

ISSN 1415 - 4668



ANO 2008

MISSIONARISMO, PARENÉTICA E PROFETISMO NO
QUADRICENTENÁRIO DE ANTÔNIO VIEIRA

VOLUME 2

REVISTA IDEACÃO

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia

Conselho Editorial

Antônia Pereira Bezerra (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Antônio José Romera Valverde (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP)
Aurino Ribeiro Filho (Universidade Federal da Bahia)
Carlos Ziller Camenietzki (Museu de Astronomia e Ciências Afins/CNPQ)
Catherine Moreira Bryan (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
Charbel Niño El-Hani (UFBA)
Constança Marcondes César (Pontifícia Universidade de Campinas-PUCCAMP)
Desidério Murcho (King's College - UK)
Dante Augusto Galeffi (UFBA)
Eduardo Chagas Oliveira (UEFS)
Edvaldo Souza Couto (UFBA)
Eliab Barbosa Gomes (UEFS)
Elyana Barbosa (UFBA)
Graça Simões (Bibliotecária da UEFS)
Hugo Aznar (C.E.U. San Pablo–Valencia/Espanha)
Israel de Oliveira Pinheiro (UFBA)
James Fieser (The University of Tennessee at Martin)
João Alves Campos (UEFS)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Jocival Bitencourt (Universidade Estadual da Bahia/UNEB)
Jorge Alberto da Costa Rocha (UEFS)
Jorge Vital de Brito Moreira (Universidade de Wisconsin – Oskosh - UWU/USA)
José Crisóstomo de Souza (UFBA)
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos (UEFS)
Lêda Silva Guimarães (Psicanalista)
Leonidas Hegenberg (Instituto Brasileiro de Filosofia)
Mária Constança Pissara (PUC/SP)
Mariluze Ferreira de Andrade e Silva (Universidade Federal de São João Del-Rei/UFESJ)
Nilo Henrique Neves dos Reis (UEFS)
Olival Freire Júnior (UFBA)
Raquel de Matos Cardoso Vale (UEFS)
Sérgio Antônio Carlos (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Periodicidade: Semestral

Os artigos e demais textos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. A reprodução, parcial ou total, é permitida, desde que seja citada a fonte.

Ficha Catalográfica: Biblioteca Central Julieta Carteadó

Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana - Feira de Santana - v. 1, n. 1 (1997-)
v.2, n.20, jul./dez. 2008

Semestral

ISSN 1415 - 4668

1. Filosofia - Periódicos I Universidade Estadual de
Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos
Filosóficos.

CDU 1



**Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia
[NEF/ UEFS]**

Coordenador Geral
Eduardo Chagas Oliveira

Vice-coordenador
João Alves Campos

Secretária
Jaciene Silva e Carvalho

Membros

Ângelo Márcio Gonçalves / Antônio César Ferreira da Silva /
Caroline Vasconcelos Ribeiro / Eduardo Chagas Oliveira / Elyana
Barbosa / João Alves Campos / Jorge Alberto da Costa Rocha /
Júlio Celso Ribeiro de Vasconcelos / Nilo Henrique Neves dos Reis

Membros Associados

Edvaldo Couto (UFBA) / Geovana da Paz Monteiro(UFRB) /
Israel Pinheiro (UFBA) / Ivana Libertadoira Borges Carneiro
(UNEB) / Joceval Bitencourt (UNEB) / Jorge Moreira
(UWO/USA) / Marcelo Santana (UFRB) /
Wilson Nascimento Santos (UFBA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

REITOR

José Carlos Barreto de Santana

VICE-REITOR

Washington Almeida Moura

DIRETOR DO DCHF

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia

Onildo Araújo da Silva

VICE-DIRETOR DO DCHF

Jaimeval Caetano de Souza

EDITOR RESPONSÁVEL

Eduardo Chagas Oliveira

REVISÃO E TRADUÇÃO

Leticia Telles (UNEB) - Inglês

Elizangela Chagas Cerqueira (UEFS) - Francês

Daniela Chagas Oliveira (NEF/UEFS) - Espanhol

Suani Vasconcelos (UEFS) - Português

DIAGRAMAÇÃO E DIGITAÇÃO

Jaciene Silva e Carvalho

NESTE NÚMERO

Beatriz Helena Domingues e Leonardo Soares Barbosa

Antônio de Abreu Freire

Geraldo Mártires Coelho

Samuel Dimas

Patricia de Freitas Camargo

Maria do Socorro Fernandes de Carvalho

Ana Lúcia M. de Oliveira

Juarez Donizete Ambires

Affonso Romano de Sant'Anna

Guilherme d'Oliveira Martins

Romana Valente Pinho

Solicita-se permuta. Exchange desired

Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia - NEF

Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS



REVISTA IDEAÇÃO

Revista do Núcleo Interdisciplinar
de Estudos e Pesquisas em Filosofia da
Universidade Estadual de Feira de Santana

Endereço para correspondência. Address for correspondence
Universidade Estadual de Feira de Santana
Avenida Transnordestina, S/N - Novo Horizonte
CEP: 44.036-900 Caixa Postal 294
Tel: (75) 3224-8209 e-mail: nef@uefs.br
Feira de Santana - Bahia - Brasil

EDITORIAL PROCEDURES

IDEAÇÃO, a UEFS's journal which is published every semester, deals with Philosophical Scientific issues in the format of papers, communications, reviews and others.

Works submitted to this journal must match the following procedures:

a) Preferably be unpublished, originally written in Portuguese, Spanish, French or English, observing the current official orthography and the rules for bibliographical reference according to the ABNT¹;

b) Be formatted for Word for Windows 7.0, in letter-size paper (21,6x27,9 cm), Front side only, double space, 25 lines per page, numbered on the upper right side, with maximum number of 24 pages;

c) Be preceded by an ABSTRACT in both Portuguese and English of 150 words max. This item does not refer to either literary texts or reviews. It should also include as well as 3 (three) KEY-WORDS both in Portuguese and in English;

d) Make use of FOOTNOTES and/or REFERENCES at the end the text, numbered in crescent order (references can come in alphabetical order);

e) Present tables and illustrations with their proper legends in a separate page. There should be reference in the text of where they should be placed. Illustrations must be print in drawing paper;

f) In an extra page, print title of the work, name of the author(s), titles and name of the institution to which he is affiliated. In the abstract of theses/dissertations, indicate: name of the author, his title, title of the thesis/dissertation, institution, course, area of expertise, advisor, date of act.

g) Send two copies of the work to the Editor, along with a copy of it in a floppy disk, with author's authorization for publishing.

ATTENTION: The texts must follow the norms above

NORMAS EDITORIAIS

A Revista IDEIAÇÃO da UEFS, de periodicidade semestral, constitui-se de matéria Filosófica, Científica, sob forma de artigos, comunicações, resenhas e outros.

Todo trabalho que se destina a este periódico deverá:

a) ser, preferencialmente, inédito, redigido em língua Portuguesa ou Espanhola, Francesa ou Inglesa, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme a ABNT;

b) Ser em Word For Windows 7. 0, em papel tamanho carta (21,6 X 27,9), numa única face, espaço duplo, 25 linhas por laudas, com numeração à margem superior direita tendo, no máximo, 24 laudas;

c) ser precedido de TÍTULO, em língua Portuguesa e Inglesa, RESUMO, em língua Portuguesa, de no máximo, 150 palavras, com o respectivo ABSTRACT (este item não se refere nem aos textos literários nem as resenhas), bem como, 3 (três) PALAVRAS-CHAVE em língua Portuguesa e os 3 (três) KEY-WORDS em língua Inglesa;

d) trazer as NOTAS e/ou as REFERÊNCIAS indicadas no final do texto e numeradas em ordem crescente (as referências poderão apenas alfabéticas);

e) apresentar as tabelas e ilustrações com suas devidas legendas, em folha à parte (deverá haver indicação, no texto do lugar em que serão intercaladas). As ilustrações deverão ser feitas em papel vegetal;

f) em uma página extra, indicar após o título do trabalho: nome do autor, titulação e nome do órgão a que está vinculado. Nos resumos de tese, indicar: nome do autor e titulação, título da dissertação, instituição, curso, área de concentração, orientador, data de defesa;

g) ser encaminhado em duas vias para o Editor da Revista, acompanhado de uma cópia em disco flexível, com autorização do autor para publicação.

ATENÇÃO: Os textos deverão se encaixar nestas normas

REVISTA IDEACÃO

FEIRA DE SANTANA	n.20	p. 1- 201	Ano 2008
------------------	------	-----------	----------

Sumário - Summary

Normas Editoriais - Editorial Rules

Apresentação - Presentation

Artigos - Articles

Resenha - Review

Artigos - Articles

Padre Vieira e o Debate Acerca dos “Encobertos”: D. João IV ou D. Sebastião?

Priest Vieira and the Debate on the “Veiled”: D. João IV or D. Sebastião?

Beatriz Helena Domingues e Leonardo Soares Barbosa

15 - 34

Maranhão: A Missão Profética do Padre António Vieira

Maranhão: La Mission Prophétique du Père António Vieira

António de Abreu Freire

35 - 52

Vieira, a Amazônia e o Mundo Profetizado

Vieira, the Amazon and the Prophetic World

Geraldo Mártires Coelbo

53 - 69

A Configuração Mítica do Real no Pensamento

Escatológico do P.^c AntónioVieira

The Mythical Configuration of the Real in the Eschatological
Thinking of Priest António Vieira

Samuel Dimas

71 - 102

**Sobre um Modo Histórico de Revelar: Imagens do
Tempo no Livro Antepimeiro da História do Futuro,
do Padre Antônio Vieira**

On a Historical Mode of Revealing: Images of Time in the
História do Futuro [History of the Future], by Priest
Antonio Vieira

Patricia de Freitas Camargo

103 - 126

**Sem isso não Correrá: Interpretação das Licenças do
Livro Antepimeiro da História do Futuro (1718) do
Padre Antônio Vieira**

“Without this, it Cannot Run”: Interpretation of the Licenses in
the “History of the Future” (1718), by
Priest Antonio Vieira

Maria do Socorro Fernandes de Carvalho

127 - 136

As Diferentes Versões da Carta Ânua de Antônio Vieira
The Different Versions of Antonio Vieira's Annual Letter

Ana Lúcia M. de oliveira

137 - 154

Padres Estrangeiros no Real Colégio da Bahia

Foreign Priests at the Bahia Royal School

Juarez Donizete Ambires

155 - 174

Vieira e a Globalização

Vieira and the Globalization

Affonso Romano de Sant'Anna

175 - 188

A Actualidade de Vieira

Vieira's Modernity

Guilherme d'Oliveira Martins

189 - 196

Resenha - Review

**PIMEMTEL, Manuel Cândido. De Chronos a Kairós.
Caminhos Filosóficos do Padre Antônio Vieira.**

Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

Romana Valente Pinho

197 - 201

EDITORIAL

O auditório para o qual Vieira discursava era formado, essencialmente, por uma significativa parcela de iletrados. Neste ambiente, a oralidade, principal mecanismo de veiculação dos discursos, ajustava-se aos problemas emergentes da colônia. Os sermões do Padre Antônio Vieira consistiam em peças retóricas vigorosas, que atingiam ampla repercussão por conta da dimensão geográfica das cidades daquela época, uma vez que existia uma interação mais próxima com a comunidade, além de um efeito prático mais contundente. A sofisticação do estilo barroco ganha singularidade no pragmatismo da construção retórica de Vieira, como se pode constatar em alguns sermões específicos que servem de objeto de análise para diversos pesquisadores que colaboram com o presente número de *Ideação*. Neste sentido, o leitor perceberá que os traços constitutivos da retórica seiscentista são traduzidos pelo estilo Vieirino de construção dos discursos, de tal modo que múltiplos enfoques e análises são concedidos para a interpretação e entendimento da obra do Padre Vieira.

