*, cujo tema foi escolhido pelo próprio arcebispo de

⁷⁷Ao tratar de conceitos fundamentais para a literatura comparada, Sandra Nitrini (1997) afirma: “Por mais amplo que se desenhe seu campo de estudos, no entanto, e por mais variadas que sejam as opiniões de especialistas sobre o objeto, o método e a finalidade da literatura comparada, uma questão medular congrega todas as discussões em torno do conceito de influência. Seja para afirmá-la, seja para negá-la, seja para transformá-la, seja para substituí-la por um novo conceito, como o da “intertextualidade”, seja para renová-la dentro do contexto da teoria da estética da recepção” (NITRINI, 1997, p. 125-126). Entre os diversos teóricos que trataram do conceito de influência, ou problematizaram questões em torno dele, pode-se mencionar Owen Aldridge (1963), Paul Valéry (1960), Harold Bloom (1991), Cláudio Guillen (1985, 1994), T. S. Eliot (1989), J. L. Borges (2007).

Cuiabá⁷⁸, a partir do convite⁷⁹ do Liceu Literário Português para discursar na Comemoração do tricentenário da Restauração. Entre os diversos momentos de exaltação do jesuíta, ao longo do discurso, pode-se destacar um em que Dom Aquino Corrêa, de forma antitética, refere-se ao Vieira mortal e à sua obra imortal: “E se Vieira vivo, mas mortal, foi o mais expressivo elo entre Portugal e o Brasil da Restauração, Vieira imortal na sua obra literária, é e será sempre um íris de luz, estreitando Portugal e o Brasil de todos os séculos” (CORRÊA, 1985b, p. 262). Além disso, o arcebispo testemunha seu apreço pessoal pela oratória de Vieira: “De mim sei que mais o leio, mais o admiro, e quanto melhor o entendo, tanto maiores me ele desvenda as opulências e os primores do vernáculo” (CORRÊA, 1985b, p. 262); e destaca que, na beleza dos seus escritos, aproveita-se a arte “não só do dizer, que também do pensar” (CORRÊA, 1985c, p. 262).

Considerando esse discurso de Dom Aquino sobre o padre Antônio Vieira – sem tratar o mérito da influência, ou não, do jesuíta sobre o salesiano – somando-o ao fato de que a maior parte da formação eclesiástica do arcebispo de Cuiabá foi realizada em uma instituição regida pela Companhia de Jesus, pode-se inferir, ao menos enquanto hipótese, que a oratória de Vieira tenha sido uma referência importante para Dom Aquino. Isso é bastante plausível, pois não se pode negar o fato de que um autor, de certo modo, estabelece algum tipo de relação com seus predecessores, conforme a bem conhecida – mas não por isso superada – afirmação de T. S. Eliot, no ensaio *Tradição e talento individual*: “Nenhum poeta, nenhum artista, tem sua significação completa sozinho. Seu significado e a apreciação que dele fazemos constituem a apreciação de sua relação com os poetas e os artistas mortos” (ELIOT, 1989, p. 39).

E no que tange especificamente à unidade teológico-retórico-política dos sermões de Vieira, pode-se fazer uma aproximação com a oratória de Dom Aquino, devido ao já mencionado “patriotismo sagrado” de seus discursos, mas também por seu papel político em Mato Grosso, no início do século XX, inclusive, assumindo o cargo eletivo de Presidente de estado. Esse fato será tratado em seus pormenores no segundo capítulo, quando se falará do cenário político da Primeira República; por enquanto, pode-se ressaltar que esse fato representa, sintomaticamente, o contexto de produção em que Dom Aquino desenvolveu sua oratória.

Nesse sentido, apresenta-se como, no mínimo plausível, a ideia de que haja uma unidade teológico-retórico-política, na oratória daquele que foi o primeiro, e até hoje único, bispo-

⁷⁸ Conforme Dom Aquino destaca, no exórdio do discurso, ao anunciar seu tema: “[...] aquele, cuja personalidade extraordinária, em nenhuma parte, mas muito menos em terras de Santa Cruz, poderia faltar aos festejos tricentenários de Portugal restaurado: o grande Padre Antônio Vieira!” (CORRÊA, 1985b, p. 256).

⁷⁹ No início do discurso, ele menciona o convite: “Senhores! Quis Deus que para celebrar convosco, a convite do Liceu Literário Português, as grandiosas festas centenárias de Portugal [...]” (CORRÊA, 1985b, p. 255).

presidente de estado, indicado pelo presidente da República, autorizado pela Santa Sé e eleito pela população. Contudo, essa hipótese precisa ser demonstrada por meio de uma análise textual aprofundada (a ser empreendida no terceiro capítulo), que considere os pressupostos teóricos e técnicos dos discursos de Dom Aquino Corrêa, bem como o contexto da época em que foram proferidos (como será exposto no segundo capítulo).

Antes disso, porém, é necessário destacar as diferenças mais evidentes entre a oratória de Antônio Vieira e a de Dom Aquino. Embora este estudo tenha considerado os sermões de Vieira e o estudo desenvolvido por Alcir Pécora (1994) sobre os sermões, para se apropriar da concepção de “unidade teológico-retórico-política”, deve-se mencionar os pontos de distanciamento existentes nessa aproximação que se propôs entre os dois oradores.

1.4.3 Os distanciamentos em relação à oratória de Antônio Vieira

Esses distanciamentos referem-se tanto às características das peças oratórias dos dois pregadores quanto ao modo como se configura a “unidade teológico-retórico-política” na oratória de Dom Aquino Corrêa. Em relação ao primeiro âmbito, podem ser indicados dois pontos fundamentais em que a pregação de ambos se distingue, os quais se referem: aos “gêneros textuais” utilizados e à concepção de nação presente em seus textos.

Nessa aproximação entre os dois oradores, é necessário destacar como primeira diferença o fato de que o estudo da “unidade teológico-retórico-política”, desenvolvido por Alcir Pécora, concentra-se exclusivamente nos sermões de Vieira, ao passo que o estudo aqui proposto, sobre a oratória de Dom Aquino, procura abarcar diversos “gêneros” – sermões, elogios fúnebres, discursos de posse e de formatura, palestras, conferências, aulas inaugurais, etc. – que foram reunidos, por ele próprio, sob a denominação genérica de “discursos”.

Nesse sentido, os sermões, compreendidos como pregação proferida durante a celebração da missa, estão condicionados pelo calendário litúrgico – seja para considerar a solenidade que está sendo celebrada, seja para refletir sobre o Evangelho do dia – como também pelas circunstâncias históricas vivenciadas pela comunidade na qual será proferido o sermão.⁸⁰ No texto *Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias dos sermões* (2005), Alcir Pécora destaca que esse ponto de vista operacional acerca do gênero parenético indica que “o sermão tem seu início antes ainda de o padre Vieira compor uma só linha dele” (PÉCORA, 2005, p. 36), justamente porque, no início da pregação, “já uma *máquina* de composição está em andamento,

⁸⁰ Cf. PÉCORA, 2005, p. 30.

pronta a fornecer-lhe os principais *análogos* da *invenção* e metáforas da *elocução*, bem como os cruzamentos entre eles” (PÉCORÁ, 2005, p. 36).

Em contrapartida, entre os diversos gêneros empregados por Dom Aquino, há tanto aqueles que estão liturgicamente condicionados por essa “*máquina* de composição” referida por Pécora, como também os que não estão tão estritamente vinculados à liturgia, mas que, de algum modo, seguem os condicionamentos do contexto de enunciação. Para exemplificar, pode-se mencionar, em relação aos que estão condicionados liturgicamente, o *Sermão do Encontro*⁸¹, que – mesmo não tendo sido proferido durante a missa, mas ao término de uma procissão homônima, realizada na Semana Santa, a fim de rememorar o encontro entre Jesus e sua mãe na subida ao calvário – necessariamente precisava passar pelo *topos* da Paixão de Cristo, ou do sofrimento de Maria, entre outros temas relacionados a ambos; e assim o arcebispo de Cuiabá o fez:

[...] Aqui estamos, como sabeis, comemorando um simples episódio da via-sacra do Gólgota, o passo tão doloroso quão comovente, em que a Virgem Mãe Maria Santíssima encontra o seu Divino Filho, tombado sob o madeiro da cruz, e aí, nas garras de inefável dor, despedaçam-se esses dois corações, os mais perfeitos que jamais palpitarão, nem hão de palpitar, no tempo e na eternidade (CORRÊA, 1985c, p. 183).

Quanto aos discursos de Dom Aquino que não são litúrgicos, mas que também possuem certos condicionamentos, é pertinente destacar o seu discurso de posse *Na Academia Brasileira*⁸². Devido a convenções que historicamente se estabeleceram nas academias, um discurso de posse deve seguir determinados protocolos, como o de fazer menção elogiosa ao patrono da cadeira para a qual o recém-empossado foi eleito, bem como homenagear seu antecessor em tal cadeira. Seguindo esse protocolo, Dom Aquino tematizou seu discurso a partir da pessoa de seu predecessor, Lauro Müller, chegando a relacionar a grafia do nome deste com a “imortalidade” que foi concedida a ele: “O ínclito sócio, para quem hoje se enflora de homenagens o panteão da Academia, parece ter já trazido no próprio nome, a predestinação aos lauréis da imortalidade: Lauro” (CORRÊA, 1985b, p. 9). Na peroração do discurso, Dom Aquino mencionou o patrono e os demais ocupantes da cadeira que pertenceu a Lauro Müller: “Aí tendes [...] a figura do imortal, a quem hoje me cabe a honra de suceder nesta cadeira, patrocinada pela musa clássica do Padre Souza Caldas, e ilustrada pelos solstícios brilhantes de Pereira da Silva e Rio Branco” (CORRÊA, 1985b, p. 26).

⁸¹ Proferido em Cuiabá-MT, em 02 de abril de 1950, na procissão do Encontro.

⁸² Proferido no Rio de Janeiro, em 30 de novembro de 1927, ao tomar posse da cadeira 34 na Academia Brasileira de Letras.

Para encerrar a abordagem sobre essa primeira diferença – referente ao próprio gênero sermão, em Vieira, e aos diversos gêneros abarcados sob a designação de “discursos”, em Dom Aquino –, basta mencionar novamente que os discursos do arcebispo, apesar da pluralidade de suas formas, possuem como ponto de convergência o fato de identificarem-se com o gênero epidítico, que, entre os gêneros retóricos propostos por Aristóteles, é aquele que se volta ao elogio ou à censura, tratando, segundo o filósofo, “da virtude e do vício, do belo e do vergonhoso; pois estes são os objetivos de quem elogia ou censura” (ARISTÓTELES, 2005, p. 124). Nessa perspectiva do gênero epidítico, os discursos aproximam-se dos sermões, à medida que estes também exortam à vivência da virtude e admoestam contra os vícios.

Quanto à segunda diferença, sobre a concepção de nação, deve-se considerar que é uma decorrência das circunstâncias históricas dos dois oradores. Nesse sentido, no que se refere a Vieira, Pécora (2005) enfatiza a impossibilidade de se tentar identificar uma suposta “brasilidade”, nos sermões, como se o jesuíta, por vezes, promovesse o “conflito de classes” entre “colônia” e “metrópole”:

[...] os sermões jamais propõem tal política como se fora um projeto de “dominação externa” sobre colônias virtualmente autônomas e “oprimidas”, quer dizer, como se já houvesse aqui sentimento nativista espontâneo, lutas de classes e vontade de independência frente à metrópole, caracterizada, por sua vez, como entidade externa e intrusa (PÉCORA, 2005, p. 30).

Segundo ele, as análises dos sermões, a partir dessas categorias anacrônicas e estranhas à época, desconsideram o fato histórico de que os sermões propõem uma política de expansão do Estado português, a partir de uma perspectiva da Contrarreforma e de seus ideais de evangelização:

Nenhum “Brasil”, portanto, parece necessário postular nesse período, a não ser o que se pode contar como parte atuante de um Império que busca integrar os vários pontos de sua expansão, ao mesmo tempo em que procura lidar com uma ruptura européia radical, manifesta em termos do cisma religioso (PÉCORA, 2005, p. 30).

Assim, conforme Pécora afirma em *O Teatro do Sacramento* (1994), Vieira compreende “o conceito de nação como mediação necessária do encontro das vontades do homem e de Deus na história” (PÉCORA, 1994, p. 262). Muito similar e aproximável é a concepção de Dom Aquino Corrêa acerca da “Pátria” como “grande reflexo da majestade do Altíssimo” (CORRÊA, 1985a, p. 101), como “síntese grandiosa de todas as autoridades legítimas [...] com que Deus se manifesta nesse pedaço de terra” (CORRÊA, 1985a, p. 101); ou, ainda, quando ele

afirma que “a Pátria é para o homem a maior revelação natural da divindade” (CORRÊA, 1985a, p. 101).

Obviamente, porém, é necessário distinguir suas concepções devido ao contexto histórico de ambos. Diferentemente da “nação” em Vieira, a concepção de “Pátria” em Dom Aquino – como é de se presumir pelo período republicano em que ele viveu – está atrelada à ideia de “Brasil” enquanto país independente politicamente. No entanto, é necessário ressaltar que tal independência em nenhum momento é apresentada sob o prisma da “luta de classes” – como na contraposição hodierna entre a colônia “oprimida” e a metrópole “opressora”. Ao contrário, nos discursos de Dom Aquino Corrêa, a ideia de independência política do Brasil está associada ao reconhecimento de que o país, de certa forma, “deve” a Portugal as origens de sua fé e de sua cultura.

Essa diferença evidente entre o Estado monárquico português, nos sermões de Vieira, e a Pátria republicana brasileira, nos discursos de Dom Aquino, pode aparentemente indicar a impossibilidade de se pensar a oratória do último a partir de categorias aplicadas a do primeiro. De início, é necessário considerar que o próprio formulador de tais categorias, Alcir Pécora, expôs sua tentativa de verificar a aplicabilidade do conceito em questão a outras obras, até o século XVIII: “tenho procurado examinar o alcance do verossímil da unidade teológico-retórico-política como categoria pertinente para a análise de obras, de diferentes gêneros, produzidas nos séculos XVI, XVII e, ao menos, em parte do século XVIII” (PÉCORA, 2005, p. 30). Como se percebe, Pécora (2005) delimitou a aplicabilidade de sua hipótese até parte do século XVIII, justamente porque, até esse período, perdura, de algum modo, a ideia de expansão do Estado português associada aos ideais de evangelização da Contrarreforma.

No presente estudo sobre Dom Aquino, estende-se a aplicabilidade da “unidade teológico-retórico-política” para o início do século XX, porque se acredita que, nesse período, há um projeto teológico-político análogo ao que havia até o século XVIII, porém, com suas diferenças: a) a relação entre Igreja e Estado já passou por episódios conturbados; b) não se trabalha mais com a expansão territorial, mas com a ocupação de espaços na sociedade; c) e o enfrentamento não ocorre apenas em relação ao protestantismo, mas também contra as grandes ideologias que eclodiram no século XIX, como o positivismo, o comunismo e o ateísmo. Dessa forma, considera-se como plausível a possibilidade de aplicação da categoria “unidade teológico-retórico-política” aos discursos de Dom Aquino Corrêa.

Por fim, é necessário destacar a especificidade do modo como se apresenta a “unidade teológico-retórico-política” nos discursos do arcebispo de Cuiabá, que difere do modelo sacramental eucarístico, presente nos sermões do padre Antônio Vieira. Inicialmente, deve-se

destacar que os pressupostos teológicos são semelhantes: o conceito tomista de *analogia entis*; a concepção cristológica de que a humanidade de Cristo é *instrumentum divinitatis*; e, por consequência, a noção eclesiológica de que a Igreja, enquanto continuidade de Cristo na história, constitui-se como seu “Corpo Místico”, *mystici corporis*. Porém, o modelo de unidade resultante desses pressupostos é distinto: em vez do modelo sacramental eucarístico, pode-se identificar uma matriz não tão específica, no sentido de que é mais abrangente, mas que é a causa eficiente dos próprios sacramentos: a Encarnação de Cristo.

Sabe-se que, de acordo com Pécora (1994), os sacramentos, enquanto “extensão da Encarnação”, seriam um modelo mais adequado da relação entre humano e divino, uma vez que a noção de Encarnação restringe a presença divina à pessoa de Cristo.⁸³ Contudo, neste estudo, considera-se como paradigma o movimento salvífico existente na Encarnação de Cristo, em que Deus se revela à humanidade, por meio da própria humanidade. Em outros termos, as duas naturezas de Cristo, a divina – que é a fonte da salvação – e a humana – que é o instrumento por meio do qual é concedida a salvação –, podem ser, por analogia, associadas às “duas sociedades perfeitas”, nas palavras do próprio Dom Aquino, “a Igreja e o Estado” (CORRÊA, 1985a, p. 27). Dessa forma, segundo o que se percebe nos discursos do arcebispo de Cuiabá, a salvação só é alcançada na comunhão com a Igreja, enquanto “Corpo Místico de Cristo”. No entanto, assim como Deus se utilizou da natureza humana, em Cristo, como instrumento para conceder a salvação à humanidade, também pode se utilizar da sociedade civil (com seus deveres, leis e autoridades legitimamente instituídas) como um instrumento, uma espécie de “corpo cívico”, que prepara os cidadãos a viver dentro da ordem social, possibilitando também, numa etapa posterior, a sua participação no “Corpo Místico”.

⁸³ Conforme já exposto na seção 1.4.2.2.

2. OS “PRINCÍPIOS” DO VERBO: OS PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS, RETÓRICOS E POLÍTICOS

“No princípio era o Verbo” (João, 1,1)

“E este Verbo, outro não é que o Filho de Deus, assim chamado, porque não nasceu, como nascem os corpos, mas como nasce o pensamento, o verbo ou a palavra interior, no recesso inviolável dos nossos espíritos.”
(Dom Aquino Corrêa, em *O Verbo de Deus e o verbo do homem*)

Como este estudo busca analisar a oratória de Dom Aquino Corrêa, a partir de sua unidade teológico-retórico-política, é necessário agora identificar os pressupostos teóricos, técnicos e contextuais que possibilitaram tal unidade.

2.1 PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS

Para o propósito deste trabalho, é necessário compreender os pressupostos teológicos da doutrina católica da Encarnação de Cristo, em seus diversos desdobramentos históricos: desde a Patrística, com o argumento soteriológico criado por Santo Inácio de Antioquia (e reelaborado por São Gregório Nazianzeno), com a defesa do princípio da *communicatio idiomatum*, por São Leão Magno, bem como a abordagem de São João Damasceno ao falar de Cristo como instrumento de mediação entre Deus e o homem; passando pela Escolástica, com a Cristologia de Santo Tomás de Aquino (desenvolvida na parte III da *Suma Teológica*), principalmente sobre o modo de união das duas naturezas, a divina e a humana, na pessoa de Cristo; até chegar às consequências eclesiológicas do mistério da Encarnação, que podem ser expressas sinteticamente na metáfora do “Corpo Místico de Cristo”, imagem esta que atinge o ápice de sua sistematização teológica na carta encíclica *Mystici Corporis* (1943), do papa Pio XII.

No início do século II, Inácio de Antioquia, em sua *Epístola aos Esmirnenses*, combateu o docetismo⁸⁴ por meio do argumento soteriológico⁸⁵, segundo o qual Jesus Cristo, enquanto Filho de Deus, só poderia levar a salvação à humanidade assumindo a condição humana. Nesse sentido, Inácio afirma: “Tudo isso padeceu por nossa causa, para obter-nos a salvação. Padeceu

⁸⁴ Uma espécie de filosofia gnóstica, segundo a qual Jesus Cristo não teria assumido integralmente a condição humana, mas apenas um corpo aparente, isto é, possuía apenas uma aparência humana. No Concílio de Calcedônia, em 451, o docetismo foi considerado uma heresia – um desvio doutrinário –, pelo fato de negar um dos aspectos da fé católica, que é a natureza humana de Jesus.

⁸⁵ Relacionado à salvação da humanidade: seu radical grego σωτήριος (soterios) significa “salvação”.

de fato, como também de fato ressuscitou a Si próprio, não padecendo só aparentemente, como afirmam alguns infiéis” (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1970, p. 78). Posteriormente, no século IV, Gregório Nazianzeno, na *Epístola 101 ao presbítero Cledônio contra Apolinário*⁸⁶ (GREGÓRIO NAZIANZENO, 1862, p. 175-194), reformulou tal argumento por meio do axioma “*quod non est assumptum, non est sanatum*” – “o que não foi assumido, não foi curado” – defendendo, assim, que a eficácia do projeto salvífico de Deus à humanidade estava condicionada à união entre o divino e o humano, a qual se realizou em Jesus Cristo.

O século V foi um período em que as controvérsias teológicas estiveram pautadas na Cristologia, mais especificamente em uma questão: como as naturezas humana e divina se relacionam em Cristo? Os posicionamentos considerados, pela Igreja, como heréticos respondiam a tal questão por meio de dois extremos: de um lado, o Nestorianismo separava totalmente as duas naturezas, a ponto de ficarem justapostas; por outro lado, o Monofisismo juntava excessivamente as duas, de modo que uma absorvia a outra, tornando-se uma única natureza. Essas duas posturas de pensamento foram condenadas pelo Concílio de Calcedônia, em 451, que definiu como fé da Igreja a existência de “um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas”, as quais se relacionam “sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas” (CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA, 2006, p. 113). Durante as sessões desse concílio, o papa Leão I – postumamente chamado de São Leão Magno – leu aos seiscentos bispos conciliares a carta “*Lectis dilectionis tuae*”, que havia escrito ao bispo Flaviano de Constantinopla, em 13 de junho de 449, a fim de corrigir as ideias monofisistas de Eutiques, um monge de Constantinopla que possuía bastante respaldo junto ao Imperador Teodósio. Nessa carta, que é considerada um importante documento doutrinário nas controvérsias cristológicas da Igreja antiga, Leão Magno explicitou o princípio da *communicatio idiomatum* – comunicação dos idiomas (ou dos atributos) – que consiste na troca de predicados entre as duas naturezas, por meio dos atributos divinos e humanos, da única pessoa de Cristo:

[...] permanecendo intacta a propriedade de cada qual de ambas as naturezas, e convergindo elas em uma única pessoa, a humildade foi assumida pela majestade, a fraqueza, pelo poder, a mortalidade, pela eternidade; e, para pagar o débito da nossa condição, a natureza inviolável uniu-se à natureza passível, para que – como convinha para nos remediar – o único e mesmo “mediador de Deus e dos homens, o homem

⁸⁶ Apolinário, bispo de Laodicéia entre 362 e 390, negava a alma humana de Jesus Cristo, pois “se fosse verdadeiro homem, dotado de inteligência, liberdade e vontade próprias, seria autônomo de Deus e estaria longe d’Ele e, portanto, pecador, ameaçando, desse modo, a obra salvífica” (HACKMANN, 1999, p. 164). Nas palavras do próprio Apolinário: “O Verbo se tornou carne, sem ter assumido *nous* humano, sujeito a mutações e pensamentos impuros; é em si mesmo um *nous* divino, imutável, celestial” (*apud* SMULDERS, 1971, p. 40).

Cristo Jesus” [ITm 2,5], por uma parte pudesse morrer e por outra não morrer (LEÃO I, 2006, p. 108).

Como se pode observar na argumentação de Leão Magno, por meio da *communicatio idiomatum*, os atributos da humanidade de Jesus são conferidos à Pessoa divina – possibilitando, assim, que o Filho de Deus se submetesse ao nascimento, ao sofrimento e à morte – do mesmo modo que os atributos da divindade são concedidos ao homem Jesus – sendo compreensível, por exemplo, que ele conceda o perdão dos pecados. Portanto, a natureza humana e a divina que estão unidas na pessoa de Cristo relacionam-se pela comunicação de suas propriedades uma para a outra, mas sem que, com isso, uma absorva ou anule a outra, permanecendo realmente distintas:

De fato, ele que é verdadeiro Deus é ao mesmo tempo verdadeiro homem, e nesta unidade não há mentira alguma, enquanto são imutáveis a humildade do homem e a elevação da divindade. Pois assim como Deus não muda pela misericórdia, assim o homem não é absorvido pela dignidade. De fato, cada uma das duas formas opera em comunhão com a outra o que lhe é próprio: isto é, o Verbo opera o que é do Verbo, a carne opera o que é da carne. Dessas “realidades”, uma brilha nos milagres, a outra é submetida nos ultrajes. E como o Verbo não abandona a igualdade da glória do Pai, também a carne não abandona a natureza do nosso gênero (LEÃO I, 2006, p. 109).

Já no século VII, São João Damasceno, em seu texto *De fidei orthodoxae*, aprofundou a temática da relação entre as duas naturezas, afirmando que a natureza humana é um “instrumento” (do grego *organon*, ὄργανον) da natureza divina: “[...] do mesmo modo que o Verbo de Deus operou pela carne, também a mesma carne comportou a divindade. Com efeito, a carne de Cristo foi instrumento da divindade” (DAMASCENO, 1864, p. 1060, tradução nossa). Tal formulação de Damasceno sobre a instrumentalidade da natureza humana de Cristo foi tão relevante para a teologia católica – enquanto tentativa de explicação da fé⁸⁷ – que Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, recorreu constantemente à autoridade do argumento de Damasceno para responder a diversas questões cristológicas.⁸⁸

No entanto, Santo Tomás de Aquino, ao elaborar sua Cristologia não apenas citou os argumentos de Damasceno, mas também partiu de sua concepção de “instrumento da divindade” – que era aplicada à humanidade de Cristo – e a estendeu também aos sacramentos, concebidos como instrumentos de salvação. Para isso, Tomás de Aquino identificou que, no projeto salvífico, operam: “o agente principal”, que é Deus, enquanto autor da graça; e o seu instrumento, que pode ser um “instrumento unido” ao agente principal – como a natureza

⁸⁷ Conforme o axioma formulado por Santo Anselmo de Cantuária, em seu *Proslogion*: “*Fides quaerens intellectum*, <a fé em busca de inteligência>” (ANSELMO, 2008, p. 8).

⁸⁸ Como, por exemplo, na questão 2 da terceira parte da *Suma Teológica*, sobre o “modo de união do Verbo Encarnado” (AQUINO, 2002, p. 75).

humana de Cristo, que é unida à natureza divina – ou um “instrumento separado” – como os sacramentos. Nesse sentido, na questão 62, artigo 5, da terceira parte da *Suma Teológica*, o Aquinate afirma:

Para causar a graça, o sacramento atua como instrumento. Há dois tipos de instrumento: o instrumento separado, como o bastão; e o unido, como as mãos. O instrumento unido põe em movimento o instrumento separado: a mão move o bastão. **A causa eficiente principal da graça é Deus mesmo; para quem a humanidade de Cristo é um instrumento unido e o sacramento um instrumento separado. Por isso, é preciso que a força salvífica provenha da divindade de Cristo pela sua humanidade até os sacramentos** (AQUINO, 2006, p. 49, grifo nosso).

Na sequência, ele aprofunda a explicação afirmando que “o Verbo, enquanto existente no princípio junto de Deus, vivifica as almas como agente principal; mas sua carne e os mistérios que nela realizou, atuam instrumentalmente para a vida da alma” (AQUINO, 2006, p. 49). Isto é, a partir da Encarnação, Jesus Cristo é tanto o autor da graça – por sua divindade – como também o instrumento – por sua “carne”, ou humanidade, e pelos “mistérios que nela realizou”, que são os sacramentos.

Essa relação entre “agente principal” e “instrumento” é constatada também no que se refere aos sacramentos e à sua eficácia salvífica. Na questão 64, artigo 3, da supracitada *Suma*, Tomás de Aquino destaca que os sacramentos se originam de Cristo, que é tanto o autor como o instrumento deles:

Cristo realiza o efeito interior dos sacramentos tanto enquanto Deus como enquanto homem, mas de modos diversos.

Enquanto Deus, Cristo atua nos sacramentos com o poder de autoridade (como autor). Enquanto homem, realiza o efeito interior dos sacramentos por seus méritos e assim eficientemente, mas se trata então de uma eficiência instrumental. Com efeito, a paixão de Cristo que ele sofreu em sua natureza humana, é a causa de nossa justificação por ela merecida e realizada efetivamente, não como agente principal ou autor soberano, mas à maneira de instrumento, enquanto sua humanidade é instrumento de sua divindade (AQUINO, 2006, p. 71).

Todas essas formulações teológicas acerca da Encarnação de Cristo possuem intrinsecamente implicações eclesiológicas, isto é, condicionam a concepção que a própria Igreja tem de si mesma, à medida que o seu caráter sobrenatural lhe advém de Cristo, enquanto mediador entre o divino e o humano. Ao longo da história eclesiástica, uma das expressões mais recorrentes para definir o que é a Igreja foi a metáfora do “Corpo Místico de Cristo”. As primeiras menções explícitas a essa metáfora eclesiológica encontram-se já nas cartas do

apóstolo Paulo⁸⁹, que se refere a Cristo como “cabeça do corpo, que é a Igreja” (Colossenses, 1, 18). Porém, o ápice de sua sistematização teológica é alcançado na carta encíclica *Mystici Corporis* (1943), do papa Pio XII.

Nessa encíclica, ao explicar a referida expressão, Pio XII recorreu ao pensamento de São Roberto Belarmino, para afirmar que Cristo, além de ser “a cabeça” (*caput*) desse corpo, é também o seu “sustentador”: “Observa Belarmino [...] que, com esta denominação de corpo, Cristo não quer dizer somente que ele é a cabeça do seu corpo místico, senão também que sustenta a Igreja, de tal maneira que a Igreja é como uma segunda personificação de Cristo” (PIO XII, 1943, n. 52). Desse modo, o pontífice estende o princípio da comunicação dos atributos – entre a natureza humana e a divina de Cristo – também ao seu corpo místico: “[...] o Salvador comunica à sua Igreja os seus próprios bens de tal forma que ela, em toda a sua vida visível e invisível, é um perfeitíssimo retrato de Cristo. [...] é ele que pela sua Igreja batiza, ensina, governa, ata, desata, oferece e sacrifica” (PIO XII, 1943, n. 53). Para explicar o *modus operandi* dessa “sustentação” de Cristo à Igreja, por meio da comunicação dos atributos, Pio XII acrescenta: “Cristo faz que a Igreja viva da sua vida sobrenatural, penetra com a sua divina virtude todo o corpo, e a cada um dos membros, segundo o lugar que ocupa no corpo, nutre-o e sustenta-o do mesmo modo que a videira sustenta e torna frutíferas as vides aderentes à cepa” (PIO XII, 1943, n. 53).

Em seguida, o papa destaca que esse princípio de “vida sobrenatural” é o Espírito Santo, que se constitui em alma da Igreja:

Com esse Espírito de graça e de verdade ornou o Filho de Deus a sua alma logo no imaculado seio da Virgem; esse Espírito deleita-se em habitar na alma do Redentor, como no seu templo predileto; esse Espírito mereceu-no-lo Cristo derramando o próprio sangue; e, soprando sobre os apóstolos, comunicou-o à Igreja para perdoar os pecados (cf. Jo 20,22); e **ao passo que só Cristo o recebeu sem medida (cf. Jo 3,34), aos membros do corpo místico dá-se da plenitude de Cristo e só na medida que ele o quer dar** (cf. Ef 1,8; 4,7). Depois que Cristo foi glorificado na cruz, o seu **Espírito é comunicado à Igreja em copiosíssima efusão para que ela e cada um dos seus membros se pareçam cada vez mais com o Salvador**. É o Espírito de Cristo que nos faz filhos adotivos de Deus (cf. Rm 8,14-17; Gl 4,6-7), para que um dia “todos, contemplando a face descoberta, a glória do Senhor, nos transformemos na sua própria imagem cada vez mais resplandecente” (cf. 2Cor 3,18) (PIO XII, 1943, n. 54, grifo nosso).

Nesse parágrafo, Pio XII descreve a gênese do princípio vivificador da Igreja: o Espírito Santo desceu “sem medida” sobre Jesus Cristo, enquanto Verbo Encarnado, e nele alcançou a

⁸⁹ Principalmente na Primeira Carta aos Coríntios (capítulo 12, versículos 12 ao 13), na Carta aos Romanos (capítulo 12, versículos 4 ao 5), na Carta aos Colossenses (capítulo 1, versículo 18) e na Carta aos Efésios (capítulo 5, versículo 23).

“plenitude”, no sentido de um transbordamento, como se fosse uma fonte incessante de água que enche um determinado recipiente, e, a partir do transbordamento deste, jorra para outros receptáculos que estiverem abaixo dele. Nesse sentido, segundo Pio XII, o Espírito Santo jorra da plenitude de Cristo, enquanto “cabeça” da Igreja, em direção aos demais membros de seu corpo, à medida que estiverem ligados a ele.

Ao refletir sobre o termo “místico”, que adjetiva a metáfora em questão, o pontífice parte da distinção entre corpo natural e corpo místico, no que se refere ao tipo de unidade de seus membros: “no corpo natural o princípio de unidade junta de tal maneira as partes que cada uma fica sem própria subsistência; ao contrário, no corpo místico a força de mútua coesão, por mais íntima que seja, une os membros de modo que conservam perfeita e própria personalidade” (PIO XII, 1943, n. 59). E ele aprofunda a distinção subdividindo os tipos de corpo natural em: corpo físico – que seria um organismo biológico – e corpo moral – no sentido de uma organização social com determinados fins. A partir dessa subdivisão, Pio XII especifica como se estabelece a unidade entre as partes do corpo físico e do moral: “em todo e qualquer corpo físico dotado de vida, os membros particulares destinam-se, em última análise, unicamente ao bem de todo o composto” (PIO XII, 1943, n. 59) e “no corpo moral não há outro princípio de unidade senão o fim comum e a comum cooperação sob a autoridade social para o mesmo fim” (PIO XII, 1943, n. 60). Em comparação com o corpo físico e com o moral, Pio XII destaca que, no corpo místico, “a essa tendência comum do mesmo fim junta-se outro princípio interno, realmente existente e ativo, tanto de todo o composto, como em cada uma das partes, e tão excelente, que supera imensamente todos os vínculos de unidade que unem o corpo, quer físico, quer moral” (PIO XII, 1943, n. 60), e identifica esse princípio como sendo “de ordem não natural mas sobrenatural, antes em si mesmo absolutamente infinito e incriado: o Espírito divino” (PIO XII, 1943, n. 60). Segundo Pio XII, por ser um corpo unido pelo Espírito Santo, “a Igreja, sociedade perfeita no seu gênero, não consta só de elementos sociais e jurídicos. Ela é muito mais excelente que quaisquer outras sociedades humanas às quais excede quanto a graça supera a natureza, quanto as coisas imortais se avantajam as mortais e caducas” (PIO XII, 1943, n. 61), mas pondera:

As comunidades humanas, sobretudo a sociedade civil, não são para desprezar, nem para ser tidas em pouca conta; mas a Igreja não está toda em realidades desta ordem, como o homem todo não é só corpo mortal. É verdade que os elementos jurídicos, em que a Igreja se estriba e de que se compõe, nascem da divina constituição que Cristo lhe deu, e servem para conseguir o fim sobrenatural; contudo o que eleva a sociedade cristã a um grau absolutamente superior a toda a ordem natural, é o Espírito do Redentor, que, como fonte de todas as graças, dons e carismas, enche perpétua e intimamente a Igreja e nela opera. O organismo do nosso corpo é por certo obra-prima

do Criador, mas fica imensamente aquém da excelsa dignidade da alma; assim a constituição social da república cristã, embora apregoe a sabedoria do seu divino Arquiteto, é, contudo, de ordem muitíssimo inferior, quando se compara aos dons espirituais de que se adorna e vive, e à fonte divina donde eles dimanam (PIO XII, 1943, n. 61).

Observa-se, portanto, o estabelecimento de uma hierarquia de valores entre os tipos de sociedade, de modo que a Igreja – enquanto Corpo Místico de Cristo, cujo princípio unificador é o Espírito Santo – passa a estar situada em um nível superior em tal hierarquização.

No ano seguinte à publicação da carta encíclica *Mystici Corporis*, o padre Maurílio Teixeira-Leite Penido – teólogo brasileiro de grande renome na Europa, na primeira metade do século XX – publicou a obra *O Corpo Místico* (1944), a fim de explicar aos leigos católicos a relevância do referido documento papal. Na introdução dessa obra, Penido situa a doutrina da referida encíclica para além do âmbito teológico, relacionando-a também ao contexto sócio-político da época, e destacando que a encíclica vinha “reconciliar as duas tendências antagônicas – o individualismo e o totalitarismo – conservando de cada um o que tem de são: do primeiro o culto da pessoa, do segundo o senso social” (PENIDO, 1944, p. 6). O teólogo brasileiro também enfatizou que a doutrina do “Corpo Místico” leva a consequências práticas na vivência da fé, tanto no âmbito social como na dimensão pessoal:

[...] a doutrina do Corpo Místico vem revelar que recebemos a vida de Cristo pela Igreja, que nos isolar (forjando cada qual a “sua” religião), é condenar-nos a perecer; que só podemos viver e crescer “incorporados”; que somos solidários uns dos outros e devemos cuidar, com zelo apostólico, dos que são membros como nós do mesmo Corpo, ou podem vir a sê-lo. Entretanto, evita que se caia no excesso da despersonalização, que seria o totalitarismo religioso. Os membros do Corpo Místico são subordinados ao todo, é certo, porém não absorvidos por ele; nada perdem da sua personalidade, de sua responsabilidade própria (PENIDO, 1944, p. 6 -7).

Em suma, acredita-se que os pressupostos teológicos apresentados – tanto da Cristologia quanto da Eclesiologia – mesmo possuindo um caráter confessional, consistem em um denso aparato teórico que condicionou a visão de mundo de Dom Aquino Corrêa. Tais pressupostos teóricos são, portanto, indispensáveis para compreender os textos do arcebispo de Cuiabá, de forma adequadamente contextualizada. Porém, ainda é necessário apresentar os pressupostos técnicos, isto é, os preceitos da Retórica Antiga que influenciaram no modo pelo qual Dom Aquino escreveu e proferiu seus discursos.

2.2 PRESSUPOSTOS RETÓRICOS

2.2.1 A Retórica Antiga: seu conceito e constituição histórica

Definir a Retórica Antiga não é uma tarefa simples, visto que ela nunca constituiu um sistema uniforme desenvolvido por um único pensador. Diversos estudos⁹⁰ demonstram que a Retórica foi se constituindo historicamente, sendo abordada por diversos pensadores, tanto para utilizar suas técnicas, como para contribuir em sua sistematização, ou até mesmo para criticá-la. Inclusive partindo do aspecto etimológico e morfológico do termo “retórica”, é possível constatar seu caráter aberto e multiforme, como argumenta João Adolfo Hansen:

[...] entendo o termo ‘retórica’ com o sentido que tem na fórmula grega *tékhnē rhetoriké*, ‘técnica retórica’, e na latina, *ars rhetorica*, ‘arte retórica’, em que é adjetivo, como em português, técnica *retórica*, não substantivo, *a Retórica*. **Com o adjetivo, evita-se a ilusão da existência de um corpo unitário, fechado e acabado**, como saber ou objeto positivo que apenas espera reconhecimento. **Com a subtração do substantivo, também se elimina esse idealismo e ressalta-se a materialidade contingente das práticas que recorrem às técnicas retóricas.** (HANSEN, 2013, p. 12, grifo nosso).

Historicamente, a Retórica nasce na Grécia no século V a. C., mais especificamente em Siracusa, na Sicília, com Empédocles de Agrigento, Córax e Tísias. Nesse contexto da democracia grega, as técnicas retóricas serviam como um instrumento para resolver, de forma não violenta, todas as controvérsias que surgiam. Em 427 a.C., a Retórica foi levada a Atenas pelo sofista Górgias (490-388 a.C.), que abriu as primeiras escolas onde se ensinava a persuadir. Entre os discípulos de Górgias, Protágoras (486-410 a.C.) foi um dos que mais se destacou no ensino da persuasão.

Criticando as técnicas dos sofistas, Platão (427-347 a.C.), em seus diálogos *Górgias*, *Fedro* e *Apologia de Sócrates*, propõe uma nova retórica, “não desligada da verdade”. Nesse sentido, percebe-se que a retórica platônica se limitaria a fazer uma “demonstração” pelo discurso, afastando-se, assim, do sentido originário da Retórica, que estava relacionado a uma disputa de opiniões prováveis. Até então a Retórica pretendia discutir, por meio de discursos, questões em conflito, que ainda estavam abertas; mas, com Platão, ela passa a ser uma lição de filosofia, caracterizada pela busca obrigatória da verdade. Por ter proposto esses limites, Platão posteriormente viria a ser taxado por Cícero como “*Exagitator omnium rhetorum*”, “Flagelo de todos os retóricos” (CÍCERO, *Orator*, capítulo 13, parágrafo 42, tradução nossa).

⁹⁰ Aqui são utilizados BARTHES (1975), HANSEN (2013), REYES (1961) e TRINGALI (2014).