Considerado uma espécie de arauto da Contra-reforma no Brasil, Vieira legou uma tradição sermonística que ainda serve de referência para a construção de discursos na atualidade, apesar do jesuíta não ter deixado um manual de retórica ajustado ao seu modelo preferencial de construção argumentativa: os sermões. De qualquer modo, transmitiu às gerações que lhe sucederam um estilo próprio de persuasão que aliava a teologia ao verbo, traço constitutivo da doutrina cristã, que se pauta numa espécie de cosmogonia a partir da palavra, tal como se verifica na célebre inscrição latina “*Fiat Lux*”, que se credita ao Criador, conforme descrito no Livro do *Gênesis*.

Nessa atmosfera, o segundo volume de “*Missionarismo, parenética e profetismo no quadricentenário Antônio Vieira*” oferece ao leitor de *Ideação* a oportunidade de conhecer outros trabalhos de pesquisadores que se debruçaram sobre o pensamento

do jesuíta lusitano que melhor traduziu em palavras o seu contexto. Trata-se de textos que, igualmente àqueles publicados no volume anterior, estimulam a pesquisa e o interesse pelo ímpeto notável do autor-ícone da história da Companhia de Jesus em terras luso-brasileiras. Entretanto, os artigos que se apresentam agregados ao presente volume são caracterizados por um certo “traço de família”, constituinte da sua interpretação da realidade, por ora alinhada a um senso profético, por outras orientada pelo pragmatismo de um indivíduo imerso nos problemas típicos da inter-relação de circunstâncias que acompanham o seu momento.

Em síntese, os números especiais em deferência ao Padre António Vieira encerram a nossa proposta de homenagem ao ilustre jesuíta por ocasião do seu Quadricentenário. Trata-se da materialização efetiva de um projeto idealizado pelo Professor Amon Pinho que se encarregou desde o início de avaliar criteriosamente cada detalhe dos manuscritos enviados pelos nossos colaboradores, estabelecendo comunicação com os articulistas e revisando – quando se mostrou necessário – os textos finais que publicamos nestes dois últimos números de *Ideação*. Ao ilustre colega, inclusive, concedo todos os méritos que porventura sejam creditados ao presente trabalho em seu conjunto.

Eduardo Chagas Oliveira
Editor

Padre Vieira e o Debate acerca dos “Encobertos”:

D. João IV ou D. Sebastião?

Priest Vieira and the Debate on the “Veiled”:

D. João IV or D. Sebastião?

Beatriz Helena Domingues

Universidade Federal de Juiz de Fora

Leonardo Soares Barbosa

Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO: O tema das profecias é um dos que merece uma atenção especial entre os estudiosos do padre Antônio Vieira. Neste artigo, abordamos algumas influências, bem como motivações proféticas de Vieira ao longo de sua vida, que tiveram reflexos em seus escritos. Destacamos como algumas partes das trovas de Bandarra, o milagre de Ourique e da *História do Futuro* se fizeram posteriormente presentes em *Esperanças de Portugal* sobre o papel de Portugal para o advento do Quinto Império. Nesta obra Vieira defende fervorosamente a tese da ressurreição de D. João IV e que este seria o Encoberto, aquele que levaria Portugal novamente às grandes conquistas. Este ponto de vista foi defendido por autores como Nicolau Bourey e questionado por autores anônimos que divergiam dela, localizando o Encoberto em D. Sebastião, que poderia estar vivo e mais facilmente desempenhar tal papel. Tentamos mostrar que, embora Vieira tenha se tornado o mais conhecido profeta da restauração e mesmo da expansão portuguesa sob Dom João IV, ele competia com outras interpretações, especialmente o sebastianismo, com a qual ele mesmo chegou a concordar em seus escritos de juventude.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Antônio Vieira; Joanismo; Sebastianismo; Profecias.

ABSTRACT: Among scholarly studies of the writings of priest Antonio Vieira, the theme of the prophecies is one that has been attracting significant attention. This article approaches some prophetic influences, as well as prophetic motivations, that were reflected in Vieira's works during different phases of his life. It emphasizes parts of Bandarra's ballad, the Miracle of Ourique, and the *History of the Future*: all of which influenced his *Esperanças de Portugal* (Hopes of Portugal) where he confirmed the role of Portugal in the advent of the Fifth Empire. In *Hopes of Portugal* Vieira defended strongly the thesis of Dom Joao IV as being the yet veiled, but the one who will bring Portugal back to its great conquests. The same point of view was defended by authors such as Nicolau Bourey, and questioned by anonymous authors who localized the savior in Dom Sebastião, as he could still be alive and easily play such a role. We try to show that, although Vieira had become the most known prophet of the revival of the Portuguese power under Dom João IV, he competed with other interpretations, especially Sebastianism (defenders of Dom Sebastião), with which Vieira himself had agreed in his early works.

KEYWORDS: Priest Antonio Vieira; Joanism; Sebastianism; Prophecies.

INTRODUÇÃO

A profecia vieiriana é um dos temas da produção do jesuíta que merece uma atenção especial de nós estudiosos. Neste trabalho, iremos abordar um pouco do conteúdo de algumas profecias, mostrando influências que Vieira recebeu ao longo de sua vida para a formulação de seus escritos. Enfatizaremos parte das trovas de Bandarra, do milagre de Ourique e da *História do Futuro*, para posteriormente abordarmos um importante debate sobre a profecia de Vieira contida em sua carta *Esperanças de Portugal*, que engloba autores como Nicolau Bourey, que concordam com a tese de Vieira e também autores anônimos que divergem do conteúdo presente nesta carta.

Entre as crenças messiânicas e milenaristas existentes em Portugal e de extrema importância para a formulação dos escritos proféticos do jesuíta, se encontram as crenças nas “profecias de Bandarra” e no “milagre de Ourique”. As primeiras são atribuídas a um homem do século XVI chamado Gonçalo Annes Bandarra, sapateiro de origem humilde que nasceu em Trancoso, pequena cidade comercial da região das Beiras, e lá se destacou como intérprete das Sagradas Escrituras, em especial das profecias nelas presentes para os cristãos novos que viviam na região. Há um “clamor” profético e messiânico característico de suas trovas ou profecias, que se relaciona com o retorno do Rei Encoberto, aquele que levaria de Portugal a todos os povos o cristianismo. Elas ganham força justamente quando D. Sebastião desaparece em uma de suas expedições pela África, no intuito de retomar a expansão ultramarina e recuperar as possessões em terras africanas. Bandarra será considerado como o autor da “Bíblia” do Sebastianismo, sendo relido por letrados portugueses seiscentistas, como foi o caso do padre Vieira, que interpretará o Encoberto do qual fala Bandarra como sendo D. João IV.¹

O “milagre de Ourique” narra um evento ocorrido em julho de 1139, um ano antes de D. Afonso Henriques de Borgonha assumir o título de rei, quando os cristãos conquistam uma

esplêndida vitória numa batalha na qual seu oponente era simplesmente o mais numeroso exército mouro que já existiu. Já a partir do século XV este episódio ganhou contornos milagrosos, tornando-se marco do início da nacionalidade. Ele mostrava como um país tão pequeno conseguiu obter vitórias tão grandiosas. A aparição de Cristo a Afonso Henriques antes da batalha teria sido o sinal de intervenção sagrada no destino glorioso reservado a Portugal.² Utilizando este evento, Vieira explicaria, então, o papel a ser desempenhado por Portugal na história mundial que ocorreria por “vontade divina”.³ Deste modo, mesmo Portugal estando no século XVI em uma situação inferior com relação a alguns países europeus, ele poderia obter, na visão do profeta Vieira, numerosas conquistas, para estabelecer o seu tão sonhado *Quinto Império* do mundo.

Para detalhar o advento deste império, o jesuíta redige, a partir de 1649, a sua *História do Futuro*⁴, que nem sequer chegou a ser terminada, mas somente esboçada. Por isto, o que se tem hoje escrito é o chamado Livro Anteprimeiro, que seria apenas um prolegômeno da obra em si, mas que, no fim da vida, devido à imensa dedicação à sua redação, Vieira já qualificava como sendo a própria *História do Futuro*. Ela trata do papel central que Portugal teria sobre o futuro “reino terrestre”, ou o *Quinto Império* do mundo, que seria o de Cristo na terra, que se estabeleceria no ano apocalíptico de 1666. Seria um reino de aproximadamente mil anos, tanto no âmbito espiritual quanto no temporal, anunciando a chegada do anticristo, cuja atuação precederia ao Juízo Final. O governo não seria exercido diretamente por Cristo, mas pelo papa de Roma e pelo rei de Portugal (seus dois vigários).⁵

Em Vieira, a história contemporânea de Portugal é uma confirmação, uma atualização das histórias narradas pelas Sagradas Escrituras. Vários acontecimentos pelos quais passou e passava o país, estariam preditos por elas. Bandarra é tido por ele como o verdadeiro profeta de Portugal, que não só predisse a sujeição portuguesa ao domínio espanhol e sua posterior libertação, como

também precisou o ano em que estes fatos ocorreriam e quem seria o seu principal protagonista “com todas as circunstâncias tão miúdas e particulares”. O ano era 1640, quando se levantaria o novo rei de Portugal, cujo nome era Dom João IV.⁶ Por isto não adianta de forma alguma, na opinião dele, tentar ir contra o que afirmam as profecias, confirmadas por vários trechos bíblicos e por palavras de autores confiáveis.

Há uma persistência, no argumento de Vieira, da prevalência de Portugal em relação aos outros países existentes no que se refere ao seu futuro glorioso. A forma como ele mostra isto leva em consideração as circunstâncias dos tempos passados, presentes e dos que estão por vir. Todas são abordadas a seu favor, ou seja, reforçando o papel messiânico em benefício da nação portuguesa. Até mesmo as conquistas dos portugueses têm uma razão de ser, uma raiz bem antiga, que já os colocava como os “escolhidos” para o domínio mundial. Segundo Vieira, o primeiro português no mundo foi Tubal⁷, conforme o décimo capítulo do livro do Gênesis, sendo este o quinto filho de Jafé, em que se verificou a benção de seu avô Noé. Nele, se cumpriu a profecia e promessa feita a seu pai Jafé de que só os portugueses, descendentes e sucessores de Tubal, conquistariam as quatro partes do mundo.⁸

1. O ENCOBERTO D. JOÃO

Para Vieira, a história de Portugal vem mostrando que em todos os momentos em que a situação do país se tornava crítica, a intervenção divina se manifestava, e de maneira decisiva, em favor dos portugueses. As palavras de Cristo, ditas a Afonso Henriques na véspera da batalha no campo de Ourique contra o rei mouro Ismael, por exemplo, têm estreita relação, são a prova de uma aliança entre Deus e a nação portuguesa, selada na promessa da sucessão dinástica. Cristo, neste contexto, se encontra extremamente comprometido com a descendência dos reis portugueses e com o destino histórico da monarquia fundada a partir do

primeiro Afonso, já que Ele afirmava ser Portugal a Sua nação.