Diante desse cenário, coube a Isócrates (436-338 a.C.) – aclamado por Cícero como “*magnus orator et perfectus magister*”, “grande orador e perfeito mestre” (CÍCERO, *Brutus*, parágrafo 32, tradução nossa) – a missão de defender a Retórica tanto dos “ataques” de Platão como das “práticas” dos sofistas. Contra Platão, Isócrates argumentou que “incumbe ao homem conhecer não só a verdade, mas conviver com o mundo da opinião” (TRINGALI, 2014, p. 97), pois, segundo ele, a finalidade da Retórica não é conduzir para a verdade, mas persuadir sobre determinada opinião. Contra os sofistas, ele defendeu a unidade entre a Retórica e a Sabedoria, a fim de promover a educação integral do homem.

De acordo com João Adolfo Hansen (2013, p. 17), Isócrates e Aristóteles foram os que desenvolveram “as sistematizações das técnicas retóricas dos gêneros oratórios gregos”. No entanto, ele destaca que essas sistematizações “foram matéria de muitíssimos usos que, a cada vez, generalizaram o nome ‘Aristóteles’ como princípio unitário de autorização da autoria e da autoridade da discursividade: “A ‘Retórica’ segundo Aristóteles” (HANSEN, 2013, p.17). Certamente, esse destaque dado à abordagem de Aristóteles deve-se à mudança realizada em relação aos seus predecessores, como descreve Alfonso Reyes (1961):

Aristóteles escreveu a *Retórica* para contestar o tratamento deficiente e pouco filosófico que Isócrates havia aplicado ao tema. Os “tecnólogos” de quem ele fala com menosprezo – Córax, Calipo, Pânfilo, Teodoro – extremavam o amor de seu ofício até declarar que não havia no mundo maior técnica que a arte retórica. Como se toda criação não necessitasse de uma técnica! **Aristóteles vira as costas desdenhosamente para seus antecessores**, incapazes de organizar os elementos dispersos de seu empirismo, nem de abarcar em suas compilações todas as espécies retóricas, **e solta respeitosamente a mão de seu mestre**. Este queria reduzir a retórica à moral. Sem abandonar o fim moral, o discípulo quer entender a retórica dentro de sua própria natureza, e averiguar até onde está apta para por à prova as teses contrárias, antes de empregá-la como um instrumento para o bem da sociedade humana (REYES, 1961, p. 216, tradução e grifos nossos).

Assim, discordando de Córax, Isócrates e Platão, e evitando polemizar com a abordagem dos sofistas, Aristóteles define a Retórica como a “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005, p. 95). Descrevendo a estruturação das obras do filósofo grego, Roland Barthes (1975) expõe como ocorre a teorização da retórica aristotélica:

Aristóteles escreveu dois tratados sobre os fatos do discurso, mas ambos são distintos: a *Techne rhetorike* trata de uma arte da comunicação cotidiana, do discurso em público; a *Techne poietike* trata de uma arte da evocação imaginária. No primeiro caso, trata-se de regular a progressão do discurso de ideia em ideia; no segundo, a progressão da obra de imagem em imagem: ambas são, para Aristóteles, dois encaminhamentos específicos, duas “*technai*” autônomas; e é a **oposição desses dois**

sistemas, um retórico e outro poético, que, de fato, define a retórica aristotélica (BARTHES, 1975, p. 155, grifo nosso).

Como observa Hansen (2013): “Obviamente, os preceitos aristotélicos da *Poética* se aplicam à ficção da tragédia e da epopeia, enquanto os da sua *Técnica Retórica* especificam as técnicas dos gêneros oratórios” (p. 13).

Até aqui foram apresentados os expoentes da retórica grega. Agora, porém, é indispensável tratar do desenvolvimento das técnicas retóricas em Roma. Sobre esse aspecto, Dante Tringali (2014), apesar da forma laudatória, sintetiza como ocorreu essa expansão: “A Retórica Antiga nasce na Sicília, na Magna Grécia, cresce e se nutre em Atenas e do porto do Pireu se expande mar afora. Conquista Roma e domina todo o Império Romano” (p. 93). E acrescenta: “Depois de muitas vicissitudes, a Retórica se implanta em Roma e de Roma se difunde para a posteridade” (TRINGALI, 2014, p. 101). Essa introdução da Retórica grega em Roma ocorreu de modo atribulado, sofrendo resistência dos movimentos que tentavam sobrepor os valores romanos aos gregos. No entanto, gradativamente foram se instalando escolas gregas de retórica em Roma, e posteriormente surgiram oradores latinos. O tratado latino mais antigo é a *Rhetorica ad Herenium*, publicado por volta de 80 a. C. Por sua completude, esse manual exerceu muita influência no ensino de Retórica, sobretudo na Idade Média. Sendo anônimo, sua autoria foi indevidamente atribuída a Cícero; mas, estudos recentes acreditam que seu autor seria Cornifício.⁹¹

Entre os latinos, os dois grandes expoentes da Retórica Antiga foram Cícero e Quintiliano. O primeiro, Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), foi tanto um *rhetor* (mestre) quanto um *orator* (orador). Como mestre de retórica, escreveu os seguintes tratados: *De inventione*, *De Oratore*, *De partitione oratoriae*, *Brutus*, *Orator*, *De Optimo genere oratorum* e *Topica*. Como orador, é considerado um dos maiores de todos os tempos, sendo proposto como modelo de estilo nas escolas jesuíticas. Cícero, contrariando Platão, defendeu que a Retórica não busca a verdade, mas a verossimilhança. Ele partiu fundamentalmente do pensamento de Aristóteles, porém evitou as sistematizações elaboradas pelo filósofo grego, sendo menos técnico, e enfatizando mais o aspecto afetivo ou emocional (*phátos – movere*).⁹²

A noção de orador ideal em Cícero é expressa por meio da expressão *doctus orator*, segundo a qual o homem como animal falante aperfeiçoa sua natureza até atingir a *politior*

⁹¹ Cf. BARTHES, 1975, p. 157; HANSEN, 2013, p. 19.

⁹² Barthes (1975) chega a afirmar que uma das características da retórica ciceroniana é o “medo do ‘sistema’: Cícero deve tudo a Aristóteles, mas o desentelectualiza: quer penetrar-lhe a especulação de ‘gosto’, de ‘natural’; o ponto extremo dessa desestruturação será atingido somente na *Rhetorica sacra* de Agostinho (livro IV da *Doutrina Cristã*): nenhuma regra para a eloquência, necessária, entretanto, ao orador cristão” (p. 158).

humanitas, que consistiria na formação em disciplinas linguísticas e na introdução à enciclopédia das artes (que eram fornecidas por gramáticos competentes), além do treinamento político proporcionado pela experiência nos tribunais. Tal concepção ciceroniana de vínculo entre a oratória e as letras e entre o direito e a oratória foi marcante ao longo da Idade Média⁹³. No *De Oratore*, Cícero destaca enfaticamente que o *doctus orator* teria de dominar diversos temas e não apenas as técnicas linguísticas: “homem algum pode se tornar um orador completo em todos os atributos meritórios sem ter alcançado o conhecimento de todos os temas e artes relevantes” (*De Oratore*, I, VI). Tendo domínio das diversas áreas do conhecimento, o orador teria melhor desempenho que um especialista em determinado assunto, pois se expressaria de forma mais elaborada: “qualquer que seja o tema, a arte ou o campo do conhecimento, o orador, exatamente como se defendesse um cliente, expressar-se-á melhor e de maneira mais elegante do que o verdadeiro explorador e especialista” (*De Oratore*, I, XII).

Enquanto Cícero destacou-se como *rhetor* (mestre) e *orator* (orador), Marco Fábio Quintiliano (35-100) destacou-se exclusivamente como *rhetor*, sendo um dos grandes mestres da educação retórica. Em sua obra *De Institutione Oratoria*, ele realiza a consolidação de toda a Retórica Antiga, alternando entre a influência de Aristóteles, de Platão e de Catão. Muitos críticos fazem uma leitura reducionista da obra de Quintiliano, alegando que, para ele, a Retórica é apenas a arte de falar bem. No entanto, seu posicionamento é muito mais profundo e consistente, como pode ser observado na abordagem de Barbara Cassin, em *A Máscara e a Efetividade*, ao tratar da posição de Quintiliano acerca da finalidade da Retórica:

Trata-se sempre de responder àqueles que pensam que a retórica não seja uma arte. Eles pretendem agora que a retórica não tenha “fim”, ou, se o tiver, que não consiga atingi-lo. **A resposta de Quintiliano é de duplo disparo: “aquele que fala tende, certamente, à vitória, mas quando bem falou, ainda que batido, realizou o que está implicado em sua arte (*id, quod arte continetur, efficit*)” (II, 17, 23). A retórica tem, portanto, um fim em dois sentidos bem distintos. É evidente (*quidem*), e o tema corre ao longo da *Instituição Oratória*, que o orador visa “persuadir”: como, desde Górgias e o *Górgias*, o piloto quer alcançar o porto e o médico curar seus doentes, o orador quer ganhar seus processos. Neste sentido, a finalidade está evidentemente “no resultado”, “no efeito” (*in evento*, 23; *in effectu*, 25). Mas num outro sentido, que vem a calhar para substituir o primeiro em caso de malogro, o orador visa a “bem dizer”: quando o navio é posto à deriva pela tempestade, o doente morre, o acusado é condenado, o fim pode ser ainda e sempre cumprido. Basta que o piloto tenha mantido o leme na direção certa, que o médico tenha agido segundo as regras da arte, que o orador tenha falado bem. Pois o fim não reside então na eficácia sobre o real, no efeito sobre o ouvinte, mas pura e simplesmente na efetividade para o autor, no próprio “ato” (*in acto posita, non in effectu*, 25) (CASSIN, 1993, p. 164, grifo nosso).**

⁹³ O ideal de orador do Renascimento é resultado de uma tradição ciceroniana contínua que perpassa a Idade Média, tendo sofrido algumas modificações, devido às contendas dos dialéticos e metafísicos contra os gramáticos e retóricos.

Constata-se, portanto, nessa explicação de Barbara Cassin, que Quintiliano defende dois sentidos da finalidade da Retórica: “persuadir” e “bem dizer”, o primeiro ligado ao efeito e o segundo ao ato em si. E explica que, caso o primeiro fim não se realize, o segundo necessariamente se realizará, de modo que a Retórica sempre atingirá sua finalidade.

Quanto ao seu ideal de orador, Quintiliano destaca, em *De Institutione Oratoria*, que, para ser orador, “o elemento essencial é ser um homem bom. Como consequência, dele exigimos não apenas a posse de dons discursivos excepcionais, mas também todas as excelências de caráter” (*Istitutio Oratoria*, I, proemium). Assim, o *doctus orator* de Cícero passa a ser o *vir bonus dicendi peritus* em Quintiliano, ou seja, não bastava apenas ter o domínio de diversas áreas do conhecimento, mas era preciso também ter uma retidão de vida. Assim, ele enfatizava a excelência moral do orador em detrimento de seu sucesso público. Essa concepção de Quintiliano fez o ideal de eloquência ser muito benquisto pelos cristãos, já que exigia uma virtude moral perfeita. Tal visão fundamentou as posteriores representações do *Christus Rhetor*, em que Cristo é apresentado como o orador perfeito.⁹⁴

Nesse breve percurso histórico, foram apresentados os principais nomes da Retórica Antiga, desenvolvida tanto pelos gregos como pelos latinos. Entre aqueles cujas ideias se consolidaram e constituíram as bases teóricas da Retórica Antiga destacam-se, fundamentalmente, Aristóteles, Cícero e Quintiliano. A relevância desses mestres da oratória constata-se no fato de que suas técnicas são utilizadas ao longo da Idade Média⁹⁵, e, posteriormente, com a fundação da Companhia de Jesus – e a instituição de seu método pedagógico na *Ratio Studiorum* – passam a fazer parte do ensino do *Trivium* – Gramática, Retórica e Lógica. Segundo Hansen (2013), no início do século XVI, textos gregos de mestres da Retórica Antiga foram publicados, inicialmente em latim, e posteriormente em línguas vulgares da Europa, e “tiveram grande circulação na segunda metade do século XVI e durante todo o XVII, sendo conhecidos e usados por autores como Tasso, Shakespeare, Donne, Dryden, Cervantes, Lope de Vega, Góngora, Quevedo, Vieira” (HANSEN, 2013, p. 20).

⁹⁴ Cf. MCLUHAN, 2012, p. 89-92.

⁹⁵ João Adolfo Hansen destaca autores medievais que deram continuidade às teorizações da Retórica Antiga: “*rhetores latini minores*, como Rufiniano, Fortunaciano, Victorino, Júlio Severiano; e, ainda, por Santo Agostinho, Marciano Capela, Empório; e autores da romântica ‘Idade Média’, Beda, Boécio, Vinsauf” (HANSEN, 2013, p. 20). Nesse sentido, é necessário destacar também a existência de tratados de oratória sacra existentes, por exemplo, na época de Antônio Vieira: como *Ecclesiasticae Rhetoricae sive de ratione concionandi libri tres* (1576), do Frei Luís de Granada; *Delle acuttezze che altrimenti spiriti, vivezze, e concetti volgarmente si appellano* (1639), de Matteo Pellegrini; e *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648), de Baltasar Gracián.

2.2.2 As partes da Retórica Antiga

Tradicionalmente, os teóricos da Retórica Antiga concordam em identificar cinco partes constitutivas da retórica: a invenção, a disposição, a elocução, a memória e a ação. Essas cinco partes estão propostas em função de dois elementos essenciais, que estão mais especificamente ligados ao discurso: o tema e a questão. Assim, as cinco partes referem-se à Retórica em sua totalidade, enquanto que os dois elementos se referem propriamente ao discurso.

Em relação aos elementos essenciais de um discurso retórico, de forma sucinta, podem ser conceituados da seguinte forma: o tema é o assunto principal do texto; já a questão é o tema problematizado, ou seja, é quando o tema deixa de ser objeto de mera exposição e passa a provocar uma controvérsia. Nesse sentido, o tema está presente em qualquer texto, mas em um discurso retórico, o tema precisa se transformar em uma questão, tornando-se objeto de polêmica entre duas posições divergentes. Deste modo, o discurso retórico procura persuadir o auditório (ou o interlocutor) a aceitar determinada posição acerca de uma questão.

Quanto às partes da Retórica, deve-se dizer que consistem, na verdade, em cinco operações principais da *techne rhetorike*: a invenção (em latim *inventio*, em grego *heuresis*), a disposição (em latim *dispositio*, em grego *taxis*), elocução (em latim *elocutio*, em grego *lexis*), memória (em latim *memoria*, em grego *mneme*) e ação (em latim *actio*, em grego *hypocrisis*).⁹⁶

A *invenção* é o momento de descoberta dos argumentos, após ter sido posta a questão. O orador busca o que vai dizer – “*quid dicat*” –, bem como as provas para fundamentar o que será dito. Aristóteles argumenta que, na Retórica, tudo sobre o que não se tem provas é irrelevante. O filósofo grego também distingue as provas em intrínsecas⁹⁷ (quando se comprova algo por meio de uma definição, divisão ou etimologia) e extrínsecas⁹⁸ (quando se prova algo por meio de uma testemunha, fato ou objeto material). As provas intrínsecas derivam da formação e habilidade do orador; ao passo que as provas extrínsecas se apresentam ao orador, que toma posse delas e as reelabora, encaixando-as no discurso.

No entanto, não cabe à invenção apenas encontrar as provas e argumentos. Como atividade dialética, ela abrange duas operações: achar e julgar. Foi Cícero quem destacou esse

⁹⁶ Cf. BARTHES, 1975, p. 182.

⁹⁷ As provas intrínsecas se dividem em lógicas e psicológicas. As *provas lógicas* se dividem em *dedutivas* (os silogismos, enquanto expressão de um raciocínio encadeado) e *indutivas* (os exemplos, que são relatados mediante a narração de pequenos fatos). Já as *provas psicológicas*, por sua vez, dividem-se em *éticas* (que transmitem uma imagem moral daqueles que estão envolvidos no discurso) e *patéticas* (que se referem às paixões e sentimentos que o orador explora e incita em seus ouvintes) (Cf. BARTHES, 1975, p. 184-205; TRINGALI, 2014, p. 135-148).

⁹⁸ As provas extrínsecas estão baseadas no testemunho, que pode ser de uma pessoa, coisa ou evento. É entre as provas extrínsecas que se encontra a citação, a qual possibilita as relações de intertextualidade.

duplo papel da invenção: “*invenire*”, isto é, achar os argumentos; e “*iudicare*”, ou seja, avaliar a relevância dos argumentos encontrados. Deve-se também mencionar que, na Retórica, nenhuma prova é incontestável, mas todas as provas são verossímeis, sempre admitindo a contestação. Até mesmo uma prova eventualmente verdadeira, no conjunto das provas, reveste-se do caráter da verossimilhança.

A segunda parte da Retórica é a *disposição*, que consiste na tarefa de organizar metodicamente o discurso. Após ter juntado criticamente seus argumentos na invenção, o orador precisa colocar cada coisa que vai dizer no seu devido lugar – “*quo loco dicat*” – a fim de que nada fique solto ou desconexo. Para isso, a disposição exige basicamente dois procedimentos distintos: 1) dividir o discurso em partes preestabelecidas; 2) distribuir o material encontrado em cada uma dessas partes, e dentro de cada parte colocar cada coisa no lugar mais adequado, de modo que todas as partes estejam em harmonia entre si.⁹⁹ Essa divisão do discurso refere-se justamente às seis partes já mencionadas (na seção 1.2.1), quando observou-se a disposição dos discursos de Dom Aquino Corrêa. Apenas para recapitular sucintamente, as seis partes propostas no *De Inventione*, de Cícero, e na *Rhetorica ad Herenium*, são: 1) o exórdio; 2) a narração; 3) a proposição; 4) a partição ou divisão; 5) a argumentação, com suas duas formas, a confirmação e a refutação; 6) e a peroração.

Em seguida, tem-se a terceira parte da Retórica, a *elocução*, que consiste no melhor modo de expressar o que se tem a dizer – “*quo modo dicat*”. A elocução consiste na elaboração escrita do material pesquisado e organizado. Como descreve Barthes, “uma vez encontrados e repartidos os argumentos maciçamente nas partes do discurso precisam ser ‘traduzidos em palavras’: é a função dessa terceira parte da *Techne rethorike*” (BARTHES, 1975, p. 212). Ou seja, nesse terceiro momento da Retórica, todo o empenho se concentra particularmente no nível da linguagem verbal. Aqui, nota-se que as figuras de linguagem¹⁰⁰ influenciam significativamente na argumentação do discurso e, conseqüentemente, na persuasão dos ouvintes. Cícero e Quintiliano elencam quatro características fundamentais a serem desenvolvidas na elocução: a adequação da linguagem, a correção gramatical, a clareza do discurso e sua elegância. No que tange à elegância ou ornamentação, deve-se destacar que a beleza do estilo não se trata da beleza pela beleza, mas de uma beleza funcional, que tem em vista reforçar a argumentação. Essas qualidades estéticas da linguagem são alcançadas

⁹⁹ Cf. TRINGALI, 2014, p. 158.

¹⁰⁰ Heinrich Lausberg, na parte III da obra *Elementos de retórica literária* (2004), sistematiza as diversas figuras de palavra (linguagem) e de pensamento, que podem ser utilizadas na ornamentação do discurso.

principalmente por meio das figuras de estilo, utilizadas prioritariamente com uma finalidade retórica, e não apenas poética:

Na elocução, ao se buscar a elegância, as figuras acabam por ocupar uma posição central. [...] Na Retórica, o objetivo não é sobrecarregar um discurso com figuras desnecessárias, o que leva ao preciosismo, ao pedantismo. As “figuras de estilo” devem se converter acima de tudo em “figuras retóricas”, utilitárias na medida em que ilustram e ajudam a provar. Secundariamente, elas exalam um perfume poético (TRINGALI, 2014, p. 176).

Conforme observa Hansen (2013): “As três divisões – invenção, disposição, elocução – são propriamente verbais, dando conta da produção do enunciado. Quando pronto, recorre-se à *mneme*, *memória*, e à *hypócrisis*, *actio* ou ação, propriamente enunciativas e pragmáticas.” (p. 27, grifo do autor). Assim, a quarta parte da Retórica, a *memória*, consiste na memorização integral ou parcial do discurso, decorando-o *ipsis litteris* ou retendo, no mínimo, seus pontos essenciais. Esse é o momento em que se confia à memória, aquilo que se inventou, dispôs e redigiu. Mesmo que a função principal da memória esteja ligada à enunciação, como destacou Hansen anteriormente, deve-se observar que ela também exerce influência sobre a produção do discurso, de tal modo que os antigos diziam que ela era o tesouro da eloquência, “*Thesaurus eloquentiae*”. Tal importância é destacada por Quintiliano no *De Institutione Oratoria* (capítulo II do livro XI), em que afirma que a disciplina retórica se baseia inteiramente na memória.

Por fim, a quinta parte da Retórica é a *ação*, que consiste na declamação do discurso diante do auditório. A ação compreende tanto a pronúncia como também a gesticulação. Assim, a primeira se destina aos ouvidos, e a segunda, aos olhos. Evidentemente, a voz possui primazia sobre os gestos, de modo que a gesticulação serve à pronúncia.

Como já foi observado, essas cinco partes da Retórica estão relacionadas a dois âmbitos: 1) o da produção, que abarca a *invenção* (que se refere ao conteúdo), a *disposição* e a *elocução* (que se referem à expressão); 2) e o da comunicação, constituído pela memória e pela ação. Diante dessa divisão, é necessário destacar que a análise a ser desenvolvida, no terceiro capítulo deste estudo, deter-se-á sobre o primeiro âmbito, pois, obviamente, é aquilo a que se tem acesso por meio dos discursos de Dom Aquino Corrêa.

No entanto, em relação ao segundo âmbito, é relevante destacar alguns testemunhos históricos e biográficos que atestam como o arcebispo de Cuiabá, ao proferir seus discursos, utilizava-se da memorização e de uma adequada expressão corpórea. Segundo Corsíndio Monteiro da Silva, a pregação de Dom Aquino era “memorizada nos seus grandes traços e improvisada nos pormenores, ao sabor das circunstâncias” (SILVA, 1985a, p. 11), e, depois de

proferida, “ele a reduzia a escrito para a publicação” (SILVA, 1985a, p. 11). Também Luis-Philippe Pereira Leite¹⁰¹, em sua conferência *A figura humana de Dom Francisco de Aquino Corrêa* (1982) – ao descrever a ocasião em que o arcebispo proferiu o discurso *O Presidente em Cuiabá*¹⁰² – reforça o relato anterior sobre a memorização e a posterior publicação: “Ele reconstituiu o discurso todo, palavra por palavra, depois que o pronunciou” (LEITE, 1982, p. 155). João Antônio Neto, em *Dom Aquino, o orador* (1982), recorre a uma frase de Pedro Calmon para sintetizar como era a postura corporal de Dom Aquino ao falar em público: “Uma figura humana impressionante, pela compostura, pelo talhe fidalgo e pelo equilíbrio; nele, não se perdia inutilmente um único gesto; [...] ‘princesca figura de um cardeal de renascença’, como diria Pedro Calmon” (NETO, 1982, p. 128). E, mais à frente, ele acrescenta: “[...] tinha o aspecto de um cardeal da Renascença, mas era, na verdade, um Arcebispo da Selva!” (NETO, 1982, p. 137). Como síntese desses testemunhos relacionados ao papel da “memória” e da “ação” na oratória de Dom Aquino Corrêa, é relevante observar as duas fotografias a seguir: na primeira imagem, o prelado está, na catedral metropolitana, proferindo o já mencionado discurso *O Presidente em Cuiabá*; e, na segunda, ele está pronunciando o discurso *Salve, Pátria!*¹⁰³, em um “púlpito” improvisado em plena rua de Campo Grande. As duas imagens atestam o *modus operandi* da pregação de Dom Aquino Corrêa.

¹⁰¹ Membro do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, e ocupante da cadeira 21 da Academia Mato-Grossense de Letras.

¹⁰² Proferido em Cuiabá, no dia 07 de agosto de 1941, em solene *Te Deum* de ação de graças, pela primeira visita de um presidente da República à capital de Mato Grosso.

¹⁰³ Proferido em Campo Grande, no dia 07 de setembro de 1939, durante as festividades do “Dia da Pátria”.

Imagem 1 – Dom Aquino proferindo o discurso *O presidente em Cuiabá*



Fonte: CORRÊA, 1944.

Imagem 2 – Dom Aquino proferindo o discurso *Salve, Pátria!*



Fonte: CORRÊA, 1945.

2.3 PRESSUPOSTOS POLÍTICOS

Nesta seção, serão apresentados os pressupostos teóricos e acontecimentos históricos que podem ter condicionado, ou corroborado, os posicionamentos de Dom Aquino na esfera política, assim como sua relação com o Estado. Tais questões serão desenvolvidas ao longo das subseções abaixo:

2.3.1 A concepção de política no Magistério da Igreja

Ao longo da história eclesiástica foram diversos os teólogos católicos que dissertaram acerca das relações entre Igreja e Estado nos mais variados contextos sociais e políticos. Nesse sentido, seria possível tratar de Santo Agostinho, que, no século IV, por meio da obra *De Civitate Dei (A cidade de Deus)*, interpretou à luz da hermenêutica cristã o processo de decadência do Império Romano do Ocidente. Posteriormente, seria interessante abordar as reflexões de Santo Tomás de Aquino, no século XIII, acerca da obediência ao soberano, bem como a possibilidade de desobedecê-lo, à medida que este contrariar os preceitos divinos. Do mesmo modo, seria relevante observar, no período da Contrarreforma, os argumentos de São Roberto Belarmino, na obra *A monarquia eclesiástica do romano pontífice*, acerca da forma de governo mais adequada para “administrar” a Igreja.

No entanto, para alcançar, com maior brevidade e eficiência, o escopo deste trabalho, que é analisar os discursos de Dom Aquino Corrêa, convém considerar exclusivamente as declarações do Magistério da Igreja Católica – enquanto posicionamento oficial realizado pelos papas – no período entre o final do século XIX e início do século XX, no que tange a questões políticas ou de relações institucionais entre Igreja e Estado.¹⁰⁴ Nesse período histórico, basicamente dois papas destacaram-se pela abordagem de tais assuntos: Leão XIII (1878-1903) e PIO XI (1922-1939). Entre as cartas encíclicas de Leão XIII, são relevantes, para este estudo, os argumentos presentes em cinco delas: *Diuturnum Illud*, sobre a autoridade política (1881); *Humanum Genus*, sobre a maçonaria (1884); *Immortale Dei*, sobre a constituição cristã dos Estados (1885); *Libertas Praestantissimum*, sobre a liberdade e o liberalismo (1888); e *Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários (1891). Quanto às cartas encíclicas de Pio XI, é preciso considerar principalmente duas: *Quadragesimo anno*, sobre a restauração e

¹⁰⁴ Tal conveniência também se deve ao fato de que os posicionamentos da Igreja, em grande parte, fundamentam-se na autoridade dos supracitados teólogos, retomando muitas de suas ideias.

aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica (1931); e *Divinis Redemptoris*: sobre o comunismo ateu (1937).

A base do pensamento político de Leão XIII encontra-se expressa nas encíclicas *Diuturnum Illud* (1881) e *Immortale Dei* (1885), nas quais o pontífice defendeu que todas as formas de poder possuem sua origem primeira em Deus. Na primeira encíclica, ele destaca, desde o início, que a “doutrina católica põe em Deus, como princípio natural e necessário, a origem do poder político” (LEÃO XIII, 1881, n. 3, tradução nossa), e argumenta que “não se pode pensar em doutrina alguma que seja mais conveniente à razão ou mais conforme ao bem dos governantes e dos povos” (LEÃO XIII, 1881, n. 5, tradução nossa).

Para explicar o caráter “racional” de tal tese, o papa afirma que ela pode ser deduzida pela lei natural, ou seja pelo ordenamento existente nas coisas criadas. Nesse sentido, ele inicia tal argumentação descrevendo a necessidade que o ser humano possui de viver em sociedade:

[...] Deus, que é autor da natureza, deseja que o homem viva em sociedade; e isso é claramente demonstrado tanto pela faculdade de falar, máxima fomentadora da sociedade; há também um bom número de tendências inatas da alma, além de muitas coisas necessárias e de grande importância que os homens não conseguiriam se estivessem isolados, mas conseguem se estiverem unidos e associados (LEÃO XIII, 1881, n. 7, tradução nossa).

Em seguida, da vivência em sociedade, o pontífice deduz a necessidade de que haja um moderador que una os indivíduos entre si: “[...] não pode nem existir nem ser concebida uma sociedade em que não haja alguém que modere e una as vontades de cada indivíduo, para que de muitos se faça uma unidade e as impulsione dentro de uma ordem reta em direção ao bem comum” (LEÃO XIII, 1881, n. 7, tradução nossa). E a partir das duas premissas anteriores, conclui: “Deus quer, portanto, que na sociedade civil haja aqueles que governem a multidão” (LEÃO XIII, 1881, n. 7, tradução nossa). Disso decorre também a necessidade de obediência aos governantes; porém, com a ressalva de que “nenhum homem tem em si mesmo, ou por si mesmo, o poder de sujeitar a vontade livre dos demais com os grilhões dessa autoridade” (LEÃO XIII, 1881, n. 7, tradução nossa), uma vez que “Deus, criador e governador de todas as coisas, é o único que tem esse poder. E os que exercem esse poder devem exercê-lo necessariamente como comunicado por Deus a eles” (LEÃO XIII, 1881, n. 7, tradução nossa).

Ainda na encíclica *Diuturnum Illud*, Leão XIII busca refutar a teoria do contrato social, formulada por Thomas Hobbes, contrapondo-a à concepção católica do poder político:

Aqueles que afirmam que a sociedade civil nasceu do livre consenso entre os homens, e que buscam nesta mesma fonte o princípio da autoridade, dizem que cada homem

cedeu algo do seu direito e que, voluntariamente, ele foi entregue ao poder daquela pessoa cujos direitos atraiu a soma deles. Mas erro maior é não ver o que é evidente: **o homem não é uma espécie atomizada e errante; é que antes de toda resolução da sua vontade, há a sua condição natural, que é viver em sociedade.** Ademais, o pacto que pregam é claramente uma invencionice fictícia que não tem poder para conferir à autoridade política tal força, dignidade e firmeza requeridas para a defesa do Estado e pela necessidade comum dos cidadãos. **A autoridade só terá essa majestade e fundamento universal caso se reconheça que provém de Deus como sua augustíssima e sacratíssima fonte** (LEÃO XIII, 1881, n. 8, tradução e grifo nossos).

A partir disso, Leão XIII afirma que tal concepção cristã do poder político traz mais benefícios aos povos, à medida que confere maior dignidade e, por consequência, maior responsabilidade à administração do bem público. E ele adverte que a obediência devida aos governantes – enquanto representantes da autoridade divina – não consiste em uma atitude incondicional, mas, ao contrário, deve ser revogada se os governantes contrariarem a lei natural ou a divina:

A única razão a qual os homens têm para não obedecer é quando algo demandado por eles repugna abertamente ao direito natural ou ao direito divino; porquanto não podem ser mandadas e nem executadas todas aquelas coisas que violam a lei natural ou a vontade de Deus. Se, pois, suceder que o homem se veja obrigado a fazer uma das duas coisas, ou seja, ou desprezar os mandamentos de Deus ou desprezar a ordem dos príncipes, ele deve obedecer a Jesus Cristo, que nos manda *dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus* [Mt 22, 21], e, a exemplo dos Apóstolos, responder vigorosamente: *«Importa obedecer mais a Deus do que aos homens»* [Atos 5, 29]. E também **não há razão para serem acusados de recusar a obediência devida àqueles que assim procedem, pois se a vontade dos governantes contradiz a vontade e as leis de Deus, os governantes excedem os limites do seu poder e pervertem a justiça.** Então, nem a autoridade deles pode ser válida, pois onde não há justiça a autoridade é nula (LEÃO XIII, 1881, n. 11, tradução e grifo nossos).

E o pontífice enfatiza que, a fim de que haja justiça, no exercício do poder, é necessário que “aqueles que governam os Estados entendam que o poder político não foi dado para o proveito particular, e que o governo da república deve ser exercido em proveito dos súditos, e não em proveito daqueles que receberam o encargo de zelar por eles” (LEÃO XIII, 1881, n. 12, tradução nossa).

Tal concepção sobre o poder político presente na *Diuturnum Illud* (1881), quatro anos depois, foi reafirmada por Leão XIII, de forma mais elaborada, na encíclica *Immortale Dei* (1885), ao dissertar sobre a constituição cristã dos Estados. Nessa encíclica, o pontífice também partiu do aspecto “natural” da sociabilidade humana e da necessidade de um governante, a fim de explicar sua autoria divina:

O homem nasceu para viver em sociedade, portanto, não podendo no isolamento nem se proporcionar o que é necessário e útil à vida, nem adquirir a perfeição do espírito e do coração, a Providência o fez para se unir aos seus semelhantes, numa sociedade tanto doméstica quanto civil, única capaz de fornecer o que é preciso à perfeição da existência. Mas, como nenhuma sociedade pode existir sem um chefe supremo e sem que a cada um imprima um mesmo impulso eficaz para um fim comum, daí resulta ser necessária aos homens constituídos em sociedade uma autoridade para regê-los; autoridade que, tanto como a sociedade, procede da natureza e, por consequência, tem a Deus por autor (LEÃO XIII, 1885, n. 4).

E novamente a partir dessas premissas, Leão XIII reafirma sua tese de que “o poder público só pode vir de Deus. [...] de tal sorte que todo aquele que tem o direito de mandar não recebe esse direito senão de Deus, Chefe supremo de todos” (LEÃO XIII, 1885, n. 5). Ele também acrescenta que tal soberania não está condicionada à nenhuma forma de governo, “pode muito bem adaptar-se a esta ou àquela, contanto que seja de fato apta à utilidade e ao bem comum” (LEÃO XIII, 1885, n. 6) e acrescenta que “seja qual for a forma de governo, todos os chefes de Estado devem absolutamente ter o olhar fito em Deus, soberano Moderador do mundo, e, no cumprimento do seu mandato, a Ele tomar por modelo e regra” (LEÃO XIII, 1885, n. 7).

Utilizando-se também da concepção tomista de *analogia entis*, Leão XIII compreende o poder conferido ao governante como um reflexo do poder divino, devendo, por esse motivo, ser marcado pela justiça e por uma espécie de bondade paternal, a fim de assegurar o bem comum dos governados:

[...] assim como na ordem das coisas visíveis Deus criou causas segundas, nas quais se refletem de algum modo a natureza e a ação divina, e que concorrem para conduzir ao fim para que tende este universo, assim também quis Ele que, na sociedade civil, houvesse uma autoridade cujos depositários fossem como que uma imagem do poder que Ele tem sobre o gênero humano, ao mesmo tempo que da sua Providência. Deve, pois, o mando ser justo; é menos o governo de um Senhor do que de um Pai, pois é justíssima a autoridade de Deus sobre os homens e se acha unida a uma bondade paternal. Deve ele, aliás, exercer-se para as vantagens dos cidadãos, pois os que tem autoridade sobre os outros são dela investidos exclusivamente para assegurar o bem público. Sob pretexto algum deve a autoridade civil servir à vantagem de um só ou de alguns, visto haver sido constituída para o bem comum (LEÃO XIII, 1885, n. 7).

Além de reafirmar as ideias já presentes na *Diuturnum Illud* (1881), a encíclica *Immortale Dei* (1885) também adverte sobre o papel do Estado na garantia dos bens necessários para a vida dos cidadãos, bem como na promoção de “um bem supremo e final” (LEÃO XIII, 1885, n. 12), que é a salvação, da qual “depende a completa e perfeita felicidade dos homens” (LEÃO XIII, 1885, n. 12). Nessa perspectiva, Leão XIII destaca que o Estado deve assegurar os meios pelos quais os cidadãos consigam buscar a salvação: “a sociedade civil [...] deve, favorecendo a prosperidade pública, prover ao bem dos cidadãos de modo não somente a não

opor qualquer obstáculo, mas a assegurar todas as facilidades possíveis à procura e à aquisição desse bem supremo e imutável ao qual eles próprios aspiram” (LEÃO XIII, 1885, n. 12). Segundo ele, a principal forma de assegurar tais meios consiste em respeitar a “observância da religião, cujos deveres unem o homem a Deus” (LEÃO XIII, 1885, n. 12).

Ainda na encíclica *Immortale Dei*, o papa desenvolve uma exaustiva distinção entre a Igreja e o Estado, ou entre o poder eclesiástico e o poder civil, e, ao destacar que “a Igreja se propõe como fim a salvação eterna das almas” (LEÃO XIII, 1885, n. 14), enfatiza a necessidade de que ela usufrua de liberdade para exercer sua função, sem estar sujeita ao poder civil¹⁰⁵:

Se bem que composta de homens como a sociedade civil, essa sociedade da Igreja, quer pelo fim que lhe foi designado, quer pelos meios que lhe servem para atingi-lo, é sobrenatural e espiritual. Distingue-se, pois, e difere da sociedade civil. [...] constitui ela uma sociedade juridicamente perfeita no seu gênero, porque, pela expressa vontade e pela graça do seu Fundador, possui em si e de per si todos os recursos necessários à sua existência e ação. **Como o fim a que a Igreja tende é de muito o mais nobre de todos, assim também o seu poder prevalece sobre todos os outros poderes, e de modo algum pode ser inferior ou sujeita ao poder civil. [...] À Igreja, pois, e não ao Estado, é que pertence guiar os homens para as coisas celestes, e a ela é que Deus deu o mandato de conhecer e de decidir de tudo o que concerne à religião; de ensinar todas as nações, de estender a tão longe quanto possível as fronteiras do nome cristão; em suma, de administrar livremente e a seu inteiro talante os interesses cristãos** (LEÃO XIII, 1885, n. 16, grifo nosso).

Por fim, expondo as implicações práticas de seus argumentos, as duas encíclicas advertem contra a adesão a determinadas ideologias, correntes de pensamento ou organizações sociais que, de alguma forma, contradizem o posicionamento da Igreja. Nesse sentido, a encíclica *Diuturnum Illud* critica as novas teorias sobre o poder político, afirmando que “negar que Deus seja a fonte e a origem da autoridade política não é outra coisa senão arrancar desta toda sua dignidade e destruir seu vigor” (LEÃO XIII, 1881, n. 17, tradução nossa); e apresenta uma espécie de “gênese” dessas teorias a partir da Reforma protestante, a qual, segundo Leão XIII, destruiu os “alicerces dos poderes civil e religioso” (LEÃO XIII, 1881, n. 17, tradução nossa), preparando o terreno para que, no século XVIII, surgisse “o chamado novo direito, a soberania popular e uma licença descontrolada, que muitos consideram como a única liberdade. E então chegamos a esses erros recentes que se chamam *comunismo*, *socialismo* e *niilismo*, que são monstros terríveis e ameaçam de morte a sociedade civil” (LEÃO XIII, 1881, n. 17, tradução nossa). Já na encíclica *Immortale Dei*, o pontífice acrescenta à lista de adversários ideológicos da Igreja, também o racionalismo e o naturalismo, justificando que “a profissão

¹⁰⁵ Sujeição essa que, na época em que a encíclica foi escrita, acontecia em muitos países, inclusive no Brasil, em que o Imperador possuía extensos poderes sobre a Igreja, como será exposto na seção 2.3.2.

íntegra da fé católica é absolutamente incompatível com as opiniões que se aproximam do “racionalismo” e do “naturalismo”, cujo capital é destruir completamente as instituições cristãs e estabelecer na sociedade a autoridade do homem em lugar da de Deus” (LEÃO XIII, 1885, n. 59).

Entre esses adversários ideológicos – no que tange à concepção de poder político, ou à relação entre Igreja e Estado – o papa Leão XIII combateu de forma contundente três deles, chegando a escrever cartas encíclicas exclusivamente para refutá-los: a *Humanum Genus* (1884), contra as ideias racionalistas e naturalistas presentes na maçonaria; a *Libertas Praestantissimum* (1888), contra os princípios do liberalismo nos âmbitos da moral e da política; e a *Rerum Novarum* (1891), contra as ideias socialistas e comunistas. Assim, é preciso compreender essas três encíclicas de Leão XIII como desdobramentos do posicionamento já assumido na *Diuturnum Illud* e na *Immortale Dei*.