Estas argumentações, em Vieira, são inseparáveis da grande questão referente à busca por um rei esperado, na época da Restauração, período ideal para se acreditar na existência de um rei Encoberto, mito do qual este jesuíta se tornou o maior intérprete. Este processo de ocultamento, inevitável quando Deus se figura no mundo, seria feito a partir de um favorito da Providência, destinado a ter um papel fundamental no fim da história humana. Esta pessoa, na visão de Pécora, é a cabeça do corpo místico do Estado e de forma alguma um ser individual cuja posição não pudesse responder pela totalidade hierárquica da nação. Esta pessoa humana, na visão de Vieira, vai responder “tanto à esperança humana na participação no Ser, quanto aos desígnios intocáveis do Ser para com suas criaturas”.⁹ A identidade do Encoberto variava na visão de Vieira¹⁰, não era de forma alguma imutável, já que ele vivia disposto a alterar o Ungido e escolhido por Deus, embora jamais se modificasse a condição verdadeiramente real dele, nos termos do próprio conceito da sucessão dinástica. O ponto decisivo é que caberia a ele ir à frente e colocar em marcha o futuro universal da cristandade.¹¹

Caberia aqui mencionar um debate proposto por José van den Besselaar acerca das profecias e das polêmicas surgidas a partir destas interpretações de Vieira, principalmente com relação à identidade do Encoberto. Na carta *Esperanças de Portugal*, escrita em 1659, enviada a partir do Maranhão ao padre André Fernandes, confessor da rainha regente e bispo nomeado no Japão, o jesuíta defende fervorosamente que seria D. João IV o Rei esperado, que ele ressuscitaria e levaria Portugal novamente às grandes conquistas. Nicolau Bourey, natural da Bélgica, mas radicado em Lisboa há muito tempo, foi praticamente o único que apoiou esta tese de Vieira. Contrapondo-se a eles, dois autores anônimos¹², sebastianistas ortodoxos, redigiram papéis fazendo críticas diretas à forma como Vieira interpretava os escritos de Bandarra na referida carta.¹³

Segundo Besselaar, este escrito de Vieira só tinha aparência de carta, pois é visível que o jesuíta ambicionava atingir um público mais amplo, mesmo dizendo repetidamente que se tratava de uma carta secreta, ou seja, era aquilo que os estudiosos dos jesuítas chamavam de cartas edificantes.¹⁴ Embora possa não parecer crível que André Fernandes, confrade de Vieira, advertido de só mostrar a carta à rainha, quebrasse o sigilo, emprestando-a para outras pessoas. Mas foi o que fez, repassando a carta a qualquer pessoa que quisesse ler ou copiar. Daí Besselaar concluir que tudo levava a crer que este sigilo existia apenas na fantasia de Vieira.¹⁵

Em 1660, o Conselho Geral do Santo Ofício expediu uma ordem ao bispo do Japão para que comparecesse diante da Mesa e lhe entregasse um papel intitulado *Esperanças de Portugal*. Tal ordem seria inconcebível se este escrito de Vieira não tivesse certa divulgação. É pouco provável que o Santo Ofício soubesse de um segredo entre a rainha e o seu confessor se ele não tivesse “vazado”.¹⁶ Este é um excelente indicativo de que a carta passava de mão em mão e que era muito comentada. Todas as reações com relação a este papel pressupõem uma larga divulgação, fato que, a nosso ver, foi muito bem planejado por Vieira, sem que ninguém soubesse exatamente como. É bem provável que o jesuíta tenha autorizado o seu copista em São Luís a tirar algumas cópias dela e enviá-las à metrópole.¹⁷

Em julho de 1660, Nicolau Bourey, então na prisão do Limoeiro, tomou conhecimento do Papel e em plena concordância com a tese de Vieira, escreveu outro papel, intitulado *Para os Incrédulos da Ressurreição Del Rei Dom João Quarto*, reconhecendo a ressurreição de D. João IV e lamentando o fato dela ser tão pouco aceita em Portugal. Porém, segundo Besselaar, não teve muita habilidade em escrevê-lo e nem teve o consentimento do próprio Vieira, que disse abertamente não ter gostado do que leu.¹⁸

Este escrito, bem como os outros dois anônimos contra Vieira, tem por base as profecias de Bandarra, porém cada um

argumentando em prol de diferentes teses. O principal trecho enfatizado por Bourey foi:

Já o tempo desejado é chegado, segundo o formal assenta; já se passam os corenta, que se ementa por um doutor já passado. O Rei novo é acordado, já dá bravo, já arressoa o seu pregão, já Levi lhe dá a mão contra Siquém desmandado. E segundo tenho ouvido e bem sabido agora se cumprirá; e desonra de Diná se vingará, como está prometido.¹⁹

Após a morte de D. João IV, Bourey reconheceu ter feito pouco caso das trovas de Bandarra, porque não as entendia. Mas, depois de ter lido a carta de Vieira, que é citada várias vezes em seu texto, ele as compreendeu e fez críticas a muitos apaixonados por D. Sebastião, que explicavam e interpretavam as trovas do seu jeito, o que lhe confundia a cabeça. Vieira, a seu entender, já havia mostrado com clareza a veracidade da profecia de Bandarra acerca do ano quarenta, *o novo Rei alevantado antes que cerrasse este ano e alguns pormenores deste período, profecias presentes nas trovas 72, 87, 88, 89, 90, e 103, todas elas cumpridas, o que legitima ainda mais o argumento vieiriano presente neste papel de Bourey.*²⁰

No texto de Bourey, fica evidente que ele não considerava o contexto vivido por Portugal um período profícuo para o país. Seus pensamentos flutuavam sobre muitos males passados, sobre o grande bem do milagroso socorro de Elvas²¹ e, contemporaneamente, “sobre as pazes concluídas e celebradas entre as duas coroas de Espanha e França”, no Tratado de Pirineus, em novembro de 1659, que excluía Portugal. Porém, com o conhecimento da carta de Vieira, em 1660, Bandarra, antes desacreditado e considerado herege por Bourey, passa a ser visto por este como o verdadeiro profeta de Portugal.

A tese de Vieira sobre as trovas de Bandarra é explicada e retificada por Nicolau em frases como “O Rei novo é acordado” (trova 99), trocando acordado por ressuscitado; “é elegido e

escolhido” (trova 100). O nome do Rei é comparado à figura do Leão: “Já o Leão é esperto, mui alento”²² (trova 75), pois é esperto para tomar os portos de Além, em África, Marrocos e Tremecém.²³ Com estas interpretações proféticas, percebe-se claramente a convergência desta tese com a proposta feita por Vieira em sua *História do Futuro*: a de que o Rei Encoberto (neste caso, D. João IV) levaria Portugal ao sucesso nas conquistas e à constituição do Quinto Império do mundo.

Bourey faz um questionamento que, segundo ele, Vieira não havia feito: qual a razão por que a Praça de Olivença foi entregue quase que sem resistência, contra toda a razão política e militar, e acompanhada da fatal campanha de 1657? A razão seria que o papa Alexandre 7.º:

tinha limitado tempo e advertido a el-Rei Católico que, se naquela campanha de 657, depois da morte del Rei D. João o 4.º, não fizesse obra de consideração tocante de sojeitar ao Reino de Portugal, havia de reconhecer e confirmar os bispos a el-Rei Dom Afonso, que Deus guarde.²⁴

Bourey justifica desta forma o fato de Deus ter permitido que a Praça de Olivença se entregasse tão facilmente e que a campanha fosse tão decepcionante. Pois o reconhecimento do papa estava reservado a D. João IV, motivo pelo qual não aconteceu com D. Afonso, pelas razões explicitadas acima.

Por fim, termina seu argumento pedindo ânimo aos portugueses, garantindo-lhes que “nos vossos ombros corrobora e está determinado e decretado o Quinto Império do Mundo, profetizado pelo celebrado Gonçalo Annes Bandarra” e explicado por Vieira em sua carta. Estas profecias reforçam o juramento do “nosso primeiro e sancto Rei” D. Afonso Henriques, jurando nas Cortes de Coimbra o que Cristo lhe disse: “Quero em vós e em vossos descendentes fundar e estabelecer um Império”.²⁵ Elas convergem com a argumentação de Vieira em sua *História do Futuro* quando

afirmava haver uma aliança entre Deus e a nação portuguesa, selada na promessa da sucessão dinástica. Cristo, neste contexto, se encontra extremamente comprometido com a descendência dos reis portugueses e com o destino histórico da monarquia fundada a partir do primeiro Afonso, já que Ele afirmava ser Portugal a Sua nação.²⁶ Tal eleição e conseqüente providencialização do que Pécora vai chamar de corpo místico da nação, entre todas as outras existentes, legitima a garantia divina de sucessão hereditária de seu príncipe.²⁷

2. O ENCOBERTO D. SEBASTIÃO

O papel de um autor anônimo intitulado *Ante-Vieira*, nos parece dotado de maior rigor metodológico do que o escrito por Bourey. O autor apócrifo exhibe uma vasta cultura teológica e canônica. Em seu depoimento, Bandarra não era tido como o verdadeiro profeta de Portugal, como apontara Vieira. Pelo contrário, existiram outros profetas do Quinto Império que mereciam consideração por sua reconhecida santidade. Isto, porém, não o impedia de reconhecer a importância de Bandarra como fazia Vieira, nem de “interpretá-las com toda a seriedade”.²⁸

O autor deste escrito tinha um discurso totalmente favorável a D. Sebastião e não era grande admirador de D. João IV. Homenageou este rei como o restaurador da independência, mas não fazia nenhuma questão de vê-lo ressuscitado. Enxergava Vieira como alguém sutil, engenhoso, “capaz de defender qualquer causa que lhe conviesse: sua rica fantasia, qualidade louvável num pregador, chegava a prejudicá-lo como autor de tratado científico”. O que movia Vieira a escrever em favor de D. João IV, segundo este autor, era a sua gratidão para com este rei, que tanto o apoiou e confiou em seu talento como pregador e diplomata.²⁹

A principal argumentação presente no *Ante-Vieira* era a de que era mais plausível acreditar que D. Sebastião ainda estivesse vivo – já que ninguém (e principalmente Vieira) não poderia provar o contrário –, do que em uma possível ressurreição de

um rei já morto e enterrado. É claro que o autor não nega a possibilidade de Cristo, com todo o seu poder, ressuscitar um homem morto, mas para ele, parecia muito mais fácil re-aparecer um rei ausente.³⁰

O autor de *Ante-Vieira* utiliza as mesmas trovas de Bandarra que Vieira e Bourey explicitaram em seus textos, porém com um enfoque bem distinto deles: buscava refutar as provas do silogismo empregado por Vieira em sua carta. O primeiro argumento utilizado pelo anônimo diz respeito a pouca fé no reinado de D. João IV e na trova 119 de Bandarra estar escrito que “a fé será exaltada”. Segundo ele, pelo contrário, nunca houve tanto judaísmo em Portugal como neste período, tanto nas colônias como na metrópole portuguesa.³¹

D. João não poderia ser chamado de “Infante”, como se vê no texto de Vieira, pois:

Infantes são propriamente filhos de reis, o que ele não era. Nem se lhe podia acomodar este nome por bisneto de um Infante, senão que este nome, tomando-o em larga significação, compreende todas as pessoas supremas, como reis, príncipes e outros descendentes de reis.³²

Este termo seria bem mais apropriado para caracterizar D. Sebastião. Profetizando em verso, com a sua habilidade de poeta, Bandarra teria se referido como “Infante” a D. Sebastião, “pois nele havia maior razão para se lhe acomodar este nome que a El-Rei D. João, a quem só parece que o especifica com o nome próprio”.³³

Outro ponto da trova de Bandarra, considerado importante pelo autor anônimo, que também é referenciado por Vieira em sua carta é: “Não tema o Turco, não, nesta sezão, etc.”³⁴ A intenção parecia ser esclarecer que os turcos não precisavam temer uma invasão de D. João no tempo da aclamação, já que isto se guarda para o momento de sua ressurreição.³⁵ Mais uma

vez o autor anônimo contraria Vieira, dizendo que esta estrofe de Bandarra se aplicaria muito melhor a um rei que pudesse estar naturalmente vivo do que a um morto (em novembro de 1656), há mais ou menos seis anos, e ainda mais estará quando nele se verificar o que diz o expositor. O nome de “Rei Novo”, dado ao Encoberto, prossegue o anônimo, aquele que subjugaria o Turco e faria as grandes conquistas, não poderia ser dado a D. João IV, que já fora rei há alguns anos. “*E se a ele se pode acomodar este nome por ressuscitado, com a mesma propriedade se poderá também acomodar também ao outro – aparecido –, depois de oitenta anos de perdido*”.³⁶

Tanto Antônio Vieira quanto Nicolau Bourey fazem menção ao ano de 1666 como o ano dos “grandes acontecimentos” em Portugal, conforme a seguinte trova de Bandarra: “Porque haveis de notar e assentar que, aprazendo ao Rei dos Céus, trará por ambas as Leis; e nestes seis vereis cousas de se espantar”³⁷. Bourey argumenta que estes misteriosos “seis” são mencionados no texto de Bandarra por três vezes³⁸, e os interpreta como o ano de 1666, em que se podia esperar ou a ressurreição de D. João IV ou a destruição completa da Casa Otomana.³⁹ Porém, o autor do *Ante-Vieira* mostra que Bandarra, antes de falar de anos, discursava muito mais sobre reis e não percebera nada de incomum nos anos da década de 1660, tão esperada por Vieira:

Por onde se vê que o Bandarra falou só de pessoas, e que o perigo havia de ser, ou a respeito do que teve el-Rei de Castela em lhe tirarem das unhas um tão bom reino de que estava de posse, ou que também fosse o açoute e castigo nas pessoas a quem se deu; e que falasse nelas, e não em terras.⁴⁰

Deste modo, a pessoa que sofria estes castigos, na visão deste autor, poderia ser muito bem D. Sebastião, uma vez que, em conformidade com a crença popular, no período, em Portugal, vagava pela África, fazendo orações e jejuns para pagar os

pecados cometidos por seu país, até o momento em que fosse determinada a sua volta como o Encoberto; aquele esperado e desejado pelo povo português.

O último argumento deste anônimo defendido com fervor e que, segundo ele, também refutava as teses defendidas por Vieira em sua tese sobre a ressurreição de D. João IV, dizia respeito às profecias de Nostradamus⁴¹, o Bandarra francês, conhecido em Portugal em seus vaticínios impressos em 1568, nos quais havia prognosticado vários fatos, entre eles a morte violenta do rei Carlos da Inglaterra.⁴²

Nostradamus diz que o Príncipe XVI gravará seu imortal nome sobre o pé da Cruz⁴³ no ano de 1660: a discussão girava em torno de quem seria este futuro Encoberto e quais as razões de sê-lo. O anônimo do *Ante-Vieira* elabora uma argumentação bem instigante dizendo que o referido Rei seria D. Sebastião, porque pela série real de sucessores de D. Afonso Henriques, ele seria o décimo sexto sem contradição alguma. O 1.º foi D. Afonso; o 2.º, seu filho, o Rei Sancho, o Povoador; o 3.º, o Rei D. Afonso, Segundo do nome, o Gordo; o 4.º, o Rei D. Sancho Segundo, seu filho, o Capelo; o 5.º, o Rei Afonso, o Terceiro, Conde de Bolonha, seu irmão; o 6.º, o Rei D. Dinis, seu filho, o Liberal; o 7.º, Rei D. Afonso Quarto, seu filho, o Bravo; o 8.º, Rei D. Pedro, seu filho, o Justiceiro; o 9.º, Rei D. Fernando, seu filho, o Remisso; 10.º, Rei D. João o Primeiro, seu irmão, o Invictíssimo; 11.º, Rei D. Duarte, seu filho, o Eloqüente; 12.º, Rei D. Afonso o Quinto, seu filho, o Africano; 13.º, Rei D. João o Segundo, seu filho, o Príncipe Perfeito; 14.º, Rei D. Manoel, seu primo, o Felicíssimo; 15.º, Rei D. João Terceiro, seu filho, o Piedoso; 16.º, Rei D. Sebastião, seu neto, o Magnânimo.⁴⁴

Décimo oitavo rei de Portugal pela série real, se não se contam, “por intrusos”, os três Filipes –, pela série genealógica, assegura-nos o autor, D. João será também a décima oitava geração do rei Afonso Henriques, seguindo a geração dos Duques de Bragança nesta ordem: a 10.ª, El-Rei D. João o Primeiro; a

11.^a, seu filho não legítimo, D. Afonso, 1.^o Duque de Bragança; a 12.^a, D. Fernando; a 13.^a, D. Fernando, Segundo do nome; a 14.^a, D. Jaime; a 15.^a, D. Teodósio; a 16.^a, D. João; a 17.^a, D. Teodósio, Segundo do nome; a 18.^a, D. João Quarto.⁴⁵

Assim, o autor afirma que o Rei D. Sebastião é a décima sexta geração de D. Afonso Henriques, tanto pela via genealógica, como pelo número de reis, “contando desde o primeiro até ele, sem interrupção de mais reis que seu pai, o Príncipe D. João, que não chegou a sê-lo”. Termina seu argumento explicando a seguinte frase de Nostradamus: “O Perdido será achado, e o Escondido de largo tempo será Pastor honrado”. O Perdido, em sua visão, foi certamente o Rei D. Sebastião na batalha de Alcáçar. Estava Escondido por largo tempo – já que não aparece há mais de oitenta anos –, muito tempo para aplicar-se tal estrofe a D. João IV, que havia poucos anos estava escondido debaixo da terra.⁴⁶

Porém, diferentemente do que se pode ter sugerido até aqui, Vieira também fora um sebastianista convicto, com opiniões até semelhantes àquelas do panfleto apócrifo. Dizemos isto com base, por exemplo, em um sermão inteiro que dedicou a São Sebastião, em 1634, quando se encontrava ainda na Bahia, e no qual, ao tratar do santo, Vieira, de forma não declarada, trata também da figura do rei. Segundo Jacqueline Hermann, é bastante plausível que manuscritos reveladores da crença sebástica, como as trovas de Bandarra, por exemplo, circulassem na Bahia desde 1591. “Levados por cristãos-novos fugidos de Portugal, foram localizados pela primeira visitaçã do Santo Ofício, traduzidos para o castelhano e intitulados *Trovas do Sapateiro de Trancoso que chamavam Bandarra*”. O Brasil era um dos lugares escolhidos pelas pessoas que preferiam abandonar o reino no tempo dos Felipes, o que provavelmente favoreceu a divulgação destas crenças, e talvez tenha instigado Vieira a iniciar sua exegese profética.⁴⁷

Este sermão foi pregado no dia de São Sebastião, mesma data do aniversário do rei. Vieira parte da diferenciação entre a bem-aventurança no céu e na terra e utiliza a dicotomia descoberto/

encoberto para introduzir a história e a glória de São Sebastião. O jesuíta dizia que, enquanto a bem-aventurança no céu é descoberta, na terra ela é encoberta da mesma forma que Deus, “encoberto debaixo dos trajas vis da pobreza, das nuvens tristes das lágrimas e dos horrores macilentos da fome”. Assim, andam no mundo encobertos os bem-aventurados e, segundo Vieira, deste modo viveu São Sebastião, o “Sebastião Encoberto”.⁴⁸

São Sebastião, especifica ele, foi encoberto na vida, na morte, na fé e nas obras. Na vida, “porque encobriu a realidade da vida debaixo da opinião da morte, assim como encobriu a verdade da fé com a política das obras”. Assim como os autores que criticariam Vieira acerca de seu joanismo, neste momento o próprio jesuíta também ignorava a morte de São Sebastião, com um argumento ainda mais requintado. Afirmava que os bárbaros e tiranos crêem em sua morte, enquanto os amigos e a Igreja lamentam por ela: mas o que importa que estivesse este santo morto na opinião dos descrentes, se estava vivo na realidade? O núcleo do argumento de Vieira está no questionamento de fatos supostamente verdadeiros, suposição embasada na ausência de indícios que os contrariem.⁴⁹

CONCLUSÃO

Após esta reflexão sobre o profetismo vieiriano e outros concorrentes, pensamos ser possível afirmar que as situações vivenciadas pelo jesuíta, enquanto elaborava seus escritos proféticos, refletiam-se na redação destes, inclusive nas diferenças entre eles. Destacamos pelo menos três momentos de “amadurecimento” da profecia de Vieira, de acordo com a situação vivida por ele. Um Vieira “inicialmente” visionário, enxergando, da mesma forma que outros autores, o Encoberto na figura de D. Sebastião. Nesta fase, baseava suas próprias previsões nas profecias de Bandarra, nas quais encontra mais indícios da volta de D. Sebastião do que da de qualquer outro rei, concordando neste ponto com o autor de *Ante-Vieira*. O segundo Vieira era extremamente

“grato” a D. João IV, que o promovera na corte e lhe permitira ser diplomata e pregador oficial do reino, além de ser seu amigo e confidente. Ainda que redigindo como visionário, tratava-se, acima de tudo, de um Vieira que legitimaria este rei como sendo o “Encoberto”. Por fim, um Vieira “realista”, que precisava escapar da Inquisição, mas não queria perder a sua exegese profética, nem se contradizer em momento nenhum para não sofrer uma pena muito pesada. Foi quando optou por D. Afonso como sendo o Encoberto, uma vez que D. João IV não ressuscitara como antes predito.