Em relação à maçonaria, Leão XIII afirma, desde o início da *Humanum Genus* (1884), que ela trouxe graves danos “sobre a Igreja, sobre os príncipes (os Estados), sobre o bem-estar público” (LEÃO XIII, 1984, n. 7). O enfrentamento é tão acirrado que o pontífice constantemente, ao longo da carta encíclica, refere-se pejorativamente à maçonaria, por meio do termo “seita”, e alerta para o seu poderio na administração da sociedade civil: “a seita dos Maçons cresceu com uma velocidade inconcebível no curso de um século e meio, até que se tornou capaz, através de fraude ou audácia, de obter tal acesso em cada nível do Estado de modo a parecer quase a sua força governante” (LEÃO XIII, 1984, n. 7). Em seguida, o papa passa a elencar as razões da incompatibilidade entre a maçonaria e a fé católica, afirmando que “com uma aparência externa fraudulenta, e com um estilo de fingimento que é sempre o mesmo, os Maçons, como os Maniqueístas de antigamente, esforçam-se, tanto quanto possível, para encobrir a si mesmos, e para não admitir testemunhas exceto seus próprios membros” (LEÃO XIII, 1984, n. 9). No entanto, o pontífice destaca que, mesmo buscando ser uma espécie de sociedade secreta, a maçonaria “produz frutos que são perniciosos e do mais amargo sabor” (LEÃO XIII, 1984, n. 10), tornando visível o seu propósito último, que, segundo ele, consiste na: “completa derrubada de toda a ordem religiosa e política do mundo que o ensinamento cristão produziu, e a substituição por um novo estado de coisas de acordo com as suas ideias, cujas fundações e leis devem ser obtidas do mero naturalismo” (LEÃO XIII, 1984, n. 10). Entre as ideias naturalistas e racionalistas que fundamentam as associações maçônicas, Leão XIII destaca a negação das realidades sobrenaturais e imateriais, bem como o conseqüente ataque à Igreja enquanto defensora dessas realidades:

[...] a doutrina fundamental dos naturalistas, que eles tornam suficientemente conhecida em seu próprio nome, é que a natureza humana e a razão humana deveriam em todas as coisas ser senhora e guia. Eles ligam muito pouco para os deveres para com Deus, ou os pervertem por opiniões errôneas e vagas. Pois eles negam que qualquer coisa tenha sido ensinada por Deus; eles não permitem qualquer dogma de religião ou verdade que não possa ser entendida pela inteligência humana, nem qualquer mestre que deva ser acreditado por causa de sua autoridade. E desde que é o dever especial e exclusivo da Igreja Católica estabelecer completamente em palavras as verdades divinamente recebidas, ensinar, além de outros auxílios divinos à salvação, a autoridade de seu ofício, e defender a mesma com perfeita pureza, é contra a Igreja que o ódio e o ataque dos inimigos é principalmente dirigido (LEÃO XIII, 1984, n. 12).

Na sequência, o papa destaca que tais ideias naturalistas são evidenciadas no modo com que os maçons agem em relação à Igreja, esforçando-se para que “o ofício de ensinar e a autoridade da Igreja tornem-se sem valor no Estado civil; e por esta mesma razão eles declaram ao povo e argumentam que a Igreja e o Estado devem ser completamente desunidos” (LEÃO XIII, 1984, n. 13). Além de rejeitar a influência da Igreja Católica, os maçons, segundo Leão XIII, atacam-na com bastante hostilidade:

[...] para eles está dentro da lei atacar com impunidade as próprias fundações da religião Católica, em palavra, em escritos e em ensinamentos; e até os direitos da Igreja não são poupados, e os ofícios com os quais ela é divinamente investida não estão seguros. A mínima liberdade possível para administrar os assuntos é deixada à Igreja; e isto é feito por leis aparentemente não muito hostis, mas na realidade armadas e ajustadas para dificultar a liberdade de ação (LEÃO XIII, 1984, n. 14).

Para finalizar a abordagem da carta encíclica *Humanum Genus* – muito relevante para compreender a conflituosa relação entre a Igreja Católica e a Maçonaria, principalmente nos séculos XIX e XX – é necessário apresentar o pedido feito por Leão XIII aos católicos para que se unam em “ação e oração” contra os ataques maçons, a fim de garantir a liberdade da Igreja na sociedade civil:

[...] A seita da Maçonaria mostra-se insolente e orgulhosa de seu sucesso, e parece que ela não colocará limites à sua pertinácia. Seus seguidores, ajuntados por perversos acordos e por conselhos secretos, ajudam-se uns aos outros, e excitam-se uns aos outros a uma audácia nas coisas malignas. **Um ataque tão veemente exige uma igual defesa — especificamente, que todos os homens de bem formem a mais abrangente associação possível de ação e de oração.** Nós imploramos a eles, portanto, com corações unidos, a permanecer unidos e firmes contra as forças das seitas que avançam; e em aflição e súplica estender suas mãos a Deus, orando que o nome Cristão possa florescer e prosperar, que a Igreja possa desfrutar da sua necessária liberdade, que aqueles que se extraviaram possam retornar a uma mente reta, que o erro difundido possa dar lugar à verdade, e o vício à virtude (LEÃO XIII, 1984, n. 37, grifo nosso).

Em tom menos combativo, Leão XIII também argumenta contra o pensamento liberal – na encíclica *Libertas Praestantissimum* (1888) – e contra as ideias socialistas e comunistas em relação à condição dos operários – na *Rerum Novarum* (1891). Nessas duas encíclicas, ele desenvolve uma argumentação filosófica mais consistente, a fim de desconstruir os principais argumentos das referidas correntes de pensamento.

Nesse sentido, na *Libertas Praestantissimum* (1888), Leão XIII busca contrapor o conceito de “liberdade” da noção cristã-católica àquele que é defendido pelos liberais. Na perspectiva católica, a liberdade é “a faculdade de escolher entre os meios que conduzem a um fim determinado” (LEÃO XIII, 1888, n. 5, tradução nossa), de modo que tal escolha, feita pela vontade, é precedida por um juízo da razão “sobre a verdade dos bens e sobre a preferência que devemos conceder a um deles sobre os outros” (LEÃO XIII, 1888, n. 5, tradução nossa). Em outras palavras, para a moral católica, a verdadeira liberdade só existe quando a vontade, “iluminada” pela razão, escolhe o “bem”; e, caso escolha algo “intrinsecamente mal”, já não será mais livre, pois estará condicionada, pelas paixões ou vícios, a buscar novamente o mal. Essa concepção de liberdade é utilizada, por Leão XIII, ao longo da encíclica, para combater o ponto de vista dos liberais, que, segundo ele, “entendem pelo nome de liberdade o que não é senão pura e absurda licença” (LEÃO XIII, 1888, n. 11, tradução nossa), a fim de demonstrar que aquilo que eles defendem “não é liberdade, mas uma depravação da liberdade, e uma escravidão da alma” (LEÃO XIII, 1888, n. 15, tradução nossa). A partir dessa problematização do conceito de liberdade, estende sua crítica à visão que os liberais possuem em relação ao Estado:

[...] os partidários do *Liberalismo*, que atribuem ao Estado um poder despótico e sem limites e proclamam que não é preciso ter Deus em conta alguma no modo de nos conduzirmos na vida, desconhecem absolutamente esta liberdade de que falamos tão intimamente unida à honestidade e à religião; e tudo quanto se faz para a conservar, eles o consideram como feito em detrimento e contra o Estado. Se o que dizem fosse verdade, não haveria dominação, por tirânica que fosse, que se não devesse aceitar e sofrer (LEÃO XIII, 1888, n. 22, tradução nossa).

E acrescenta que justamente os que se apresentam como defensores da liberdade são os que buscam cercear a liberdade da Igreja: “[...] estes grandes defensores da *tolerância* são duros e intransigentes na prática, quando se trata do Catolicismo: pródigos de liberdades para todos, recusam a cada passo deixar à Igreja a sua liberdade” (LEÃO XIII, 1888, n. 23, tradução nossa).

Já na *Rerum Novarum* (1891), Leão XIII reflete sobre a situação dos operários e combate as ideias socialistas e comunistas, por meio do conceito de propriedade particular. Segundo ele, os socialistas apresentam como solução para a desigualdade de renda e para a exploração dos

trabalhadores, que “toda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os Municípios ou para o Estado” (LEÃO XIII, 1891, n. 3); e adverte que tal teoria, se fosse posta em prática, prejudicaria os operários, por ser “sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social” (LEÃO XIII, 1891, n. 3). O pontífice busca demonstrar a injustiça e o prejuízo de tal teoria aos trabalhadores, por meio do argumento de que a propriedade particular não é nada mais que o salário transformado em bens:

[...] a razão intrínseca do trabalho empreendido por quem exerce uma arte lucrativa, **o fim imediato visado pelo trabalhador, é conquistar um bem que possuirá como próprio e como pertencendo-lhe**; porque, se põe à disposição de outrem as suas forças e a sua indústria, não é, evidentemente, por outro motivo senão para conseguir com que possa prover ao seu sustento e às necessidades da vida, **e espera do seu trabalho, não só o direito ao salário, mas ainda um direito estrito e rigoroso para usar dele como entender**. Portanto, se, reduzindo as suas despesas, chegou a fazer algumas economias, e se, para assegurar a sua conservação, as emprega, por exemplo, num campo, torna-se evidente que esse campo não é outra coisa senão o salário transformado: o terreno assim adquirido será propriedade do artista com o mesmo título que a remuneração do seu trabalho. [...] Assim, **esta conversão da propriedade particular em propriedade coletiva, tão preconizada pelo socialismo, não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais precária, retirando-lhes a livre disposição do seu salário e roubando-lhes, por isso mesmo, toda a esperança e toda a possibilidade de engrandecerem o seu patrimônio e melhorarem a sua situação** (LEÃO XIII, 1891, n. 4, grifo nosso).

Nessa perspectiva, Leão XIII defende que “a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (LEÃO XIII, 1891, n. 5), e, a partir desse princípio fundamental da “inviolabilidade da propriedade particular” (LEÃO XIII, 1891, n. 9), condiciona a própria atuação interventora do Estado, a fim de garantir os direitos de seus cidadãos:

Os direitos, que lhes são devidos, devem ser religiosamente respeitados e o Estado deve assegurá-los a todos os cidadãos, prevenindo ou punindo a sua violação. Todavia, quanto à proteção dos direitos particulares, deve preocupar-se, de maneira especial, dos fracos e dos indigentes. A classe rica faz das suas riquezas uma espécie de baluarte e tem menos necessidade da tutela pública. A classe pobre, ao contrário, sem riquezas que a protejam contra as injustiças, conta principalmente com a proteção do Estado. Que o Estado se faça, pois, sob um particularíssimo título, a providência dos trabalhadores, que em geral pertencem à classe pobre (LEÃO XIII, 1891, n. 22).

De modo geral, essas são as principais ideias apresentadas por Leão XIII, em suas encíclicas, no que se refere a questões sócio-políticas ou sobre as relações entre Igreja e Estado. Seus posicionamentos foram marcantes para a história eclesiástica, de modo que os papas que o sucederam, no século XX, ou ratificaram seus argumentos, ou os desenvolveram ainda mais,

adaptando-os aos seus contextos. Esse é o caso de Pio XI, que, em 1931 – para marcar os quarenta anos de publicação da *Rerum Novarum* – escreveu a encíclica *Quadragesimo anno*, em que atualiza os argumentos de Leão XIII, a fim de responder ao caos social e à crise econômica resultantes da Primeira Guerra Mundial (1914), da Revolução Russa (1917) e do *Crash* da Bolsa de Valores de Nova York (1929).

Nessa encíclica – que trata da restauração e aperfeiçoamento da ordem social a partir da doutrina católica – Pio XI critica tanto o liberalismo econômico quanto o socialismo, e o faz com base nos resultados alcançados por ambos no início do século XX. Ao primeiro, ele se refere como sendo um “despotismo econômico”, cujo acúmulo de poder econômico leva à luta por predomínio político:

[...] acumula-se um poder imenso e um verdadeiro despotismo econômico nas mãos de poucos, que muitas vezes não são senhores, mas simples depositários e administradores de capitais alheios, com que negociam a seu talento. Este despotismo torna-se intolerável naqueles que, tendo nas suas mãos o dinheiro, são também senhores absolutos do crédito e por isso dispõem do sangue de que vive toda a economia, e manipulam de tal maneira a alma da mesma, que não pode respirar sem sua licença. Este acumular de poderio e recursos, nota característica da economia atual, é consequência lógica da concorrência desenfreada, à qual só podem sobreviver os mais fortes, isto é, ordinariamente os mais violentos competidores e que menos sofrem de escrúpulos de consciência. Por outra parte este mesmo acúmulo de poder gera três espécies de luta pelo predomínio: primeiro luta-se por alcançar o predomínio econômico; depois combate-se renhidamente por obter predomínio no governo da nação, a fim de poder abusar do seu nome, forças e autoridade nas lutas econômicas; enfim lutam os Estados entre si, empregando cada um deles a força e influência política para promover as vantagens econômicas dos seus cidadãos, ou ao contrário empregando as forças e predomínio econômico para resolver as questões políticas, que surgem entre as nações (PIO XI, 1931, III, 1).

Quanto ao socialismo, Pio XI destaca que, em relação à época de Leão XIII, tal teoria passou por grandes transformações, de modo que uma de suas correntes desembocou no “comunismo, que ensina duas coisas e as procura realizar, [...] francamente e por todos os meios, ainda os mais violentos: a guerra de classes sem tréguas nem quartel e a completa destruição da propriedade particular” (PIO XI, 1931, III, 2). E acrescenta que o comunismo, para prosseguir seus objetivos, “a tudo se atreve, nada respeita; uma vez no poder, é incrível e espantoso quão bárbaro e desumano se mostra” (PIO XI, 1931, III, 2), e justificou seu argumento por meio das mortes e perseguições ocorridas na então União Soviética: “Aí estão a atestá-lo as mortandades e ruínas de que alastrou vastíssimas regiões da Europa oriental e da Ásia; e então o ódio declarado contra a santa Igreja e contra o mesmo Deus demasiado o provam essas monstruosidades sacrílegas bem conhecidas de todo o mundo” (PIO XI, 1931, III, 2). O papa PIO XI também adverte os católicos “para a impiedade e iniquidade do comunismo”,

lamentando “a apatia dos que parecem desprezar perigos tão iminentes, e com desleixo pasmoso, deixam propagar por toda a parte doutrinas que porão a sociedade a ferro e fogo” (PIO XI, 1931, III, 2), e criticando “a inércia daqueles, que não tratam de suprimir ou mudar um estado de coisas, que, exasperando os ânimos, abre caminho à subversão e ruína completa da sociedade” (PIO XI, 1931, III, 2).

Tal crítica ao comunismo foi ainda mais aprofundada em uma posterior carta encíclica de Pio XI, a *Divinis Redemptoris* (1937), em que o pontífice, em tom combativo, denuncia seus “deploráveis frutos”, principalmente nos regimes comunistas da Rússia e do México:

[...] onde quer que os comunistas conseguiram radicar-se e dominar, – e aqui pensamos com particular afeto paterno nos povos da Rússia e do México, – aí, como eles próprios abertamente o proclamam, por todos os meios se esforçaram por destruir radicalmente os fundamentos da religião e da civilização cristãs, e extinguir completamente a sua memória no coração dos homens, especialmente da juventude. Bispos e sacerdotes foram desterrados, condenados a trabalhos forçados, fuzilados, ou trucidados de modo desumano; simples leigos, tornados suspeitos por terem defendido a religião, foram vexados, tratados como inimigos, e arrastados aos tribunais e às prisões (PIO XI, 1937, n. 19).

Além disso, Pio XI contrapõe as ideias do comunismo ateu à doutrina social da Igreja, buscando demonstrar que os regimes comunistas baseiam-se em concepções materialistas de “homem” e de “família”, bem como na negação de Deus e de qualquer realidade sobrenatural, construindo, com isso, um Estado que “diminui a pessoa humana, que inverte os termos das relações entre o homem e a sociedade” (PIO XI, 1937, n. 30). Entre as diversas recomendações feitas por Pio XI, nessa encíclica, é necessário ressaltar seu pedido aos Estados cristãos para que auxiliassem a Igreja, no combate ao comunismo, “com os meios que lhes são próprios, os quais, embora externos, dizem também respeito, em primeiro lugar, ao bem das almas” (PIO XI, 1937, n. 73). E acrescenta que tal combate é também em benefício do Estado, pois garante a proteção da ordem social: “os Estados porão todo o cuidado em impedir que a propaganda ateia, que destrói todos os fundamentos da ordem, faça estragos em seus territórios, porque não poderá haver autoridade na terra, se não se reconhece a autoridade da Majestade divina” (PIO XI, 1937, n. 74).

De forma sucinta, esses são os principais posicionamentos do Magistério da Igreja Católica, entre o fim do século XIX e início do XX, no que se refere a questões políticas ou sobre a relação entre Igreja e Estado. Como será demonstrado posteriormente, tais posicionamentos oficiais são retomados na pregação de Dom Aquino Corrêa. Antes, porém, é necessário compreendê-los dentro de seu contexto histórico.

2.3.2 A conturbada relação entre Igreja e Estado no século XIX

O século XIX foi um período bastante conturbado para as relações entre a Igreja e o Estado. Dois acontecimentos desse século retratam sintomaticamente a situação conflituosa entre as duas instituições: 1) na Itália, em 1870, a queda do Estado Pontifício como consequência da chamada “Questão Romana”; 2) e no Brasil, a “Questão Religiosa”, que culminou, em 1874, com a prisão dos bispos de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, e do Pará, Dom Antônio de Macedo Costa.

2.3.2.1 A “Questão Romana” e a queda do Estado Pontifício

Juridicamente, o Estado Pontifício surgiu em 754, com o pacto de Quierzi – entre o papa Estêvão II e o rei dos Francos, Pepino, o Breve – por meio do qual o rei se comprometia a proteger a Igreja de Roma e a libertar territórios bizantinos ocupados pelos longobardos. Alguns territórios da península Itálica, conquistados pelo rei em duas investidas militares (em 755 e 756), foram solenemente doados à Igreja, a fim de “manter uma efetiva e visível independência do papa, na eventualidade de uma ocupação de Roma” (MARTINA, 2005, p. 226). Desse modo, o pontífice passava a exercer tanto um poder espiritual quanto temporal.

Segundo Giacomo Martina (2005, p. 226), “por vários séculos, o poder temporal tinha cumprido de modo mais ou menos satisfatório sua missão, embora com o inconveniente de fazer o papa se meter em muitas questões profanas, alheias à sua função religiosa”. No entanto, o referido historiador observa que:

No século XIX, diante das novas condições políticas gerais, [...] **diante sobretudo do irreversível movimento para a unificação política italiana, o poder temporal tornou-se anacrônico.** De resto, ele não servia mais aos fins para os quais tinha surgido, pois o papa, para defender a própria independência, era obrigado a recorrer ao apoio de potências estrangeiras, perdendo assim, necessariamente, aquela liberdade e aquela neutralidade política à qual o Estado da Igreja deveria servir de apoio (MARTINA, 2005, p. 226, grifo nosso).

Nesse contexto político da segunda metade do século XIX – marcado por um movimento de unificação da Itália, liderado pelo então rei da Sardenha, Vítor Emanuel II – é que se desenvolveu a “Questão Romana” acerca do poder temporal da Igreja Católica, que culminou com a tomada do Estado Pontifício, em 1870. O historiador Pierre Pierrard (1982) conseguiu descrever, de forma concisa, como o papa da época, Pio IX, empenhou-se em defender a manutenção do poder temporal da Igreja:

[...] Pio IX e a maioria dos católicos consideravam que a posse de um Estado representava para o papado a única caução de sua independência espiritual; pois os territórios pontifícios eram, de fato, o último Estado cristão da Europa; enfim, que a espoliação representaria um grave atentado ao direito público, um ato revolucionário e sacrílego. Assim, não se contentando em excomungar Vítor Emanuel, Pio IX organizou um exército de voluntários estrangeiros – chamados os zuavos pontifícios –, que, comandado por Lamoricière, foi batido em Castelfidardo (18 de setembro de 1860). A partir de então, aceleraram-se os ataques e as conquistas dos Estados pontifícios pelo exército italiano: de novembro de 1860, quando as Marcas e a Úmbria votaram sua anexação ao reino sardo – logo reino da Itália – até a sombria jornada de 20 de setembro de 1870, que viu o exército italiano ocupar Roma (PIERRARD, 1982, p. 250).

Tendo já ocupado dois terços dos territórios pontifícios, o exército italiano “entrou em Roma pela Porta Pia” (MARTINA, 2005, p. 224), em 20 de setembro de 1870. Caía, assim, o Estado Pontifício e, juntamente com ele, o poder temporal do papa. Com isso, os italianos conseguiram a unificação da península Itálica, e Roma se tornou a capital do reino da Itália. O Papa Pio IX, em sinal de protesto, retirou-se para o atual território do Vaticano, e se autoconsiderou “prisioneiro”. Em junho de 1871, o Rei Vítor Emanuel II fez a sua entrada solene no Palácio do Quirinal, antiga residência dos pontífices, tornando-a, a partir de então, a residência do rei da Itália.

Obviamente, essa foi uma significativa derrota política para a Igreja. Contudo, é relevante observar a constatação de Pierre Pierrard (1982) sobre um possível “benefício”, para a Igreja, em tal derrota: “à medida que diminuía seu poder temporal, aumentava o prestígio espiritual de Pio IX. Nunca [...] viram-se tantos bispos, padres e fiéis em torno do Papa em Roma; as comunicações familiarizaram os mais humildes lares com o doce semblante do ‘Papa mártir’” (PIERRARD, 1982, p. 250). Isso possibilitou, inclusive, certa supremacia do movimento que, historicamente, convencionou-se a chamar de “ultramontanismo”¹⁰⁶ sobre o “galicanismo”¹⁰⁷: “O ultramontanismo devora como uma chama os resíduos do galicanismo: e a chama se eleva quando, rejeitando a lei italiana das Garantias (maio de 1871), [...] Pio IX considera-se como prisioneiro voluntário” (PIERRARD, 1982, p. 250).

Tal resistência do papa Pio IX e sua consequente “martirização” certamente condicionaram as posteriores relações entre Igreja e Estado em outras nações, sendo um exemplo claro de tal influência a situação da Igreja Católica no Brasil Império, poucos anos após a queda do Estado Pontifício.

¹⁰⁶ Como foram classificados aqueles que defendiam a subordinação e obediência das Igrejas nacionais à Igreja de Roma e ao papa.

¹⁰⁷ Movimento surgido na França, no século XVII, e que defendia a autonomia da Igreja Católica francesa em relação à Cúria Romana e ao papa.

2.3.2.2 A “Questão Religiosa” e a prisão dos bispos no Brasil Império

Na obra *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil* (1982), Nilo Pereira afirma categoricamente: “Em toda essa Questão Religiosa, nos seus antecedentes e nos seus efeitos, o problema é um só: as relações entre o espiritual e o temporal” (PEREIRA, 1982, p. 205). Nesse sentido, antes de descrever os fatos e personagens da Questão Religiosa no Brasil, é necessário entender o contexto político que possibilitou tal conflito entre o poder temporal e o espiritual.

A Constituição de 1824 – outorgada por Dom Pedro I – condicionou a Igreja Católica, no Brasil Império, a uma situação de favorecimento, mas também de subordinação. Como uma herança de Portugal, o Brasil Império assumiu o catolicismo como religião oficial, dando-lhe supremacia em relação às demais religiões, como se observa no artigo 5º da Constituição de 1824: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Será permitido a todas as outras religiões seus cultos domésticos ou privados em casas para este fim destinadas sem forma alguma exterior de templo”.

Já a submissão da Igreja ao Estado pode ser constatada por meio da manutenção de dois institutos já existentes no Reino de Portugal: o padroado, que consistia, basicamente, no fato de o Estado gerir a Igreja; e o beneplácito, enquanto uma forma de “poder discricionário” do Imperador, para aceitar, ou não, o conteúdo de qualquer documento papal, e aplicá-lo, ou não, ao clero do Brasil. Nesse sentido, a Constituição de 1824, ao expressar, no artigo 102, as atribuições do Imperador, evidencia a manutenção do padroado (no inciso II) e do beneplácito (no inciso XIV):

Art. 102: O Imperador é o Chefe do poder executivo, e o exercita pelos seus ministros de estado. São suas principais atribuições:

[...] II. Nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos.

[...] XIV. Conceder ou negar beneplácito aos decretos de concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas que não se opuserem à Constituição; e procedendo aprovação da Assembleia, se tiverem disposição geral.

Tal forma de tutela do Estado Imperial sobre a Igreja, sem o consentimento da Santa Sé¹⁰⁸ – e baseado apenas na legitimação de um “direito” preexistente no Reino de Portugal – foi identificada, décadas depois, até mesmo por pensadores anticlericais, como uma tentativa de fundar uma Igreja nacional, pautada nas teses do galicanismo:

¹⁰⁸ Conforme afirma Dilermando Ramos Vieira (2007): “A Santa Sé nunca deu seu aval às pretensões do Trono, como se torna evidente pela absoluta ausência de documentos pontifícios que as legitimassem” (p. 57).

O pensamento dos autores da Constituição foi fundar entre nós uma Igreja nacional, que vivendo na unidade católica, tivesse certa independência da centralização romana, [...] esse privilégio da Igreja galicana. Por isso, o legislador constituiu o Imperador a primeira autoridade eclesiástica do país, nesse sentido – que lhe pertence não só a escolha do pessoal, a formação da hierarquia da Igreja, como o julgamento supremo de todas as leis e decretos dos papas e dos concílios (NABUCO, 1873, p. 9).

Paradoxalmente, a pretensa “proteção” do Império à Igreja “estabeleceria as bases para as numerosas medidas anticlericais que se verificariam nos anos seguintes” (VIEIRA, 2007, p. 51), as quais geralmente eram justificadas como formas de evitar a intervenção do papa, “um Soberano estrangeiro” (GUERRA, 1952, p. 34), na Corte Imperial brasileira. Assim, estava preparado o terreno no qual cresceria a “Questão Religiosa” no Brasil, como afirma Roque Spencer de Barros, na *História Geral da Civilização Brasileira*¹⁰⁹: “Tal regime, portanto, trazia no seu fulcro o conflito latente entre a Igreja e o Estado” (BARROS, 1995a, p. 320).

Além de tal contextualização acerca do sistema político do Brasil Império, é necessário retomar a figura do papa Pio IX, que – antes de ser visto como o “papa mártir”, na queda do Estado Pontifício – promulgou, em 1864, a Bula *Syllabus Errorum*, que consistia em uma lista de erros da época condenados pela Igreja. Das 80 proposições desse documento, um terço (da proposição 19 a 55) refere-se “aos erros sobre a natureza da Igreja e do Estado e sobre as relações entre os dois poderes” (MARTINA, 2005, p. 240), indicando implicitamente “três verdades opostas aos erros condenados: a plena independência que compete à Igreja, por sua própria natureza, a subordinação do Estado à lei moral, a existência de direitos naturais anteriores ao Estado e dele independentes” (MARTINA, 2005, p. 240). Por decorrência desses três princípios, “rejeitam-se [...] as doutrinas galicanas e jurisdicionalistas sobre a subordinação da Igreja ao Estado; enumeram-se de modo bastante analítico os abusos cometidos pelos governos; e rejeita-se o princípio fundamental do liberalismo, da separação ente Igreja e Estado” (MARTINA, 2005, p. 240). Essa consideração acerca do *Syllabus* de Pio IX, é fundamental pelo fato de que os dois bispos protagonistas da Questão Religiosa, “D. Vital e D. Antônio de Macedo Costa foram, no Brasil, os mais legítimos representantes das teses que, inerentes ao catolicismo, encontraram expressão acabada no Pontificado de Pio IX” (BARROS, 1995b, p. 338).

Depois de tal contextualização, pode-se agora proceder ao relato dos fatos históricos que desencadearam o conflito entre Igreja e Maçonaria no Brasil, cujos desdobramentos levaram a uma grave crise institucional entre a Igreja e o Império. O primeiro episódio da contenda ocorreu no Rio de Janeiro, onde o bispo Dom Pedro Maria de Lacerda suspendeu de

¹⁰⁹ No tomo II – sobre o Brasil monárquico –, elaborado sob a direção de Sérgio Buarque de Holanda.

ordem o padre José Luís de Almeida Martins, por ter sido, em 02 de março de 1872, o orador oficial de uma cerimônia na loja maçônica Grande Oriente do Lavradio, em homenagem ao Visconde de Rio Branco, que era o Grão-Mestre da Maçonaria brasileira. A decisão do bispo estava baseada na doutrina da Igreja, que, desde o início do século XVIII, condenava expressamente a Maçonaria, lançando sobre seus membros a excomunhão *latae sententiae* (que é eficaz por si mesma, sem necessidade de declaração formal):

[...] apesar do *modus vivendi* entre a Maçonaria e a Igreja brasileira, havia todo um arsenal de documentos pontifícios a fulminar os “pedreiros livres”: a *Constituição In Eminenti*, de Clemente XII, de 29 de abril de 1738, a *Constituição Providas*, de Bento XIV, de 18 de maio de 1751, a *Constituição Ecclesiam a Jesu Christo*, de Pio VII, de 13 de setembro de 1821, a *Constituição Quo Graviora*, de Leão XII, de 13 de março de 1825, a encíclica *Qui pluribus*, de Pio IV, de 9 de novembro de 1846, e, do mesmo pontífice, a alocução *Quibus quantisque*, de 20 de abril de 1849, a encíclica *Noscitis et Nobiscum*, de 8 de dezembro do mesmo ano, a alocução *Singulari quadam*, de 9 de dezembro de 1854, a encíclica *Quanto conficiamur moerore*, de 10 de agosto de 1863, e a *Constituição Apostolicae Sedis*, de 12 de outubro de 1869. Bastava, portanto, a qualquer autoridade eclesiástica aplicar a doutrina: foi o que fez D. Lacerda, suspendendo de ordens o padre maçom (BARROS, 1995b, p. 338-339).

No entanto, tais ensinamentos pontifícios não haviam recebido o beneplácito do Imperador, não podendo, assim – de acordo com a *Constituição* de 1824 – ser aplicados no Brasil. Deste modo, a atitude de Dom Lacerda, ao seguir a doutrina da Igreja, afrontava a Carta Magna do Império. A controvérsia estava lançada e atingiu seu ápice em Pernambuco, e, posteriormente, no Pará.

Na capital pernambucana – cuja imprensa protagonizava polêmicos debates, principalmente entre o jornal católico *A União* e o periódico maçônico *A Verdade* –, o bispo Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, em janeiro de 1873, interditou, na esfera religiosa, diversas irmandades paroquiais que possuíam maçons como membros. Dom Vital condicionou a retirada da interdição à retratação dos maçons ou à sua exclusão da irmandade, como explica em carta ao Conselheiro Imperial, João Alfredo de Oliveira: “[...] tenho exortado os membros das Irmandades que, por infelicidade, são maçons a que abjurem ou então se retirem” (*apud* VILLAÇA, 1974, p. 38). Pode-se pensar que tal restrição tivesse implicações apenas religiosas, porém, no contexto da época, tal pena causava inúmeros empecilhos aos que a recebiam:

Em outros termos, se ser católico não fosse condição para o exercício de inúmeros direitos fundamentais, na esfera civil, a exclusão de uma Irmandade religiosa ou a própria excomunhão seria um assunto interno da Igreja, sem qualquer efeito civil. Num regime, contudo, em que a vida do indivíduo era tutelada pela Igreja do berço ao túmulo, em que não vigoravam o registro civil, o casamento civil, os cemitérios secularizados, em que ser católico era condição para bacharelar-se pelas escolas superiores e nelas lecionar, para exercer cargos públicos ou fazer parte da representação nacional, é claro que tal assunto, necessariamente, teria de ultrapassar

a vida interna da Igreja e repercutir em cheio no domínio temporal (BARROS, 1995, p. 396).

Em Belém do Pará, a situação também era tensa. Em resposta ao jornal maçônico *O Pelicano* – que acusava padres e bispos de serem emissários tenebrosos da Cúria Romana¹¹⁰ – Dom Antônio de Macedo Costa torna pública, em 25 de março de 1873, uma *Instrução pastoral sobre a maçonaria*, em que a acusou de ser intrinsecamente má e anticristã e condicionou o acesso dos maçons aos sacramentos – e sua participação em irmandades e confrarias – ao compromisso de abandonarem as sociedades secretas.

Nos dois casos, os maçons interpuseram recursos à Coroa Imperial, alegando que os bispos estavam assumindo atribuições que não eram suas e afrontavam a autoridade do Imperador na concessão do beneplácito aos documentos pontifícios. Por fim, os dois bispos foram denunciados ao Supremo Tribunal de Justiça, acusados de desobediência ao Governo Imperial, ao Código Criminal e à Constituição Política e tiveram suas prisões decretadas. Dom Vital foi denunciado em 10 de outubro de 1873 e preso em 02 de janeiro de 1874. Já Dom Antônio foi denunciado em 17 de dezembro de 1873 e preso em 28 de abril de 1874.

O julgamento de Dom Vital ocorreu entre os dias 21 e 24 de fevereiro de 1874, sendo considerado culpado e condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados, pena que, no dia 13 de março, foi comutada pelo Imperador em prisão simples.¹¹¹ Dom Antônio também foi condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados, em 1º de julho de 1874, e teve a pena comutada em prisão simples por meio de decreto imperial de 23 de julho.¹¹²

Ao comentar a condenação de Dom Vital, Roque Spencer de Barros, na *História geral da civilização brasileira*, afirma que, no fundo, o que se julgava era uma questão política, mais precisamente a relação entre a Igreja e o Estado:

O que o Tribunal julgara fora, na verdade, não o Bispo que lançara interditos sobre irmandades maçonzadas, mas a questão das relações entre o catolicismo e o Império, optando pelo regalismo. Se o seu julgamento fosse exclusivamente jurídico, em difícil situação ficaria, diante do emaranhado de disposições contraditórias inerentes ao sistema de união entre a Igreja e o Estado, que começava na própria Constituição, contradições essas que permitiam que a culpabilidade e a inocência do Prelado fossem solidamente sustentadas ao mesmo tempo, com apoio, às vezes, até das mesmas leis (BARROS, 1995b, p. 362).

¹¹⁰ Conforme relata o próprio Dom Antônio de Macedo Costa, em *A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé* (1886, p. 76-77).

¹¹¹ Cf. VILLAGA, 1974, p. 116-117.

¹¹² Cf. VILLAGA, 1974, p. 120.

A condenação dos bispos gerou uma intensa crise diplomática entre o Império e a Santa Sé. A fim de evitar que a situação se agravasse, em 17 de setembro de 1875, o Imperador, aconselhado por Duque de Caxias, decretou a anistia dos bispos de Olinda e do Pará. Contudo, o enfraquecimento do Império, com esse litígio, era incontornável. Nesse sentido, é paradigmática a advertência do próprio papa Pio IX, escrevendo ao Imperador Dom Pedro II: “Vossa Majestade, inspirando-se nos exemplos de um Estado da Europa Central, desvairado pelas pérfidas sugestões da franco-maçonaria, descarregou o primeiro golpe na Igreja, sem pensar que ele abala ao mesmo tempo os alicerces do seu trono” (PIO IX *apud* BARROS, 1995b, p. 363). Com esse veemente protesto, o papa tentava mostrar a Dom Pedro II que, no fundo, ele estava agindo contra os seus próprios interesses; sugerindo, assim, a necessidade de mudança da política imperial em relação à Igreja Católica. Pouco mais de uma década depois, em 1889, enfraquecido por diversos acontecimentos¹¹³, o Império do Brasil chega ao fim e instaura-se a República, sendo modificada também a relação entre Estado e Igreja.

2.3.3 A separação entre Igreja e Estado na Primeira República (1889-1930)

A chamada “Questão Religiosa” no Brasil desgastou não apenas o regime imperial, mas também prejudicou o prestígio social da Maçonaria, cujas ideias liberais – e, em muitos casos, anticlericais – passaram a conviver, ou até a ser substituídas, pela doutrina do positivismo, com suas pretensões científicas e antimetafísicas:

A importância da Maçonaria durante o Império prendia-se largamente ao papel que puderam os maçons desempenhar nas origens da independência do país [...].

Entretanto, a importância da Maçonaria, monárquica ou não, parecia ter entrado agora em declínio. Ao lado dela, e às vezes se confundindo com ela, surgia uma doutrina, também agnóstica, e que, na era do Progresso, visava a nada menos do que a regeneração da Humanidade pela Ciência. O positivismo, tal como se generalizou entre nós, não era uma doutrina monolítica [...]. Em muitos casos, o papel predominante, politicamente, do positivismo, não é tanto o da filosofia, ou da seita, ou da religião, mas o estado de espírito e o clima de opinião que, a partir dele, passou a contaminar vastas camadas, marcando até alguns que se prezavam de combatê-lo (HOLANDA, 1985, p. 289).

¹¹³ Sobre os motivos da queda do Império, parece pertinente enquanto relato histórico, a constatação de Cristiano Benedito Ottoni, formulada já em 1890, na obra *O Advento da República no Brasil*: “Quatro são, a meu ver, as causas principais que determinaram e precipitaram a mudança da forma do Governo, realizada no dia 15 de novembro de 1889: 1ª- A abolição da escravidão doméstica; 2ª- A evolução natural da ideia democrática; 3ª- As queixas e descontentamento da oficialidade do Exército; 4ª- O descrédito, que a Política Imperial lançou sobre a instituição monárquica” (OTTONI *apud* BARROS, 1995a, p. 336).

Nesse sentido, assim como a Maçonaria exerceu muita influência na independência do Brasil, as ideias positivistas fomentaram o ambiente político que possibilitou a instauração da República. Nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda (1985), àqueles que desejavam o regime republicano, o positivismo foi “convertendo-se afinal, para os grandes projetos que os moviam, na mais prestativa das filosofias” (p. 305). Consequentemente, as ideias positivistas foram sendo assimiladas pelo novo regime, tanto nas atitudes dos governantes quanto na proposta da nova Constituição.

Em tal cenário, as relações entre a Igreja e a República caracterizaram-se por certa instabilidade. Para o episcopado brasileiro, a situação era complexa, pois a Proclamação da República representava, ao mesmo tempo, uma libertação – em relação ao padroado imperial – mas também uma ameaça – devido à indiferença religiosa fomentada pelo positivismo, conforme destacam Moura e Almeida, na *História geral da civilização brasileira*¹¹⁴:

Desde o início, os Bispos saudaram a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo que até então vinha suportando no Brasil, em decorrência do regime do padroado: necessidade de *placet* governamental para a publicação dos documentos emanados de Roma, cobrança do dízimo pelo Governo, interferência deste em todos os negócios da Igreja, redução prática do clero ao papel e à situação de um funcionalismo civil. [...] Por outro lado, o Decreto nº 119-A, do Governo Provisório, de 17 de janeiro de 1890, que abolira o padroado, estabelecera no Brasil um regime de separação entre a Igreja e Estado, que parecia uma afronta à maioria católica da população. Ele dava lugar a um estado não-confessional, em que o nome Deus era riscado dos atos públicos, o catolicismo nivelado às seitas protestantes minoritárias no mesmo regime de liberdade religiosa, os símbolos religiosos afastados de todos os edifícios públicos, o casamento civil instituído, as propriedades de “mão morta” ameaçadas de expropriação. Tudo isso configurava um regime liberal que tinha sido claramente condenado pelo magistério oficial da Igreja, particularmente pelo *Syllabus* de Pio IX (MOURA e ALMEIDA, 1985, p. 325-326).

Acerca da separação entre Igreja e Estado, promovida pelo regime republicano, é relevante observar o posicionamento de um dos ferrenhos críticos do positivismo, o padre Júlio Maria¹¹⁵, em uma conferência de 1897 intitulada *A verdadeira ideia da teoria da separação*, em que ele pondera os benefícios e dificuldades, para a Igreja, no novo regime. Inicialmente, Júlio Maria adverte que seu posicionamento não se baseia em nenhum saudosismo monárquico:

Não venho, pois, chorar saudades do passado. Vós todos conheceis as minhas ideias, o meu nenhum pesar pela extinção dos aparentes e enganosos privilégios dados à Igreja no passado regime, e que não foram senão o pretexto para que o Estado concentrasse, com a supremacia política, a supremacia religiosa, graduando a seu bel-prazer o sentimento católico da nação, cuja vitalidade religiosa entorpeceu

¹¹⁴ No tomo III – sobre o Brasil republicano –, elaborado sob a direção de Boris Fausto.

¹¹⁵ Já mencionado, na seção 1.1.2, como sendo, segundo João Antônio Neto (1982), um dos principais oradores sacros no Brasil do início do século XX, juntamente com Pe. Leonel Franca e Dom Aquino Corrêa.

enormemente na educação, no ensino, nas leis, no parlamento, no clero, deixando em tudo isso estampado o cunho da sua incredulidade (JÚLIO MARIA, 1990, p. 98).

Em seguida, o pregador enfatiza quão prejudicial para a Igreja foi a união com o governo imperial: “[...] foi essa a lição política que presenciamos no Brasil, onde a união da Igreja e do Estado era uma união tão inqualificável que convinha a separação” (JÚLIO MARIA, 1990, p. 99). Ele adverte, contudo, que a separação entre os poderes eclesiástico e civil, no novo regime republicano, possuía problemas de perspectiva: “[...] no Brasil, os que pretendem dirigir a política não têm a noção exata do que significam Igreja e Estado separados” (JÚLIO MARIA, 1990, p. 99); e especifica que os dirigentes da República “confundem a separação com a hostilidade ou com a indiferença; e em nome da separação exigem o repúdio de todo elemento religioso no governo e na política; exigem a proscrição do culto oficial de Deus” (JÚLIO MARIA, 1990, p. 99). Tal crítica aos pressupostos positivistas do regime republicano fica mais acentuada em sua obra *O catolicismo no Brasil*, em que o padre Júlio Maria elenca os “elementos deletérios e subversivos” que, segundo ele, desfiguraram o regime republicano:

[...] arvorando na bandeira de uma nação católica o emblema de uma seita; secularizando a constituição; desconhecendo, na esfera da representação parlamentar, direitos sagrados da liberdade individual e religiosa; banindo a religião do ensino e da educação; prescrevendo, sem as condições possíveis e aceitáveis de um simples registro oficial, o casamento civil; não dando oficialmente nenhuma esfera de ação ao culto público de Deus, compatível com a forma da separação da Igreja e do Estado (JÚLIO MARIA, 1950, p. 219).

Ele aprofunda sua crítica ao positivismo – ao qual se refere como “seita” – explorando o exemplo da Bandeira Nacional: “o lema Ordem e Progresso não passou de um ato de ditadura, de opressão às crenças do país e aos princípios cardeais do partido republicano” (JÚLIO MARIA, 1950, p. 220). Porém, o sacerdote pondera que, mesmo assim – com tamanha indiferença religiosa e agnosticismo – o regime republicano garantia maior liberdade à Igreja, se comparado ao regime do padroado. Liberdade esta que a Igreja buscou explorar a fim de reconquistar seu espaço e influência na sociedade:

Em primeiro lugar, quaisquer que sejam, e são grandes, os erros dos legisladores republicanos, é certo que nós estamos no regime da liberdade. Em segundo lugar, não é lícito negar que na situação republicana a Igreja tem prosperado no Brasil; que o santo padre pode, sem as peias e os obstáculos do antigo regime, reorganizar a hierarquia, aumentar o número de dioceses, pôr-se mais facilmente em contato com os bispos, os quais para irem a Roma e promoverem nossos interesses religiosos já não precisam de licença do poder executivo; que o sentimento católico tem se desenvolvido no Brasil (JÚLIO MARIA, 1950, p. 237-238).

Nessa perspectiva, Moura e Almeida (1985) destacam que “o fim do padroado e o advento do regime de separação significavam para a Igreja uma liberdade de movimentos até então desconhecida no Brasil, cujas vantagens foram por ela aproveitadas sob vários aspectos” (p. 330). Isso pode ser atestado pelo acentuado crescimento organizacional da Igreja Católica, no Brasil, no período da Primeira República:

[...] as injunções do padroado e do regalismo tolheram enormemente, durante o período imperial, as nomeações episcopais e a criação de novas dioceses pela Santa Sé. A Primeira República significou deste ponto de vista uma acelerada recuperação de terreno. Em 1889, constituía o Brasil uma única província eclesiástica, constando de uma arquidiocese e 11 dioceses. Em 1930, havia no Brasil 16 arquidioceses, 50 dioceses, 20 prelazias ou prefeituras apostólicas (MOURA e ALMEIDA, 1985, p. 330).

Acerca dessa reorganização da Igreja Católica no Brasil durante a Primeira República, é pertinente considerar a análise sociológica desenvolvida por Sérgio Miceli, na obra *A elite eclesiástica brasileira* (2009).¹¹⁶ Segundo o sociólogo, durante a implantação do regime republicano, a Igreja Católica enfrentou muitos desafios, de modo que “a tarefa mais urgente era, sem sombra de dúvida, a definição de uma moldura organizacional própria em condições de garantir autonomia material, financeira, institucional, doutrinária, capaz de respaldar quaisquer pretensões futuras de influência política” (MICELI, 2009, p. 24). De acordo com Miceli (2009), a Igreja buscou se reorganizar, por meio de um processo de “estadualização”, fundando ao menos uma diocese em cada estado, a fim de que a hierarquia eclesiástica tivesse mais proximidade com as oligarquias locais:

As tendências descentralizadoras do regime republicano, ou melhor, os padrões de controle político associados à vigência da “política dos governadores”, a montagem dos partidos republicanos e a autonomia considerável de que passaram a dispor os clãs oligárquicos em âmbito local e regional, favoreceram sem dúvida o processo de “estadualização” das políticas implementadas pelos detentores do poder eclesiástico. Todas as capitais estaduais foram promovidas a sedes diocesanas para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos. O acesso e a familiaridade de trânsito junto a esses círculos constituíam trunfos indispensáveis ao levantamento de recursos nas proporções exigidas pelo vulto das despesas necessárias à formação do patrimônio diocesano (MICELI, 2009, p. 26).

Nesse processo de “estadualização”, a autoridade e a presença da Igreja – por meio das festividades religiosas, dos ritos litúrgicos e da administração dos sacramentos – tornaram-se uma forma de legitimação das forças políticas locais, de tal modo que:

¹¹⁶ Publicada originalmente em 1988, pela Bertrand Brasil, e reeditada em 2009, pela Companhia das Letras.

Os bispos atuantes foram se tornando figuras de primeiro plano na divisão do trabalho oligárquico, tendo por vezes tomado parte ativa nos principais momentos de crise política em seus respectivos estados. Nesse cenário “estadualizado” de atuação, as autoridades eclesiásticas foram aos poucos dilatando suas pretensões de influência, juntando às funções institucionalizadas de consagração do poder oligárquico a formulação de doutrinas nacionalistas e a prática de atos cívicos. Passaram a colaborar com as campanhas de mobilização da juventude, com o trabalho de propaganda em prol do alistamento militar; organizaram procissões cívicas, dando provas inequívocas de solidariedade às forças armadas através de (cartas) pastorais e páscoas dedicadas aos militares (MICELI, 2009, p. 28, grifo nosso).

Segundo o autor, desse modo, “a organização eclesiástica encontrou [...] meios de recuperar boa parte do terreno político e institucional perdido com a separação, driblando assim aquelas medidas impostas pelo governo provisório no intuito de cercear sua influência política” (MICELI, 2009, p. 27-28). O sociólogo também especifica que, na prática, essa organização eclesiástica estadualizada revelava, frequentemente, “uma parcela de cálculo político no processo decisório relativo à demarcação territorial” (MICELI, 2009, p. 58).

Ainda mais relevante para este estudo é a afirmação de Sérgio Miceli, segundo a qual a expansão organizacional da Igreja – por meio do processo de “estadualização” – seguiu basicamente dois tipos de estratégia: 1) nos estados mais bem desenvolvidos, como Minas Gerais e São Paulo, aplicou-se uma “política de recatolicizar o estado” (MICELI, 2009, p. 73); 2) Já em estados como Mato Grosso, Espírito Santo e Paraíba do Norte¹¹⁷, considerados, pelo autor, como “menos importantes em termos de contribuição econômica, demográfica e política, a organização eclesiástica buscou assentar as possibilidades de expansão e consolidação em alianças explícitas com algumas das facções oligárquicas dominantes” (MICELI, 2009, p. 66). Em Mato Grosso especificamente, tal aliança não ocorreu com apenas uma das facções oligárquicas; mas, na verdade, os dois principais partidos do estado – que eram adversários históricos – selaram um acordo de paz, formando uma coalizão conciliatória que indicou Dom Aquino Corrêa – que, até então, era bispo auxiliar de Cuiabá – para ser presidente do estado. Tal especificidade é mencionada por Sérgio Miceli: “No caso de Mato Grosso, em meio às lutas violentas e aos sucessivos golpes de mão, a única solução ao impasse criado pelo equilíbrio instável de forças acabou sendo a indicação de d. Aquino Corrêa a presidente interino do estado” (MICELI, 2009, p. 67). Para uma adequada contextualização sobre o objeto deste estudo, convém aprofundar a situação política de Mato Grosso.

¹¹⁷ Nesses e outros estados, “onde a luta política se resumia à competição feroz envolvendo alguns poucos clãs e lideranças de estilo coronelista, os dirigentes eclesiásticos se viram obrigados a sujeitar suas pretensões expansionistas à proteção dispensada pelas oligarquias locais” (MICELI, 2009, p. 66).

Historicamente, as primeiras décadas do regime republicano no Brasil foram marcadas pela instabilidade política, com a presença, inclusive, de revoltas armadas. Em Mato Grosso, esse cenário caracterizava-se pelo conflito entre as oligarquias políticas que se alternavam no poder, conforme explica Fanaia (2010), na obra *Elites e práticas políticas em Mato Grosso na Primeira República (1889-1930)*:

Às elites mato-grossenses coube o comando da política com todos os ingredientes que lhe são intrínsecos, desde a mudança de governos previamente acordados, sem grandes abalos, aos confrontos predatórios, onde o espaço de manobra do opositor ficava, no limite, restrito à salvaguarda de sua integridade física. Foram anos quentes, em que a prática política não apenas restringia as possíveis brechas para o *consenso*, mas em determinados momentos, simplesmente as suprimia (FANAIA, 2010, p. 120).

Nesse contexto caótico, desenvolveu-se uma espécie de “sacralização da violência” (FANAIA, 2010, p. 144), em que as medidas coercitivas se tornaram instrumentos de persuasão, permanecendo na memória política dos mato-grossenses, como no episódio do assassinato do então presidente do estado, Antonio Paes de Barros, em 1906. Nesse cenário, as contendas ocorriam tanto pela violência física como por meio das disputas judiciais e embates públicos: “Era como se a *barbárie* materializada na força, e a *civilização* vivenciada nas disputas jurídicas, nos duelos pela imprensa e nos conchavos de gabinete estivessem numa peleja constante pela definição do *ethos* das elites dominantes no estado.” (FANAIA, 2010, p. 145).

Com o agravamento da situação, em janeiro de 1917, o presidente da República Wenceslau Brás decretou a intervenção federal no estado, instaurando assim um governo provisório e atribuindo ao interventor Camilo Soares de Moura a responsabilidade de organizar novas eleições. Após diversas tratativas entre o presidente da República e os dois principais partidos políticos locais – o Partido Republicano Mato-Grossense, dirigido por Pedro Celestino Correia da Costa, e o Partido Republicano Conservador, liderado pelo senador Antônio Azeredo – foi firmado, em 11 de outubro de 1917, um acordo para indicação de Dom Aquino Corrêa como candidato à presidência do estado, a fim de exercer um papel conciliatório e iniciar um processo de pacificação. Com a devida autorização da Santa Sé, Dom Aquino aceitou a indicação e lançou sua candidatura, por meio do discurso *Bispo e Presidente de Estado*, proferido em 25 de outubro de 1917, no salão nobre do Jornal do Comércio, no Rio de Janeiro. Nesse discurso, Dom Aquino, em tom de repreensão, criticou a concepção de política que até então perdurava no estado, e exortou seus conterrâneos a abandonar tal perspectiva:

Hoje, ainda à beira resvaladiça do abismo, é que devemos detestar unanimemente toda e qualquer política desnaturada, capaz de condenar assim a nossa terra, na plena exuberância da sua juventude, ao precoce marasmo da mais ignóbil esterilidade.

Detestemos a política malsã, que tende a desunir-nos, desagregando, como úlcera voraz, a comunhão do patriotismo, que é o baluarte vivo das nacionalidades.

Condenemos a política cega, para a qual o partidarismo é critério exclusivo no julgar da competência e da moralidade.

Eliminemos, enfim, a política apaixonada, que nos leva incontrastavelmente a isso, que bem se pode chamar a campanha inglória do mútuo desprestígio (CORRÊA, 1985a, p. 70).

Em seguida, o bispo advertiu que sua posição não é de “ceticismo político” e, de forma paradoxal, “professou” sua “fé” na possibilidade de elevar a política, ordenando-a ao bem comum e à promoção da dignidade humana:

Hoje que a política mato-grossense, em virtude deste memorável acordo, alou-se para tão alto, hoje, mais do que nunca, devo crer na política. Não creio, é certo, nessa política, que, no dizer de alguém, não tem entranhas nem coração, e, o que é pior ainda, não tem consciência.

Creio, porém, na política da razão, que ilumina; da luz, que nos guia à moral e ao bem; do bem, que é o ideal supremo de indivíduos e povos.

Creio numa política superior, que, pairando acima de considerações partidárias, estabelece na vida pública a nobilitante hegemonia do caráter, da competência e da responsabilidade.

Creio, sobretudo, na política do coração, que sabe amar; do amor, que nos une; da união, que faz a força; da força, que progride; do progresso, em que se aperfeiçoa e aprimora felicidade (CORRÊA, 1985a, p. 70).

Além disso, o então candidato à presidência do estado enfatizou que o seu programa de governo visava prioritariamente à pacificação de Mato Grosso:

Não é a um Bispo que se vai pedir a solução de problemas de ordem administrativa, econômica, financeira, industrial, que sei eu? Mas o problema social da paz, este, sim, cabe perfeitamente nos âmbitos da missão apostólica dos ministros daquele que veio dizer aos homens: “A paz esteja convosco”!

(...) E é de paz que, antes de tudo e acima de tudo, precisa o nosso caro Mato Grosso. Não vos esconderei, portanto, os meus ideais de conciliação, de congraçamento, de confraternização, certo de que outros não são os vossos (CORRÊA, 1985a, p. 71).

Em novembro de 1917, realizou-se o pleito que elegeu o jovem bispo Dom Aquino Corrêa como Presidente do estado de Mato Grosso, para o período de 1918 a 1922. Seu biógrafo, Pedro Cometti, descreveu a cerimônia de posse do Bispo Presidente – realizada em 22 de janeiro de 1918 – como um evento marcante na história do estado e que foi muito comemorado pelos mato-grossenses, pois representava a transição de uma era política marcada pela violência, para uma época em que passa a prevalecer o diálogo e a conciliação:

Foi solene, como nunca fora, a posse do Bispo Presidente. Após anos de lutas fratricidas, que haviam dividido os ânimos e reduzido o estado a uma lastimável e caótica situação financeira, serenavam, finalmente os horizontes e o jovem Bispo Presidente, cuja mensagem presidencial, carregada de realismo e de esperanças, a todos impressionara, era ovacionado delirantemente (COMETTI, 1993, p. 133).

Esse relato sobre a reação popular na posse de Dom Aquino, como também a sua própria indicação – pelas oligarquias locais – para ser presidente do estado, indicam que a Igreja, de algum modo, estava obtendo êxito no seu processo de “estadualização” do poder eclesiástico, conseguindo recuperar sua influência social, mesmo estando juridicamente separada do Estado.

2.3.4 A mútua colaboração entre Igreja e Estado na Era Vargas (1930-1945)

Como mencionado, na Primeira República, o desafio da Igreja foi contornar as medidas antirreligiosas que, sob influência do positivismo, foram implantadas na Constituição de 1891. Superado isso, a partir da década de 20, inicia-se uma nova etapa da história da Igreja no Brasil: comumente designada como “Restauração Católica”¹¹⁸, por meio da qual a hierarquia eclesiástica empenhou-se em reafirmar a importância do catolicismo na sociedade brasileira. Na obra *A Neocristandade: um projeto restaurador*, Riolando Azzi (1994) destaca que tal movimento buscou restaurar um modelo eclesial antigo que, “na consciência da hierarquia eclesiástica, é o de uma Igreja entendida como poder espiritual, que no exercício de sua missão colabora com o Estado na manutenção da ordem social” (p. 22). No entanto, para afirmar sua presença e exercer tal papel na sociedade, a Igreja necessitava também da colaboração do Estado, a qual foi constantemente buscada pela Restauração Católica:

O aspecto fundamental que se tinha em mente era a afirmação da presença da Igreja na sociedade. Segundo os bispos, a Igreja fora alijada do seu papel típico de forjadora da nacionalidade brasileira pelo Decreto Republicano de 1890, que declarara a separação entre Igreja e Estado. Assim, sendo, uma das condições básicas para que a Igreja pudesse constituir-se novamente numa força atuante em benefício da sociedade era o estabelecimento de um regime de colaboração entre o poder político e o eclesiástico (AZZI, 1994, p. 29).

Nesse sentido, observa-se, no posicionamento dos principais membros do episcopado, uma constante ênfase “na necessidade de colaboração mútua entre os dois poderes” (AZZI, 1994, p. 31). Segundo Riolando Azzi (1994), o principal líder desse movimento restaurador foi

¹¹⁸ De acordo com Riolando Azzi, “a palavra ‘restauração’ passa a ser utilizada pelos bispos brasileiros como eco do lema do pontificado de Pio XI: ‘Restaurar todas as coisas em Cristo’. Em outras palavras, restaurar no mundo o domínio espiritual da fé católica” (AZZI, 1994, p. 21).

Dom Sebastião Leme, arcebispo e cardeal do Rio de Janeiro, que possuía ao seu lado fileiras de bispos, na primeira das quais, estava Dom Aquino Corrêa:

Cerram-se fileiras ao lado de D. Leme: em primeira linha, o arcebispo de Belo Horizonte D. Antônio Cabral e o arcebispo de Porto Alegre D. João Becker. O arcebispo de Cuiabá D. Aquino Correia, ocupando um lugar na Academia Brasileira de Letras, torna-se, através dos seus discursos e versos, um grande divulgador do novo espírito que caracteriza a Igreja nesse período. É ele, por exemplo, o autor da letra do hino oficial do II Congresso Eucarístico Nacional realizado em Recife, onde se proclama a fé católica como sinal de identidade do povo brasileiro (p. 26).

A partir de 1930, o episcopado brasileiro, a fim de fortalecer a Restauração Católica, assumiu diversas diretrizes de ação, entre as quais destacam-se quatro principais: o combate ao laicismo instituído pela Primeira República; a prevenção contra o avanço das ideias socialistas e comunistas no Brasil; o fortalecimento do princípio da autoridade e da ideia de “ordem”; bem como a reafirmação de uma presença explícita da Igreja na sociedade.¹¹⁹

Para alcançar tais objetivos, os bispos se utilizaram de meios específicos. Contra o laicismo, buscou-se assinalar, de forma visível, a presença de Deus na sociedade brasileira, principalmente por meio de símbolos cristãos. O principal exemplo dessa medida foi a inauguração, em 12 de outubro de 1931, da estátua do Cristo Redentor, cuja construção foi iniciada em 1922.

Já o combate às ideias socialistas e comunistas ocorreu por meio do incentivo a um “patriotismo católico”¹²⁰, pelo qual a hierarquia eclesiástica mobilizou o sentimento patriótico do povo associando-o à fé católica, enquanto instrumento de unidade nacional. Como explica Azzi (1979): “Desse modo os socialistas e comunistas, que apregoavam a mudança da ordem social, eram apresentados como inimigos da Pátria, e representantes de Moscou, uma potência estrangeira. Opondo-se a eles, os católicos deviam unir-se ao redor da Pátria brasileira” (p. 79). Nesse período, o comunismo, enquanto ameaça à ordem social, era o principal inimigo do catolicismo. No entanto, havia também outros inimigos, como o protestantismo e o espiritismo, que eram combatidos, pelo catolicismo, como ameaças à unidade religiosa da pátria.

Para fortalecer o princípio da autoridade e destacar a necessidade de zelar pela ordem social, os principais expoentes da hierarquia católica no Brasil buscaram colaborar com os poderes constituídos, tanto no âmbito político quanto militar:

¹¹⁹ Cf. AZZI, 1979, p. 70.

¹²⁰ Tal patriotismo é bastante notório nos discursos de Dom Aquino Corrêa, como já destacado na seção 1.2.2, onde se convencionou chamá-lo de “patriotismo sagrado”.

Uma das preocupações básicas da Igreja Católica nesse período é multiplicar as formas concretas de colaboração com o poder estabelecido, de modo a manifestar de modo explícito seu apoio às autoridades do país. Essa colaboração se estende não apenas ao governo civil, mas também à força militar.

Por sua vez também os detentores do poder percebem em geral as vantagens do apoio expresso da Igreja, e procuram prestigiar também a sua presença na sociedade brasileira (AZZI, 1979, p. 81).

Quanto às manifestações públicas da presença da Igreja na sociedade, certamente a mais efetiva delas foram os Congressos Eucarísticos Nacionais, que, sendo inicialmente realizados a cada três anos¹²¹, reuniam um expressivo número de fiéis. Por meio desses eventos – nos quais, ao longo de uma semana, eram realizadas celebrações litúrgicas, catequese e conferências – o episcopado buscou “evidenciar não só a fé do povo brasileiro, mas também mostrar o potencial de força política subjacente nessa numerosa plêiade de crentes. Era enfim, um modo de dizer ao governo do país que deveria pautar sua atuação pelas orientações básicas da fé católica” (AZZI, 1979, p. 82).

É inegável, portanto, que as ações empreendidas pela Restauração Católica – ainda na Primeira República, e, de forma mais contundente, na Era Vargas – possibilitaram a formação de um ambiente político e cultural no qual Igreja e Estado, mesmo separados, poderiam atuar por meio de uma colaboração mútua. Assim, compreende-se porque, na Constituição de 1934, muitas solicitações da Igreja Católica foram atendidas. Desde seu preâmbulo, a Carta de 34 já rechaça o laicismo da Primeira República, ao afirmar: “Nós, os representantes do povo brasileiro, **pondo a nossa confiança em Deus**, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte [...]” (BRASIL, 1934, grifo nosso). No mesmo sentido, o artigo 113 autoriza a assistência religiosa em expedições militares; o artigo 144 refere-se ao casamento como vínculo “indissolúvel”; o artigo 146 reconhece os efeitos civis do casamento religioso; e o artigo 153 institui o ensino religioso, embora com frequência facultativa, como “matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais” (BRASIL, 1934). É necessário destacar também o artigo 17, que, em seu inciso III, proíbe a “aliança” entre Igreja e Estado, mas abre caminho para uma mútua colaboração, ao afirmar que é vetado à União, aos Estados e Municípios: “ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto, ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo” (BRASIL, 1934).

¹²¹ O primeiro Congresso Eucarístico Nacional foi em Salvador, em 1933; o segundo em Belo Horizonte, em 1936; o terceiro em Recife, em 1939; e o quarto em São Paulo, em 1942. A partir da quinta edição, que foi em Porto Alegre, em 1948, não se teve uma regularidade cronológica.

Com o Estado Novo, em 10 de novembro de 1937, Getúlio Vargas suprime constitucionalmente a maioria dessas “conquistas católicas”. No entanto, é preciso considerar a observação de José Oscar Beozzo, na *História geral da civilização brasileira*¹²², de que, nesse período, as relações entre Igreja e Estado “podem ser lidas em dois planos: no constitucional e no prático” (BEOZZO, 1986, p. 324). No âmbito constitucional, foram eliminadas “todas as chamadas emendas católicas da Constituição de 1934, exceto a que se refere ao ensino religioso, que é mantida, mas diminuída no seu alcance” (BEOZZO, 1986, p. 324). Já no plano prático, “o Governo faz saber ao Cardeal Leme, por pessoa interposta, que em nada seriam alteradas as cordiais relações entre a Igreja e o Estado” (BEOZZO, 1986, p. 324). Havia, assim, uma insegurança jurídica, à qual a Igreja precisou adequar-se.

Em julho de 1939, Getúlio Vargas ofereceu um banquete, no Itamaraty, aos bispos que estavam reunidos para o Concílio Plenário Brasileiro. Na ocasião, ele proferiu um discurso destacando a necessidade de colaboração mútua entre Igreja e Estado:

Apesar de separados os campos de atuação do poder político e do poder espiritual, nunca entre eles houve choques de maior importância; respeitam-se, auxiliam-se. O Estado deixando a Igreja ampla liberdade de pregação, assegura-lhe ambiente propício a expandir-se e a ampliar o seu domínio sobre as almas; os sacerdotes e missionários colaboram com o Estado, timbrando em ser bons cidadãos, obedientes a Lei civil, compreendendo que sem ela – sem ordem e sem disciplina, portanto, – os costumes se corrompem, o sentido da dignidade humana se apaga e toda a vida espiritual se estanca. Tão estreita cooperação jamais se interrompeu; afirma-se, de modo auspicioso, nos dias presentes e há de intensificar-se certamente no futuro, mantendo a admirável continuidade de nossa história (VARGAS, 1939, p. 289).

Obviamente, tal posicionamento foi muito bem visto pela hierarquia eclesiástica, e a colaboração mútua foi se consolidando. Em 03 de novembro de 1940, foi celebrada, no Rio de Janeiro, uma missa de ação de graças pelos 10 anos do governo de Getúlio Vargas. Nessa missa, Dom Aquino Corrêa proferiu o discurso *No decênio dum governo*, no qual afirma que os regimes políticos, em si mesmos, são indiferentes, para a Igreja, desde que zelem pela fé: “a tribuna sacra não discute formas de governo, nem regimes políticos, senão à luz dos ditames da fé e da moral católica. Respeitadas estas normas supremas, todas as formas de governo são boas; mas o governo, são os homens que o fazem” (CORRÊA, 1985b, p. 270); e insiste na colaboração entre Igreja e Estado:

[...] viemos aqui hoje agradecer à Providência Divina: um governo tão forte quão tolerante, esta situação de ordem e progresso, de que goza o Brasil, em se completando o decênio da presidência Getúlio Vargas.

¹²² No tomo III – sobre o Brasil republicano –, elaborado sob a direção de Boris Fausto.

Não cabe aqui, por certo, enumerar-lhe as benemerências. Mas basta um relance de olhos ao panorama da vida nacional, para disto nos convenceremos.

Eu contemplo aí, em primeiro lugar, a Igreja Católica e a vejo, como nunca talvez, prestigiada pelo Chefe da República, que não somente mantém com ela as melhores relações de cordialidade, senão que timbra mesmo em invocar, a cada passo, as tradições cristãs da nossa história, e, ainda há pouco mais de um ano, no memorável discurso do Itamarati, por ocasião do Concílio Plenário Brasileiro, traçou, por assim dizermos, a concordata moral entre o Estado e a Igreja no Brasil (CORRÊA, 1985b, p. 270-271).

Nesse contexto – em que a Igreja Católica, nas palavras acima, consegue estabelecer “as melhores relações de cordialidade” com o Estado – é que se compreende a constante exaltação de Dom Aquino ao governo de Getúlio Vargas, principalmente em contraposição aos governos da Primeira República, fortemente marcados pelo positivismo e pelo agnosticismo. Isso fica notório no discurso *O presidente em Cuiabá*, por ocasião da visita de Getúlio Vargas, em 1941:

“[...] raras vezes aqui estiveram oficialmente, os Presidentes do Estado, em consequência do lamentável espírito agnóstico da nossa primeira Constituição republicana, que V. Ex.^a, em boa hora, aboliu, procurando, em seguida, reintegrar a República nas tradições cristãs da nacionalidade” (CORRÊA, 1985c, p. 19).

Em um primeiro momento, pode parecer que Dom Aquino estivesse apenas exercendo o papel de mero porta-voz de um determinado governo, desenvolvendo um “discurso alinhado” com o Estado, porque, a partir de Getúlio Vargas, Igreja e Estado tinham um “inimigo em comum”, o comunismo.¹²³ Tal visão parece um tanto superficial, pois observa a História a partir de um recorte isolado e descontextualizado. Essa postura desconsidera os fatos históricos anteriores a 1930, no que se refere à relação entre Igreja e Estado; como também reduz todas as ações dos sujeitos históricos a meras relações de poder, ignorando, no caso de Dom Aquino Corrêa, os seus pressupostos teológicos e sua concepção de que o Estado deve exercer um papel de instrumento de salvação.

Para evitar esses possíveis equívocos sobre a relação entre Igreja e Estado na Era Vargas, parece oportuno apresentar a perspectiva de um intelectual católico que viveu no referido período histórico, Alceu Amoroso Lima, que, inclusive, conviveu duas décadas com Dom Aquino Corrêa, na Academia Brasileira de Letras. Tratando dos fatos precedentes a 1930,

¹²³ Como defende Pedraça (2010), em *O universo ideológico de Dom Aquino e os anos Vargas: entre a Igreja e o Estado (1930-1945)*, inclusive afirmando que, historicamente, o combate ao comunismo fez a Igreja aliar-se a regimes totalitários; e cita como exemplo o Tratado de Latrão, assinado, em 1929, por Mussolini e pelo papa Pio XI, que concedia oficialmente à Igreja o atual território do Vaticano. No entanto, o historiador ignora o fato histórico de que o Tratado de Latrão significou a resolução da “Questão Romana”, um conflito que se estendia desde 1870, quando o Reino da Itália tomou o Estado Pontifício (como exposto na seção 2.3.2.1).

Amoroso Lima (1971) argumenta que o ano de 1922, no Brasil, foi um ano de três revoluções, além da literária, também uma política e outra espiritual:

Houve em 1922, ano do centenário da independência e do balanço natural de um século, três revoluções, uma no plano político, outra no plano literário e uma terceira no plano espiritual. Todo o horizonte *cultural* brasileiro era atingido por esse novo espírito, que se anunciava sob o signo de uma Revolução [...].

No plano político iniciava-se, com o episódio dos “18 do Forte”, o fim da chamada República Velha, que vinha de 1889 e procedera à liquidação do espírito imperial e à consolidação do espírito republicano.

No plano literário, 1922 ia assistir ao advento de uma nova escola literária – o Modernismo.

No plano espiritual, ocorreria um renascimento religioso e o restabelecimento de relações, cordiais ou antagônicas, após a indiferença e o isolamento do período imperial, neste território, entre a Inteligência e a Fé, intencionalmente aliadas ou hostis entre si (LIMA, 1971, p. 66).

Esse “renascimento religioso” – a que se refere Alceu Amoroso Lima – consistiu em uma espécie de mobilização de intelectuais católicos que, apologeticamente, buscavam demonstrar o caráter racional da fé católica. Uma das principais figuras desse movimento foi Jackson de Figueiredo – jornalista que, em 1918, por influência de Dom Sebastião Leme, converteu-se ao catolicismo – e cuja atuação intelectual intensificou “o movimento de contato mais direto da Igreja Católica com os meios intelectuais” (LIMA, 1971, p. 87). Sob o incentivo de Dom Leme, Jackson de Figueiredo fundou, em 1922, o Centro Dom Vital, em torno do qual se juntaram diversos intelectuais católicos. Tal influência de Dom Sebastião Leme indica que o referido renascimento católico se constituía como uma das facetas da já mencionada “Restauração Católica”, empreendida, desde a década de 20, pelo episcopado brasileiro.

Segundo Amoroso Lima, um dos marcos desse renascimento da intelectualidade católica, no Brasil, foi a publicação, em 1922, da obra *Pascal e a Inquietação moderna*, de Jackson de Figueiredo. Nessa obra, em que analisa a atualidade do pensamento do filósofo francês, Figueiredo descreve-se como “um católico, na mais rigorosa significação do nobilíssimo termo, um homem que, conscientemente, abdicou do seu individualismo intelectual nas mãos amantíssimas da Igreja Católica” (*apud* MOURA e ALMEIDA, 1985, p. 338).

Outro marco desse “renascimento religioso”, conforme Amoroso Lima, foi a publicação da obra *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1922), do padre jesuíta Leonel Franca. A referida obra está inserida no contexto de uma controvérsia entre católicos e protestantes no Brasil – que não deixa de refletir o “conflito religioso” que se estende desde o século XVI – suscitada pela publicação de *O problema religioso da América-Latina* (1920), de Eduardo Carlos Pereira, em que o autor defende que os problemas sociais e econômicos dos países latino-americanos

só serão sanados quando essas nações renunciarem ao seu passado católico e aderirem ao protestantismo. O padre Leonel Franca, em resposta aos argumentos de tal obra – que ele considera “uma compilação apressada das dificuldades vulgarizadas pelos manuais de propaganda protestante” (FRANCA, 1922, p. 12) – escreve *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, a fim de argumentar racionalmente sobre três temas fundamentais (os quais correspondem a cada uma das três partes da obra): o caráter divino da Igreja Católica, instituída por Cristo; as contradições das doutrinas basilares do protestantismo, enquanto “adulteração humana da grande obra de Cristo” (FRANCA, 1922, p. 10); e, por último, os méritos do catolicismo e do protestantismo no desenvolvimento econômico, intelectual e moral da humanidade.

Para além de seu conteúdo, a obra é considerada um marco do mencionado “renascimento católico” no Brasil, devido à clareza de postura da Igreja no que se refere à conciliação entre fé e razão, e, conseqüentemente, em relação à consciência de sua missão no campo intelectual¹²⁴. Tal atitude fica evidente desde o prefácio da obra, em cujo primeiro e breve parágrafo, o padre Leonel Franca afirma categoricamente: “Grande é a responsabilidade de quem escreve” (FRANCA, 1922, p. 7). E, no parágrafo seguinte, explicita tal responsabilidade comparando o embate intelectual a um conflito bélico, destacando, porém, que a gravidade do primeiro é maior que a do segundo:

Agitar ideias é mais grave do que mobilizar exércitos. O soldado poderá semear os horrores da força bruta desencadeada e infrene; mas enfim o braço cansa e a espada torna à cinta ou a enferruja e consome o tempo. A ideia, uma vez desembainhada, é arma sempre ativa, que já não volta ao estojo nem se embota com os anos. A lâmina do guerreiro só alcança os corpos, pode mutilá-los, pode trucidá-los, mas não há poder de braço humano que dobre as almas. Pela matéria não se vence o espírito. A ideia do escritor é mais penetrante, mais poderosa, mais eficazmente conquistadora. Vai direto à cidadela da inteligência. Se a encontra despercebida (e quantas inteligências desaparelhadas para as lutas do pensamento!) toma-a de assalto, instala-se no seu trono e daí dirige e governa, a seu arbítrio, toda a atividade humana. Pelo espírito subjuga-se a matéria (FRANCA, 1922, p. 7).

Contudo, para Alceu Amoroso Lima, esse “renascimento religioso” efetivado em 1922 – marcado pela tentativa de reconciliação entre fé e razão – já se desenhava desde a última década do século XIX – com o fim do Império – e, ao longo de seu desenvolvimento, atingiu suas principais implicações sociais e políticas a partir de 1930:

Esse renascimento católico já se anunciara, na última década do século XIX [...] pelas conversões ou pela militância de altas personalidades intelectuais, como um Júlio

¹²⁴ Justamente pela clareza de tal “missão intelectual” que o padre Leonel Franca foi encarregado na década de 40, pelo Cardeal Dom Sebastião Leme, de organizar a primeira universidade católica do Brasil; que veio a ser fundada em 1941, no Rio de Janeiro; e reconhecida, em 1947, como Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

César de Moraes Carneiro (depois Pe. Júlio Maria), de um Joaquim Nabuco, de um Carlos Laet, no campo das letras ou da política. No momento em que muitos prediziam a decadência da Igreja e da Fé católica, com a separação política entre o Trono e o Altar, foi exatamente o contrário que ocorreu. A Igreja, livre dos laços com o Estado, que mais a tolhiam que a auxiliavam em suas tarefas, tomou novo alento. As elites intelectuais, que no século XIX se haviam afastado da Fé, ou voltaram a ela de modo mais consciente e menos tradicionalístico ou pelo menos assumiam uma atitude de compreensão e de simpatia, que deixara de existir, em geral, no período anterior. O catolicismo saía do “gheto” em que se havia, pouco a pouco, refugiado no decorrer do século XIX.

Saindo do seu confinamento, sobretudo a partir de 1930, a Igreja passou a participar de modo muito mais efetivo da vida pública, tanto no plano estritamente cultural como no plano social e mesmo político. A fundação da Liga Eleitoral Católica e sua atuação, especialmente no movimento de “reconstitucionalização” do país depois da Revolução de 30, marcaram uma data da vida social e cultural, além do plano estritamente religioso (LIMA, 1971, p. 66-67).

O autor também sustenta a ideia de que, a partir de 1930, as relações entre Igreja e Estado, no Brasil, foram pautadas pela “colaboração”, a fim de alcançar “o bem-comum da sociedade”:

As relações entre a Igreja e o Estado passaram a processar-se de modo diferente, tanto do período imperial como do primeiro período republicano. Naquele houve a *união* entre o Estado e a Igreja. No segundo, a sua *separação*. Nesse terceiro, que se iniciou depois de 30, veio a consagrar-se um terceiro tipo: o da *colaboração* entre os dois poderes para o bem-comum da sociedade. Era uma nova modalidade, muito mais racional e fecunda que as anteriores e que representa, desde então, um equilíbrio capaz de resolver todos os problemas que surjam, na base de entendimentos livres, mais eficientes que as próprias Concordatas (LIMA, 1971, p. 67).

Portanto, constata-se que, durante a Era Vargas, na percepção católica, não havia uma noção de “aliança” com o Estado para fins políticos ou ideológicos, como algumas análises assinalam de forma sumária. O cenário é muito mais complexo, pois, além de questões políticas, é constituído também por pressupostos teológicos e condicionamentos históricos. Nesse sentido, é evidente que o passado recente da Igreja no Brasil – de união e submissão ao Estado durante o Império, ou de separação e indiferença na Primeira República – servia-lhe, enquanto memória histórica, como uma forma de aprendizado. Assim, estava claro, para a hierarquia eclesiástica brasileira, que a Igreja deveria buscar uma forma de relação com o Estado diferente das anteriores, que conseguisse coadunar a independência institucional da Igreja à garantia estatal de liberdade religiosa, permitindo sua atuação nos mais diversos âmbitos da sociedade.

Neste capítulo, buscou-se identificar os pressupostos teológicos, retóricos e políticos que permeiam a oratória de Dom Aquino Corrêa. A seguir, será exposto como eles se relacionam, de modo que os princípios teológicos da Encarnação de Cristo, associados aos instrumentais da Retórica Antiga, são projetados para a relação entre Igreja e Estado.

3. O VERBO “ENCARNADO”: O CORPO CÍVICO ENQUANTO INSTRUMENTO DO CORPO MÍSTICO

“[...] a Igreja deve e quer conduzir as almas ao céu, através da civil sociedade” (Dom Aquino Corrêa, em *Um almirante mato-grossense*)

“Não é, por certo, a Pátria nenhuma divindade, mas é, na ordem natural, a maior representação de Deus, de cuja majestade ela se coroa, e de cuja bondade lhe estremeçam os seios maternos” (Dom Aquino Corrêa, em *O culto da bandeira*)

Conforme já foi adiantado no final do primeiro capítulo, este estudo pretende analisar a obra oratória de Dom Aquino Corrêa enquanto um conjunto unitário, identificando, em seus discursos, a existência de uma unidade teológico-retórico-política que tem como modelo o mistério da Encarnação, mais precisamente a união entre as naturezas divina e humana na pessoa de Cristo. Tem-se a hipótese de que esse modelo – no qual a natureza divina é o agente principal da salvação e a natureza humana é seu instrumento – está projetado em relação à Igreja e ao Estado. Assim, acredita-se que a relação entre a Igreja e o Estado, nos discursos de Dom Aquino, realiza-se de forma análoga à relação entre a natureza divina e a humana em Cristo. Nessa analogia, a Igreja enquanto “Corpo Místico de Cristo”, em cuja comunhão os fiéis alcançam a salvação, estaria relacionada à natureza divina. Já o Estado legitimamente instituído corresponderia à natureza humana de Cristo; pois, assim como esta, ele desempenha o papel de instrumento de salvação, à medida que tem a potencialidade de forjar o caráter de seus cidadãos – formando um “corpo cívico” – de modo a prepará-los para alcançar a salvação na comunhão com o “Corpo Místico”, a Igreja.

Para esclarecer mais como se manifesta esse modelo, pode-se partir do já mencionado discurso *Um almirante mato-grossense*, no qual Dom Aquino refere-se à Igreja e ao Estado como “duas sociedades perfeitas” (CORRÊA, 1985a, p. 27). Tal expressão baseia-se no posicionamento de Leão XIII, na carta encíclica *Immortale Dei* (1885), ao afirmar que “não menos que o Estado, a Igreja, por sua natureza e de pleno direito, é uma sociedade perfeita” (LEÃO XIII, 1885, n. 44). Na mesma encíclica, o pontífice explica a natureza jurídica de tal perfeição: “constitui ela [a Igreja] uma sociedade juridicamente perfeita no seu gênero, porque, pela expressa vontade e pela graça do seu Fundador, possui em si e de per si todos os recursos necessários à sua existência e ação” (LEÃO XIII, 1885, n. 16). Como representação da expressão “duas sociedades perfeitas” – aplicada à Igreja e ao Estado – Leão XIII, em sua argumentação, propõe a imagem de “uma esfera circunscrita” em que cada um dos poderes

(civil e eclesiástico) exerce sua própria jurisdição, com a possibilidade de que haja, em alguns casos, uma convergência de atribuições:

19. Deus dividiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes: o poder eclesiástico e o poder civil; àquele preposto às coisas divinas, este às coisas humanas. Cada uma delas no seu gênero é soberana; cada uma está encerrada em limites perfeitamente determinados, e traçados em conformidade com a sua natureza e com o seu fim especial. **Há, pois, como que uma esfera circunscrita em que cada uma exerce a sua ação “iure próprio”.** Todavia, exercendo-se a autoridade delas sobre os mesmos súditos, pode suceder que uma só e mesma coisa, posto que a título diferente, mas, no entanto, uma só e mesma coisa, incida na jurisdição e no juízo de um e de outro poder. [...] **Necessário é, pois, que haja entre os dois poderes um sistema de relações bem ordenado** [...]. Não se pode fazer uma justa ideia da natureza e da força dessas relações senão considerando, como dissemos, a natureza de cada um dos dois poderes, e **levando em conta a excelência e a nobreza dos seus fins, visto que um tem por fim próximo e especial ocupar-se dos interesses terrenos, e o outro proporcionar os bens celestes e eternos.**

20. Assim, **tudo o que, nas coisas humanas, é sagrado por uma razão qualquer, tudo o que é pertinente à salvação das almas e ao culto de Deus, seja por sua natureza, seja em relação ao seu fim, tudo isso é da alçada da autoridade da Igreja. Quanto às outras coisas que a ordem civil e política abrange, é justo que sejam submetidas à autoridade civil,** já que Jesus Cristo mandou dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus [...] (LEÃO XIII, 1885, n. 19-20, grifo nosso).