Com isso não queremos de forma alguma estabelecer três Vieiras completamente distintos, mas, como tantos outros estudiosos do jesuíta, mostrar que ele era um só: em um momento um jovem empolgado, iniciando a sua exegese profética, que o caracterizou como um visionário; em outro momento, um adulto que, sem abandonar sua tese, era grato àquele (D. João IV) que lhe fizera tão bem; por último, o momento de sua velhice, que o tornara mais sério e realista, mais preocupado em provar sua “verdade”, para não sofrer duras conseqüências, e também com um “restinho” de vontade de voltar a ter prestígio na corte, o que acabou se provando um esforço em vão.

Apesar das variações acima assinaladas, é importante realçar que, em todos os momentos da vida de Vieira, a questão profética foi fundamental e levada muito a sério, conforme pode ser averiguado em vários escritos nesta linha produzidos pelo jesuíta, nas mais diferentes etapas de sua longa vida e extensa produção literária. Por isso se torna importante para quem estuda Antônio Vieira entender melhor este debate acerca de suas interpretações das profecias e de outras que dialogavam com elas.

NOTAS

¹HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 19.

²Idem, p. 23-24.

³É lícito observar que o primeiro texto escrito sobre o milagre de Ourique foi o de Duarte Galvão, publicado em 1505 com o título de *Crônica d'EL-Rei D. Afonso Henriques*.

⁴A edição aqui utilizada desta obra é a de José van den Besselaar, 2 vols. Munster: Aschendorffsche Verlagshandlung, 1976.

⁵Idem, p. 83-86.

⁶Idem, p. 134.

⁷O significado deste nome é homem de todo o mundo, de todo o orbe, daí a justificativa de que os portugueses conquistarão as quatro partes da terra, que se torna sinônimo de Portugal.

⁸PÉCORA, Alcir, *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 234-235.

⁹Idem, p. 250.

¹⁰O jesuíta tendia a colocar o próximo rei desta dinastia portuguesa (desta linha sucessória) como sendo o Encoberto. Na medida em que os reis se sucediam, contudo, fez esta atribuição a D. João IV, a partir de 1641; a D. Afonso VI, a partir de 1664; a D. Pedro II e aos dois filhos deste, a partir de 1675.

¹¹PÉCORA, Alcir, *op. cit.*, p. 252-256.

¹²Entre estes autores, vale ressaltar que um intitulou seu papel como *Ante-Vieira* e o outro como *Opinião contrária à da ressurreição del-rei D. João IV*. Este último escrito não será abordado neste trabalho, pois parte de seu conteúdo está inserido no *Ante-Vieira*, que entendemos ser mais bem elaborado e mais compatível com as discussões por nós propostas.

¹³BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: profecia e polémica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

¹⁴O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. São Paulo: Edusp; São Leopoldo: Unissinos, 2005.

¹⁵BESSELAAR, José van den, *op. cit.*, p. 36-37.

¹⁶Cf. o processo inquisitorial de Vieira, em Processos apartados, 1664, f. 2r.

¹⁷BESSELAAR, José van den, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸Idem, p. 115.

¹⁹BANDARRA, Gonçalo Annes. *Bandarra descoberto nas suas Trovas*. Londres, W. Lewis, 1810, trova 99.

- ²⁰BOUREY, Nicolau: *Para os incrédulos da ressurreição del Rei D. João IV*. Ed. José van den Besselaar, *op. cit.*, p. 119.
- ²¹Esta cidade foi cercada em 1658, resultando na derrota dos castelhanos no início de 1659, durante a batalha das Linhas de Elvas.
- ²²VIEIRA, Antônio. *Esperanças de Portugal*. Ed. José van den Besselaar, 2002, p. 41-108.
- ²³BANDARRA, Gonçalo Annes, *op. cit.*, trova 85, 1-5.
- ²⁴BOUREY, Nicolau. *Para os incrédulos da ressurreição del Rei D. João IV*. Ed. José van den Besselaar, p. 122.
- ²⁵Idem, pp. 132-133.
- ²⁶VIEIRA, Antônio, *op. cit.*, 1976, p. 240-241.
- ²⁷PÉCORÁ, Alcir, *op. cit.*, p. 252.
- ²⁸BESSELAAR, José van den, p. 142.
- ²⁹Idem.
- ³⁰ANÔNIMO, *Ante-Vieira*. Ed. de José van den Besselaar, p. 148.
- ³¹Idem, p. 154.
- ³²Idem, p. 155
- ³³Idem.
- ³⁴BANDARRA, Gonçalo Annes, *op. cit.*, trova 87.
- ³⁵VIEIRA, Antônio. *Esperanças de Portugal*. Ed. de José van den Besselaar, p. 57-58.
- ³⁶ANÔNIMO, *Ante-Vieira*. Ed. de José van den Besselaar, p. 159.
- ³⁷BANDARRA, Gonçalo Annes, *op. cit.*, trova 100, 6-11.
- ³⁸Bourey menciona duas outras passagens nas trovas de Bandarra onde são mencionados estes “seis”.
- ³⁹BOUREY, Nicolau: *Para os incrédulos da ressurreição del Rei D. João IV*. Ed. José van den Besselaar, p. 126-127.
- ⁴⁰ANÔNIMO, *Ante-Vieira*. Ed. de José van den Besselaar, p. 166.
- ⁴¹Sobre Nostradamus e a versão portuguesa de suas profecias, encontrada nos livros dos sebastianistas, ver: BESSELAAR, José van den, *op. cit.*, nota complementar 15.
- ⁴²ANÔNIMO, *op. cit.*, p. 201.
- ⁴³O número dezesseis foi escolhido tendo por base o “Juramento de D. Afonso Henriques”, correspondendo à “décima sexta geração” da qual fala o Rei.
- ⁴⁴ANÔNIMO, *op. cit.*, p. 202.
- ⁴⁵Idem, p. 202-203.
- ⁴⁶Idem, p. 204.
- ⁴⁷HERMANN, Jacqueline, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁸Este sermão foi pregado na igreja de São Sebastião, Accupe, termo da Bahia. *Coleção dos Principais sermões que pregou o Padre Antônio Vieira, da Companhia de Jesus, dedicada a santo Antônio de Lisboa, e oferecida a Antônio Martins, homem de negócio nesta corte por Dionísio Teixeira de Aguiar; familiar do Santo Ofício* (1754).

⁴⁹HERMANN, Jacqueline, *op. cit.*, p. 228.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*, 2 vols. Lisboa: Livraria Clássica, 1931.

ANÔNIMO. *Ante-Vieira*. In: BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 139-220.

BANDARRA, Gonçalo Annes. *Bandarra descoberto nas suas Trovas*. Londres: W. Lewis, 1810.

BESSELAAR, José van den. “Antônio Vieira e Sua História do Futuro”. *Minerva*, Faculdade de Filosofia de Ponta Grossa, 3, 1969.

_____. *Antônio Vieira: profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

BOUREY, Nicolau. *Para os incrédulos da ressurreição del Rei D. João IV*. In: BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 109-137.

CANTEL, Raymond: *Prophetisme et Messianisme dans l’Oeuvre d’Antoine Vieira*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas, 1960.

_____. *Les Sermons de Vieira. Études du style*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas, 1959.

HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUNT, Lynn (org). *A Nova História Cultural*. tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LINS, Ivan. *Aspectos do P.^e Antônio Vieira*. 3.^a ed. Rio de Janeiro: Edição de Ouro, 1966.

MUHAMA, Adma Fadul. *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa de Antônio Vieira*. Dissertação de mestrado de literatura brasileira, USP, Serviço de Apoio Didático, 1989.

O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. São Paulo: Edusp; São Leopoldo: Unisinos, 2005.

PAZ, Octavio. *Soror Juana Inés de la Cruz*. São Paulo: Mandarim, 1998.

PÉCORA, Antônio Alcir Bernárdez. *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp, 1996.

SARAIVA, Antônio José. *O Discurso engenboso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

VIEIRA, Antônio. *Esperanças de Portugal*. In: BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: profecia e polémica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002, p. 41-

Maranhão: A Missão Profética do Padre António Vieira

Maranhão: La Mission Prophétique du Père António Vieira

António de Abreu Freire

Universidade de Aveiro

RESUMO: A actividade missionária de Vieira no Maranhão desenrolou-se de Janeiro de 1653 a Setembro de 1661, ou seja, durante quase nove anos; foi interrompida durante um ano, de Junho de 1654 a Maio de 1655, o tempo de uma viagem ao reino. Iniciou a missão com doze padres e irmãos e, quando foram expulsos, eram trinta e dois os que embarcaram para o reino; quatro dos padres morreram em missão. De regresso ao reino, sem apoios políticos e denunciado por várias vezes ao Tribunal do Santo Ofício, viu-se arguido em 1663, num processo por delito de heresia, e privado da sua liberdade com medidas de coacção que foram sendo mais severas à medida que o processo avançava. Em 1665, a medida de coacção era a prisão domiciliar e Vieira redigiu, algo apressadamente, um livro em que explica, através da exegese do texto bíblico do capítulo 18 do profeta Isaías, que a sua missão do Maranhão estava profetizada nesse mesmo texto. Ele estava convencido de que, com a publicação desse livro, os inquisidores não teriam mais razões para prosseguirem o processo. Porém, o texto que mais tarde (1718) seria publicado com o título de *História do Futuro* não chegou a ser publicado no momento oportuno e Vieira passou ao regime de coacção de prisão efectiva logo em Outubro de 1655, até ao final do processo em Dezembro de 1667. O texto é um primeiro ensaio da grande temática da *Clavis Prophetarum*, que seria redigida em latim, a partir de 1671, quando o jesuíta se encontrava em Roma.

PALAVRAS-CHAVE: Maranhão; Profecia; História do Futuro; Quinto Império; Isaías.

RÉSUMÉ: L'activité missionnaire de Vieira dans le Maranhão s'est déroulée depuis Janvier 1653 jusqu'en Septembre 1661, soit durant presque neuf ans; elle fut interrompue durant presque une année entière, de Juin de 1654 à Mai de 1655, le temps d'un voyage au royaume. La mission avait débuté avec douze prêtres et auxiliaires et lors de leur expulsion ils étaient trente deux à s'embarquer de retour au royaume; quatre des prêtres sont décédés em mission. De retour au Portugal, sans appuis politiques et à plusieurs reprises dénoncé au Tribunal du Saint Office, Vieira s'est vu impliqué dans un procès dont il était intimé pour délit d'hérésie et privé de sa pleine liberté, sous des mesures de coation progressivement plus sevéres à mesure que le procès avançait. En 1665, la mesure de coation était la résidence assignée et Vieira rédigeait, assez précipitamment, un livre dans lequel il explique, au moyen de l'exegèse du chapitre 18 du prophète Isaïe, que sa propre mission du Maranhão y était prophétisée. Il était convaincu qu'une fois publié ce livre les officiers de l'Inquisition n'auraient plus de raisons pour poursuivre le procès. Cependant, le texte que bien des années plus tard (en 1718) serait publié sous le titre d'*Histoire du Futur* n'a pas été publié au moment opportun et le prêtre a passé du régime de résidence assigné à celui de prison effective en Octobre de 1665, jusqu'à la fin du procès en Décembre de 1667. Ce texte est un premier essai de la grande thématique de la *Clavis Prophetarum*, qui serait rédigée en latin à partir de 1671, quand le jésuite se trouvait à Rome.