Na sequência do discurso *Um almirante mato-grossense*, Dom Aquino destaca que os fins das duas sociedades estão subordinados entre si: “[...] subordinados são, um ao outro, os fins das duas sociedades perfeitas, a Igreja e o Estado. Fim da Igreja é a bem-aventurança eterna [...] Fim do Estado é a ordem, a paz, a felicidade terrena” (CORRÊA, 1985a, p. 27). Dom Aquino enfatiza ainda que, nessa relação entre as duas sociedades, “a Igreja deve e quer conduzir as almas ao céu, através da civil sociedade” (CORRÊA, 1985a, p. 27). Observa-se, assim, o caráter instrumental do Estado para o cumprimento da finalidade salvífica da Igreja; do mesmo modo que a humanidade de Cristo é entendida, na teologia católica, como o instrumento por meio do qual Deus concede a salvação aos seres humanos. Essa relação entre Corpo Místico e corpo cívico, que reflete a relação entre natureza divina e natureza humana na Encarnação de Cristo, consiste em um modelo predominante nos discursos do arcebispo de Cuiabá, e serve como “chave-de-leitura” para compreender a lógica interna de seu pensamento.

Nessa interpretação da relação entre Igreja e Estado, observa-se que, para Dom Aquino, só é possível participar efetivamente do Corpo Místico estando inserido no corpo cívico. Isso fica evidente novamente no discurso *Um almirante mato-grossense*, em que, ao tecer o elogio fúnebre do contra-almirante João Batista das Neves, Dom Aquino destaca que ele recebera uma educação cristã que lhe ensinara “que, se não amamos a Pátria, não somos cristãos” (CORRÊA, 1985a, p. 29), isto é, a vivência da fé passa também pela adesão ao ordenamento cívico

legitimamente instituído. E, no mesmo contexto, o prelado prossegue destacando “que a caridade é a grande virtude social e cívica; que só Deus é o inspirador e fator de todos os heroísmos” (CORRÊA, 1985a, p. 29). Ou seja, observa-se agora o movimento inverso: além da adesão ao corpo cívico ser uma condição para participar do Corpo Místico; também o Corpo Místico, por fomentar a vivência das virtudes e o amor a Deus, fornece o sustento e a legitimidade do corpo cívico.

Três décadas depois, ao proferir o discurso *Gloria in excelsis Deo!*¹²⁵, durante a inauguração da cidade de Goiânia – que, na época, foi um dos grandes eventos propulsores da “Marcha para o oeste”, promovida pelo governo Vargas – Dom Aquino afirmou que a “consciência brasileira” estava sendo “orientada, sempre mais, pelos princípios eternos do Evangelho [...] mediante a mútua compreensão e concórdia entre as duas sociedades perfeitas, mas inseparáveis, independentes, mas harmônicas entre si, que são o Estado e a Igreja” (CORRÊA, 1985c, p. 55). Observa-se, novamente, a referência à Igreja e ao Estado como “duas sociedades perfeitas”; porém, nesse discurso, o arcebispo acrescenta que mesmo sendo perfeitas e autônomas, as duas sociedades, na prática, são inseparáveis e se complementam mutuamente. Tal acréscimo certamente reflete o contexto político da Era Vargas, durante a qual – como já foi dito no capítulo anterior – as relações entre Igreja e Estado eram marcadas por uma espécie de colaboração recíproca.

A esse tipo de relação, Dom Aquino referiu-se, em três oportunidades, como sendo uma “concordata moral” do governo Vargas com a Igreja Católica no Brasil. A primeira ocorrência desse termo é constatada, em 1940, no discurso *No decênio dum governo*, já citado quando se tratou do contexto político da Era Vargas.¹²⁶ A segunda, em 1951, no discurso *Em Montevideú*, Dom Aquino destaca que “desde sua primeira presidência, o Sr. Getúlio Vargas [...] firmara uma como ‘concordata moral’ com a Santa Sé” (CORRÊA, 1985c, p. 241), concedendo, assim, “ao povo brasileiro, sem a chancela dos tratados internacionais, o matrimônio monogâmico e indissolúvel, o casamento religioso com efeito civil, o ensino religioso nas escolas oficiais, as capelanias militares, as páscoas coletivas de militares e funcionários públicos” (CORRÊA, 1985c, p. 241). Com esse destaque aos benefícios que Getúlio Vargas havia proporcionado à Igreja Católica – ampliando sua atuação na sociedade e seus meios de evangelização –, Dom Aquino Corrêa visava dar respaldo ao retorno de Vargas à Presidência da República, que havia ocorrido há poucos meses naquele mesmo ano de 1951. Já a terceira menção ao termo

¹²⁵ Proferido em Goiânia, no dia 5 de julho de 1942, em missa campal de ação de graças pela inauguração da nova capital do estado de Goiás.

¹²⁶ Na seção 2.3.4.

“concordata moral” é feita no discurso *No Itamaraty*¹²⁷, em novembro de 1953 – nove meses antes da grave crise institucional, ocasionada pelo atentado ao jornalista Carlos Lacerda, e que culminou com o suicídio de Getúlio Vargas. Nesse discurso, o arcebispo de Cuiabá, em tom acentuadamente laudatório, chega a afirmar que o Governo Vargas teria “inaugurado, na vasta e trepidante esfera do Direito Internacional, uma como nova e elegante diplomacia nas suas relações com a Sé Apostólica” (CORRÊA, 1985c, p. 297), e justifica sua tese explicando que, mesmo não tendo feito um acordo jurídico com a Igreja, o referido presidente, em suas medidas, considera os postulados católicos e favorece os anseios religiosos da nação:

A República dos Estados Unidos do Brasil não possui concordatas com a Santa Sé. Isto, porém, não obstante, o sábio estadista, que atualmente, pela segunda vez, preside os grandiosos destinos do Brasil, bem compreendendo desde o seu primeiro governo, a racionalidade e equidade dos postulados católicos, numa nítida visão das nossas realidades, em tal maneira favoreceu os anseios religiosos da alma nacional, que hoje é deveras consolador o panorama, que se nos depara [...]. (CORRÊA, 1985c, p. 297).

Não é, por certo, uma concordata no seu sentido jurídico, mas não deixa de ser uma concordata moral, baseada nas tradições católicas da nacionalidade (CORRÊA, 1985c, p. 297, grifo nosso).

Tais afirmações – assim como todos os elementos da oratória de Dom Aquino –, ainda que visem à legitimação de um sistema político, não podem ser compreendidas em sua totalidade somente pelo viés político, uma vez que o orador em questão possui também pressupostos teológicos, os quais não podem ser ignorados, ou considerados como meros apetrechos decorativos para ocultar as “relações de poder”. Mas, ao contrário, as ações e declarações políticas devem ser compreendidas como desdobramentos da teologia católica sobre a qual se edifica a oratória de Dom Aquino, de tal modo que haja uma unidade entre o contexto político, os pressupostos teológicos e os instrumentais retóricos.

Sob essa perspectiva e considerando, neste momento, especificamente os pressupostos teológicos, é notório que todos os posicionamentos de Dom Aquino Corrêa acerca do governo Vargas – bem como sobre governantes da Primeira República, ou até de outros países, como a Argentina – sempre estão condicionados por uma perspectiva teológica, e podem ser relacionados ao modelo teológico da Encarnação de Cristo. Nesse modelo, aqui proposto, a relação entre natureza divina e natureza humana, em Cristo, é projetada para a relação Igreja e Estado – ou Corpo Místico e corpo cívico – de tal modo que a primeira desempenha o papel de agente principal da salvação, e o segundo atua como instrumento de salvação. Contudo, nessa

¹²⁷ Proferido no Rio de Janeiro, em 12 de novembro de 1953, durante as festas jubilares do Núncio Apostólico, Dom Carlos Chiarlo.

relação, pode-se destacar outro papel desempenhado pela Igreja, que é o de sustentar o ordenamento social, exercendo assim uma espécie de “contrapartida” ao Estado. Tal função da Igreja como alicerce da sociedade foi destacada por Dom Aquino, de forma explícita, em cinco de seus discursos: *Dom Bosco e a democracia* (1929), *De mãos dadas sob a cruz de estrelas* (1933), *Oração pela Pátria* (1937), *O grão de trigo* (1945) e *Governo e partidos* (1947).

Em *Dom Bosco e a democracia*¹²⁸, o arcebispo de Cuiabá critica a “falsa democracia” que “começa por arrancar a fé ao coração do povo”, “revoltando-o contra tudo e contra todos” (CORRÊA, 1985b, p. 37), e enfatiza que, independentemente da forma de governo, a religião deve ser o alicerce da sociedade, a fim de impor os limites necessários às liberdades individuais:

O Brasil, Senhores, como toda América, justamente se ufana das conquistas democráticas do seu estatuto político. Mas não basta. Não são formas de governo o que faz grande as nações. De que valem as leis, que montam constituições, se lhes não correspondem a moral dos costumes públicos? *Quid leges sine moribus?*

O de que, portanto, mais se deve gloriar um povo, é da sua educação no respeito à lei, na consciência do direito e na prática dos deveres. Ora, isto não se consegue, mormente, nas democracias, sem o bafejo do espírito religioso. Mais livre é o povo, e mais precisa de Deus. Quanto menos sujeito a soberanias humanas, tanto mais deve depender da majestade divina. A religião é o contrapeso da liberdade: tirai aquela, e esta despenhará fatalmente no caos da anarquia. (CORRÊA, 1985b, p. 43-44)

E ele argumenta que tal posicionamento não é defendido apenas por ele, mas por outros oradores e juristas, entre os quais Ruy Barbosa, de cujo *Discurso no colégio Anchieta*, Dom Aquino cita um fragmento:

Não é a soberania do povo o que salva as repúblicas. Não são as urnas eleitorais que melhoram os governos. Não é a liberdade política que engrandece as nações. A soberania do povo constitui apenas uma força, a grande força moderna, entre as nações, embebidas da justa aspiração de se regerem a si mesmas. Mas esta força popular há mister dirigida por uma alta moralidade social. **As formas políticas são vãs, sem o homem que as anima. É o vigor individual que faz as nações robustas. Mas o indivíduo não pode ter essa fibra, esse equilíbrio, essa energia, que compõem os fortes, senão pela consciência do seu destino moral, associado ao respeito deste destino, nos seus semelhantes. Ora, eu não conheço nada capaz de produzir na criatura humana, em geral, esse estado interior, senão o influxo religioso.** Nem o ateísmo reflexivo dos filósofos, nem o inconsciente ateísmo dos indiferentes são compatíveis com a qualidade de ação, resistência e disciplina essenciais ao povo livre. Os descrentes, em geral, são fracos e pessimistas, resignados ou rebeldes, agitados ou agitadores. Mas ainda não basta crer, é preciso crer definida e ativamente em Deus, isto é, confessá-lo com firmeza e praticá-lo com perseverança. (BARBOSA *apud* CORRÊA, 1985b, p. 44, grifo nosso).

¹²⁸ Proferido no Rio de Janeiro, em 30 de outubro de 1929, em sessão especial do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Já no discurso *De mãos dadas sob a cruz de estrelas*, ao saudar diplomaticamente o Presidente da Argentina, Dom Aquino Corrêa, além de defender que a religião deve ser “o alicerce da sociedade” (CORRÊA, 1985b, p. 119), também argumenta que ela constitui não apenas um vínculo de coesão nacional, mas também entre as nações: “Tudo nos une, mas acima de tudo, a religião comum, que herdamos dos nossos antepassados, religião esta, que sendo um vínculo de coesão para as nacionalidades, também o é nas relações internacionais dos povos” (CORRÊA, 1985b, p. 120).

Nos outros três discursos mencionados, predomina a ideia de que qualquer forma de governo, sem Deus, resulta em caos social, principalmente a democracia. Em *Oração pela Pátria*, o prelado defende que “a crença em Deus é o mais firme alicerce da ordem social, contra as dinamites da anarquia” (CORRÊA, 1985b, p. 188), e conclama seus ouvintes: “ façamos do altar o baluarte inexpugnável da nacionalidade” (CORRÊA, 1985b, p. 188). No discurso *O grão de trigo*¹²⁹, ao fazer um percurso pela história política e educacional do Brasil, Dom Aquino contextualiza que:

[...] uma vez implantadas no país as instituições republicanas, era o povo chamado a governar a Nação; mas o povo sem religião é a anarquia. Todas as formas de governo, já se disse e redisse, precisam de religião; nenhuma, porém, tanto quanto a republicana. Democracia sem Deus é o Pandemônio.

Nada, portanto, mais oportuno e urgente, naquela hora decisiva, do que promover e intensificar a cultura religiosa do povo (CORRÊA, 1985c, p. 103).

Essa necessidade de instrução religiosa a fim de garantir o ordenamento social é defendida também no discurso *Governo e partidos*, no qual o arcebispo de Cuiabá afirma que “a multidão é irracional, e só a crença num Ente Supremo, onipresente e eterno, pode conter as paixões populares” (CORRÊA, 1985c, p. 140). Obviamente, tal atitude, além de ser consequência de pressupostos teológicos, também é uma forma de reafirmar aos governantes a impossibilidade de governarem sem levar em consideração a Igreja e seus anseios, principalmente no contexto da “Restauração Católica” no Brasil, em que a hierarquia eclesiástica buscou destacar a importância da Igreja na sociedade.

Dando seguimento à análise textual, a partir do modelo “natureza divina – natureza humana”, da Encarnação de Cristo, que é projetado nos discursos de Dom Aquino – mais especificamente no modo que ele concebe a relação entre Igreja e Estado –, pode-se aplicar, por analogia, o princípio da *communicatio idiomatum*, que, na teologia católica, designa a

¹²⁹ Proferido em Pindamonhangaba, em 6 de novembro de 1945, em missa campal pela inauguração do Noviciado Salesiano.

comunicação dos atributos de uma natureza para a outra. Nesse sentido, assim como propriedades da humanidade de Cristo são concedidas à sua natureza divina e atributos divinos são comunicados à sua natureza humana, também, na relação entre Igreja e Estado, elementos específicos de um são conferidos ao outro. Assim, entre os elementos próprios da dimensão eclesial que, nos discursos de Dom Aquino, são projetados para o âmbito do Estado, é possível destacar: a noção de “sacrifício” na vida em sociedade; a concepção de “heroísmo” como proveniente do conceito de “santidade”; a formação do caráter por meio da instrução religiosa; e a utilização de terminologias litúrgicas ou sacramentais em contextos político-administrativos. Por outro lado, em relação a aspectos típicos do Estado que passam a ser vinculados à Igreja, é relevante salientar: a ênfase à dimensão cívica das celebrações religiosas; o ideal de cidadão cristão; e o papel formativo e educacional desempenhado pela Igreja, que, tendo em vista os objetivos e necessidades do Estado, incentivava os ideais patrióticos, vinculando-os à vivência da fé, e combatia algumas ideologias políticas, considerando-as como ameaças à fé e ao patriotismo.

Em relação ao primeiro grupo, da “comunicação de atributos” da Igreja para o Estado, observa-se a grande recorrência de um sentido sacrificial, que não está apenas atrelado ao mistério eucarístico, mas também à vida em sociedade. Nessa perspectiva está o discurso *No Ipiranga*, em que Dom Aquino, desde o início, exorta os jovens a oferecer suas vidas em sacrifício pela Pátria: “Vindes hoje [...] a esta colina sagrada, que se transfigura, nesta hora, em altar votivo da Pátria, para lhe trazerdes, no primeiro centenário da sua liberdade, a oblata luminosa dos vossos corações e da vossa vida” (CORRÊA, 1985a, p. 101). Já em *Dom Bosco e a juventude*¹³⁰, ao concluir, o arcebispo de Cuiabá refere-se à juventude como uma “primavera sagrada” a ser oferecida em “holocausto” pela salvação da Pátria: “Dai-vos, pois, sempre mais a Deus, ó moços, [...] com toda vossa alma, com todo o vosso coração, com todas as vossas forças, com toda a beleza virginal do vosso entusiasmo, e sereis a verdadeira primavera sacra do Brasil, salvando e glorificando a Pátria, no místico holocausto da vossa mocidade” (CORRÊA, 1985b, p. 63). Além de exortar a uma vida de sacrifícios pela Pátria, Dom Aquino também enaltece personagens históricos tidos como heróis nacionais e busca demonstrar, de forma laudatória, que eles se sacrificaram pela nação, como pode ser constatado nos discursos *O exemplo de Caxias* e *Aos heróis de Laguna e Dourados*. No primeiro, ele se refere ao Duque de Caxias e a sua esposa como um “jovem casal de heróis, votados ao sacrifício pela glória da Pátria” (CORRÊA, 1985c, p. 26); e, no segundo, refere-se à morte do tenente de cavalaria Antônio João Ribeiro, na Guerra do Paraguai, como um “holocausto à honra do Brasil”

¹³⁰ Proferido em Lorena-SP, em 24 de novembro de 1929, como paraninfo de uma turma de Bacharéis do Ginásio São Joaquim.

(CORRÊA, 1985c, p. 32). Há, portanto, por meio dessa conotação sacrificial, a tentativa de sacralizar os esforços realizados em prol do país, conferindo às situações de adversidade uma motivação sobrenatural.

Como extensão disso, há também uma constante referência a esses “heróis nacionais” como “mártires do patriotismo” (CORRÊA, 1985c, p. 34). Sob esse prisma, no discurso *Diante do “fogo simbólico”*¹³¹, ele se refere a Tiradentes como “protomártir da liberdade na Terra de Santa Cruz”, cujo “martírio” demonstra aos brasileiros “que o patriotismo não é vã palavra, nem uniforme de gala para exibições de parada, nem sentimentalismos vagos e estéreis, mas, sim, um ideal pelo qual se morre!” (CORRÊA, 1985c, p. 62). Além de utilizar tal terminologia em relação a grandes feitos, Dom Aquino também a relaciona aos esforços do cotidiano, como se observa em *Juventude e flores*: “só a fé e a graça divina podem elevar-lhe o espírito a esses heroísmos do martírio pelo dever, porque só elas nos garantem que a vida, quando assim sacrificada, não se perde, mas antes se ganha, pois se conquista outra melhor e eterna” (CORRÊA, 1985b, p. 252). Conforme já mencionado no capítulo primeiro¹³², as expressões “herói cristão” (CORRÊA, 1985b, p. 31), “morrer santamente pela Pátria” (CORRÊA, 1985c, p. 67), “panteão supremo da nacionalidade” (CORRÊA, 1985c, p. 25) e outras semelhantes remetem à concepção católica de “santidade”, mas não tem a mesma equiparação. Ao contrário, na oratória de Dom Aquino, os heroísmos cívicos ou martírios patrióticos consistem em uma espécie de gradação inferior da santidade cristã, estando, em uma hierarquia de valores, subordinados a esta e, ao mesmo tempo, sendo uma preparação para chegar até ela.

Outro aspecto que demonstra a “comunicação de atributos” da Igreja ao Estado refere-se à formação do caráter por meio da exortação à vivência das virtudes cristãs. Assim, em *Religião, moral e política*¹³³, o prelado defende que é preciso incutir na juventude: “[...] as virtudes austeras do cristianismo, únicas que podem preparar as gerações de fortes, para salvação e grandeza da Pátria!” (CORRÊA, 1985a, p. 253). Em seguida, argumenta que “a honra da Pátria reside, acima de tudo, no caráter e na virtude dos seus filhos” (CORRÊA, 1985a, p. 253). No contexto tumultuado e politicamente instável do início da década de 30, o arcebispo de Cuiabá, no discurso paraninfal *Brasil em flor*¹³⁴, admoesta os jovens a “consagrar” suas vidas pelo Brasil: “Quero mostrar-lhes o dever, o modo e a glória de consagrarem a sua vida em flor, à

¹³¹ Proferido na Praça Tiradentes, no Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 1942, na passagem pelo estado do “Fogo simbólico da Pátria”, que partira de Minas Gerais em direção ao Rio Grande do Sul.

¹³² Na seção 1.2.2.

¹³³ Proferido no Rio de Janeiro, em 07 de outubro de 1927, durante missa de ação de graças pelo primeiro centenário do Jornal do Comércio.

¹³⁴ Proferido em São Paulo, em 28 de fevereiro de 1932, ao paraninfar uma turma de contadores do Liceu Coração de Jesus.

salvação e à felicidade do Brasil, nos dias apreensivos que vai vivendo o nosso patriotismo” (CORRÊA, 1985b, p. 95).

Por fim, também se deve destacar a utilização de termos litúrgicos ou sacramentais relacionando-os a acontecimentos políticos. Nesse sentido, no discurso *Gloria in excelsis Deo!*, durante a inauguração de Goiânia, Dom Aquino Corrêa refere-se a tal evento estratégico da “Marcha para Oeste” como sendo “o **batismo** da novel cidade, mimosa **catecúmena** da civilização em terras de Santa Cruz” (CORRÊA, 1985c, p. 55, grifo nosso). De forma semelhante, em *Dia de Ação de Graças*, ao criticar o agnosticismo da Primeira República e reconhecer o contexto favorável à Igreja a partir de Getúlio Vargas, o prelado afirma que “a república pagã só foi **batizada** no Governo Vargas e **crismada** no Governo Dutra” (CORRÊA, 1985c, p. 267, grifo nosso).

Quanto à “comunicação de atributos” na direção inversa, isto é, do Estado para a Igreja, deve-se inicialmente mencionar a constante ênfase na dimensão cívica ou patriótica das celebrações litúrgicas ou eventos religiosos. Nesse sentido, pode-se mencionar o discurso *No Ipiranga*, que foi proferido no contexto de uma “romaria cívica”, evento que por si próprio já indica certo hibridismo, à medida que o patriotismo é tomado como motivação para uma peregrinação religiosa. O mesmo se percebe em *Oração aos soldados*¹³⁵, discurso realizado durante a bênção de um quadro da “Ceia do Senhor” destinada ao quartel do 16º B.C. de Cuiabá, contexto ao qual o próprio Dom Aquino se refere como uma “festiva cerimônia, tão religiosa quanto cívica” (CORRÊA, 1985b, p. 147). Também na missa campal em ação de graças pela inauguração de Goiânia, o arcebispo de Cuiabá expôs a motivação cívica de tal celebração: “Aqui estamos em pleno coração do Brasil: [...] coração excelso e puríssimo, transformado, nesta hora, em maravilhoso altar, para a liturgia campal da nossa cultura religiosa e cívica” (CORRÊA, 1985c, p. 53).

Como consequência disso, tem-se a projeção, da esfera cívica para a eclesiástica, de um ideal de cidadão cujo modelo é Cristo. Como exemplo explícito dessa realidade, pode-se mencionar o discurso *Pela grandeza das Américas*¹³⁶, em que Dom Aquino exorta educadores católicos a orientarem seus alunos para a virtude, “formando esse tipo ideal do homem, que é cidadão de Cristo: *civis christianus*” (CORRÊA, 1985c, p. 253). Tal paradigma se observa

¹³⁵ Proferido em Cuiabá, em 12 de fevereiro de 1936, no quartel do 16º Batalhão de Caçadores.

¹³⁶ Proferido no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, em 4 de agosto de 1951, por ocasião do encerramento do IV Congresso Interamericano de Educação Católica.

implícito em diversos outros discursos¹³⁷ nos quais se constata uma estratégica transferência, para dentro da Igreja, da responsabilidade estatal pela formação dos cidadãos.

A partir daí, depreende-se também o terceiro elemento mencionado nessa “comunicação de atributos” do Estado para a Igreja: o papel formativo e educacional desempenhado pela Igreja. Nesse sentido, é indispensável destacar como as escolas confessionais católicas foram utilizadas pelos governos estaduais no Brasil, principalmente a partir da década 20, para atender às necessidades educacionais. Tal realidade é explicada, sociologicamente, por Sérgio Miceli (2009), como um dos frutos do processo de estadualização da Igreja Católica, no Brasil, a fim de exercer maior influência junto às autoridades locais:

A criação de escolas secundárias femininas e masculinas, se tornara um dos principais itens dos programas de governo dos dirigentes oligárquicos, inclusive nos estados mais atrasados. Não podendo arcar diretamente com os encargos financeiros e institucionais requeridos pela formação de quadros docentes e administrativos, e sem contar com o respaldo de políticas públicas adequadas na área educacional, os governantes estaduais e alguns setores de peso dos grupos dirigentes locais preferiram dar mão forte aos empreendimentos confessionais. Empréstando ou fazendo cessão de terrenos e prédios em condições vantajosas, concedendo subsídios financeiros diretos ou sob forma de bolsas de estudos, convênios, contratos de serviços, e, sobretudo, matriculando seus próprios filhos, os grupos dirigentes se mostraram particularmente empenhados no sucesso dessa política educacional entregue em mãos das autoridades diocesanas e das ordens religiosas, sobretudo das estrangeiras especializadas na prestação desse tipo de serviço (MICELI, 2009, p. 29).

Entre as ordens religiosas que atuavam no âmbito educacional, uma que se destacou, em Mato Grosso, foi a Congregação dos Salesianos de Dom Bosco – da qual Dom Aquino Corrêa fazia parte – que atuou tanto por meio de colégios como também pela instalação, a pedido do governo estadual, de uma missão específica junto aos povos indígenas, principalmente às tribos Bororo, que opunham “tenaz resistência à penetração dos brancos, assaltavam moradores mesmo nas proximidades da capital do estado e promoviam ataques às propriedades agrícolas, que, não raro, redundavam em inúmeros assassinatos” (VIEIRA, 2007, p. 383).

Essa dimensão formativa da Igreja também foi bastante explorada no âmbito oratório, por meio de sermões, discursos, orações laudatórias e outras peças que, na Retórica Antiga, são classificados como gênero epidítico, cujos textos incentivam e elogiam atitudes virtuosas, como também combatem e censuram ideias e hábitos considerados moralmente maus. Especificamente

¹³⁷ Em *Missões Salesianas*, ao tratar sobre a necessidade social de catequização dos índios (CORRÊA, 1985a, p. 51); em Congressos Eucarísticos, ao referir-se à elevação da consciência moral dos brasileiros (CORRÊA, 1985a, p. 114); em *Sede brasileiros!*, exortando os jovens a conservarem “as tradições nacionais da fé e da moralidade” para serem “cidadãos capazes de todos os heroísmos” (CORRÊA, 1985a, p. 152); e, em *Cristo no Tribunal*, ao afirmar que a imagem do Cristo Crucificado é um “atestado da importância social do Poder Judiciário” (CORRÊA, 1985c, p. 158), pelo fato de ele ter sido executado em virtude de uma sentença judicial, indicando que “mesmo para um Deus feito homem, os tribunais de justiça constituem a última esperança” (CORRÊA, 1985c, p. 158).

na oratória de Dom Aquino, é possível identificar duas principais atitudes de “elogio” e de “censura” em que se constata a transferência dos interesses e objetivos do Estado para o interior do discurso eclesiástico. O elogio volta-se constantemente à juventude, apresentando-a como “primavera da nacionalidade” e exortando-a à vivência do patriotismo. Já a censura tem como principal alvo o comunismo, bem como os pressupostos que lhe advém do materialismo-histórico-dialético.

Acerca da exaltação da juventude, pode-se mencionar o discurso *O exemplo de Ruy Barbosa*¹³⁸, em que o prelado exclama: “Esta é a mocidade, com que sonho para a nossa Pátria. Esta é a primavera perene da nacionalidade. Esta é a maior promessa da sua futura e mais legítima glória” (CORRÊA, 1985c, p. 48). Além dessa metáfora da “primavera”, em *Pela grandeza das Américas*, Dom Aquino também exalta a juventude comparando-a à luz da aurora: “a juventude irradia os encantos dessa hora mágica, aurora que é, do futuro das pátrias, a mais segura esperança e penhor da sua glória” (CORRÊA, 1985c, p. 250). Mas tais elogios, nos discursos de Dom Aquino, estão sempre atrelados a uma responsabilidade para com a nação. Nesse sentido, no discurso *Brasil em flor*, ele compara a juventude às águas da serra, que, quando descem das montanhas, possuem “energias estupendas, capazes de milhões de cavalos” (CORRÊA, 1985c, p. 103), as quais o ser humano emprega na indústria de tal modo que se tornam “a hulha branca” (CORRÊA, 1985c, p. 103). Com base em tal analogia, o arcebispo de Cuiabá exorta os jovens a defenderem, com todas suas forças, a fé e o patriotismo: “Vêde as águas que descem da montanha: nada lhes resiste! Assim, também, nada resiste à mocidade, esta hulha branca da Pátria, quando, depois de elevar-se a Deus pela oração, desce do céu, cerrando fileiras na frente única da fé e do patriotismo” (CORRÊA, 1985c, p. 105).

Nessa dupla atitude de exaltação e exortação da juventude, Dom Aquino adverte os jovens de que seus anseios só se realizarão plenamente em Deus. Tal realidade fica explícita em seu último discurso, *Mensagem eucarística aos jovens*¹³⁹:

A juventude sente o Infinito. A juventude anseia pelo Infinito. Mais do que qualquer outra época da vida, ela precisa do Infinito.

Ora, a carne é limitada em tudo, no gozo e na dor, na intensidade e na duração, no amor e na vida. Não pode satisfazer a essas aspirações infinitas. [...]

Só Deus é Infinito! Ide, pois, a Deus, ó jovens! Nem vos contenteis com sua presença espiritual, qual está Ele em toda parte, pela sua imensidade e ubiqüidade. Buscai-o onde está, na sua presença em corpo, sangue, alma e divindade. Buscai-o no mistério

¹³⁸ Proferido no Rio de Janeiro, em 07 de dezembro de 1941, ao paraninfar uma turma de diplomados no Externato Santo Inácio.

¹³⁹ Proferido em janeiro de 1955, ao presidir a sessão de estudos para rapazes, no Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro.

da Eucaristia: o Infinito numa pequenina Hóstia! Ou como reza um dos nossos hinos eucarísticos: buscai-o nessa “migalha infinita”! (CORRÊA, 1985c, p. 331)

Ele defende a necessidade de que os jovens recebam a comunhão eucarística, afirmando que a juventude, sem ela, é como uma flor sem a luz do sol: “A Hóstia Santa: aí tendes, ó jovem, o sol da vossa florente juventude, mocidade sem Eucaristia, é flor, a que falta o sol. Uni à eternidade do Deus eucarístico, e alcançareis a vida eterna” (CORRÊA, 1985c, p. 332).

Quanto ao combate às ideias comunistas, o prelado afirma enfaticamente em *Oração pela Pátria*: “[...] hoje em dia, um só perigo nos ameaça, a nós e a todos os povos: é o comunismo” (CORRÊA, 1985b, p. 188). Também em *A Virgem da Penha*¹⁴⁰, ele volta a defender que um dos perigos que ameaça o mundo é “o comunismo ateu, que envida todos os meios, ainda os mais extremos, para arrancar ao coração da humanidade a fé cristã, e, com ela, as últimas esperanças” (CORRÊA, 1985c, p. 261). Há também críticas implícitas ao comunismo, sem mencioná-lo expressamente, mas descrevendo seus procedimentos, como no discurso *Dia de Ação de Graças*: “[...] eis a anarquia social, eis o duelo tremendo entre o capital e o trabalho, ameaçando os próprios fundamentos do mundo civilizado” (CORRÊA, 1985c, p. 271). Para fundamentar suas críticas, Dom Aquino explora os meios utilizados pelos regimes comunistas – principalmente na União Soviética – e busca contrapô-los ao preceitos do cristianismo, como se observa em *Oração aos soldados*:

Opondo aos ensinamentos do Cristo, os de Marx e Lenin, para trocar a civilização do amor, pela barbaria vermelha do ódio e do crime!

Em verdade vos digo que outro não é o espírito do comunismo soviético, a pregar, por toda parte, o ódio do trabalho contra o capital, dos subordinados contra os chefes, dos filhos contra os pais, dos cidadãos contra a Pátria, do homem contra Deus (CORRÊA, 1985b, p. 149).

Na sequência do mesmo discurso, o arcebispo de Cuiabá destaca que um dos principais frutos do comunismo é a desordem social, e chega a classificá-lo como uma espécie de suicídio para a sociedade:

O comunismo anárquico, que é a destruição da ordem social, está para a sociedade, assim como o suicídio está para os indivíduos: valer-se daquele para sanar os males sociais é o mesmo que recorrer a este, para salvar a situação individual dos infelizes. Só uma triste psicose pode explicar o anarquismo, assim como só ela arma o braço aos desertores da vida.

O comunismo, ademais, seria o golpe mais violento e sacrílego, desferido ao cerne da nossa nacionalidade, plasmado todo ele, como sabeis, nesse tríplice amor a Deus, à

¹⁴⁰ Proferido em Vitória-ES, em 7 de setembro de 1951, diante da imagem da Virgem Maria.

Pátria e à Família, que constitui a maior glória das nações livres e fortes (CORRÊA, 1985b, p. 150).

Depois dessas considerações acerca do modelo de relação “natureza divina - natureza humana” na Encarnação de Cristo, que é projetado, nos discursos de Dom Aquino, sobre a relação entre Igreja e Estado, pode-se agora analisar como esse modelo teológico é elaborado textualmente por meio dos instrumentais da Retórica Antiga. Nessa análise dos aspectos retóricos, a fim de que se tenha uma visão integral da oratória de Dom Aquino, foi selecionado um discurso de cada contexto – litúrgico, acadêmico e cívico-social – em cada período de sua vida – como sacerdote, bispo auxiliar, presidente do estado e arcebispo –, totalizando, assim, nove discursos a serem analisados, a saber: *A noiva dos sábios* (1910), *Um almirante mato-grossense* (1911), *Missões Salesianas* (1915), *Bispo e Presidente de estado* (1917), *Brinde Oficial* (1919), *Dante Alighieri* (1921), *Os Congressos Eucarísticos* (1922), *Oração aos soldados* (1936) e *O culto da bandeira* (1949).

Esses discursos serão analisados a partir das partes textuais da Retórica Antiga – mais especificamente a invenção (*inventio*) e a elocução (*elocutio*)¹⁴¹ – que contribuem para a constituição de uma unidade teológico-retórico-política na oratória de Dom Aquino Corrêa. No âmbito da invenção retórica, é relevante observar como o arcebispo de Cuiabá se utilizou da hermenêutica cristã para interpretar conceitos e acontecimentos históricos, inclusive ressignificando noções que eram totalmente esvaziadas de um sentido religioso, ou que até mesmo possuíam uma conotação antirreligiosa. Em relação à elocução, enquanto ornamentação do discurso, serão abordados cinco aspectos: 1) as principais figuras de pensamento e de palavras presentes nos textos analisados, bem como os efeitos retóricos resultantes de tais figuras; 2) a amplificação, enquanto ênfase persuasiva que potencializa os argumentos do orador por meio da comoção; 3) a constante recorrência de Dom Aquino às citações latinas, as quais, por meio do ritmo e da autoridade, funcionam como uma estratégia persuasiva; 4) a tendência beletrista de seus textos, fortemente marcados pela escolha de palavras rebuscadas, pela constante adjetivação e por construções sintáticas extensas e aprimoradas; 5) os resquícios do romantismo, principalmente ao referir-se à natureza e à pátria.

¹⁴¹ Quanto à disposição (*dispositio*) das partes do discurso – que também é uma das três partes textuais da Retórica Antiga – já se apresentou, na seção 1.2.1, uma breve análise sobre a estrutura dos discursos de Dom Aquino.

3.1 A HERMENÊUTICA CRISTÃ NA INVENÇÃO RETÓRICA

Nos discursos de Dom Aquino Corrêa, a invenção – primeira parte da Retórica Antiga, em que o orador busca descobrir os argumentos que utilizará para defender sua proposição, bem como as provas que fundamentarão tais argumentos – está marcada pela concepção de que “os acontecimentos históricos e suas redes de causas exigem ser interpretados como articulações de um relato tão *inspirado* quanto o das Escrituras” (PÉCORA, 2014a, p. 11). De acordo com Erich Auerbach, o esforço interpretativo das Sagradas Escrituras provém da necessidade de compreensão do texto bíblico em si mesmo, mas também transpõe o texto por meio de sua pretensão de explicação universal da realidade:

Se, desta forma, o texto do relato bíblico necessita tanto de interpretação a partir do seu próprio conteúdo, sua pretensão à autoridade absoluta leva-o ainda mais longe por este caminho. Pois ele não quer nos fazer esquecer a nossa própria realidade durante algumas horas, como Homero, mas suplantá-la; devemos inserir nossa própria vida no seu mundo, sentirmo-nos membros da sua estrutura histórico-universal (AUERBACH, 2015, p. 12).

Conforme o autor, essa “necessidade exegética se estende além dos campos primitivos da realidade judeu-israelita, por exemplo, à história assíria, babilônica, persa, romana; a interpretação num sentido determinado torna-se um método geral de apreensão da realidade” (AUERBACH, 2015, p. 13). O ápice de tal “apreensão da realidade” pela via interpretativa encontra-se, segundo Auerbach, no trabalho hermenêutico empreendido pelos primeiros cristãos – mais especificamente o apóstolo Paulo e os Padres da Igreja – na tentativa de converter os povos gentios, explicando o mundo destes pelo prisma da revelação cristã:

O trabalho interpretativo mais impressionante desta espécie ocorreu nos primeiros séculos do Cristianismo, como consequência da missão entre pagãos, e foi realizado por Paulo e pelos Pais da Igreja; eles **re-interpretaram toda tradição judaica numa série de figuras a prognosticar a aparição de Cristo**, e indicaram ao Império Romano o seu lugar dentro do plano divino da salvação (AUERBACH, 2015, p. 13, grifo nosso).

Observa-se, portanto, que, desde seu início, a hermenêutica cristã busca explicar a realidade natural sob a perspectiva de uma revelação sobrenatural. Na oratória de Dom Aquino Corrêa, isso pode ser observado constantemente, como no discurso *Bispo e presidente de*

Estado, em que, a partir da parábola do bom samaritano¹⁴², ele faz uma releitura da calamitosa situação política do estado de Mato Grosso:

Ia-se-me entregar nos braços um Estado agonizante. Saía ele estrangulado e semimorto, dentre as garras da mais angustiosa crise, vestes estraçalhadas e feridas abertas, a lhe verterem o derradeiro sangue.

Que consolação e que glória para um Bispo, ser o samaritano da sua terra! (CORRÊA, 1985a, p. 66).

Conforme já mencionado, Dom Aquino proferiu esse discurso ao aceitar a candidatura à presidência do estado, a fim de exercer um papel pacificador e conciliatório diante da situação caótica e conflituosa da política mato-grossense, marcada por uma espécie de “sacralização da violência” (FANAIA, 2010, p. 144), que era utilizada como principal instrumento de persuasão. Diante desse contexto, Dom Aquino Corrêa reconheceu ter titubeado com inúmeras preocupações, que, posteriormente, fizeram-no interpretar sua candidatura como sendo uma forma de martírio: “Lembrei-me, enfim, que a túnica severa, que cinge os ministros do Altíssimo, é uma profissão constante e solene de abnegação, de renúncia, de sacrifício, e envergonhei-me das preocupações subalternas, que a princípio me haviam assaltado o espírito, fazendo-o titubear” (CORRÊA, 1985a, p. 68). E ele acrescenta que tal martírio se realiza em nome de Deus e da Pátria: “Quando a causa da Pátria, identificada com a de Deus, exige um mártir, não seja nunca um Bispo brasileiro quem deserte, traindo assim, de um só golpe, os dois mais santos ideais de sua vida” (CORRÊA, 1985a, p. 68). Nesse sentido, ele destaca que a candidatura que lhe foi oferecida – por meio de um acordo entre os partidos adversários em Mato Grosso – não é um motivo de glória, mas de sacrifício, como o de Cristo: “O que se oferece, não é um laurel, é uma coroa de espinhos. Não é um Tabor, é um Calvário” (CORRÊA, 1985a, p. 73).

Essa hermenêutica cristã está presente até mesmo em um discurso breve e diplomático como *Brinde Oficial*¹⁴³, por meio do qual Dom Aquino, como Presidente de Mato Grosso, saúda ao Núncio Apostólico do Brasil. Nesse discurso, ele destaca que o Núncio – como uma espécie de embaixador oficial da Igreja no país – representa a força salvífica da Igreja em meio aos alvoroços da sociedade moderna, e compara tal função ao episódio bíblico em que Jesus acalma a tempestade no mar da Galiléia, também chamado como mar de Tiberíades¹⁴⁴:

¹⁴² Narrada no Evangelho de Lucas (10, 30-37).

¹⁴³ Proferido em Cuiabá, em 06 de dezembro de 1919, durante banquete oferecido pelo Governo do estado de Mato Grosso ao Núncio Apostólico Monsenhor Scappardini.

¹⁴⁴ Narrativa presente nos Evangelhos de Marcos (4, 35-41), de Mateus (8, 23-27) e de Lucas (8, 22-25).

[...] Vossa Excelência nos traz ainda a representação soberana de uma potência maravilhosa [...] potência benéfica e salvadora, que, em meio ao tumultuar das paixões do século, faz ouvir a palavra imortal da razão e da fé, da esperança e do amor, com o mesmo gesto olímpico do Divino Mestre, sobre as ondas convulsas do Tiberíades (CORRÊA, 1985a, p. 79).

Já em *Oração aos soldados*, Dom Aquino afirma que “Existe nos quartéis, não sei quê da santidade dos templos”, e, a partir disso, passa a relacionar um símbolo do exército – a espada – a um da Igreja – a cruz: “A espada, como a cruz, há de ter os seus sacrários. Ambas são símbolos da força indispensável ao homem, uma da força material, outra da força espiritual e imponderável, mas uma e outra, a serviço unicamente da justiça e da ordem” (CORRÊA, 1985b, p. 150). Então, à luz do episódio da crucificação de Cristo no Monte Calvário, Dom Aquino defende que, naquele momento, Jesus santificou tanto a cruz como a espada:

[...] Evocai as cenas estupendas do Calvário. Contemplemos o alto do Gólgota. Lá está cravado na cruz, entre dois ladrões, o Salvador do mundo. **Era a cruz, como todos sabem, um patíbulo infame, destinado aos mais insignes malfeitores. O Cristo, porém, acaba de purificá-la no seu sangue divino, consagrando-a para que pudesse, daí por diante, simbolizar tudo que há de mais puro, santo e grande sobre a terra.**

Só faltava reabilitar, também, a espada, ou seja, as armas do soldado, que não passavam então de meros instrumentos de orgulho, de ódio e de vingança. E era chegado o momento solene. Um centurião romano, a quem a tradição conservou o nome de Longino, aproxima-se da cruz em que pende o Cristo. Lá fora enviado para cumprir a operação do crurifrágio, quebrando as pernas aos crucificados, e apressando-lhes, assim, a morte.

Já o tinha feito aos dois ladrões, e aí fazem o mesmo a Jesus, quando, vendo que estava morto, limitou-se a lhe abrir com a lança o lado sacrossanto: *unus militum lancea latus eius aperuit* (Jo 19, 34).

E eis que, de repente, sai desse coração divino, a golfada extrema de sangue e água, continuo exivit sanguis et aqua (Jo 19, 34), **que banha a lança do legionário, convertendo-lhe em seguida a alma gentia e bruta.**

Jesus conservara assim o último sangue do seu coração para ungir e sangrar, com ele, a panóplia cristã do soldado!

Daí, desse píncaro sublime do Calvário, entrelaçadas assim para sempre saíram, através dos séculos, a Cruz e a Espada, na sua odisséia de luz, de justiça, de amor e de civilização (CORRÊA, 1985b, p. 150-151, grifo nosso).

O episódio bíblico da crucificação de Cristo também é utilizado por Dom Aquino no discurso *Os Congressos Eucarísticos*¹⁴⁵, porém sob outra perspectiva. Ao criticar o racionalismo filosófico – que ele define como “a revolta permanente dos orgulhos da razão humana, contra os mistérios do sobrenatural e da fé” (CORRÊA, 1985a, p. 110) – o arcebispo

¹⁴⁵ Proferido no Rio de Janeiro, em 26 de outubro de 1922, durante o Congresso Eucarístico da Independência.

de Cuiabá se apropria da frase “Verdadeiramente este homem era o Filho de Deus” (Marcos, 15, 39), atribuída a um dos centuriões romanos, e a adapta ao contexto dos Congressos Eucarísticos:

Não! A Hóstia santa que adoramos, a Hóstia que exerce tamanha atração universal, a Hóstia que já conta vinte séculos de lutas e triunfos, esta Hóstia não é, não pode ser, uma partícula de pão vulgar.

E o racionalismo sincero, ao sair de um Congresso Eucarístico, deveria bater no peito, repetindo a bela palavra do centurião romano, por entre as manifestações estupendas do Calvário: *Verdadeiramente esta Hóstia é o Filho de Deus!*

Aí tendes, Senhores, um dos principais fins dos Congressos Eucarísticos: são eles dos maiores motivos de credibilidade no Sacramento Altíssimo do altar, são a confusão do racionalismo e a vitória da nossa fé! (CORRÊA, 1985a, p. 111).

Além de aplicar, em grande parte de seus discursos, uma forma de interpretação exegética que vê “os acontecimentos da história como figurados anteriormente nas Escrituras” (PÉCORA, 2014a, p. 12), Dom Aquino Corrêa também opera uma ressignificação de conceitos filosóficos, de definições etimológicas e de narrativas da mitologia clássica ou da literatura universal, que, à luz da hermenêutica cristã, são apresentados como prefigurações de uma realidade cuja consumação, ou plenitude, é alcançada no cristianismo. Nesse sentido, em seu primeiro discurso, intitulado *A Noiva dos sábios*¹⁴⁶, ao paraninfar uma turma de bacharéis em Letras, Dom Aquino parte da própria etimologia do termo “paraninfo”, que remete à ideia de um noivado, e passa a defender a tese de que aquela formatura é, na verdade, um noivado místico entre os bacharéis recém-formados e a verdade:

A instituição do paraninfado acadêmico inculca a ideia etimológica e festiva de um noivado. Nas idades antigas, como sabeis, e na moderna, perdura o costume, paraninfo era aquele que entre harmonias e flores, acompanhava os noivos desde o teto paterno até o lar nupcial.

Aqui, portanto, neste salão triunfalmente repleto, aqui paira um noivado místico e inefável! [...]

Dizei-me em verdade, ó jovens, quem vos levou a deixardes a liberdade e as doçuras da casa materna pelos muralhões severos do ginásio? Quem vos fez trocar os lampadários e as harmonias dos saraus alegres, por essa lâmpada solitária e muda das vigílias estudiosas? Por quem foi que preferistes, ao fantasiar quimérico da adolescência, a meditação grave e metódica das ciências e letras? **Por quem, senão pela Verdade, por essa Verdade, que vos falava nos lábios dos vossos mestres, sorria-vos dentre as laudas dos livros e alvorecia nos horizontes das vossas lucubrações austeras?** (CORRÊA, 1985a, p. 16, grifo nosso)

Conforme pode ser observado, depois de questionar os bacharéis sobre quem seria a noiva por quem eles fizeram tantos esforços, o prelado se utiliza de uma “pergunta retórica” –

¹⁴⁶ Proferido em Cuiabá, em 31 de julho de 1910, como paraninfo de uma turma de bacharéis em Letras do Liceu Salesiano.

no sentido de uma indagação cuja resposta já é conhecida, ou já está implícita na própria pergunta – a fim de afirmar sua tese de que tal noiva é a “Verdade”. Em seguida, por meio de saudações vocativas e louvores dirigidos diretamente à “Verdade”, ele passa a identificá-la com o próprio Deus, e a enumerar os diversos pensadores que, ao longo dos séculos, ela inspirou:

Eu te saúdo, pois, ó noiva dos sábios! Verdade, que és o mesmo Deus! Verdade, que és o Verbo eterno de Deus! [...]

Salve, ó Verdade! Tu, cujo esplendor é o Belo e cujo atrativo é o Bem; tu, que és a luz das inteligências e o encanto das vontades; tu que no cérebro te chamas Ciência ou Crença, e no coração de nomeias Virtude!

Salve, ó Verdade! Salve, suspirada noiva de toda alma pensante! Tu, a noiva de Platão e Aristóteles, de Cícero e Sêneca, de Aurélio Agostinho e Tomás de Aquino, de Pascal e Gonçalves de Magalhães! (CORRÊA, 1985a, p. 16).

Essa forma de ressignificação de conceitos é semelhante à apropriação de termos da filosofia grega, realizada pelos cristãos dos primeiros séculos. Tal procedimento de apropriar-se de alguns termos ressignificando-os é muito bem explicado pelo filósofo e historiador francês Étienne Gilson: “O cristianismo é uma religião; empregando por vezes termos filosóficos para exprimir sua fé, os escritores sacros cediam a uma necessidade humana, mas substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo” (GILSON, 2007, p. 15). Nessa perspectiva, são muito pertinentes também as considerações de Aimé Puech, ao abordar essa relação entre cristianismo e helenismo, especificamente a partir da utilização do termo grego *Logos* no Evangelho de João e nas Cartas de Paulo: “Como para todos os empréstimos que o cristianismo tomou do helenismo, trata-se (...) muito mais de se apropriar de uma noção que servirá para a interpretação filosófica da fé do que de um elemento constitutivo dessa fé” (PUECH *apud* GILSON, 2007, p. 18).

Do mesmo modo que os conceitos filosóficos gregos foram apropriados pelos primeiros cristãos como instrumentos eficazes para interpretar a fé, também, nos discursos de Dom Aquino, muitos termos aparentemente estranhos à doutrina católica são utilizados como instrumentos indicativos de realidades do catolicismo. Nesse sentido, é que se compreende a já mencionada recorrência do termo “heroísmo”, que funciona como uma prefiguração da noção católica de “santidade”, como pode ser claramente constatado no início do discurso *Um almirante mato-grossense*:

O Heroísmo é a culminância da virtude. É a majestade suprema do homem. Maior que o gênio, seu irmão, o herói tanto o supera quanto a vontade sobreleva à inteligência, e a ordem moral à ordem intelectual.

O herói, entre os homens, é como o sol entre os astros; e assim como foi sempre espontâneo aos povos primitivos o culto do sol, assim o culto dos heróis, nos fatos da humanidade. As civilizações pagãs tributaram-lhes as honras sublimes da apoteose, sagrando-os em semideuses. E não sem algo de plausível, porquanto o heroísmo é, com efeito, uma transcendência do homem para a divindade. E tal como o pico do Himalaia é a maior elevação da terra ao céu, da mesma forma o verdadeiro heroísmo é a máxima ascensão da alma humana para Deus (CORRÊA, 1985a, p. 27).

Em *Missões Salesianas*¹⁴⁷, ele também se apropria do termo “heroísmo” e o relaciona aos esforços e sacrifícios realizados pelos primeiros missionários salesianos que evangelizaram o estado de Mato Grosso, no final do século XIX: “Mato Grosso, mais do que outra qualquer região [...] parecia desafiar, não só as ambições douradas do colono, mas até mesmo o divino heroísmo do missionário estrangeiro” (CORRÊA, 1985a, p. 41)

Já no discurso *Dante Alighieri*¹⁴⁸, observa-se uma ressignificação diferente das anteriores, pois não se origina da aproximação de um conceito estranho ao catolicismo a outro que lhe é inerente. Nesse discurso, o que se constata é que a relação entre tais conceitos é mediada por um símbolo, que o orador, a partir da *analogia entis*, interpreta como um sinal de Deus. De forma mais precisa, Dom Aquino Corrêa parte da “peregrinação” de Dante no poema *A Divina Comédia*, e concentra-se em um elemento que, literariamente, é secundário no enredo da obra, o momento em que o “peregrino” contempla a constelação do Cruzeiro do Sul:

Voltemos à ilha do Purgatório. Ei-los, os peregrinos, à beira-mar deserta. E antes que o poeta prossiga seu caminho, contemplemo-lo na sua rápida passagem pelo nosso hemisfério, nessa aproximação espiritual com a nossa natureza em meio do cenário por ele mesmo descrito em versos, que parecem refletir toda a doçura daquela antemã de maravilhas.

“Era, diz ele, um céu todo sereno e azul, dessa cor suave das safiras do oriente” [...]

“Nisto voltei-me à direita e, olhando o pólo antártico, vi quatro estrelas novas e tão radiantes, que pareciam alegrar, toda a amplidão celeste. E exclamei: Ó terra do norte, como pareceis viúva e triste sem o brilho destas estrelas!” [...]

Eram, Senhores, as quatro estrelas mais brilhantes do Cruzeiro do Sul, constelação sagrada, com que Deus sigilou misteriosamente o céu glorioso da nossa Pátria!

E aqui atentai comigo na doce magia deste quadro evocativo: Dante contemplando as estrelas do Cruzeiro! (CORRÊA, 1985a, p. 85, grifo nosso)

¹⁴⁷ Proferido no Liceu Coração de Jesus, em São Paulo, em 30 de outubro de 1915, durante o III Congresso Internacional de Cooperadores Salesianos.

¹⁴⁸ Proferido em Cuiabá, em 24 de novembro de 1921, na comemoração do 6º Centenário da morte de Dante Alighieri.

Em diversos discursos¹⁴⁹, Dom Aquino explora a imagem do Cruzeiro do Sul, como símbolo religioso e patriótico, considerando que, por meio dele, Deus revelou seu plano de amor (a cruz) ao hemisfério sul, e, de forma particular, ao Brasil, que inclusive inseriu tal símbolo em seu brasão de armas. Desta forma, no discurso em questão, ele se baseia em tal simbologia do Cruzeiro do Sul para mediar uma interpretação que relacione a “peregrinação” presente na *Divina Comédia* aos preceitos da fé católica. Nesse contexto, o prelado classifica a obra de Dante como a “suprema elevação da poesia, sobre as asas douradas da religião e do amor!” (CORRÊA, 1985a, p. 86)

Sob outra perspectiva, observa-se que Dom Aquino empreende a ressignificação de conceitos ideológicos intrinsecamente contrários ao cristianismo, interpretando-os em conformidade com as verdades de fé. Nessa linha está o lema da bandeira brasileira, “Ordem e progresso”, que é constantemente mencionado por Dom Aquino Corrêa, mesmo sendo historicamente identificado como a síntese de ideais do positivismo, o qual, por sua vez, é intrinsecamente antirreligioso. No entanto, Dom Aquino utiliza esses conceitos esvaziando-os de seu sentido originário e ressignificando-os a partir do binômio fé e patriotismo, de tal modo que “ordem” e “progresso” passam a ser interpretados como condições fundamentais para a estabilidade e desenvolvimento do “corpo cívico”, fornecendo, assim, os meios necessários para que seus membros participem também do “Corpo Místico”. Nesse sentido, é pertinente observar a peroração do discurso *Bispo e Presidente de Estado*, em que Dom Aquino – depois de pedir aos partidos adversários que honrassem o acordo de paz que haviam firmado – conclui exaltando a ordem e o progresso como frutos da paz e do trabalho respectivamente:

Perseveremos na sinceridade e nobreza dos patrióticos propósitos de hoje. Que este acordo não seja um simulacro, mas uma verdade. Não um armistício, mas a completa anistia do passado. Não calmaria precursora de tempestades, mas, sim, aurora e prenúncio de verdadeira e duradoura paz.

Não sou eu quem vos pede, é a nossa inditosa terra. [...]

É, finalmente, aquela terra, que a nós e tão-somente a nós, compete reconduzir ao esplendor da própria esfera, para que reencete, a par das suas esplêndidas irmãs, uma nova órbita luminosa, **cantando, no azul de mais puros ideais políticos, o hino da paz, que é a Ordem, e o hino do trabalho, que é o Progresso** (CORRÊA, 1985a, p. 74-75, grifo nosso).

¹⁴⁹Como, por exemplo, em *Um almirante mato-grossense* (1985a, p. 34) *No Ipiranga* (1985a, p. 101), *De mãos dadas sobre a cruz de estrelas* (1985b, p. 122), *O exemplo de Caxias* (1985c, p. 27), *Gloria in excelsis Deo!* (1985c, p. 54), *Centauro do céu brasileiro* (1985c, p. 67), *A verdade da Eucaristia* (1985c, p. 150), *O culto da bandeira* (1985c, p. 171), *A Virgem da Guanabara* (1985c, p. 207) e *O belo nas letras* (1985e, p. 27).

A mesma ressignificação se constata em *O culto da bandeira*¹⁵⁰, no momento em que o arcebispo declara que “a Bandeira Nacional floriu para sempre na aliança feliz e fecunda da Liberdade com o Poder, da Justiça com o Direito e da Ordem com o Progresso” (CORRÊA, 1985c, p. 169). Observa-se, assim, que, na oratória de Dom Aquino, o lema da bandeira brasileira deixa de representar uma síntese positivista, e passa a ser visto como emblema de uma pátria cristã, que busca garantir o ordenamento social aliado ao desenvolvimento da nação, sem reduzir-se a uma perspectiva materialista, mas tendo em vista uma dimensão sobrenatural. Essa ressignificação é corroborada pela própria temática do referido discurso, cujo título “O culto da bandeira” já indica a atribuição de uma atitude religiosa, o culto, a um símbolo nacional, a bandeira. Nesse discurso, Dom Aquino defende que a bandeira é “a imagem da Pátria”, a qual, por sua vez, “é, na ordem natural, a maior representação de Deus, de cuja majestade ela se coroa, e de cuja bondade lhe estremecem os seios maternos” (CORRÊA, 1985c, p. 170). Ele defende tal argumento baseado, novamente, no conceito tomista da *analogia entis*, segundo o qual as coisas criadas refletem analogamente o seu Criador:

Deus se revela ao homem na beleza da natureza, nessa ordem, nessa harmonia, nesse esplendor, a que os gregos chamaram justamente de cosmo. Daqui é que a ideia de Deus está naturalmente associada à ideia da Pátria, em cujos encantos Ele se manifestou pela primeira vez, encantos que vão dos leques das palmeiras e dos cantos do sabiá, até à formosa constelação do Cruzeiro, que abençoa as nossas noites azuladas; encantos, que nos prendem desde o lar, onde brilha o sorriso de nossas mães até ao panteão venerável, onde vivem, na exaltação da posteridade, os imortais da Pátria (CORRÊA, 1985c, p. 170-171).

É nesse contexto da oratória de Dom Aquino – em que a bandeira é considerada a imagem da Pátria, e esta é vista como a representação de Deus – que o lema “ordem e progresso” foi ressignificado e esvaziado de seu sentido antirreligioso.

3.2 OS ORNAMENTOS DA ELOCUÇÃO

3.2.1 As figuras de pensamento e de palavra

Na obra *Elementos de retórica literária*, Heinrich Lausberg (2004) apresenta as “figuras” como um fenômeno por meio do qual se “dá forma à matéria prima da *inventio* e da *elocutio*” (LAUSBERG, 2004, p. 164). Deste modo, elas se distinguem em dois grupos: as figuras de pensamento (*figurae sententiae*) – que, conforme o próprio nome, referem-se aos

¹⁵⁰ Proferido no parque do Anhangabaú, em São Paulo, em 19 de novembro de 1949.

pensamentos que auxiliam na elaboração da matéria da invenção (*inventio*) – e figuras de palavras (*figurae elocutionis*) – que dizem respeito à formação linguística no âmbito da elocução (*elocutio*). Apesar de as figuras de pensamento corresponderem à parte da invenção, Lausberg (2004) argumenta que a abordagem delas pode ser feita no âmbito da elocução, “pelo fato de serem respectivamente um processo indivisível a elaboração do pensamento e a formulação linguística” (LAUSBERG, 2004, p. 216). Com base em tal pressuposto, na presente seção, serão abordados tanto as figuras de palavra quanto de pensamento.

A oratória de Dom Aquino Corrêa é marcada por diversos tipos de figuras de pensamento e de palavra, que auxiliam na ornamentação de seus discursos. No entanto, para que tal análise não seja demasiado extensa e, conseqüentemente, improdutiva, optou-se por destacar as principais figuras que contribuem para os efeitos persuasivos do modelo teológico-retórico-político aqui proposto.

Entre as figuras de pensamento, a primeira que pode ser destacada é a *evidência* (*evidentia*), que consiste em uma figura de “acumulação pormenorizante” constituída por “vários pensamentos parciais coordenados, que surgem como enumeração” (LAUSBERG, 2004, p. 218). Segundo o autor, “o objeto que se pretende pormenorizar pode ser um pensamento, em que se emite um juízo, uma pergunta ou uma exigência, ou pode ser igualmente um objeto concreto de exposição” (LAUSBERG, 2004, p. 218). Nos discursos de Dom Aquino, ele recorre constantemente à descrição de objetos concretos, que são tanto pessoas, coisas ou acontecimentos. Em *Oração aos soldados*, ao defender que, além de Duque de Caxias, havia outros militares “na galeria nacional dos bravos, que souberam fazer da religião o talismã olímpico da sua disciplina, da sua nobreza e da sua coragem” (CORRÊA, 1985b, p. 152), o arcebispo de Cuiabá descreve um episódio da vida do oficial da marinha Joaquim José Inácio, que justifica seu argumento:

Vai por uns setenta anos, quando mais ardia a formidável campanha entre o Brasil e o Paraguai: numa das igrejas da velha metrópole do Império, em hora como esta, à hora da Missa, dava-se uma cena muda, mas tão profundamente sugestiva que abalou e comoveu toda a assistência.

Estava a começar a função litúrgica, e eis que um vice-almirante da Armada Imperial, fardado todo de gala, avança para frente, e ajoelha-se à entrada da capela mor, onde então se iniciava o sacratíssimo rito. Tira do talim a espada e quando o sacerdote elevava a Hóstia Divina, desembainha ele a sua arma, beija-lhe os copos dourados, e, segurando-a pelo meio da lâmina, oferece-a ao seu Deus, a quem reconhecia ali presente e vivo, através dos véus palpitantes do mistério eucarístico.

No dia seguinte, aquele estranho oficial de marinha, tão bravo militar quão fervoroso católico partia para o teatro da guerra, e, ao cabo de alguns anos, de lá voltava triunfante com a fronte exornada pelos frescos louros das vitórias de Curupaiti e Humaitá, e pela nobre coroa de Visconde de Inhaúma.

Era o grande cabo-de-guerra Joaquim José Inácio, que fora ao templo, no momento soleníssimo da Missa, consagrar a Deus a sua espada, para que lha abençoasse e dirigisse, nos caminhos ásperos do dever, até ao heroísmo, e, nas refregas do combate, até a vitória (CORRÊA, 1985b, p. 152-153).

Como pode ser observado, nessa figura de pensamento da evidência, há uma recorrência ao aspecto visual, explorando, para isso, a fantasia dos ouvintes, a fim de alcançar uma descrição mais vívida e, conseqüentemente, mais persuasiva: “A pormenorização vívida pressupõe simultâneo testemunho visual [...] que é criado para objetos ausentes (passados, presentes, futuros), por meio de uma vivência da fantasia” (LAUSBERG, 2004, p. 218).

Outra figura de pensamento a ser mencionada é o *entimema* (*entymema*), que consiste em uma acumulação argumentante de pensamentos, que funcionam como premissas por meio das quais se busca provar uma determinada ideia. Nesse sentido, o entimema se assemelha, na lógica aristotélica, ao silogismo (composto pela proposição, pelas premissas ou provas e pela conclusão); mas se distingue dele no sentido de que suprime uma de suas partes, que fica subentendida. Por isso, Lausberg (2004) refere-se ao entimema como “uma redução do silogismo” (p. 220). No discurso *Noiva dos sábios*, Dom Aquino utiliza um entimema, mesmo que com certa dose de ironia, para demonstrar que a liberdade de pensamento encontra seus limites na ciência e na verdade:

Se o livre pensamento é a liberdade de pensar o que se quer, então, Senhores, ou muito me engano, ou não há maior déspota do que a Ciência e a Verdade.
E a razão é flagrante, porque a Ciência não é outra coisa que o conhecimento da verdade, e o critério da verdade, outro não é que a evidência (CORRÊA, 1985a, p. 19).

Outra figura de pensamento muito relevante é a *alegoria* (*allegoria*), que consiste em uma “metáfora [...] continuada como tropo de pensamento” (LAUSBERG, 2004, p. 249) e que opera pela “substituição do pensamento em causa, por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse pensamento em causa” (LAUSBERG, 2004, p. 249). Uma marcante alegoria da oratória de Dom Aquino está presente em *Noiva dos sábios*, em que – depois de apresentar a formatura dos Bacharéis em Letras como um noivado com a “Verdade” – o então padre Francisco de Aquino Corrêa descreve que, à frente do carro nupcial dos referidos noivos, seguem duas tochas a iluminar suas vidas, a “Razão” e a “Revelação”:

Parece-me sonhar nesta hora, deslizando ao revérbero diáfano e azul do céu da Hélade, um noivado grego. Através das ruas embalsamadas de mirto, roda o coche em galas dos noivos e paraninfos; atrás, cantando o epitalâmio, ressoa alegremente o coro

alterno das virgens e dos mancebos; e à frente, como que alumiando aos nubentes os novos caminhos da vida, ardem e crepitam as sacras tochas do himeneu.

Senhores Bacharéis! Diante do vosso carro nupcial brilham também duas tochas, duas olímpicas tochas, a primeira, Deus a acende na alma de todo o homem que vem a este mundo; a segunda, fê-la Ele resplandecer na alma dos hagiógrafos da Bíblia; a primeira é um reflexo da mente de Deus, e a segunda um reflexo da sua mesma ciência; uma se chama Razão, chama-se a outra Revelação.

Razão e Revelação! Aí, tendes os dois fachos nupciais, que devem iluminar a vossa aliança eterna com a Verdade! A razão foi um sopro de Deus na face do homem, a Revelação foi a inspiração de Deus na alma dos profetas (CORRÊA, 1985a, p. 17).

Também em *O culto da bandeira*, há uma alegoria significativa para a composição do binômio fé e patriotismo, por meio da qual ele compara o formato da bandeira do Brasil às tábuas da lei, que, conforme a narrativa bíblica, contêm os mandamentos revelados por Deus a Moisés:

Não sei se reparastes em que tem ela [a bandeira] o feitio duma ampla folha, folha de livro gigantesco, duas páginas que nos lembram as duas tábuas da lei, nas quais outorgou o Criador ao homem, o decálogo divino de toda a moral e de toda a perfeição espiritual da alma humana.

Assim também nas duas laudas iluminadas da Bandeira Nacional, há de o cidadão contemplar a síntese radiosa dos livros santos do patriotismo, desde a carta magna das leis e tradições do seu país, até o código do mais perfeito civismo.

Guardaram os hebreus as tábuas da lei em arca preciosa de pau-cetim, toda revestida de ouro; guardemos também nós a imagem sacrossanta da Bandeira no escrínio dos corações, para pormos em prática os seus solenes ensinamentos (CORRÊA, 1985c, p. 171-172)

Também a *apóstrofe* (*apostrophe*), que consiste no “afastamento quanto aos ouvintes” (LAUSBERG, 2004, p. 258), é uma figura de pensamento muito recorrente nos discursos aquineanos, principalmente em sua parte conclusiva, na peroração. Por meio da apóstrofe, o orador dirige-se ao seu adversário, a pessoas ausentes ou a coisas, que podem ser, segundo Lausberg (2004, p. 258), “fenômenos meteorológicos e geográficos”, “noções abstratas”, “partes do corpo ou da alma e suas propriedades” e “noções coletivas”. Um exemplo desse último aspecto, encontra-se na conclusão do discurso *Dante Alighieri*, em que Dom Aquino, por meio de vários vocativos, saúda a terra natal do poeta, a Itália:

Em nome, pois, deste povo amigo, em nome dos teus filhos distantes, em nome de todos quantos hoje aqui glorificamos o teu vate soberano, **eu saúdo, ó terra gentil da Itália**, que, nesta hora de poesia e de encanto, te nos deparas ao espírito no esplendor das tuas searas douradas, na fragrância outonal dos teus clássicos vinhedos, reclinada pitorescamente ao sopé dos Alpes e do Alpenino, beijada luminosamente pela vaga azul dos teus dois mares!

Salve, bela Itália, que me sorrís ainda por entre as saudades mais poéticas de uma juventude, florida à sombra dos teus templos, dos teus monumentos, das tuas ruínas, dos teus bosques antigos, que tantas vezes atravessei, no êxtase do entusiasmo, murmurando os tercetos imortais do teu poema sagrado!

Salve, berço mimoso da alma latina, dessa alma que hoje, na glorificação do seu poeta máximo, fulgura de pólo a pólo, sobre a face do universo; alma predestinada aos surtos do heroísmo e do gênio; alma forte e ágil, como essa virgem Camila, que a Eneida nos pinta, a vencer combates e a correr pelos teus campos, tão vaporosa e leve, que mal esfloraria, no vôo, as espigas de ouro de um trugal maduro!

Salve, gloriosa Itália, que houveste da Grécia o sorriso olímpico da arte, e do Oriente, a luz divina da verdade, a qual, do alto das colinas romanas,

Il loco santo,

U'siede il Sucessor del maggior Piero,

irradia hoje, imutável e serena, sobre os milênios que passam para a estrela polar sobre os vagalhões sombrios do oceano!

Salve, Pátria imortal do Dante! A ti, como hoje e sempre, hão de ir todos os séculos em peregrinação de arte, pelas tuas terras encantadas, desde as margens florentes do Arno, onde baloiçou o ninho do poeta, até as praias marinhas que, um dia, sobre o céu já meio outonoço, escutaram-lhe, silenciosas, o canto de cisne! (CORRÊA, 1985a, p. 98, grifo nosso)

Observa-se que, por meio da apóstrofe, ao evocar “pessoas ou coisas diferentes do público”, o orador obtém “o efeito patético” (LAUSBERG, 2004, p. 258), isto é, explora os sentimentos e paixões (*pathos*) dos ouvintes, a fim de persuadi-los. Na oratória de Dom Aquino, também são muito recorrentes apóstrofes dirigidas a Deus, a Maria e a santos católicos; as quais se valem, assim, não apenas do aspecto sentimental, mas também da fé dos seus ouvintes.

Quanto às figuras de palavra, destacam-se – de forma quantitativamente significativa – as figuras de repetição, enquanto “colocação repetida, dentro do discurso, de uma parte frásica que já fora empregada” (LAUSBERG, 2004, p. 166). Tal repetição – que é uma das marcas características da oralidade – confere ao discurso certo aspecto de naturalidade, tornando mais próxima a relação entre o orador e seus ouvintes. Além disso, Lausberg (2004) destaca o efeito afetivo da repetição: “As figuras de repetição detêm o fluir da informação e dão tempo para que se ‘saboreie’ afetivamente a informação apresentada como importante” (LAUSBERG, 2004, p. 166).

Entre as figuras de repetição mais recorrentes na oratória de Dom Aquino, pode-se mencionar a *anáfora* (*anaphora*), que “consiste na repetição de uma parte da frase no início de grupos de palavras, que se sucedem” (LAUSBERG, 2004, p. 174). Um exemplo claro de anáfora encontra-se no discurso *Um almirante mato-grossense*, com a repetição do mesmo verbo no início de quatro orações seguidas: “**Foi** o martírio pela Pátria, **foi** o heroísmo do amor pátrio! **Foi** mais do que herói, **foi** mártir do Brasil!” (CORRÊA, 1985a, p. 34, grifo nosso). Ou

também na peroração do discurso *Oração aos soldados*, que é constituída por seis parágrafos, em cujo início está o verbo “consagrar” no imperativo:

Soldados! **Consagrai** também vós as vossas espadas, nestas aras santas da religião nacional [...].

Consagrai as vossas espadas ao Deus dos exércitos, Rei imortal dos séculos [...].

Consagrai-lhas pelas mãos imaculadas da Virgem da Conceição [...].

Soldados! **Consagrai** a Deus as vossas espadas, essas nobilíssimas espadas, que são as insígnias rutilantes da vossa grande missão defensora da Pátria [...].

Consagrai-lhas, para que sejais com elas, tanto a garantia das justas liberdades, quanto o terror dos inimigos da ordem [...].

Consagrai, enfim, as vossas espadas a Deus, e rogai-lhe faça com que essa cruz dos sabres, que trazeis sempre convosco, vos lembre, a cada passo, a epopeia divina do sacrifício pelo dever; e o pavilhão nacional, a cuja sombra viveis e lutais, esse lindo pavilhão, todo estrelado como os nossos céus meridionais, vos recorde também esse outro céu, o verdadeiro céu, prêmio e apoteose eterna dos fortes, a fim de que ao influxo de tão supremos pensamentos possamos saudar, em cada sepultura de soldado brasileiro o túmulo de um herói, herói da disciplina e da obediência na paz, herói da bravura e da magnanimidade na guerra! Assim seja! (CORRÊA, 1985a, p. 153-154, grifo nosso).

Há também figuras de repetição com “abrandamento da igualdade” (LAUSBERG, 2004, p. 178) entre as palavras, como a *figura etimológica*, em que há somente “a repetição do radical” (LAUSBERG, 2004, p. 181), como pode ser observado novamente em *Um almirante mato-grossense*: “A morte é quase sempre um **retrato** da vida, *qualis vita, finis ita*; mas pode ser também a sua **retratação**” (CORRÊA, 1985a, p. 32, grifo nosso).

As figuras de palavra também operam por acumulação de “um membro de frase já empregado numa relação sintática de coordenação ou numa relação sintática de subordinação” (LAUSBERG, 2004, p. 187). Entre essas figuras, está a *enumeração* (*enumeratio*), como uma forma de “acumulação coordenante” (LAUSBERG, 2004, p. 189), por meio da qual se busca enfatizar uma ideia. Como exemplo de enumeração nos discursos aquineanos, pode-se mencionar um trecho de *Missões salesianas*, no qual – para justificar seu argumento de que os missionários salesianos, em Mato Grosso, “ao mesmo tempo que procuram regenerar o índio, vão prestando à sociedade civil um duplo e inestimável serviço” (CORRÊA, 1985a, p. 47) – Dom Aquino enumera os problemas sociais causados pelos ataques dos índios bororos:

Multiplicaram-se as tragédias; famílias inteiras caíam vítimas dos bárbaros assaltos; ermavam-se os mais florescentes sítios; espavoridos, emigravam os moradores; despovoara-se, em uma palavra, todo o imenso sertão do Araguaia, e estava seriamente ameaçada até a nossa única via de comunicação telegráfica, com o centro da República e demais Estados (CORRÊA, 1985a, p. 47).

Outro tipo de funcionamento das figuras de palavra ocorre em relação à ordem dos termos na frase, como no *isócolo* (*isocolon*), que “consiste na correspondência sintática da composição de várias (respectivamente com vários membros) partes de um todo sintático” (LAUSBERG, 2004, p. 207). Como exemplo, pode-se mencionar o seguinte fragmento do discurso *Missões salesianas*, em que Dom Aquino menciona “quatro nomes” que, segundo ele, “encarnam toda a caridade apostólica da alma salesiana” (CORRÊA, 1985a, p. 53), e o faz de forma simétrica, mesmo que com uma estrutura sintática bastante simples:

O primeiro é a caridade, que arde e abrasa: eis Dom Cagliero!
 O segundo é a caridade, que brilha e deslumbra: eis Dom Lasagna!
 O terceiro é a caridade, que ilumina e aquece: eis Dom Costamagna!
 O quarto é a caridade, que luta e espera: eis Dom Malan!
 São os nossos quatro Bispos Missionários! (CORRÊA, 1985a, p. 53)

Essa correspondência sintática entre as frases, que, nos tempos modernos, é denominada como “paralelismo” (LAUSBERG, 2004, p. 208), proporciona uma impressão de simetria, que, por sua vez, contribui persuasivamente para obter a adesão dos ouvintes.

3.2.2 A amplificação e seus efeitos

A amplificação – enquanto forma de ornamentar o discurso que visa persuadir mais pela comoção do que pela instrução – é um elemento recorrente na oratória de Dom Aquino. Aristóteles, na *Retórica* (capítulo VI do livro III), trata a amplificação como uma “solenidade da expressão enunciativa” e destaca alguns meios para alcançá-la: “Em primeiro lugar, utilizar uma frase em vez de um nome. Por exemplo, não empregar ‘círculo’, mas ‘superfície equidistante do centro’” (ARISTÓTELES, 2005, p. 256). E segue o filósofo em seus exemplos de amplificação: “Mudar o singular em plural, como fazem os poetas. Por exemplo, sendo um só o porto, assim dizem: ‘para os portos aqueus’” (ARISTÓTELES, 2005, p. 256). E finaliza sua exemplificação com uma frase de Antímaco de Cólofon¹⁵¹: “Por último, é valioso o procedimento de Antímaco. Falar daquilo que o objeto não possui. Assim faz acerca do Teumeso¹⁵²: *há uma pequena colina exposta aos ventos*” (ARISTÓTELES, 2005, p. 256).

¹⁵¹ Poeta da segunda metade do século IV a.C., caracterizado por um estilo rebuscado.

¹⁵² O Teumeso é uma montanha na Beócia.

Observa-se, assim, que a amplificação busca sensibilizar o ouvinte e persuadi-lo, por meio do exagero expressivo, tanto no grau diminutivo quanto no aumentativo.

Um exemplo significativo de amplificação na oratória de Dom Aquino, pode ser encontrado no discurso *Os Congressos Eucarísticos*¹⁵³. Na conclusão desse discurso, proferido em 1922 – ano do centenário da Independência do Brasil – Dom Aquino faz uma adaptação do conhecido “grito da Independência”:

[...] *Independência ou morte!* foi esse o grito do Ipiranga. *Cristo ou morte!* seja este o grito do Congresso Eucarístico do Centenário!

Cristo ou morte! Sim! porque Jesus Cristo é a vida, e sem Ele não há verdade, não há moral, não há justiça, não há liberdade, não há civilização, não há glória.

Cristo ou morte! Sim! lutar até a morte, para que Jesus Cristo impere em nossas leis, em nossos tribunais, em nossas casernas, em nossas escolas!

Cristo ou morte! Sim! mil vezes a morte, antes que nos roubem Jesus Cristo das consciências e dos corações, dos lares e da sociedade!

Cristo ou morte! Seja este, em suma, o voto inaugural do Congresso Eucarístico do Centenário (CORRÊA, 1985a, p. 114, grifo do autor).

Depois desses clamores enfáticos para que Cristo “imperasse” na nação brasileira, Dom Aquino concluiu o seu discurso ainda recorrendo à comoção. Porém, ele não o fez por meio da adaptação de um fato ocorrido em 1822, ano da Independência, mas pela referência direta a um acontecimento do centenário da Independência que foi muito relevante para o catolicismo brasileiro, a construção da estátua do Cristo Redentor – iniciada naquele ano – na então capital da República: “E que o século nascente, irradiando novas glórias por sobre a Pátria querida, possa ver, acima de todas elas, o Cristo Redentor a viver e reinar, mais do que nas alturas do Corcovado, na elevação moral da consciência católica de cada brasileiro!” (CORRÊA, 1985a, p. 114). Essa recorrência à comoção certamente auxiliava o pregador a sensibilizar os ouvintes para assentir a argumentos sobre os quais ainda havia certas resistências – como os que defendiam uma relação de cooperação entre Igreja e Estado – principalmente no contexto da Primeira República.

Já em *Dante Alighieri*, Dom Aquino Corrêa exalta laudatoriamente a figura do poeta italiano por meio da amplificação:

É o exilado singular que, perseguido na terra, refugiou-se no além, e feito andarilho estupendo do infinito, de lá nos trouxe, nas páginas de um poema, as credenciais da sua imortalidade.

¹⁵³ Proferido no Rio de Janeiro, em 26 de outubro de 1922, na abertura do Congresso Eucarístico do Centenário da Independência.

É o Colombo do além-mundo.

É o poeta extraordinário cuja alma, há 600 anos, evolvendo-se do corpo, realizava, pela segunda e última vez, a misteriosa viagem da eternidade.

É o nome que, neste ano, encheu o universo, e hoje repercute festivamente neste salão, como um eco do assombro de seis gerações: Dante Alighieri! (CORRÊA, 1985a, p. 86)

Em *Noiva dos sábios*, depois de afirmar aos Bacharéis em Letras que sua formatura era como um noivado com a “Verdade”, Dom Aquino passa a saudar a noiva, elencando e amplificando seus atributos:

Eu te saúdo, pois, ó noiva dos sábios! Verdade, que és o mesmo Deus! Verdade, que és o Verbo eterno de Deus! Verdade, que nasceste da mente divina, no instante em que a nebulosa primitiva surgiu dançando vertiginosamente, a espadanar no espaço a miríada de mundos, que o povoam!

Salve, ó Verdade! Tu, cujo esplendor é o Belo e cujo atrativo é o Bem; tu, que és a luz das inteligências e o encanto das vontades; tu que no cérebro te chamas Ciência ou Crença, e no coração de nomeias Virtude!

Salve, ó Verdade! Salve, suspirada noiva de toda alma pensante! Tu, a noiva de Platão e Aristóteles, de Cícero e Sêneca, de Aurélio Agostinho e Tomás de Aquino, de Pascal e Gonçalves de Magalhães! (CORRÊA, 1985a, p. 16).

Em seguida, saúda também aos noivos, os Bacharéis, cujos esforços acadêmicos para chegar a tal “noivado” são destacados pelo clérigo:

Saúdo outrossim a vós, Senhores Bacharéis, a vós, que encerrais hoje gloriosamente a primeira fase do vosso noivado intelectual, a vós, que hoje ceifais as primícias da vossa constante fidelidade ao estudo, a vós, em cujas fronte juvenis desfolham-se hoje místicas flores de laranjeira, condignas e auspiciosas grinaldas do vosso amor à Verdade! (CORRÊA, 1985a, p. 17).