MOTS-CLÉS: Maranhão; Prophécie; Histoire du Futur; Quint Empire; Isaïe.

ISAÍAS

O profeta Isaías viveu no século VIII antes de Cristo no reino de Judá, quando este era governado pelo rei Acáz, aquele que, para adiar o cativo dos seus súbditos, entregou as riquezas do templo de Jerusalém aos Assírios. Ainda em vida do profeta sucedeu-lhe Ezequias, filho do precedente e grande reformador dos rituais religiosos de Judá, que lutou contra Senaquerib para salvar a capital, mas não conseguiu evitar a deportação dos judeus das aldeias. Apesar de vítimas dos ataques de Israel e da Assíria, as duas tribos de Judá e de Benjamim que se tinham separado das demais à morte de Salomão, em 932 a.C., tiveram uma vida mais longa que a do reino de Israel, até ao momento da deportação para Babilónia, em 586. O último rei e profeta de Israel foi Josias, vencido em 608 por Necau II do Egipto, e o último rei de Judá foi Sedecias, derrotado e deportado para o cativo por Nabucodonosor com mais 25.000 judeus. Isaías foi o primeiro dos grandes profetas de Judá; como muitos dos profetas, foi poeta inspirado e exímio artista da língua, deixando para a posteridade uma mensagem mística e contemplativa, num texto hermético que terá sido fixado por escrito no tempo do exílio dos judeus em Babilónia.

Os textos da Bíblia hebraica foram traduzidos para grego por 72 sábios hebreus no tempo e por ordem de Ptolomeu Filadelfo, rei helénico do Egipto de 285 a 246 a.C., o mesmo que mandou erguer o farol de Alexandria. Em Alexandria, encontrava-se a comunidade judaica mais importante da diáspora hebraica; esta tradução, feita no espaço cultural mais evoluído do mundo de então, ficou conhecida como sendo *A Versão dos Setenta*, que foi depois traduzida para latim por *São Jerónimo* (347-420 d.C.), ficando a ser conhecida pelo nome de *Vulgata*, o único texto oficial da Bíblia adoptado pela Igreja Católica até aos tempos modernos. Era esta a Bíblia que o padre António Vieira tão bem conhecia e cujo texto citou infinitas vezes em latim.

O ARGUIDO

Pelos anos de 1664-1665, o padre António Vieira, aos 57 anos, arguido num processo do Tribunal da Inquisição por delito de heresia, dava os últimos retoques a um texto cuja teoria tinha esboçado pela primeira vez uma dúzia de anos antes, no primeiro sermão que pregou em terras de Portugal, no primeiro dia do ano de 1642, na capela real da corte de D. João IV. Ele acreditava, sem pôr em causa a autenticidade dos factos, que o reino de Portugal tinha nascido por vontade expressa do próprio Deus, comunicada numa aparição de Cristo ao primeiro rei, na véspera da tão célebre quanto lendária batalha de Ourique, e que o destino futuro deste reino estava escrito nos textos dos profetas, tanto canónicos como os não canónicos mas confirmados. *Naquela noite, em que Cristo por sua própria pessoa fundou o reino de Portugal, aparecendo, e falando ao seu primeiro rei disse: Eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e dos Impérios: e quero em ti e em teus descendentes fundar um Império para mim, pelo qual o meu nome seja levado às nações estrangeiras* (H., 150). Nesse mesmo alicerce, o missionário fracassado, e agora inquirido, assenta todo o desenvolvimento da sua teoria do Quinto Império do mundo (H., 41-42). O livro que estava a escrever intitulava-se *História do Futuro* e foi a grande paixão filosófica de toda a sua vida. *As outras histórias contam as coisas passadas; esta promete dizer as que estão por vir: as outras trazem à memória aqueles sucessos públicos, que viu o mundo; esta intenta manifestar ao mundo aqueles segredos ocultos, e escuríssimos que não chega a penetrar o entendimento.* (H., 1) Esses segredos continham as “Esperanças de Portugal”, o papel primordial que o reino teria para desempenhar no futuro do mundo.

O jesuíta tinha sido expulso das missões do Maranhão com os outros missionários em Setembro de 1661 e as medidas de coacção do Tribunal do Santo Ofício aumentavam a cada ano, enquanto era pressionado para que se explicasse perante os inquisidores sobre os assuntos delicados de que era acusado,

entre os quais o da ressurreição do rei D. João IV, falecido em 1656, o da autenticidade profética de um sapateiro de Trancoso, chamado Gonçalo Anes Bandarra, e o do destino da gente da nação hebraica espalhada pelo mundo. O texto da *História do Futuro* que chegou até nós foi redigido durante estes anos de prisão domiciliar no colégio dos jesuítas de Coimbra, pressionado pela poderosa autoridade de uma instituição temível, que Vieira enfrentou de início com alguma arrogância. No último sermão pregado por Vieira antes da proibição da Inquisição, o sermão de Santa Catarina, pregado na capela de São Miguel da Universidade de Coimbra, a 23 de Novembro de 1663, ele faz alusão com alguma ironia à sua situação de arguido, num processo que lhe é movido por poderes arbitrários: *Estes hereges das leis (ainda que sejam canónicas) são os aplaudidos de letrados, e os reputados por doutos; e pelo contrário os que defendem a razão e pugnam pela verdade, ficam tidos por idiotas e ignorantes* (Sermões, IX, 181). Esta tirada é dirigida aos inquisidores e aos “Capítulos” do procurador Sérgio Sampaio, aos quais tinha sido obrigado compulsivamente a responder em Agosto/Setembro desse mesmo ano.

As mudanças políticas que entretanto aconteceram no reino privaram-no de todos os apoios políticos de que dispunha: os partidários de D. Afonso VI assumiram o poder, a rainha D. Luísa tinha sido afastada da corte, os seus amigos do tempo de D. João IV foram como ele confinados nas suas terras, longe da corte. Progressivamente Vieira teve que assumir perante o Tribunal uma atitude mais serena e mais conciliatória. A 28 de Janeiro de 1664 ele escreve de Coimbra a D. Rodrigo de Meneses, gentilhombre da casa do infante D. Pedro, amigo e protector de Vieira, a propósito do texto: *A obra há-de ser larga, e já o começa a ser e ainda não é obra* (Cartas, II, 34). *Trabalho nela quanto posso e mais do que posso* (ao mesmo, a 31 de Março, II, 44); *é necessário saia a tempo ou antes do tempo* (ao mesmo, a 28 de Abril, II, 50). Por “tempo” ele refere-se ao ano de 1666, um ano especial cuja numeração utiliza todos os símbolos romanos (MDCLXVI) e durante o qual

Vieira previa que acontecessem coisas extraordinárias, a realização de algumas profecias. Em Junho de 1664, é vítima de uma doença infecciosa (erisipela) e pára de escrever a *História do Futuro: é grande a mortificação com que me vejo atalhado, porque ia a obra vento em popa, e cada vez se descobriam maiores e mais firmes esperanças* (II, 67). Queixa-se ainda das suas mazelas a 11 de Agosto (II, 75) e lamenta não poder ter a ajuda de ninguém por ser obra mesmo só dele. A 25 de Agosto: ... *é a obra que está reservada para V. S.^a somente, e para com a aprovação e censura de V. S.^a, ou se sepultar para sempre ou sair à luz a seu tempo, se Nosso Senhor der saúde e o espaço que para ela é necessário* (II, 81). A 10 de Novembro: *Não alimpo os outros sermões, porque todos os instantes, que me deixam livres os meus achaques, emprego naquela outra obra, que bem vejo quanto importa sair a tempo* (II, 97). Também esta preocupação com o “tempo” pode ter a ver com o avanço do processo e Vieira acreditaria que, depois de publicada a tal obra, os inquisidores não teriam mais razões para prosseguirem com o processo.

Em Fevereiro de 1665, ainda adoentado em Coimbra, escreve ao Marquês de Gouveia, que era Desembargador do Paço: *Eu apresso o livro quanto posso, por sinal que, escarrando vermelho, como avisei a V. Ex.^a, o encubro, só porque os médicos me não tirem a pena da mão* (II, 125). E a D. Rodrigo de Meneses: *Eu passo como permite o rigor do tempo, escarrando vermelho, que não é boa tinta para quem está com a pena na mão* (II, 127). Ao mesmo, em Março: *A obra se vai já copiando quanto ao primeiro tomo, que eu quisera se não retardara muito...* (II, 138). A 4 de Maio de 1665, ainda ao Marquês de Gouveia: *quando a primeira parte dela (da obra) estiver acabada, que poderá ser sem grande dilação, então se podia pedir abertamente a licença para o prelo* (II, 160). A 8 de Maio, ainda acamado desde o Domingo de Ramos, escreve a D. Teodósio de Melo, cónego da Sé de Lisboa, irmão do Duque do Cadaval: *o rei terá ordenado que o padre provincial me assistisse com tudo o que me fosse necessário para a continuação e breve conclusão da obra; mas Deus, que me pôs nesta cama, parece que tem decretado outra cousa* (II, 165). A obra pretendia ser

volumosa e o plano já estava traçado desde o Livro Antepreimeiro, em que explicava o porquê de tamanho empenho. *Divide-se a História do Futuro em sete partes, ou livros. No primeiro se mostra que há-de haver no mundo um novo império: no segundo que império há-de ser: no terceiro suas grandezas e felicidades: no quarto os meios por que se há-de introduzir: no quinto em que terra: no sexto em que tempo: no sétimo em que pessoa. Estas sete coisas são as que há-de examinar, resolver e provar a nova história que escrevemos, do quinto Império do mundo* (H., 25-26).

A 14 de Setembro de 1665, queixa-se a D. Rodrigo de Meneses do pouco tempo que o Santo Ofício lhe dá para responder aos pedidos de esclarecimento sobre aquilo em que é arguido e de não terem em conta a sua doença, quando *as pedras deste edifício estão lavradas a pedaços e sem nenhuma ordem* (II, 245). A 1 de Outubro, o padre António Vieira é encarcerado nos calabouços do Tribunal do Santo Ofício de Coimbra, apesar dos seus protestos e dos requerimentos que mencionam a sua doença como impedimento para satisfazer as exigências do Tribunal, sem outros livros à sua disposição para além do Breviário e mais tarde uma Bíblia.

Quando terminou ou deu por terminado o texto do Livro Antepreimeiro da edição de 1718 da *História do Futuro*, não se sabe. Os censores entregaram as suas elogiosas apreciações em 1709. Por essa altura, já tinham sido editados 13 (dos 15) volumes dos seus sermões, todos preparados por Vieira, em obediência às solicitações dos seus superiores religiosos e às insistências do rei. A licença do Paço foi concedida em 1710 e passaram-se mais 8 anos até à edição. Vieira tinha falecido há 21 anos e reinava (desde 1706) D. João V.