Com essa dupla amplificação, exaltando tanto à “noiva” quanto aos “noivos”, Dom Aquino, corrobora para a ideia de um noivado, à medida que está a parabenizar os nubentes, apresentando os seus méritos por meio da comoção.

3.2.3 O latim como ornamento retórico

Outro elemento constante nos discursos de Dom Aquino Corrêa é a recorrência ao latim, principalmente por meio de citações da Sagrada Escritura, de escritores eclesiásticos e de filósofos ou poetas antigos. Ao contrário do que se possa pensar em um primeiro momento, a recorrência de Dom Aquino ao latim não é um mero preciosismo formal, mas uma estratégia retórica, a fim de persuadir seus ouvintes.

De início, observa-se que essas máximas em latim, nos discursos do arcebispo de Cuiabá, estão frequentemente dispostas como “ápice” ou “coroamento” de um raciocínio. Para exemplificar esse aspecto, pode-se observar um fragmento do discurso *A Noiva dos sábios*: “Penetremos no santuário de ideias; aí, onde o coração e os afetos param os palpites e só esperam a luz serena e fria da razão; aí, onde Aristóteles gravou a epígrafe imortal: *Amicus Plato, sed magis amica veritas!*” (CORRÊA, 1985a, p. 19). Ou ainda: “E aqui apelo para vós, Senhores Bacharéis, que ora acabais de aprender na Lógica ser a evidência o fulgor da verdade, que rouba, que arrebatava o assenso ou a adesão da mente: *Fulgor veritatis mentis assensum rapiens*” (CORRÊA, 1985a, p. 19). Em ambos, a citação em latim apenas condensa ideias já apresentadas nas orações anteriores, porém, em língua portuguesa. No discurso *Bispo e presidente de Estado*, constata-se o mesmo procedimento: “Amemos, ao contrário, com o entusiasmo, a concórdia, que até de pequenos sabe fazer grandes e fortes: *concordia parvae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*” (CORRÊA, 1985a, p. 74).

Ao utilizar sentenças em latim para justificar seus argumentos, Dom Aquino Corrêa explora estrategicamente duas propriedades vinculadas à língua latina: a autoridade e o ritmo. Em relação à característica da autoridade, deve-se ao fato de ser o latim a língua da Vulgata¹⁵⁴, de diversos textos da Patrística e da Escolástica, bem como a língua oficial dos documentos do Magistério da Igreja e de suas celebrações litúrgicas. Nesse sentido, ao citar em latim, o orador agrega palavras mais contundentes que as suas, ou seja, insere as palavras da Escritura, da Tradição e do Magistério, que, para o católico, são os três instrumentos da Revelação de Deus. Assim, falando em nome de Deus, em latim, o orador exerce o papel de “profeta”, no sentido de que não fala por si mesmo, mas age como um mensageiro da autoridade divina. Esse aspecto da autoridade pode ser constatado no seguinte fragmento de *Os Congressos Eucarísticos*, como fechamento de um raciocínio sobre as procissões eucarísticas:

E assim toda branca, sem mácula, a Hóstia passa, silenciosa e eloquente, pela fachada sorridente dos palacetes, pelas ruas e praças apinhadas de povo, pelas avenidas em flor do mundanismo, lembrando ao homem que acima de todas as ilusões efêmeras da terra, acima de toda a orgia tumultuária dos prazeres, acima de toda a embriaguez esfalfante dos sentidos, existe um ideal supremo de paz e de gozo, no céu íntimo da consciência pura, a que está permitida, desde logo e para sempre, a visão beatífica da divindade: *mundo corde Deum videbunt* (Mt. 5, 8) (CORRÊA, 1985a, p. 111).

¹⁵⁴ Tradução latina da Bíblia, empreendida por São Jerônimo no século IV, e que foi declarada oficial pela Igreja no Concílio de Trento, com um decreto de 08 de abril de 1546.

Esse mesmo procedimento encontra-se em outros trechos do referido discurso: “Ora, a caridade é a negação do egoísmo: *non quaerit quae sua sunt* (1 Cor 10, 5). É o único e verdadeiro altruísmo tão claramente escrito nestoutras palavras do Apóstolo: *alter alterius onera portate* (Gal. 6, 2)” (CORRÊA, 1985a, p. 112). Como também em: “Queremos a liberdade espiritual dos filhos de Deus, a liberdade que só o Cristo nos pode dar, a liberdade que só se conserva no culto da Eucaristia, a liberdade que só existe, onde bafeja o Espírito do Senhor: *ubi Spiritus Domini, ibi libertas!* (2 Cor. 3, 17). (CORRÊA, 1985a, p. 113).

Acerca do ritmo existente na língua latina, é necessário observar que ele se constitui a partir da associação entre sílabas longas e breves¹⁵⁵: “Para os clássicos, o verso resulta de combinações especiais de sílabas breves e longas, de cuja sucessão ordenada se obtém o ritmo” (COMBA, 2004, p. 307). Mesmo que o orador aqui analisado se utilize de citações latinas que, em sua maioria, não são de textos versificados, pode-se observar que, no modo como são inseridas nos discursos retóricos, tais sentenças em latim ganham a aparência formal de versos, possibilitando que sejam proferidas com ritmo. Acerca dessa versificação, o próprio Dom Aquino afirma em seu discurso *Na Academia Brasileira*:

[...] a arte de versificar não somente obriga a maior cópia de vocábulos, como também adentra no manejo da lima, a que dava tanta importância o emérito Horácio e com ele os grandes mestres, afeiçoa o estilo a frases lapidares, e afina o ouvido, para melhor dar aos períodos da prosa essa cadência, ora suave, ora forte, mas sempre harmoniosa, de que só o verso parece ter o segredo (CORRÊA, 1985a, p. 20).

Esse recurso pode ser demonstrado no discurso *Oração aos soldados*, em que Dom Aquino Corrêa “cadencia” o versículo quatro do capítulo treze da Carta aos Romanos: “Todos os mandamentos, diz o Apóstolo, vem a resumir-se nesta única palavra: Amarás ao teu próximo! *In hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum!* (Rom. 13, 4)” (CORRÊA, 1985b, p. 148). Na sequência desse discurso, ele aplica o mesmo procedimento a um trecho do Evangelho de João:

São estes os dois grandes acontecimentos que tiveram por palco o salão histórico, onde celebrou Jesus a última ceia: a instituição do sacramento do amor, que é a Eucaristia, e a promulgação da lei nova do amor, que é a Caridade. Nestes dois pontos cifra-se todo o cristianismo: *In his duobus... universa lex pendet* (Jo 8, 34) (CORRÊA, 1985b, p. 149).

A partir disso, constata-se que, na oratória de Dom Aquino, a utilização desses enunciados latinos compõe a matéria sonora do discurso, contribuindo significativamente para

¹⁵⁵ Conforme Júlio Comba (2004), a distinção entre sílabas longas e breves consiste no fato de que “uma sílaba longa era pronunciada pelos antigos romanos mais demoradamente do que uma breve” (COMBA, 2004, p. 30).

persuadir seus ouvintes: “para os antigos, o ritmo da frase tem importância capital, pois é a música do discurso, o que torna a expressão harmoniosa ou tocante, sempre fácil de ser retida” (REBOUL, 2004, p. 115). Desta forma, o latim é utilizado como meio de persuasão afetiva, porque o seu “ritmo gera um sentimento de evidência próprio a satisfazer o espírito, mas também a conseguir sua adesão” (REBOUL, 2004, p. 116).

Essa utilização rítmica do latim, a fim de alcançar a adesão afetiva dos ouvintes, certamente é potencializada de acordo com o contexto e a temática do discurso. Isso pode ser observado novamente em *Oração aos soldados*, em que o orador desenvolve a narrativa da crucificação de Cristo no Calvário – enredo que por si próprio já mobiliza as paixões dos ouvintes – e a incrementa por meio de duas versificações, em latim, do mesmo versículo do Evangelho de João:

Já o tinha feito aos dois ladrões, e aí fazem o mesmo a Jesus, quando, vendo que estava morto, limitou-se a lhe abrir com a lança o lado sacrossanto: *unus militum lancea latus eius aperuit* (Jo 19, 34).

E eis que, de repente, sai desse coração divino, a golfada extrema de sangue e água, *continuo exivit sanguis et aqua* (Jo 19, 34), que banha a lança do legionário, convertendo-lhe em seguida a alma gentia e bruta.

Jesus conservara assim o último sangue do seu coração para ungir e sangrar, com ele, a panóplia cristã do soldado! (CORRÊA, 1985b, p. 151).

Constata-se, assim, que as citações em latim, ao ornamentarem os discursos, também lhes agregam efeitos persuasivos. Tal persuasão – que se baseia fundamentalmente nos atributos de autoridade e de ritmo – realiza-se pela via afetiva, explorando a obediência de seus ouvintes, enquanto católicos, à autoridade eclesiástica, como também a própria propensão do ser humano de aderir àquilo que lhe é apresentado sob uma forma harmônica.

3.2.4 O beletrismo como instrumento de persuasão

Nas diversas citações dos discursos de Dom Aquino, já feitas até aqui, é possível constatar sua tendência beletrista, por meio da utilização de palavras rebuscadas e incomuns, pela frequente adjetivação e por construções sintáticas extensas. Para não tornar exaustiva a abordagem desse aspecto – que já foi possível constatar ao longo das citações deste trabalho –, é conveniente mencionar apenas alguns exemplos. Em *Oração aos soldados*, o prelado afirma que o ambiente da pregação estava realçado “pela **galhardia** desta **brilhante** oficialidade e destas **garbosas** praças do **glorioso** Exército Nacional” (CORRÊA, 1985b, p. 147, grifo nosso), utilizando, assim, um substantivo bastante incomum como “galhardia”, bem como um adjetivo

para cada um dos substantivos que se seguem, formando, inclusive, aliterações. No mesmo discurso, ao criticar o comunismo, observam-se a utilização de diversos adjetivos e a escolha de uma palavra bastante inusitada, “batracomiomaquia” – título de uma obra cômica atribuída a Homero, que relata uma batalha entre ratos e rãs – cujo significado remete a uma briga tola:

O comunismo, ademais, seria o golpe mais **violento e sacrílego**, desferido ao cerne da nossa nacionalidade, **plasmado** todo ele, como sabeis, nesse tríplice amor a Deus, à Pátria e à Família, que constitui a maior glória das nações **livres e fortes**. Tirai esses três grandes amores, e tudo o mais se reduz ao impulso, mais ou menos animal de paixões **egoístas e subalternas**, assanhadas na **batracomiomaquia** dos interesses **vis e rasteiros** (CORRÊA, 1985b, p. 150, grifo nosso).

Essa escolha de palavras rebuscadas – tanto substantivos quanto adjetivos e verbos – é uma constante na oratória de Dom Aquino. Ainda em *Oração aos soldados*, ele se refere à lança que transpassou o peito de Cristo como “a **panóplia** cristã do soldado” (CORRÊA, 1985b, p. 151, grifo nosso), e ao local da crucificação como “**píncaro** sublime do Calvário” (CORRÊA, 1985b, p. 151, grifo nosso). Em *O culto da bandeira*, ele afirma que “honrar a bandeira é proteger a infância e **morigerar** a juventude” (CORRÊA, 1985c, p. 172, grifo nosso) e refere-se às ameaças do inferno do seguinte modo: “diria que todas as fúrias do **Averno** se tenham desencadeado contra os princípios básicos da civilização cristã” (CORRÊA, 1985c, p. 173, grifo nosso). No discurso *A noiva dos sábios*, há diversos verbos rebuscados, como na afirmação de que “a razão é a abelha **adejando** de flor em flor para fabricar o mel da Ciência” (CORRÊA, 1985a, p. 17, grifo nosso); ou em “a ciência humana não pode **sobrepujar** a esfera do sensível e da matéria” (CORRÊA, 1985a, p. 21, grifo nosso); ou ainda “qual a fênix do seu velho escudo, **haurindo** a vida nas próprias entranhas” (CORRÊA, 1985a, p. 24, grifo nosso).

Também é necessário mencionar a ocorrência de construções sintáticas formadas por longos períodos, em alguns casos, com diversas orações subordinadas adjetivas que – colocadas de forma sucessiva e funcionando como uma espécie de aposto que caracteriza o sujeito da oração principal – vão postergando o que vai ser dito acerca do sujeito, podendo funcionar como uma espécie de estratégia retórica para cooptar a atenção dos ouvintes. Tal situação pode ser contatada no seguinte fragmento de *Missões salesianas*, em que o sujeito sintático “Mato Grosso”, antes de ser predicado como um desafio aos missionários estrangeiros, é intercalado por uma série de adjetivações ao seu respeito:

Mato Grosso, de fato, fadara-o Deus a ser o mais glorioso cenário para o zelo apostólico do missionário salesiano.

Desmesuradamente vasto e encravado qual imenso coração no tórax da América Meridional; recortado em todos os sentidos por esses inúmeros caldais que tanto favorecem, como interceptam a marcha aventureira do sertanista; iluminado por um sol de fogo, à semelhança de jacobino impenitente, odeia e queima os europeus; povoado ainda em grande parte, pela barbárie dos seus primogênitos filhos; quase isolado, altivo e secular misantropo, do resto do mundo, pela escassez das suas vias de comunicação, que mal abraçam, uns aos outros, os seus dispersos povoados; Mato Grosso, mais do que outra qualquer região, mais do que essa Patagônia, já legendária nas crônicas salesianas, parecia desafiar não só as ambições douradas do colono, mas até mesmo o divino heroísmo do missionário estrangeiro (CORRÊA, 1985a, p. 48, grifo nosso).

Essas características da produção literária de Dom Aquino – que não são exclusividade de sua oratória, mas estão presentes também em sua poética – certamente contribuíram para que a posteridade o classificasse de forma simplória e, não raro, pejorativa, como um autor “parnasiano”. Inclusive, é necessário ressaltar que tal conotação depreciativa dos parnasianos, por si só, evidencia a postura assumida pela crítica literária brasileira de considerar, sob um viés teleológico, o parnasianismo como antípoda do modernismo, sendo este uma superação daquele. Nessa perspectiva, o parnasianismo é medido a partir dos critérios modernistas de valoração.

Nesse sentido, Antonio Candido – que, segundo Ivan Teixeira (2003), foi quem consolidou a perspectiva teleológica na crítica brasileira¹⁵⁶ – afirma que a “cultura acadêmica” fomentada pelo parnasianismo, com “a busca da perfeição pela correção gramatical, a volta aos clássicos e o rebuscamento” (CANDIDO, 1999, p. 61), acabou sendo, na literatura, “uma barreira que petrificou a expressão, criando um hiato largo entre a língua falada e a língua escrita” (CANDIDO, 1999, p. 61), mas também “teve a utilidade de estimular, por reação, o surto transformador do Modernismo, a partir de 1922” (CANDIDO, 1999, p. 62). Em suma, segundo Candido, apesar de ter sido uma “barreira”, o parnasianismo possibilitou a “reação” transformadora do modernismo. Nesses comentários, percebe-se como a crítica “partilha do

¹⁵⁶ No artigo *Hermenêutica, retórica e poética nas letras da América portuguesa* (2003), Ivan Teixeira – depois de apontar o francês Ferdinand Denis (1798-1890) e o português Almeida Garrett (1799-1854) como os responsáveis pelo primeiro contato do Brasil com as noções europeias de nacionalismo e de subjetivismo dos românticos – identifica a obra *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antônio Candido, como aquela que consolida em definitivo a hermenêutica nacionalista e a perspectiva teleológica, dos românticos, na crítica literária brasileira: “Apesar das reconhecidas qualidades de sua *Formação da Literatura Brasileira: Momentos Decisivos* – em que a crítica estilística se mescla com a historiografia estrutural das mentalidades, indo muito além do mal atribuído sociologismo –, a obra mantém a visão teleológica de que há um sentido imanente na história, a qual se orienta inexoravelmente para o ponto ótimo da conquista vitoriosa da alma nacional. Essa premissa leva o admirável crítico a adotar o mesmo padrão de censura e elogio, conforme os autores se afastem ou se aproximem da captação sincera de uma suposta essência da nacionalidade, razão pela qual não deixa, também, de ler o passado pela perspectiva do presente, como se o momento da enunciação crítica fosse a culminância perfeita para a qual tudo converge com a força irrefreável das grandes verdades essenciais. Assim, com Antonio Candido, consolida-se em definitivo a vocação hermenêutica e teleológica da crítica brasileira iniciada com Denis e Garrett” (TEIXEIRA, 2003, p. 151)

princípio teleológico-evolucionista do ideário romântico, segundo o qual as letras caminham sempre do primitivo para o sofisticado, do pior para o melhor, do retrógrado para o progressista, do conservador para o revolucionário” (TEIXEIRA, 2003, p. 152).

É sobre tal “princípio teleológico-evolucionista” que foi erigido, desde a ascensão do modernismo, o lugar-comum de que o parnasianismo brasileiro é uma imitação imperfeita de sua matriz francesa, cuja doutrina estética é sintetizada no lema “*l’art pour l’art*”. E é também como base em tal princípio, que o termo “parnasiano” é usado como uma categoria depreciativa, como ocorre, por parte de alguns críticos¹⁵⁷, no caso da produção literária de Dom Aquino. Portanto, essa situação indica a necessidade de se verificar, na própria obra do autor, a plausibilidade ou não de sua classificação como parnasiano, compreendendo o parnasianismo a partir dos valores estéticos que lhe eram próprios.

Como ponto de partida, pode-se observar o discurso *O belo nas letras*¹⁵⁸, em que, ao instalar o Centro Mato-Grossense de Letras, Dom Aquino Corrêa apresenta as belas-letras como tema de seu discurso, e sugere que elas sejam também o conteúdo programático do centro acadêmico recém-fundado: “Dir-vos-ei, portanto, das belas-letras ou do belo nas letras, procurando, acima de tudo, pôr em relevo o caráter distintivo do Centro Mato-Grossense de Letras [...] aquilo em que devia ele diferenciar-se dos seus congêneres no culto beletrístico da matéria e da forma” (CORRÊA, 1985e, p. 17). E, ao abordar a beleza da forma, o clérigo indica uma aproximação ao parnasianismo: “A beleza da forma teve, como sabeis, a sua última palavra, nessa escola parnasiana da segunda metade do século findo, que [...] domina hoje, em boa hora, toda a literatura nacional” (CORRÊA, 1985e, p. 18). No entanto, ele faz diversas ponderações sobre a sua concepção de “parnasianismo”:

Não falo, entretanto, do parnasianismo na acepção estritamente histórica que lhe cabe, de corrente poética, mas **num significado mais amplo, que possa abranger também a prosa**, qual se impõem em tertúlia como esta, onde brilham conjuntamente prosadores e poetas.

Nem falo, está claro, desse parnasianismo decadente, já fulminado por Euclides da Cunha, como a “idiotice do culto fetichista da forma”.

O parnasianismo, tal qual aqui o entendemos, nada mais significa senão a **escola literária cujo supremo ideal é a perfeição da forma. Tudo o mais é aí secundário, ou mesmo extravagante.**

¹⁵⁷ Como observa-se em um fragmento já citado de Hilda Magalhães: “Cantando, em pleno século XX, ‘as grandes verdades que não passam’, e a **metrificação rigorosa dos parnasianos**, a literatura de Dom Aquino acabou se revelando anacrônica, numa época em que já não mais se sustentavam os valores eternos, **numa época em que a arte se estratifica no experimentalismo dos modernistas**” (MAGALHÃES, 2001, p. 54, grifo nosso).

¹⁵⁸ Proferido em Cuiabá, em 7 de setembro de 1921, ao instalar o Centro, hoje Academia, Mato-Grossense de Letras.

Neste sentido é que ele foi incontestavelmente uma reação salutar e fecunda contra as inspirações sinceras e fortes, mas, não raro, descabeladas e revoltadas do romantismo (CORRÊA, 1985e, p. 18, grifo nosso).

Observa-se, portanto, que Dom Aquino propõe uma reelaboração do parnasianismo, que continue a valorizar a beleza da forma, principalmente em “seu postulado máximo: o cultivo do vernáculo” (CORRÊA, 1985e, p. 18) que, segundo ele, é “a feição mais prática e útil” (CORRÊA, 1985e, p. 18) do parnasianismo, e “a causa primeira dos seus triunfos” (CORRÊA, 1985e, p. 18). No entanto, ele propõe a inclusão também da prosa, e critica por meio da expressão de Euclides da Cunha “o culto fetichista da forma”, que remete, de algum modo, ao famoso axioma do parnasianismo francês: “a arte pela arte”.

Tal reelaboração se explicita ainda mais, quando, ao tratar da beleza da matéria, ele contraria “a ausência” de finalidade da arte parnasiana, e propõe aos seus conterrâneos que expressem, nas produções literárias, “as belezas da nossa terra” (CORRÊA, 1985e, p. 21). Nesse sentido, ele afirma: “Aí jaz a nossa terra, [...] aguardando ainda, no esplendor primitivo de sua beleza, o ósculo resplandecente da poesia e da arte, com que os seus filhos a saquem definitivamente para a glória” (CORRÊA, 1985e, p. 22). Em síntese, nessa sua concepção pessoal do parnasianismo – cuja exaltação da terra natal permite entrever alguns resquícios de romantismo –, Dom Aquino propõe que a literatura valorize a beleza da forma, mas sem restringir a ela sua finalidade.

Nesse sentido, é pertinente observar o preâmbulo de sua obra *Poética*, em que ele afirma taxativamente: “A ‘arte pela arte’ é fórmula quimérica. A arte não pára em si, é feita pelo coração e para o coração, assim como este foi feito para o Infinito” (CORRÊA, 1985d, p. 33). Além dessa justificativa antropológica para defender que a arte tem sim uma finalidade que vai além dela mesma, Dom Aquino ao falar de si próprio, em *Meus ideais literários*, afirma que seu zelo pela língua ou, na metáfora utilizada por ele, seu cultivo das “flores do estilo” é feito para propagar “os aromas salutarres da religião e do patriotismo”:

Mas, perguntará talvez alguém: para que tanto esmero no maneiio da língua? Não vai acaso aí um mero prazer da arte pela arte? Certo que não!

Senhores! O estilo é uma flor e o ideal é um aroma! Tirai o perfume e a flor parecerá morta e sem alma. Mas, por sua vez, o aroma sem a flor, é muito vago, e aéreo, se evapora e perde. Da mesma maneira: letras sem ideal, flores sem perfume. Ideais, sem o receptáculo cristalino das letras, são essências voláteis, dispersas no ar, que pouco ou nada aproveitam. Mas as letras animadas pelo ideal, eis a flor com seu aroma, a flor perfeita. Uma única diferença: o aroma é para a flor, mas as letras, elas é que são para o ideal.

Tal a profissão de fé literária daquele, a quem hoje honrais com tantas e tão cativantes homenagens. **Não cultiva ele as flores do estilo, senão para que delas se evolem os**

aromas saltares da religião e do patriotismo, ideais estes que bem poderíamos sintetizar naquela divisa clássica do monarca português: *pela lei e pela grei: pela lei de Deus e pela lei da Pátria* CORRÊA, 1985a, p. 238-239, grifo nosso).

Nesse contexto, portanto, o uso rebuscado da língua é, segundo o autor, apenas um instrumento para alcançar a finalidade de promover os preceitos da “lei de Deus” e da “lei da Pátria”. Já em *Castro Alves e os moços*¹⁵⁹, ele destaca a finalidade instrutiva das expressões artísticas: “Deus não deu a arte ao homem como um fim, senão como suave meio de aperfeiçoamento moral. O seu divino sorriso deve estar para a virtude, para o caráter e para o bem público” (CORRÊA, 1985a, p. 277). Mas ele adverte: “Longe de mim pretender que a literatura desfloresça jamais em áridas lições de moral. Não é isto. Basta que não viva ela [...] a requintar a voluptuosidade humana, em vez de, ao contrário, suavizar ao homem, com a magia das suas graças, a prática severa das virtudes” (CORRÊA, 1985a, p. 277). E conclui: “Assim a literatura há de ser um suave corretivo às austeridades saltares da moral, do dever e da virtude” (CORRÊA, 1985a, p. 277).

Também em seu discurso de posse *Na Academia Brasileira*, Dom Aquino afirma: “A literatura não pode reduzir-se a mero diletantismo. A ‘arte pela arte’ é legenda vaporosa e inexpressiva. Nos horizontes diáfanos das letras, há de brilhar um norte mais luminoso” (CORRÊA, 1985b, p. 21). E, fazendo referência a Horácio, ele destaca que “a verdadeira divisa do brasão literário foi já traçada, há dois mil anos, em duas palavras importantes: *utile dulci*. É preciso aliar o útil ao agradável” (CORRÊA, 1985b, p. 21). Na sequência, o prelado enfatiza a finalidade social da literatura:

[...] não pode o letrado desinteressar-se da sociedade em que vive. Ora, a moral da juventude, a santidade dos tálamos, o culto da autoridade, as grandes aspirações da alma nacional e, enfim, todos os deveres para com Deus e a Pátria, são outros tantos interesses coletivos, contra os quais conspiram incessantemente as paixões humanas (CORRÊA, 1985b, p. 21).

Por fim, ele apresenta como um privilégio a função instrutiva dos letrados na sociedade: “Nem sei de maior glória, a que possa aspirar homem de letras, do que esta, a de orientar a mente e o coração das gerações renascentes, para o culto da ciência e da virtude, do dever e da honra, de Deus e da Pátria” (CORRÊA, 1985b, p. 22).

¹⁵⁹ Proferido em Cuiabá, em 28 de março de 1928, como agradecimento ao Grêmio Castro Alves pela festa comemorativa da entrada de Dom Aquino para a Academia Brasileira de Letras.

Já no discurso *Boas-vindas acadêmicas*¹⁶⁰, ele destaca aos acadêmicos a necessidade de se empreender o “labor moroso da lima” (CORRÊA, 1985c, p. 119) na elaboração de seus escritos. No mesmo discurso, ele retoma a expressão *utile dulci*, de Horácio:

[...] O útil, sem o agradável, apenas e mal se lê. O agradável, sem o útil, não vai além do deleite ignóbil dos sentidos, o que, em geral, mais dana, que aproveita. O agradável, aliado ao útil, eis a fórmula perfeita.

E a verdadeira utilidade das belas letras está no seu doce e forte caráter educativo, na beleza, que encanta e arrebatava o espírito para o bem, na força olímpica do entusiasmo, encorajando na luta pela vida, em que, não raro, se exija toda a bravura e heroísmo das virtudes (CORRÊA, 1985c, p. 121).

E, aqui também, busca apresentar o que ele considera como alta dignidade da literatura, em sua finalidade de conduzir à busca do bem por meio da beleza: “[...] não há excogitar ideal mais digno de um artista da palavra, do que servir-se dela, para estimular-se, a si próprio e os outros, a vencerem na vida, tal qual deve ela ser, divinamente humana, ou, numa palavra, o bem por meio da beleza” (CORRÊA, 1985c, p. 122).

É necessário também apresentar a atitude de Dom Aquino de constantemente hipervalorizar a língua vernácula, apresentando-a inclusive como um dos três “elementos essenciais à existência da nacionalidade” (CORRÊA, 1985c, p. 199), juntamente com a religião e as tradições; e enfatizando a necessidade do cultivo da língua, a fim de dominá-la adequadamente. Nesse sentido, no discurso *O exemplo de Ruy Barbosa*, Dom Aquino incentiva os jovens a imitar o referido jurista no estudo da língua vernácula:

Imitai, ó jovens, o insigne cultor do dizer vernáculo, que, preocupado embora com as mais alcandoradas questões jurídicas, sociais e políticas, nunca se descuidou do que poderia a outrem parecer tão só menos, qual é a boa linguagem.

Começai desde logo, e não vos contenteis com ler, mas estudai a gramática, estudai o dicionário, estudai, sobretudo, os escritores que melhor vos possam incutir isso, a que o próprio Ruy chamou “senso da vernaculidade” (CORRÊA, 1985c, p. 45).

E acrescenta que o referido orador, no uso que fez das belas letras, não compreendia sua oratória como um fim em si mesmo, mas como um instrumento em benefício do bem comum:

Esteta soberano da palavra, nunca se deixou arrastar às seduções e frioleiras da “arte pela arte”, senão que pôs a magia do seu verbo a serviço dos mais altos e sadios idealismos. Não fez da arte literária um fim a si própria, mas um meio e instrumento precioso em prol do bem público. [...]

¹⁶⁰ Proferido em Cuiabá, em 8 de abril de 1946, ao receber, na Academia Mato-Grossense de Letras, o novo acadêmico Luís Phillipe Pereira Leite.

Ele mesmo deixou escrito que na sua vida “as letras entram apenas como a forma da palavra, que reveste o pensamento; como a eloquência, que dobra o poder das ideias; como a beleza aparente, que reflete a beleza interior; como a condução do asseio, que dá clareza às opiniões, que as dota de elegância, que as faz inteligíveis e amáveis” (CORRÊA, 1985c, p. 46).

Em seu discurso de posse *Na Academia Brasileira*, ao elogiar Lauro Müller, seu predecessor na cadeira 34 da agremiação, o arcebispo de Cuiabá ressalta que o domínio do vernáculo não pode ser exclusividade dos literatos, mas deve ser também um instrumento utilizado pelos estadistas, a fim de conduzir a opinião de seus governados:

É que bem compreendia não ser apanágio de literatos o conhecimento do vernáculo, tão útil, senão necessário ao homem público, cujas prendas e prestígios tanto realça, dando-lhe clareza às ideias. **Propriedade aos termos, brilho às frases, precisão ao comando, energia às ordens, nobreza aos sentimentos, distinção ao trato, suavidade às negativas, eficácia ao discurso, encanto à palestra, e, enfim, todos esses efeitos mágicos da palavra, que se admiram nos grandes condutores de opiniões e vontade.**

Tal é o exemplo, por sem dúvida oportuno e proveitoso, que a todos dá Lauro Müller, mas particularmente aos homens de Estado, como ele (CORRÊA, 1985b, p. 20, grifo nosso).

Nesse fragmento, observa-se que, na concepção de Dom Aquino, também as ações políticas podem ter sua eficácia potencializada pelos “efeitos mágicos da palavra”. Tais efeitos – que, de acordo com a enumeração do fragmento acima, correspondem, em sua maioria, a elementos da ornamentação – não são vistos por ele como mero preciosismo formal, mas compreendidos a partir de sua eficiência persuasiva.

Todas essas considerações de Dom Aquino sobre a finalidade da arte literária e o cultivo da língua vernácula indicam como ele compreendia a sua própria oratória. Nessa perspectiva, o beletrismo de seus discursos não seria uma expressão desprezível da “arte pela arte”, mas um zelo pela beleza da forma com a finalidade precípua de persuadir sua audiência, no que se refere a questões religiosas, patrióticas, políticas ou morais. Em outras palavras, no plano das intenções conscientemente expressas, Dom Aquino concebe o seu próprio beletrismo – na escolha de palavras requintadas, na constante adjetivação e nas extensas construções sintáticas – como uma espécie de estratégia retórica, por meio da qual busca persuadir seus ouvintes, impressionando-os – pelo domínio do seu “instrumento de trabalho”, a língua –, agradando sua sensibilidade, ou captando sua atenção.

No âmbito textual – em que realmente pode ser constatada a aplicabilidade, ou não, das intenções expressas – observam-se elementos de beletrismo que favorecem a referida eficiência persuasiva, mas também outros que, por seu caráter exaustivo com aparência de pedantismo,

difícilmente teriam contribuído para a adesão dos ouvintes. Para exemplificar o antagonismo de tais elementos, pode-se recorrer ao discurso *O culto da bandeira*, para nele, identificar a presença de ambos.

Nesse discurso, em sua parte inicial, o exórdio – que, por ser o primeiro contato do orador com o público, deveria, em tese, já buscar a captação de sua atenção –, constata-se uma contextualização extensa, formada por períodos longos, com uma sequência de orações subordinadas, que, por sua vez, apresentam adjuntos adverbiais prolongados. Eis o referido fragmento:

Senhores!

Desfralda-se hoje, num farfalhar de festas, pelo Brasil inteiro, de sul a norte, e desde as praias do oceano azul, até os sertões verdes d’oeste, a augusta Bandeira Nacional.

E onde quer que, ao sol dourado dos trópicos, resplandeçam as suas cores heráldicas e sugestivas, um grande frêmito vai de entusiasmo e patriotismo, tanto nos corações primaveris da juventude, como até mesmo naqueles que já dormem, crateras extintas, sob a neve hibernal dos anos.

Em nenhuma parte, porém, como aqui, nestas alturas destinadas dos campos de Piratininga, ao bafejo olímpico das auras do Ipiranga, na evocação das ilíadas e odisseias da história de São Paulo, nenhures como aqui, a Bandeira fala tão eloquentemente aos espíritos que pensam, nem tão profundamente como os comove.

É que, Senhores, bem se pode dizer, aqui estamos no berço da Bandeira, aqui nasceu ela, aqui brotou, à semelhança daquelas “flores de fogo”, ou daquela “flor secular” de que nos cantam os célebres sonetos de Herédia.

E de fato, tendo germinado longa e duramente, na rocha calcinada dum solo colonial, mister foram os sóis, não só dum século, senão de três e mais séculos, para lhe amadurecer o colossal botão, que afinal, nesta generosa terra paulista, ao grito mágico de “Independência ou morte!”, como um trovão em meio ao mais pesado silêncio rebentou na flor maravilhosa de 7 de Setembro de 1822, magnífica flor, que é bem a Bandeira Nacional, flor de ouro e esmeralda da nacionalidade livre.

Mas ao contrário da flor centenária do poeta, que para os himeneus, que sonhara o seu amor, tendo vivido cem anos, floresceu apenas um dia, a Bandeira Nacional floriu para sempre na aliança feliz e fecunda da Liberdade com o Poder, da Justiça com o Direito e da Ordem com o Progresso (CORRÊA, 1985c, p. 169).

A complexidade de tal estrutura sintática, por si só, já fornece indícios desfavoráveis acerca da eficácia persuasiva desse discurso, ao menos, em sua parte inicial. Essa possível ineficácia persuasiva torna-se ainda mais provável quando se considera que tal discurso foi proferido em uma comemoração cívica pelo “Dia da Bandeira”, no parque do Anhangabaú, em São Paulo; sendo, portanto, um evento aberto ao público em geral. Além disso, em relação ao conteúdo desse exórdio, observa-se a constante intertextualidade com enredos da literatura grega, que, diante do provável desconhecimento de parte do público, certamente deve ter causado a impressão de uma postura pedante e afetada.

Contudo, no mesmo discurso *O culto da bandeira*, Dom Aquino Corrêa realiza uma narrativa sobre os acontecimentos da Guerra do Paraguai, permeada por descrições sublimes, que certamente contribuiriam para captar a atenção do público, explorando seu sentimento patriótico:

A Bandeira do Brasil, além de tudo, está ligada, histórica e indissolúvelmente, ao signo e à religião da Cruz, cujas bênçãos recebeu ela, desde o início, sobre o patrocínio da Virgem Santa da Conceição Imaculada.

Não admira, pois, Senhores, tenha ela inspirado tantos milagres de heroísmo, como aquele, de que foram teatro as doces coxilhas meridionais da minha terra mato-grossense. Era uma Colônia Militar, sentinela avançada e solitária, guardiã dos nossos limites, em pleno deserto. Sobre ela, o céu azul, a presença de Deus; diante dela, a Bandeira Nacional, a presença da Pátria; dentro dela, um pugilo de soldados, sob o comando do Tenente Antônio João Ribeiro.

Nisto, invadindo as nossas fronteiras, avança a onda inimiga, no estrupido truculento dos cavalos, através dos campos e cerrados. A minúscula guarnição é intimada a render-se. Mas a resposta do comandante foi esta: “Sei que morro, mas o meu sangue e o dos meus companheiros servirão de protesto solene contra a invasão do solo da minha Pátria”.

E o combate começou. Ao cabo, porém, de poucas descargas, o histórico reduto de Dourados tinha silenciado, reduzidos os seus defensores a outros tantos cadáveres.

Mas eram cadáveres de heróis! E sobre eles, no silêncio épico do ambiente, a Bandeira Nacional, palpitando aos ventos rijos do descampado, entoava ainda uma canção maternal, que era, ao mesmo tempo, o epíclio eterno da vitória (CORRÊA, 1985c, p. 171).

Portanto, essa abordagem de *O culto da bandeira* indica que, apesar dos momentos de afetação dos discursos de Dom Aquino, constata-se também a ocorrência textual – e não apenas a intenção declarada – da utilização de elementos beletristas com a finalidade persuasiva. Diante disso, pode-se retomar ao tema da classificação de Dom Aquino como parnasiano, bem como da verdadeira conotação de tal categoria literária.

Acerca disso, Ivan Teixeira, na introdução de uma edição de 1997 das *Poesias*, de Olavo Bilac, alerta que a estereotipação dos parnasianos como “frios, mecânicos, superficiais, formalistas, retrógrados, previsíveis, burgueses” (TEIXEIRA, 1997, p. XII-XIII), feita pelos modernistas, resulta do tom combativo e beligerante, específico do gênero textual por meio do qual o modernismo foi lançado, o manifesto. Assim, ao desconsiderar tal aspecto, a crítica posterior simplesmente incorporou uma imagem distorcida do parnasianismo. Nesse sentido, Teixeira (1997) destaca a necessidade de se compreender o parnasianismo a partir dos valores estéticos que lhe são próprios, e o faz em relação à poesia de Bilac:

Há uma especificidade bilaquiana, que parece ser o compromisso da poesia com a retórica, numa dimensão neoclássica. Nesse sentido, o Parnasianismo pode ser visto

como a última encarnação coesa da mentalidade aristotélica, ainda que esgarçada pelas múltiplas sugestões dos novos tempos. Não se trata, portanto, de propor um Bilac pré-modernista, mas de investigar nele a permanência de certas tópicos e ornatos da tradição, os quais se fazem presentes também nos poetas do século XX [...].

[...] Surpreendentemente, Bilac ainda hoje é atacado sob o pretexto de previsibilidade construtiva ante a suposta imprevisibilidade da criação pós-moderna [...]. **Bilac deve ser lido como um poeta declaradamente clássico. Formou-se pelas poéticas do século XVIII, que entendiam a poesia como usuária dos lugares-comuns da retórica antiga, aos quais ele adicionou algo da sensibilidade romântica.** (TEIXEIRA, 1997, p. XLIX – L, grifo nosso).

Tal constatação de Ivan Teixeira acerca de Olavo Bilac parece também aplicável para o estudo da oratória de Dom Aquino, que também se utiliza dos instrumentais da Retórica Antiga, associando-os, porém, a uma visão romântica acerca da pátria e da natureza brasileira.

Nesse sentido, também são pertinentes as considerações de Otto Maria Carpeaux, que, mesmo tecendo contundentes críticas ao parnasianismo¹⁶¹, considerou-o a partir de seus elementos estéticos. Sob esse prisma, o crítico nega a “impassibilidade” como característica predominante da literatura parnasiana, pois, segundo ele, nem todos os parnasianos seguiram a doutrina da “arte pela arte”, uma vez que muitos estavam vinculados – como é o caso de Dom Aquino Corrêa – a objetivos religiosos, filosóficos ou políticos: “os próprios parnasianos não obedeceram aos seus dogmas: o ‘l’art pour l’art’, que proclamaram, encerrou várias tendências religiosas, filosóficas e políticas; e a impassibilidade é tão rara entre os parnasianos como entre os poetas, bons e ruins, de todos os tempos” (CARPEAUX, 2011, p. 1807-1808).

Outro argumento de Carpeaux para negar a impassibilidade da literatura parnasiana – tão alardeada pelos modernistas – refere-se a uma aparente “filiação do parnasianismo ao romantismo”, ou “um romantismo de superfície” (CARPEAUX, 2011, p. 1815). Segundo ele, “a impassibilidade da poesia parnasiana não passa de uma lenda; perturbou-a o germe romântico em toda a poesia do século XIX”; e ele defende categoricamente: “Em geral, o valor relativo da poesia parnasiana está determinado pela porção de romantismo que conserva” (CARPEAUX, 2011, p. 1815). Tal proposição de Carpeaux é utilizada por Luís Augusto Fischer – na obra *Parnasianismo brasileiro: entre ressonância e dissonância* (2003) – para compreender os poetas parnasianos brasileiros, a respeito dos quais ele afirma: “A tensão entre

¹⁶¹ Em sua *História da literatura ocidental*, Carpeaux critica a matriz francesa do parnasianismo: “o parnasianismo, poesia da época duma burguesia economicamente satisfeita e socialmente assustada, é o reverso da mentalidade utilitarista da época, em consequência de um prosaísmo irremediável. A famosa ‘cultura da forma’ é como um *hobby* de gente desocupada, embora preocupada, e não chega a tornar-se séria; só serve para o efeito de lugares-comuns triviais” (CARPEAUX, 2011, p. 1808). Já na apresentação de *Toda poesia*, de Augusto dos Anjos, Carpeaux afirma que o parnasianismo brasileiro “foi uma época de eclipse do sol, de trevas ao meio-dia” (CARPEAUX, 1995, p. 11).

intenção e gesto, entre procedimento clássico e coração romântico, será a grande dominante de todo o sistema da poesia parnasiana” (FISCHER, 2003, p. 94).

Diante dessas considerações críticas acerca do parnasianismo, e mesmo sendo ele uma concepção estética da poesia, é possível pensar que a oratória de Dom Aquino Corrêa esteja permeada por uma poética parnasiana, no sentido de que retomou instrumentais clássicos, sem renunciar totalmente ao ideário do romantismo. Nesse sentido, é necessário agora analisar os resquícios do romantismo na oratória do arcebispo de Cuiabá.

3.2.5 Os resquícios do romantismo na ornamentação dos discursos

Diversos resquícios de romantismo são encontrados na oratória de Dom Aquino, principalmente quando ele se refere à “terra natal” – Cuiabá, de modo restrito, ou o estado de Mato Grosso, de forma mais ampla – bem como em referência à “Pátria” – seja ela a nação brasileira, em específico, ou um conceito mais abstrato, aplicável genericamente a qualquer país. Em todos esses casos, porém, sempre há uma menção à natureza ou aos elementos naturais de determinado espaço físico, que são relacionados romanticamente, por Dom Aquino, às ideias de terra natal ou de pátria, de modo a expressar a sua subjetividade ou suas emoções enquanto orador. Esse aspecto subjetivo, próprio do romantismo, é um elemento totalmente estranho aos preceitos técnicos da Retórica Antiga; estando, aí, o paradoxo constitutivo da oratória de Dom Aquino Corrêa.

Acerca disso, Ivan Teixeira, na obra *Mecenato pombalino e poesia neoclássica* (1999), destaca que a concepção de poesia desenvolvida pelos expoentes do romantismo inglês, Wordsworth e Coleridge, nas *Lyrical ballads*, e teorizada pelo primeiro no prefácio da referida obra, demandava um distanciamento “das tópicos consagradas pelo bucolismo neoclássico” e um empenho de “imitar as emoções desencadeadas pelo contato do poeta com a paisagem sensível e particularizada. [...] Era uma tentativa de desvincular a poesia da retórica, aproximando-a da vida emotiva do indivíduo” (TEIXEIRA, 1999, p. 395). Antonio Candido, no segundo volume da obra *Formação da literatura brasileira*, também destaca o contraste entre os neoclássicos e os românticos no que tange à abordagem da natureza:

A natureza superficial e polida dos neoclássicos parece percorrida de repente por um terremoto: **o que se preza agora são os seus aspectos agrestes e inacessíveis – montanha, cascata, abismo, floresta, que irrompem de sob colinas, prados e jardins.** A casta lua, a antiga Selene, sofre com a poesia das noites uma individualização que a banha de magia. Deixa de ser a metáfora unívoca, a divindade

imutável de todos os momentos, **para se tornar uma realidade nova a cada experiência, soldando-se ao estado emocional do poeta** (CANDIDO, 2000, p. 27-28, grifo nosso).

Esse aspecto subjetivo, próprio do romantismo, pode ser constatado já no primeiro discurso de Dom Aquino, *A Noiva dos sábios*. Na parte inicial desse discurso – como paraninfo de uma turma de bacharéis – o prelado agradece protocolarmente o convite que lhe foi feito para paraninfar aquela turma. Mas é interessante observar a contextualização que ele faz, afirmando que recebeu o convite pouco tempo depois de ter voltado do “exílio” – em clara alusão ao poema de Gonçalves Dias – para referir-se ao seu período de estudos em Roma:

Fácil me não seria dizer nesta hora o estranho frêmito, em que se me abalou a alma toda, quando, ao repisar apenas, **após tantos anos de voluntário mas saudoso exílio**, as fronteiras da Pátria, surpreendeu-me com a precipitação alvissareira do telégrafo, o convite a paraninfar a sexta e brilhante turma dos Bacharéis deste Liceu (CORRÊA, 1985a, p. 15, grifo nosso).

Na sequência, ele destaca que tal “exílio” despertou-lhe a “doce ilusão mágica do patriotismo”, que faz ver a “terra natal” como um “paraíso”, envolto de “majestade”:

Passava-me então pelo espírito essa doce ilusão mágica do patriotismo, que, depois do desterro, nos repinta a terra natal das cores nunca sonhadas. [...].

Parecia-me que **a terra do berço se me enflorara num paraíso**, que o meu Estado **requintara a majestade**, que a alma da minha gente se expandisse em mais sorrisos, e os sorrisos em mais hospitalidade. [...]

Transbordava, pois, em minha alma o entusiasmo pela Pátria e pela vida social da sua mocidade (CORRÊA, 1985a, p. 15, grifo nosso).

Essa “ilusão mágica” resultante do afastamento da terra natal é mencionada por um dos precursores do romantismo francês, François René de Chateaubriand:

Afastados do nosso país é que nós mais sentimos o instinto que mais nos prende. À mingua da realidade, buscamos quimeras [...]. Uma vez, dispor-se-á uma cabana à imitação do teto paternal; outras vezes, é um bosque, um vale, uma riba, ao qual se dará algum dos doces nomes da Pátria [...]. Longe das margens que nos viram nascer, a natureza parece que se apouca e amesquinha, como sombra daquela que perdemos (CHATEAUBRIAND, 1952, p. 146-147).

Já na peroração do mesmo discurso, Dom Aquino exorta os novos bacharéis a amarem sua terra natal. Para isso, ele recorre romanticamente à exaltação de seus recursos naturais, de seus feitos históricos – principalmente a Guerra do Paraguai – e de seus “heróis”:

E como não amá-la? Se a gaivota ama o rochedo natal nos desertos do oceano, como não amar a terra do ouro e dos diamantes, dos ervais e dos seringais, do pantanal e das matas? Como não amar a pátria de Antônio João, pátria adotiva de Leverger, pátria dos heróis de Corumbá, imortalizada pelos mártires de Laguna?

Mesmo ao longe, lembrai-vos dela, berço dos vossos pais e vosso berço; terra onde se desfolharam os belos dias da vossa inocência e desabotoou, sorrindo, a vossa mocidade; terra, onde se abriu vossa alma às primeiras noções do dever e da honra (CORRÊA, 1985a, p. 24).

Essa visão romântica da terra natal também está presente no discurso *Os Congressos Eucarísticos*, em cujo exórdio, Dom Aquino cita o historiador e poeta romântico Robert Southey, aplicando ao estado de Mato Grosso a sua metáfora de “coração da América do Sul”:

Outra, que não a do humilde Arcebispo de Cuiabá, devera ser a palavra que nesta hora se ouvisse, inaugurando as galas desta tribuna, em meio a tão augusta assembleia [...].

Representante que sou de uma **terra sertaneja, encravada nesse pedaço de terra brasileira, a que Southey chamou o coração da América do Sul**, bem poderá ser que a minha voz venha destoar rudemente neste concerto grandioso, em que vemos pompear a fina flor da civilização cristã da Terra de Santa Cruz.

Traz ela, entretanto, Senhores, um acento todo próprio, uma significação característica, **um cunho peculiar de nacionalismo sadio** que, neste lugar e neste momento, profundamente me comove (CORRÊA, 1985a, p. 110, grifo nosso).

Em seguida, o prelado descreve a natureza de Mato Grosso e a paisagem pela qual passou até chegar ao Rio de Janeiro, sempre recorrendo ao uso de adjetivos que enfatizam a vastidão, a grandiosidade e o esplendor desses espaços naturais:

Esta voz é um eco do **sertão longínquo da nossa terra!** É a adesão calorosa ao Congresso Eucarístico do Centenário, por parte de todos os corações simples e bons, que lá florescem **naquele extremo oeste do País**, os mais segregados destas auroras de progresso, que debruam de tanta luz o **maravilhoso e imenso litoral brasileiro!** É a representação solene dessa **encantadora alma primitiva do nosso povo**, que, através de quatrocentas léguas, aqui vem hoje, à beira do Atlântico, vibrar convosco no entusiasmo pela mesma fé e pela mesma Pátria!

Atravessando, ainda há pouco, lado a lado, **as amplidões magníficas do Brasil central**, [...] **através do longo itinerário, com a uniformidade das lindas arvoretas de todos aqueles cerrados, dos buritis e pindaíbas esbeltas de todas aquelas cabeceiras, das gramíneas em flor de todos aqueles campos, e dessa constelação gloriosa do Cruzeiro**, a pairar, como uma bênção, em todos os pousos e em todas as noites, por sobre a solidão nostálgica das nossas barracas. (CORRÊA, 1985a, p. 110, grifo nosso).

Esse tipo de descrição da natureza, que se tornou um lugar-comum do romantismo, utiliza-se da teoria retórica do sublime, compreendido como a expressão da grandeza em seu

grau máximo¹⁶². Conceito este que é perceptível, por exemplo, nas descrições da natureza nos romances de José de Alencar.¹⁶³ Uma das principais fontes do sublime, de acordo com o filósofo Edmund Burke, em *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (1757 [1990]) são os elementos capazes de provocar medo ou terror: “De fato, o terror é em todos os casos, explícita ou implicitamente, o princípio operante do sublime” (BURKE, 1990, p. 58, tradução nossa). Tal construção do sublime a partir do terror, principalmente em relação à natureza selvagem e primitiva, pode ser constatada no discurso *Missões Salesianas*, no momento em que Dom Aquino Corrêa descreve as agruras enfrentadas pelos missionários salesianos ao longo de seu trajeto, desde Montevideú até Cuiabá:

Curvemo-nos, Senhores, ante os heróis que passam, e murmuramos, por entre as vibrações do entusiasmo e da admiração, alguns desses nomes, que já não morrem: Dom Luís Lasagna, Padre Antônio Malan, Padre João Bálzola e seus dignos companheiros.

Passam eles, remontando os cursos infinitos do Prata, Paraná, Paraguai, S. Lourenço e Cuiabá, **arrumados serenamente ao desconhecido, ao mistério, às trevas e à sombra da morte**. Quantos pensamentos! Quantos afetos! **Quantas sugestões naquelas grandes almas, tão bem casadas com o majestoso do ambiente, para elas todo novo, onde as religiosas glórias do passado viçavam com a mesma pujança daquela flora tropical!**

Passam por entre as lendárias terras, bafejadas outrora pelo espírito heroico dos filhos de Loyola, de cujas extintas missões gigantescas, dura ainda, como que o atlético esqueleto, num eterno e duro gesto de maldição contra os Pombais de todos os tempos, perseguidores da catequese religiosa.

Passam, de todo em todo, absorvidos pelo seu ideal, a cuja luz divina, tudo em roda se lhes transfigura.

A história contada pelo comandante do vapor, de uma criança devorada por enorme jacaré, lembra-lhes piedosamente esse jovem, raça americana, a se debater nas fauces dos monstruosos crocodilos, que eram os caçadores de índios.

Passam, e os inúmeros camalotes verdes, que, desprendidos das profundas solidões misteriosas, vão boiando, à mercê das águas, para a imensidade livre do oceano, dão-lhes **a contristadora imagem de pedaços do coração esfrangalhado do tapuia**, na ânsia suprema de uma redenção pela paz, pelo amor e pela liberdade.

A misteriosa ampulheta da Providência marcava, então, a hora solene dessa **cruzada redentora**.

Aportados a Cuiabá, e abandonadas as custosas e promissoras tentativas entre outros índios do Norte, a catequese, por solicitações do Governo, firma-se definitivamente, em meio à predestinada **tribo dos Bororos, que então cruzavam, nômades e sanguinários, pelo deserto e imenso planalto oriental do Estado** (CORRÊA, 1985a, p. 44-45, grifo nosso).

¹⁶² De acordo com o conceito proposto por Hugh Blair, no tratado *Lectures on rhetoric and belles lettres* (1783), cuja tradução francesa foi bastante conhecida no Brasil Oitocentista.

¹⁶³ Conforme defende Eduardo Vieira Martins, em *A fonte subterrânea: José de Alencar e a Retórica Oitocentista* (2005, p. 234-239).

Na sequência desse discurso, Dom Aquino compara os missionários salesianos aos bandeirantes que fundaram Cuiabá, distinguindo que, enquanto os últimos buscavam metais preciosos, os primeiros buscavam a evangelização dos povos indígenas:

E como esquecer esses extraordinários bandeirantes que, muito mais sublimes que os fundadores do meu berço, não iam à cata de ouro, diamantes ou verdes esmeraldas, mas sim, e unicamente, ao encalço das brutas almas erradas dos nossos irmãos silvícolas, comparados por eles à pérola preciosa do Evangelho, pela qual tudo no mundo se despreza.

Não eram mais as clamorosas batidas militares contra o selvagem, nas quais os emissários da força e da destruição partiram fulgurantemente armados de ponto em branco; eram as novas cruzadas pacíficas da civilização, que iam plantar na aridez do deserto, regada pelos suores fecundos do sacrifício, a árvore bendita da Cruz, a cuja sombra cariciosa, a alma secularmente foragida do índio, encontrou afinal o espírito do amor, torrentes nunca sonhadas de paz e doçura, hauridas nos mananciais infinitos do cristianismo (CORRÊA, 1985a, p. 45-46).

Constata-se, aí, uma concepção de natureza primitiva enquanto lugar da manifestação de Deus, que é defendida por Chateaubriand, na obra *O gênio do cristianismo*, que, embora sendo de caráter apologético, não deixa de estar permeada pelos princípios do romantismo:

Não é num curral de feras, onde os segredos de Deus estão como em jaulas, que se aprende a conhecer a sabedoria divina: é necessário surpreender, nos desertos, esta sabedoria, para jamais negar-lhe a existência: dos reinos da solidão, *regnas solitudinis*, volta crente o ímpio que lá foi (CHATEAUBRIAND, 1952, p. 146-147).

Tal relação entre a natureza e a fé cristã, expressa por meio de narrativas de feitos “heroicos”, em que os propagadores do cristianismo enfrentam as ameaças da natureza desconhecida, pode ser observada também em *Brinde oficial*. Nesse discurso de saudação ao Núncio Apostólico do Brasil – que estava visitando Cuiabá, por ocasião do bicentenário de sua fundação – Dom Aquino Corrêa, além de referir-se à capital de Mato Grosso com os epítetos românticos de “solitária e venerável cidade dos bandeirantes” e “sertaneja capital verde”, também narra a sua fundação como um ato eminentemente religioso:

Foi sob o influxo deste poder extraordinário [de Cristo] que **se formou também a alma forte do bandeirante, a invadir, por entre esplendores da fé, os sertões tenebrosos, onde, em breve, espalmava-se, radiosa, a Cruz, abençoando as futuras gerações e cidades.**

Assim, há dois séculos, nascia Cuiabá.

A cruz do bandeirante multiplicou-se.

A selvagem capelinha da Forquilha desdobrou-se em mais vastas arquiteturas.

[...]

São **patrióticas evocações de um passado todo de fé**, a que se enlaçam os mais alvissareiros auspícios para o futuro. (CORRÊA, 1985a, p. 79-80, grifo nosso)

Já no discurso *Oração aos soldados*, a visão romântica da natureza sob uma perspectiva religiosa realiza-se por meio da comparação do céu ensolarado com a cúpula de uma catedral:

[...] a simplicidade magnífica do ambiente que nos cerca, emoldurado assim pelas grandes alas deste vetusto casarão do quartel, testemunha já venerável de tantas épocas da nossa História; **ambiente todo iluminado por esta liturgia cheia de sol, em que à maneira de cúpula azulada de imensa catedral, se arqueia, sobre as nossas cabeças, a safira diáfana e matinal do firmamento** (CORRÊA, 1985b, p. 147, grifo nosso).

Essa descrição da natureza parece adequar-se à observação do historiador Keith Thomas, na obra *O homem e o mundo natural*, segundo a qual “na era romântica, a analogia entre os bosques e a arquitetura eclesiástica tornou-se lugar-comum” (THOMAS, 1988, p. 258). De modo geral, esses são os principais aspectos de resquícios de romantismo presentes na oratória de Dom Aquino Corrêa, que não parecem estar ali de forma despropositada, mas como instrumentos de persuasão que exploram os lugares-comuns do ideário romântico, principalmente em relação à natureza e à nacionalidade.

Além desse aspecto literário, deve-se considerar que o próprio contexto político favorecia a retomada e o cultivo de imagens românticas acerca da nação. De acordo com José Murilo de Carvalho, em *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil* (1990), “a busca de uma identidade coletiva para o país, de uma base para a construção da nação, seria tarefa que iria perseguir a geração intelectual da Primeira República (1889-1930)” (CARVALHO, 1990, p. 32). Nessa busca de uma identidade nacional, logo após a proclamação da República, ocorreu, segundo o autor, “um fenômeno comum aos grandes eventos: a batalha pela construção de uma versão oficial dos fatos, pelo estabelecimento do mito de origem” (CARVALHO, 1990, p. 35). Em tal contexto de refundação da nação, desenvolveu-se o cultivo de um certo pendor cívico, alimentado pela simbologia dos heróis fundadores e da grandeza da pátria, bem como pelos valores do heroísmo, da bravura, do respeito à autoridade e da reverência à ordem. Esses elementos, que também estão presentes nos discursos de Dom Aquino Corrêa, reconstituíram, de certo modo, um imaginário romântico, ao qual recorreram aqueles que tentaram explicar os ideais de fundação da República no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da lacuna crítica acerca da oratória de Dom Aquino Corrêa, o presente trabalho buscou, inicialmente, estabelecer uma aproximação – fazendo as devidas distinções – com os sermões de Antônio Vieira, a fim de aplicar aos discursos do salesiano a categoria de “unidade teológico-retórico-política” já aplicada, por Alcir Pécora (1994), aos sermões do jesuíta. Então, identificou-se como modelo teológico-retórico-político de tal unidade a Encarnação de Cristo, mais especificamente a relação entre as naturezas humana e divina, que é projetada, nos discursos aquinianos, para a relação entre Igreja e Estado.

Tendo definido o instrumental teórico de análise, buscou-se identificar os pressupostos teológicos, retóricos e políticos que, dentro do contexto da época, forneceram os instrumentos técnicos e o embasamento doutrinário dos discursos de Dom Aquino. Nesse sentido, constatou-se no âmbito teológico, o gradual desenvolvimento da teologia católica em relação à Cristologia e à Eclesiologia. Já em termos retóricos, foram expostos os instrumentais da Retórica Antiga a partir dos quais ele desenvolveu sua oratória. Quanto ao contexto político, em vez de restringir a abordagem a um governo ou regime específico, buscou-se fazer um percurso histórico acerca da relação entre Igreja e Estado, no Brasil, da segunda metade do século XIX até o final da Era Vargas.

Por fim, por meio da análise dos discursos, foi descrito como os princípios teológicos são projetados para a relação entre Igreja e Estado, concebidos enquanto “Corpo Místico” e “corpo cívico”. Além disso, foram identificados, nos textos do arcebispo de Cuiabá, os principais instrumentos persuasivos tanto no âmbito da invenção dos argumentos quanto da ornamentação linguística.

Esse percurso analítico forneceu elementos relevantes para um aprofundamento sobre a obra oratória de Dom Aquino, bem como de sua atuação política na sociedade brasileira, na primeira metade do século XX. Tais elementos servem, assim, de contraposição a algumas noções genéricas e nebulosas¹⁶⁴ sobre o autor e sua obra, que, devido à ausência de estudos sistemáticos, foram se cristalizando como *doxas* inquestionáveis.

Em relação à produção literária, pode-se, em certo sentido, dizer que Dom Aquino Corrêa foi um “parnasiano”, no sentido de ter sido um cultor da língua vernácula, tanto em relação à forma quanto ao conteúdo. Contudo, deve-se fazer a ressalva de que sua escrita não

¹⁶⁴ Como expressão dessas noções, pode-se mencionar: a classificação, sem muitos critérios, de sua oratória como uma espécie de retorno ao barroco (Cf. MAGALHÃES, 2002, p. 26-27); ou ainda, no âmbito político, a redução do autor a um mero “porta-voz” eclesiástico de Getúlio Vargas (Cf. PEDRAÇA, 2010).

se enquadra na visão de parnasianismo cunhada pelo modernismo, principalmente pelo fato de que o autor não restringe a finalidade de sua oratória a ela mesma e aos seus beletrismos; mas, ao contrário, utiliza tais recursos beletristas como instrumentos eficientes para a persuasão de seus ouvintes, principalmente em relação à vivência da fé e ao cumprimento dos deveres cívicos.

Quanto à atuação de Dom Aquino, no âmbito político, como orador, é preciso destacar que ela não se desenvolveu em função de nenhum governo específico, mas sim regida pela doutrina católica acerca da constituição cristã dos Estados – desenvolvida por Leão XIII – e do aperfeiçoamento da ordem social – estabelecida por Pio XI. Além disso, no contexto específico da política brasileira no início do século XX – marcado pela transição do regalismo monárquico para o agnosticismo republicano –, Dom Aquino deve ser situado como uma figura atuante da “Restauração Católica” no Brasil, enquanto movimento que buscou reestabelecer a influência da Igreja na sociedade. Movimento este que preparou o ambiente sociopolítico em que, a partir dos anos 30, estabeleceu-se uma relação de colaboração mútua entre Igreja e Estado no Brasil.

Também é necessário observar a atuação de Dom Aquino especificamente durante a Primeira República. Nesse período, como já foi exposto, a Igreja Católica no Brasil buscou superar as medidas antirreligiosas do positivismo republicano, reorganizando-se institucionalmente por meio de um processo de estadualização, em que os membros da hierarquia eclesiástica – arcebispos e bispos – estavam mais próximos das oligarquias locais, que, na prática, eram os que realmente possuíam influência social e poder de decisão nos estados da federação. Contudo, observa-se que, em sua atuação como orador, Dom Aquino foi além desse processo de estadualização empreendido pela Igreja na Primeira República. Dos seus 85 discursos publicados, 25 foram proferidos entre 1910 e 1929; e desses 25, mais da metade foram realizados fora de seu estado: 9 na cidade do Rio de Janeiro; 2 no estado de São Paulo; e 2 no estado de Minas Gerais. Portanto, pode-se dizer que Dom Aquino Corrêa, em sua atividade oratória, desenvolveu um processo de “interestadualização”, à medida que não permaneceu atuando apenas em seu estado, mas transitou como representante eclesiástico entre a capital federal, e os dois estados que, na época, monopolizavam o poder político e econômico, São Paulo e Minas Gerais.

Em síntese, acredita-se que o presente estudo sobre a unidade teológico-retórico-político na oratória de Dom Aquino Corrêa tenha contribuído, de modo geral, para a ideia de que uma análise das relações entre Igreja e Estado não pode pautar-se única e exclusivamente na perspectiva do materialismo histórico-dialético, visto que tal opção, por si só, já indica a

desqualificação da Igreja enquanto instituição que se propõe a explicar realidades sobrenaturais, e que tenta fazê-lo por meio de promulgações dogmáticas e de reflexões teológicas.

No âmbito literário, este estudo – com sua releitura da obra oratória de Dom Aquino Corrêa – indica, a princípio, a necessidade de uma revisão crítica da historiografia literária de Mato Grosso – que, aderindo à uma perspectiva teleológica dos estudos literários, apresenta Dom Aquino como um “retrógrado” que organizou uma resistência aos “avanços” do modernismo. Por fim, olhando, de modo mais amplo, para as possíveis implicações deste trabalho, acredita-se que ele forneça elementos para que se repense a metodologia de análise de alguns textos literários, principalmente aqueles que transitam por diferentes áreas acadêmicas, como a retórica, a filosofia, a psicologia, a teologia e a história. Para isso, porém, é preciso que haja, nos estudos literários, uma precedência epistemológica do texto, a fim de que, a partir dele, seja encontrado o instrumental teórico mais adequado para compreendê-lo tanto na sua lógica interna quanto em relação ao seu contexto histórico e social.

REFERÊNCIAS

- A homenagem da Academia Brasileira de Letras à memória de D. Aquino Correia. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 10 abr. 1956, p. 12.
- AQUINO, S. T. de. **Suma teológica**: teologia, Deus, trindade. Volume I: primeira parte – questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Suma teológica**: o mistério da Encarnação. Volume VIII: terceira parte – questões 1-59. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Suma teológica**: os sacramentos. Volume IX: terceira parte – questões 60-90. São Paulo: Loyola, 2006.
- ANSELMO, S. **Proslogion seu Alloquium de Dei existentia**. Trad. de José Rosa. Covilhã, Portugal: Universidade da Beira Interior, 2008.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. Trad. M. A. Júnior, P. F. Alberto e A. N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- AZZI, R. O fortalecimento da restauração católica no Brasil (1930-1940). **Síntese: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, FAJE, v. 6, n. 17, p. 69-85, 1979.
- _____. **Neocristandade**: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.
- BARROS, R. S. M. de. Vida religiosa. In: ELLIS, M. et al. **História geral da civilização brasileira**. Tomo II: O Brasil Monárquico. Volume 4: Declínio e queda do Império. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995a. p. 317-337.
- _____. A questão religiosa. In: ELLIS, M. et al. **História geral da civilização brasileira**. Tomo II: O Brasil Monárquico. Volume 4: Declínio e queda do Império. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995b. p. 338-365.
- BARTHES, R. A retórica antiga. In: COHEN, J. *et alii*. **Pesquisas de retórica**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-227.
- BEOZZO, J. O. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: PIERUCCI, A. F. de O. et al. **História geral da civilização brasileira**. Tomo III: O Brasil Republicano. Volume 4: Economia e Cultura (1930-1964). 2. ed. São Paulo: Difel, 1986. p. 271-341.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRANDÃO, Roberto de Oliveira. **Estudo sobre os manuais de retórica e poética brasileiros do século XIX**. 1972. 128f. Tese (Doutorado) – Departamento de Linguística e Línguas Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**. Rio de Janeiro, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em 15 set 2018.

_____. Constituição (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em 15 set 2018.

BLAIR, H. **Lectures on rhetoric and belles letres**. Philadelphia: James Kay, Jun. and Brother, 1829.

BLOOM, H. **A Angústia da Influência**. Trad. de Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

BORGES, J. L. Kafka e seus precursores. In: _____. **Outras inquisições**. São Paulo: Companhia das letras, 2007. p. 127-130.

BURKE, E. **A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful**. Oxford: Basil Blackwell, 1990 [1757].

CANDIDO, A. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. Vol. 2 (1836-1880). 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000 [1959].

_____. **Iniciação à literatura brasileira**. 3. ed. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 1999.

CARPEAUX, O. M. Apresentação. In: ANJOS, A. dos. **Toda poesia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. **História da literatura ocidental**. vol. único. São Paulo: Leya, 2011.

CARVALHO, J. M. de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASSIN, B. A máscara e a efetividade. **Revista Discurso**, São Paulo, USP, n. 21, p. 151-169, 1993.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.

CHATEAUBRIAND, F. R. **O gênio do cristianismo**. Trad. de Camilo Castelo Branco. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1952.

CLARO, A. da C. **Poesia mato-grossense de exaltação da terra**. 2005. 130f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem), UFMT, Cuiabá, 2005.

COMBA, J. **Gramática Latina**. 5. ed. São Paulo: Ed. Salesiana. 2004.

COMETTI, P. D. **Aquino Corrêa arcebispo de Cuiabá: vida e obra**. Cuiabá: Libris, 1993.

COMPAGNON, A. **O Demônio da teoria: literatura e senso comum.** Trad. de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. Sessão 5ª, 22 out. 451: Símbolo de fé de Calcedônia. In: DENZINGER, H. (Org.) **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica.** São Paulo: Paulinas, Loyola; 2006. p. 112-113.

CONCÍLIO VATICANO I. Constituição dogmática *Dei Filius*. In: DENZINGER, H. (Org.) **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica.** São Paulo: Paulinas, Loyola; 2006. p. 643-652.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).** São Paulo: Paulus, 2001.

CORRÊA, D. F. de A. **Discursos.** Vol. II Tomo I. Brasília: Imprensa Nacional, 1985a.

_____. **Discursos.** Vol. II Tomo II. Brasília: Imprensa Nacional, 1985b.

_____. **Discursos.** Vol. II Tomo III. Brasília: Imprensa Nacional, 1985c.

_____. Preâmbulo. In: _____. **Poética: Odes.** Vol. I Tomo I. Brasília: Imprensa Nacional, 1985d.

_____. O belo nas letras. In: _____. **Poética: Terra Natal.** Vol. I Tomo II. Brasília: Imprensa Nacional, 1985e.

_____. **Discursos.** Rio de Janeiro: Typhographia do Annuario do Brasil, 1927.

_____. **Discursos.** Vol. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

_____. **Discursos.** Vol. II. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

_____. **Discursos.** Vol. III. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1954.

COSTA, D. A. de M. **A questão religiosa do Brasil perante a Santa Sé.** Lisboa: Lallemand Frères, 1886.

COUTINHO, A. **A literatura no Brasil: era barroca e era neoclássica.** 3 ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói: UFF, 1986 [1959].

DAMASCENO, S. J. *Expositio Fidei orthodoxae.* In: MIGNE, J.- P. (Org.) **Patrologiae Cursus Completus: Series Graecae.** Tomus XCIV: S. Joannes Damascenus. Paris: Imprimerie Catholique, 1864. p. 790-1226.

DE MARTINI, M. **As chaves do paraíso: profecia e alegoria na obra de Padre Antonio Vieira.** 2011. 277f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011.

DURAN, M. R. da C. **Ecos do púlpito: oratória sagrada no tempo de D. João VI.** Ed. Unesp, 2010.

ELIOT, T. S. Tradição e talento individual. In: **Ensaio**s. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Art, 1989. p. 37-48.

ENLUTADAS a Igreja e as Letras com a morte de D. Aquino. **Correio da manhã**, Rio de Janeiro, 24 mar 1956, p. 3.

FANAIA, J. E. de A. **Elites e práticas políticas em Mato Grosso na Primeira República (1889-1930)**. Cuiabá: EdUFMT, 2010.

FISCHER, L. A. **Parnasianismo brasileiro**: entre ressonância e dissonância. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FRANCA, L. A **Igreja, a Reforma e a Civilização**. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1948 [1922].

_____. **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRYE, N. Introdução polêmica. In: _____. **A anatomia da crítica**. Trad. Péricles Eugênio da Silva Ramos. Cultrix: São Paulo, 1973. p. 11-36.

GALVÃO, B.F.R. O púlpito no Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 146, n. 96, p. 7-160, 1922.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GREGÓRIO NAZIANZENO, S. *Epistola CI ad Cledonium Presbyterum contra Apollinarium*. In: MIGNE, J.- P. (Org). **Patrologiae Cursus Completus: Series Graecae**. Tomus XXXVII: Sanctus Gregorius Nazianzenus. Paris: Imprimerie Catholique, 1862. p. 175-194.

GUERRA, F. **A questão religiosa no Segundo Império brasileiro**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1952.

GUILLÉN, C. **Entre lo uno y lo diverso**: Introducción a la literatura comparada. Barcelona: Crítica, 1985.

_____. A estética do estudo de influências na literatura comparada. In: COUTINHO, E. F.; CARVALHAL, T. F. **Literatura comparada**: textos fundadores. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 157-174.

GUILLERMOU, A. **Os jesuítas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977.

HACKMANN, G. L. B. **Jesus Cristo, nosso Redentor**. Iniciação à cristologia como soteriologia. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HANSEN, J. A. Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras. **Revista Discurso**, São Paulo, USP, n. 9, p. 173-192, 1978.

_____. **A sátira e o engenho:** Gregório de Matos e a Bahia do Século XVII. 2. ed. São Paulo: Ateliê; Campinas: Unicamp, 2004 [1989].

_____. **Alegoria:** construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Hedra; Campinas: Unicamp, 2006a.

_____. Letras coloniais e historiografia literária. **Matraga**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 13-44, jan./jun. 2006b.

_____. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. **Matraga**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, p. 11-46, jul./dez. 2013.

HOLANDA, S. B. de. Da Maçonaria ao Positivismo. In: HOLANDA, S. B. de. **História geral da civilização brasileira**. Tomo II: O Brasil Monárquico. Volume 5: Do Império à República. 4. ed. São Paulo: Difel, 1985. p. 289-305.

INÁCIO DE ANTIOQUIA, S. **Cartas**. Trad. do original grego e notas por Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1970.

IRENEU DE LIÃO, S. **Contra as heresias:** denúncia e refutação da falsa gnose. Trad. de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

JÚLIO MARIA, C. Ss. R. **Catolicismo no Brasil** (Memória histórica). Rio de Janeiro, Agir, 1950.

_____. A verdadeira ideia da teoria da separação. In: LUSTOSA, O. de F. (Org.). **A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano:** um aprendizado de liberdade. São Paulo: Loyola, 1990.

LAUSBERG, H. **Elementos de retórica literária**. Trad. de R. M. Rosado Fernandes. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

LEÃO I. Carta *Lectis dilectionis tuae*, ao bispo Flaviano de Constantinopla. In: DENZINGER, H. (Org.) **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica**. São Paulo: Paulinas, Loyola; 2006. p. 107-109.

LEÃO XIII. **Carta encíclica *Diuturnum Illud***. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1881. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061881_diuturnum.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta encíclica *Humanum Genus***. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1884. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta encíclica *Immortale Dei***. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta encíclica *Libertas Praestantissimum***. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1888. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta encíclica *Rerum Novarum***. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta encíclica *Aeterni Patris***. Trad. de Maria L. da Fonseca e Sávio L. de B. Campos. Roma, 1879. Disponível em: http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Aeterni_Patris.pdf. Acesso em 25 ago. 2017.

LEITE, L. P. P. Palavras de saudade. **Revista da Academia Mato-Grossense de Letras**, Cuiabá, ano XXIV, n. 47-48, p. 70-71, 1956.

_____. A figura humana de Dom Francisco de Aquino Corrêa. In: Pimentel, A. R. **A mais linda flor**. Cuiabá: UFMT, 1982. p. 142-160.

LIMA, A. A. **Evolução intelectual do Brasil**. Rio de Janeiro: Grifo, 1971.

LOPES, F. L. In memoriam: Dom Francisco de Aquino Corrêa, S.D.B. **Verbum**, Rio de Janeiro, Tomo XIII, fasc. 2-3, p. 99-112, jun./set. 1956.

LOPES, Hélio. Oratória Sacra no Brasil (do séc. XVI ao séc. XIX). **Língua e Literatura**, São Paulo, v. 5, p. 105-129, 1976.

_____. **Letras de Minas e outros ensaios**. Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. São Paulo: Edusp, 1997.

LUTO oficial. **O Estado de Mato Grosso**, Cuiabá, ano XVII, n. 2.773, 25 mar. 1956, p. 4.

MAGALHÃES, E. de M. **Por entre brenhas, picadas a foice, matas bravas**: a produção poética em Mato Grosso no século XX e XXI. 2014. 294 f. Tese (Doutorado em Letras), PUC-RS, Porto Alegre, 2014.

MAGALHÃES, H. G. D. **História da Literatura de Mato Grosso**. Século XX. Cuiabá: Unicen, 2001.

_____. **Literatura e poder em Mato Grosso**. Brasília: Ministério da Integração Nacional; Cuiabá: UFMT, 2002.

MARTINA, G. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias. Vol. I. O período da Reforma. Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **História da Igreja**. De Lutero a nossos dias. Vol. III. A era do liberalismo. Trad. de Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARTINS, E. V. **A fonte subterrânea**: José de Alencar e a retórica oitocentista. Londrina: Eduel; São Paulo: Edusp, 2005.

MCLUHAN, M. O trivium até Santo Agostinho: Retórica. In: _____. **O trivium clássico: o lugar de Thomas Nashe no ensino de seu tempo.** São Paulo: É Realizações, 2012.

MENDES, M. V. **A oratória barroca de Vieira.** Lisboa: Caminho, 1989.

MENDONÇA, R. **História da literatura mato-grossense.** 2. ed. especial. Cáceres: Ed. Unemat, 2015.

MESQUITA, J. de. A poesia de D. Aquino. **Revista da Academia Mato-Grossense de Letras,** Cuiabá, ano XXIV, n. 47-48, p. 31-46, 1956.

MICELI, S. **A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MOURA, S. L. de; ALMEIDA, J. M. G. de. A Igreja na Primeira República. In: PINHEIRO, P. S. et al. **História geral da civilização brasileira.** Tomo III: O Brasil Republicano. Volume 2: Sociedade e instituições (1889-1930). 3. ed. São Paulo: Difel, 1985. p. 321-342.

NABUCO, J. **O Partido Ultramontano e suas invasões, seus órgãos e seu futuro.** Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma, 1873.

NETO, J. A. Dom Aquino, o orador. In: Pimentel, A. R. **A mais linda flor.** Cuiabá: UFMT, 1982. p. 119-141.

NITRINI, S. **Literatura comparada: história, teoria e crítica.** 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

PÉCORA, A. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira.** São Paulo: Edusp; Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

_____. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. **Floema: Caderno de Teoria e História Literária,** Vitória da Conquista, n. 1, p. 29-36, 2005.

_____. Introdução. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, A. **Sermões.** Tomo I. Org. de A. Pécora. São Paulo: Hedra, 2014a. p. 11-25.

_____. Introdução. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, A. **Sermões.** Tomo II. Org. de A. Pécora. São Paulo: Hedra, 2014b. p. 11-27.

_____. Prefácio à edição portuguesa: percurso de um estudo sobre o Padre Vieira. In: **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórica-política dos sermões de Antonio Vieira.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Edusp, 2016.

PEDRAÇA, C. M. **O universo ideológico de Dom Aquino e os anos Vargas: entre a Igreja e o Estado (1930-1945).** Cuiabá: EdUFMT, 2010.

PENIDO, M. T. L. **O Corpo Místico.** Petrópolis: Vozes, 1944.

PEREIRA, N. **Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil.** 2. ed. Pref. de Gilberto Freyre. Recife: Massangana, 1982.

_____. **Dom Vital e a questão religiosa no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Recife: Arquivo Público Jordão Emerenciano, 1986.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIERRARD, P. **História da Igreja**. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIO XI. **Carta Encíclica Quadragesimo anno**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1931.
Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em 25 ago. 2017.

_____. **Carta Encíclica Divinis Redemptoris**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1937.
https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html. Acesso em 25 ago. 2017.

PIO XII. **Carta Encíclica Mystici Corporis**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1943.
Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Acesso em 25 ago. 2017.

RODRIGUES, L. F. M. Da supressão à “Restauração” (1773-1814): A Companhia de Jesus, entre continuidade e descontinuidade. **IHU online**: Revista do Instituto Humanitas, São Leopoldo, Unisinos, ano 14, n. 458, p. 5-11, 2014.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira**. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954 [1888].

_____. **Evolução da literatura brasileira: vista sintética**. Rio de Janeiro: Campanha, 1905.

ROSSANO; RAVASI; GIRLANA. **Nuevo Diccionario de Teología Bíblica**. v.1. Madri: Paulinas, 1990.

SARAIVA, A. J. **O discurso engenhoso**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

SILVA, C. M da. **O escolhido**. Brasília: Imprensa Nacional, 1984.

_____. Preâmbulo. In: CORRÊA, D. F. A. **Discursos**. Vol. II Tomo I. Brasília: Imprensa Nacional, 1985a.

SOLENES exéquias reverenciam a memória do nosso querido arcebispo. **O Estado de Mato Grosso**, Cuiabá, ano XVII, n. 2.773, 25 mar. 1956, p. 1.

SMULDERS, P. Evolução da Cristologia na história dos dogmas e no magistério eclesiástico. In: FEINER, J; LOEHRER, M.(org.) **Mysterium Salutis**, v. III/3. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 5-82.

TEIXEIRA, Ivan. Em defesa da poesia (bilaquiana). In: BILAC, Olavo. **Poesias**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. VII-LIX.

_____. **Mecenato pombalino e poesia neoclássica**. São Paulo: Edusp, 1999.

_____. Hermenêutica, retórica e poética nas letras da América portuguesa. **Revista USP**, São Paulo, n. 57, p. 138-159, março/maio 2003.

THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TRINGALI, D. **A retórica Antiga e as outras retóricas: a retórica como crítica literária**. São Paulo: Musa, 2014.

VALÉRY, P. **Oeuvres**. v.1. Paris: Gallimard, 1960.

VARGAS, G. Discurso em homenagem ao Episcopado Nacional, reunido no 1º Concílio Plenário. **Ação Católica**, Rio de Janeiro, ano II, n. 10, p. 289-290, out. 1939.

VERÍSSIMO, J. **O que é literatura e outros escritos**. Rio de Janeiro/ São Paulo: H. Garnier Livreiro, Editor, 1907.

VIEIRA, A. **Sermões**. Tomo I. Org. de A. Pécora. São Paulo: Hedra, 2014a.

_____. **Sermões**. Tomo II. Org. de A. Pécora. São Paulo: Hedra, 2014b.

VIEIRA, D. R. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida: Santuário, 2007.

VILLAÇA, A. C. **História da Questão Religiosa**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.

VOTO de pesar. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 24 mar. 1956, p. 4.

YUNG, N. L. **Pensamento crítico-teórico de Dom Aquino Corrêa: considerações sobre crítica e teoria literárias em Mato Grosso**. 2007. 223f. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literatura Portuguesa), USP, São Paulo, 2007.