Dentre os profetas comentados por Vieira, três deles assumem um particular relevo: Isaías, Ezequiel e Daniel. Todos os grandes profetas hebraicos surgiram e deixaram as suas mensagens em tempo de crise e de aflição para o povo e o mesmo aconteceu com os profetas a que Vieira chamava de “não canónicos”, que ao longo da história apareceram também em tempos difíceis e

difundiram vaticínios que se confirmaram, o que prova que eles eram verdadeiros profetas. Nessa lista Vieira inclui São Frei Gil, um monge dominicano que viveu em Santarém no século XIII, num clima confuso de guerra civil e de conflitos entre os reis e a Igreja, o francês Nostradamus e Gonçalo Anes Bandarra, sapateiro de Trancoso, no século XVI. No tempo de Vieira, alguns desses profetas modernos chegaram a ter imagens veneradas nos altares das igrejas de Lisboa. *Do profeta Isaías, que falou com maior ordem e maior clareza, disseram S. Jerónimo e Sto. Agostinho, que mais escrevera história que profecia. A sua profecia é o Evangelho fechado; o Evangelho é a sua profecia aberta* (H., 13). *O profeta Isaías como profeta singularmente escolhido para historiar as maravilhas da Lei Evangélica, foi o que mais falou de nós, e delas* (H., 281).

A profecia e os sinais misteriosos enviados pelos astros, sobretudo os cometas, sempre fascinaram a imaginação de Vieira que, ao jeito e ao modo de outros homens cultos do seu tempo, tentou desvendar essas mensagens secretas e partilhou com os seus correspondentes o fascínio da interpretação dos seus movimentos. Em Junho de 1664, ele fala a D. Rodrigo de Meneses de um cometa que terá aparecido na Alemanha (II, 60). Em Dezembro, aparece outro cometa, maior que o de 1618, que *tinha trezentas e oitenta mil léguas de comprido. A vida de el-rei Filipe tem contra si todas as leis da Natureza; e o cometa verdadeiramente é funesto e funeral* (II, 105). O cometa de 1577 apareceu no mesmo dia que o de 1664. Em 29 de Dezembro de 1664, Vieira escreve: *Eu fiz meu estudo no caso, não como matemático mas como marinheiro, que é o mais a que se estende a minha arte ou experiência* (II, 107). Depois soube que o cometa tinha sido visto no Pará e no Maranhão a 12 de Novembro (cartas a D. Rodrigo de Meneses e ao Marquês de Gouveia, de 15, 16 e 23 de Fevereiro de 1665). Em Abril de 1665, alguém, um cônego da Sé de Coimbra, pessoa idónea e credível, contou-lhe ter visto o cometa *correr com grande pressa para o lugar onde estava a lua e meter a cauda pelo meio dela...* (II, 156) e até *a rainha da Suécia, com dois grandes matemáticos que tem, o observa sempre...* (II, 161). Em

Julho de 1665, recebe outra carta do Maranhão, do padre Valentim Estancel, falando-lhe sobre cometas, numa linguagem que ele não entende muito bem (II, 186).

E os prodígios multiplicam-se: um meteoro visto do Minho a desfazer-se sobre a Galiza, um globo de fogo no céu durante três horas avistado de um colégio de Coimbra, um dragão vomitado por um doente em Guimarães, trevas em Roma, tudo prenúncios do ano fatal de 1666 (Carta a D. Rodrigo de Meneses, 4 de Maio de 1665, II, 157-158), uma imagem de Nossa Senhora suando sangue em Torres Novas (II, 164), uma nova estrela na constelação Argos (II, 227), prodígios na Alemanha e na Índia (II, 229)... Escreve a 22 de Agosto de 1665 a D. Teodósio de Melo: *Já disse a V. S.^a a pouca fé que eu dou às estrelas e a seus intérpretes...* mas na mesma carta acrescenta: *O certo é que o cometa vai saindo com os seus efeitos, e que estes são temidos em muitas partes, porque em Roma e em Madrid se proibiram todos os juízos que sobre eles tinham e iam saindo* (II, 221-222). Depois, passaram-se muitos anos e percalços, uma prisão, uma condenação, um perdão, os projectos de Vieira sobre a *História do Futuro* tomaram uma forma diferente e mais abrangente, a ideia do Quinto Império reformulou-se na sua mente prodigiosa, mas nunca se esquecerá dos sinais do céu: em 1672, numa carta a Duarte Ribeiro de Macedo, embaixador em França, escreve: *Dizem-nos que nessa corte aparece um cometa...* (II, 436).

O EXEGETA

Na *História do Futuro*, Vieira empreende a tarefa de interpretar um dos textos mais obscuros de Isaías, o do capítulo 18. O texto comentado é naturalmente o da *Vulgata*, que diz assim: *Vae terrae cymbalo allatum, quae est trans flumina Aethiopiae, qui mi mittit in mare legatos, et in vasis papyri super aquas. Ite Angeli veloces ad gentem convulsam, et dilaceratam; ad populum terribilem, post quem non est alius; ad gentem expectantem, et conculcatam, cujus diripuerunt flumina terram eius.*

Os comentadores antigos não entendiam o texto porque, segundo Vieira, as terras e as gentes a que se refere o profeta não eram conhecidas. As terras ficam para além da Etiópia (o nome dado pelos hebreus ao continente africano na sua totalidade). Ora, para quem se encontra em Jerusalém, para além do continente Africano (*trans flumina Aetiopiae*) fica o continente americano do sul e os povos que vivem nesse continente são gente desconhecida e ficam nos antípodas, por debaixo dos pés (*gentem conculcatam*), como que pisada pelos de cima. Essa terra e essa gente são aquelas por onde ele mesmo andou, nas suas missões do Maranhão: ele viu as gentes, pisou as terras e navegou pelas suas águas (H., 296). Muitos comentadores de Isaías posteriores às descobertas dos portugueses reconhecem que o texto do profeta se refere à América (H., 298) e Vieira pretende provar que Isaías se refere a um espaço particular deste continente, para além do qual não vive mais gente nenhuma (*post quem nos est alius*). *Digo primeiramente que o texto de Isaías se entende do Brasil, porque o Brasil é a terra, que diretamente está além e da outra banda da Etiópia (...) considerado o círculo que faz o globo terrestre, o Brasil fica imediatamente detrás da Etiópia* (H., 298-299).

Diç mais o profeta que a gente desta terra é terrível (ad populum terribilem); e não pode haver gente mais terrível entre todas as que têm figura humana, que aquela (que são os Brasis), que não só matam seus inimigos, mas depois de mortos os despedaçam, e os comem, e os assam, e os cozem a este fim, sendo as próprias mulheres as que guisam, e convidam hóspedes a se regalarem com estas inhumanas iguarias (...). Fazem depois suas flautas dos mesmos ossos humanos, que tangem e trazem na boca, sem nenhum horror; e é estilo e nobreza entre eles não poderem tomar nome senão depois de quebrarem a cabeça a algum inimigo, ainda que seja a alguma caveira desenterrada (H., 299-300). Vistas desta maneira, as coincidências são muitas e se dermos fé a uma tradução não canónica do texto para o latim, que em vez de *conculcatam* escreve *depilatam*, aí aumentam as evidências, porque *tais são também os Brasis, que pela maior parte não têm barba, e no peito e pelo corpo têm a pele lisa, e sem*

cabelo (no corpo), *com grande diferença dos europeus* (H., 300).

Vieira não tem dúvidas, este lugar e estas gentes de que fala o profeta Isaías é o Maranhão e os seus habitantes, a quem os rios roubam a sua terra (*cujus diripuerunt flumina terram eius*), com os seus prodigiosos caudais que alagam as margens e as arrastam para o oceano, deixando pouco espaço habitável para os indígenas, gente arrancada e despedaçada (*convulsam et dilaceratam*) pelas guerras que os colonos lhes moveram. Foragidos de Pernambuco e dos sertões do Ceará, eles chegaram ao Maranhão e construíram as suas aldeias ao longo das margens frágeis dos rios, tendo que se mover de um lugar para outro, usando mais as mãos (nos remos) do que os pés (H., 301). Por toda a parte dominam as águas e o povo do Maranhão é um povo de navegadores, *qui mittit in mare legatos, et in vasis papyri super aquas: que manda de uma parte para outra seus negociantes em vasos de cascas de árvores sobre as águas* (H., 303) – traduz Vieira. E tudo condiz: Isaías diz que quem manda é o povo e de facto os Maranhões, que não têm rei, escolhem entre eles os melhores para os enviarem (*legatos*) como caçadores ou guerreiros nas embarcações feitas de cascas de árvores (*in vasis papyri*), o método utilizado para o fabrico das canoas antes de possuírem instrumentos metálicos. Diz o profeta que tais embarcações iam pelo mar (*in mare*) e na realidade tais canoas navegam pelo oceano e *além de entrarem com elas pelo mar Oceano, o mesmo arquipélago, que dizemos de água doce, se chama na sua língua e por sua grandeza mar, e daqui veio o nome que os portugueses lhe puseram de Grão Pará, ou Maranhão, o que tudo quer dizer Mar Grande, porque Pará significa Mar* (H., 304-305).

Mas o que mais impressiona Vieira no texto do profeta são as primeiras palavras do capítulo 18: *Vae terrae cymbalo alarum*, palavras que até então não tinham interpretação possível, porque os tradutores também escreveram *terrae navium alis - Ai da terra que tem sinos com asas* ou *navio com asas!* O jesuíta dá a sua exegese: a palavra latina *cymbalo*, que significa sino no meio cultural de uma Europa onde as igrejas têm torres com sinos, aplica-se na realidade

e no contexto da profecia de Isaías a todo instrumento que emite sons e nisso coincidem outras interpretações dos exegetas do passado. No Maranhão os instrumentos que emitem sons são os *maracás, não de metal, porque não o tinham, senão de cabaços, ou cocos grandes, dentro dos quais metiam seixos, ou caroços de várias frutas duros, e acomodados a fazer muito estrondo, e ruído, servindo-se dos menores nas festas, e nos bailes, e dos maiores nas guerras. Estes Maracás são propriamente os seus címbalos...* (H., 306)

E a exegese de Vieira continua: as maiores embarcações do Maranhão são as grandes canoas de guerra a que chamam Maracatins, palavra que deriva de Maracá (o chocalho, o sino) e de Tim, que significa na língua brasílica a proa de uma embarcação. Nas suas guerras, os índios do Maranhão engalanavam as proas das suas embarcações com Maracás, para aterrorizarem os seus inimigos. Por isso Isaías profetizou essa terra estranha e desconhecida no seu tempo, onde as embarcações tinham nome de sinos. A terra é o Maranhão e as embarcações são os Maracatins. Faltava ainda explicar o enigma das asas (dos sinos ou dos navios), que os intérpretes consideravam serem as velas, mas para o que Vieira tem outra explicação, menos banal. É que os indígenas do Maranhão têm especial predileção pelas aves e, dentre elas, por uma ave muito especial, o Guará, de plumagem vermelha, que vive nos mangues, de cujas penas fazem os seus adornos, com as quais enfeitam os seus arcos e flechas e as suas canoas em dias de festa ou de guerra.

Toda essa gente do Maranhão é *gentem expectantem*, e também é verdade que este foi o último espaço do Brasil onde chegaram os portugueses com a mensagem cristã, pela qual eles esperaram mais tempo que todos os outros; esperaram até 1615, diz Vieira, quando lá chegou Alexandre de Moura, 65 anos depois dos outros indígenas brasileiros que conheceram a verdadeira fé em 1550. Para o jesuíta, a mensagem cristã é a dos jesuítas, que começaram com Nóbrega a evangelização da colônia; ele não contempla o trabalho dos franciscanos, os primeiros que criaram

missões no Brasil. E de novo, depois da expulsão dos padres jesuítas do Maranhão, o povo encontra-se desamparado e por isso o profeta utiliza aquela palavra *Vae*, lamentando a sua sorte, *porque o estado de esperança se lhe tem trocado no de desesperação* (H., 311).

Vieira encontra ainda, nos textos de outros profetas canônicos, numerosas alusões ao destino de Portugal e esse é o objectivo da sua *História do Futuro*, mas nenhum deles parece tão claro e nenhum é tão intimamente ligado à sua própria missão como o texto de Isaías. A sua exegese é realmente muito especial, verdadeiramente exotérica, resultante de um prodigioso imaginário, de um inimitável patriotismo e de uma evidente vaidade. Sobretudo ela é dominada por um quase louco patriotismo que sempre o dominou, ao longo de toda a vida. Vieira reconhece a sua quase pecaminosa paixão, a sua loucura, que *era o affecto português e imoderado amor e zelo da Pátria* (Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, II, 646), porém, o seu caso era mesmo irremediável, pois *curando Cristo todos os géneros de enfermidades e ressuscitando mortos, a nenhum doido sarou* (II, 647). Assim fazia Vieira a sua própria análise em 1673, aos 65 anos.

A *História do Futuro* foi interrompida logo no seu Livro Antepimeiro, com o encarceramento do seu autor. A última carta de Vieira destes anos data de 28 de Setembro de 1665. Foi encarcerado e ficou incomunicável a 1 de Outubro. A sentença da sua condenação foi lida a 23 de Dezembro de 1667. Durante alguns anos, até ao perdão das suas culpas em Junho de 1668, Vieira não teve condições para continuar o seu trabalho. Mas entretanto a política do reino tinha mudado e na cadeira do poder sentava-se uma nova figura, a do regente D. Pedro II, que tinha usurpado ao irmão D. Afonso o trono e a esposa. Logo depois, em 1669, Vieira foi enviado para Roma, onde recomeçou uma nova vida, num ambiente de requinte em que foi apreciado e adulado pelos seus dotes de orador, pelas causas nobres que defendia e pela sua prodigiosa cultura. Na sede da Cristandade,

ele retoma, rodeado de gente sofisticada e influente, a defesa das suas grandes ambições: a integração da gente da nação judaica nos negócios que podiam salvar a economia do reino, a criação de uma grande companhia de comércio, e sobretudo exprime a vontade de continuar a sua *História do Futuro* interrompida, mas desta vez com um plano muito mais vasto e universal, pelo que projecta continuá-la em latim, a língua culta do saber e do comércio, pois a mensagem destina-se ao mundo inteiro. E dá-lhe um novo título (já anunciado antes numa das primeiras sessões do processo): *Clavis Prophetarum*, pois trata-se da chave para interpretar os profetas e as suas profecias sobre o destino de Portugal como cabeça do Quinto Império do mundo.

Porém, os seus superiores e o seu soberano pedem-lhe outra coisa, que prepare os seus sermões para edição, ao que ele resiste enquanto pode, invocando as doenças, o mau clima de Roma, outros afazeres; levará oito anos a preparar a edição do primeiro tomo (1679) e vai escrevendo a obra da sua vida, adiando a redacção final do que ele considera a sua grande obra e a sua herança intelectual. No prólogo do primeiro volume dos *Sermões*, ele lamenta que todo o esforço empenhado nos *Sermões* o tenha impedido de *pôr a última mão aos quatro livros latinos de De Regno Christi in terris consummato, por outro nome Clavis Prophetarum, em que se abre nova estrada à fácil inteligência dos profetas, e tem sido o maior emprego de meus estudos* (I, LXIV). A grande obra da sua vida ficará por completar, mas a sua trajectória de missionário, educador, político, estrategista, durará para sempre como a do maior génio que iluminou como um cometa todo o espaço e o tempo das culturas de língua portuguesa.

Pelos continentes europeu e americano, de Lisboa à Roma e à Amesterdão, da Bahia a Pernambuco, ao Maranhão e ao Grão-Pará, pelo oceano, pelos rios e pelos sertões da nossa epopeia comum, ele foi um cidadão do mundo, o precursor de uma globalização que o seu patriotismo e a sua fé apontavam como sendo de matriz portuguesa e cristã. O Quinto Império não

é nenhuma utopia nem uma fuga desesperada para satisfazer desejos recalcados de um povo sonhador, mas tão somente um fantástico olhar prospectivo sobre o futuro de um povo e do seu poder de criatividade, o mesmo poder que o levou pelos oceanos do mundo em cata de grandeza. Mas o modo e a palavra pertencem ao domínio poético e assentam sobre o poder do imaginário, *porque nos movemos mais pelo sentimento do que nos governamos pelo racional* (Carta a D. Teodósio de Melo, 26 de Março de 65, II, 148). Dos nossos, ele foi o maior de sempre.

REFERÊNCIAS

OBRAS DO PADRE ANTÓNIO VIEIRA:

- *Sermões*, 5 vols. Porto, Lello & Irmão, 1993.
 - *Cartas*, 3 vols. Lisboa, INCM, 1997.
 - *História do Futuro*. Edição de Maria Leonor C. Buescu, Lisboa, INCM, 1982.
- Edição crítica de Joseph van den Besselaar, Lisboa, BN, 1983.
- Edição fac-símile do texto de 1718, edição do Governo do Pará, 1998.
- *Apologia das Coisas Profetizadas*. Edição de Adma Fadul Muhana, Lisboa, Cotovia, 1994.
 - *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, 2 vols. Introdução de Hernâni Cidade, Salvador, Editora Progresso, 1957.
 - *Clavis Prophetarum - Chave dos Profetas*, Livro III. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, BN, 2000.

- *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. Edição de Adma Fadul Muhana, São Paulo, Editora da Unesp, 1995.

- *A Missão de Ibiapaba*. Coimbra, Almedina, 2007.

- *Obras Completas do Padre António Vieira*, 27 vols. Lisboa, Seabra e Antunes, 1954-1958.

EDIÇÕES PARCIAIS DE TEXTOS

- *Escritos Históricos e Políticos*. Organização de Alcir Pécora. São Paulo, Martins Fontes, 1995. (Contém quatro sermões, seis cartas e papéis vários de teor político.)

- *Obras Escolhidas*, 12 vols. Edição de Hernâni Cidade e António Sérgio. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1951-1954.

BIOGRAFIAS

- André de Barros, *Vozes Saudosas*, 1737. (Primeira biografia de Vieira.)

- André de Barros, *Vida do Apostólico padre António Vieira*, Lisboa, Nova Oficina Sylviana, 1747.

- João Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, 2 vols. 3.^a ed. Lisboa, Clássica Editora, 1992.

- João Francisco Lisboa, *Vida do Padre António Vieira*, 2 vols. Rio de Janeiro, W.M. Jackson, 1948 (Nova edição: S. Luís do Maranhão, Academia Maranhense de Letras, 2006).

- Hernâni Cidade, *Padre António Vieira*, Lisboa, Presença, 1985.

SOBRE MESSIANISMO E SEBASTIANISMO

- João Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, 2.^a ed. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1947.
- João Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921.
- Sampaio Bruno, *O Encoberto*, Porto, Lello & Irmão, 1904.
- Jacqueline Hermann, *No Reino do Desejado*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

SOBRE PADRE ANTÓNIO VIEIRA

- José Pedro Paiva (coord.), *Padre António Vieira, 1608-1697: Bibliografia*. Lisboa, BN, 1999.
- António José Saraiva, *História e Utopia – Estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICALP/ Ministério da Educação, 1992.
- Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989.
- Raymond Cantel, *Prophétisme et Messianisme dans l’Oeuvre d’Antonio Vieira*, Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1960.
- Silvano Peloso, *António Vieira e o Império Universal*, Rio de Janeiro, De Letras, 2007.
- Mário Domingues, *O Drama e a Glória do Padre António Vieira*, Lisboa, Romano Torres, 1964.
- Sónia Salomão, *António Vieira, Sermões Italianos*, Viterbo, Sette Città, 1998.

- *Oceanos*, Revista publicada pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n.ºs 30 e 31 (Tema: António Vieira), Abril-Setembro de 1997.

- Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós*, Aparecida, SP, Ideias & Letras, 2008.

SOBRE OS JESUÍTAS NO BRASIL

- Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950.

- João Lúcio de Azevedo, *Os Jesuítas no Grão Pará – Suas missões e Colonização*, Lisboa, Tavares Cardoso e Irmãos, 1901.

ÚLTIMAS OBRAS DE ANTÓNIO DE ABREU FREIRE

- *Diário de Bordo, pela rota de Vieira*, Lisboa, Portugália, 2008.

- *Padre António Vieira: Educador, Estratega, Político, Missionário*, Lisboa, Portugália, 2008.

- *Sermões de Santo António – do padre António Vieira*, Lisboa, Portugália, 2008.

- *Passos de um Génio*, exposição temática, Aveiro, 2008.

- No prelo:

Introdução à Literatura de Cordel.

Obras Escolhidas de Vieira.

Vieira, a Amazônia e o Mundo Profetizado

Vieira, the Amazon and the Prophetic World

Geraldo Mártires Coelho

Universidade Federal do Pará

RESUMO: Os anos que Vieira passou na Amazônia (Maranhão e no Pará), compreendidos entre 1653 e 1661, foram fundamentais para a sua visão profética da história de Portugal. O Quinto Império pensado por Vieira, futuro profetizado da história de Portugal, foi em grande parte pensado quando Vieira estava na Amazônia. Este artigo procura trabalhar alguns dos componentes da natureza profética do pensamento vieiriano.

PALAVRAS-CHAVE: Eleição; Profecia; Império do Verbo; Quinto Império; Corpo Místico.

ABSTRACT: The years that Vieira spent in the Amazon (in Maranhao and Para), between 1653 and 1661, were fundamental for his prophetic vision of Portugal's history. The Fifth Empire imagined by Vieira, the future prophesied by the history of Portugal, was in large part conceptualized when Vieira was in the Amazon. This article seeks to elaborate some of the prophetic aspects of Vieira's thought.

KEYWORDS: Election; Prophecy; Empire of the Word; Fifth Empire; Mystical Body.

Breve, mas intensa, foi tanto a passagem quanto a experiência de Antônio Vieira pela Amazônia do século XVII, um gigantesco território que abrigava os atuais domínios do Pará, do Amazonas e do Maranhão. Nesses cenários tropicais, entre 1653 e 1661, dar-se-iam alguns dos mais vivos e conflitantes processos do missionarismo jesuítico no Brasil colonial. Afinal, com seus milhares de índios, a Amazônia parecia figurar na condição dos *genus angelicum*, do mundo beatificado de almas à espera da chegada da Palavra e da Instauração do Verbo, almas passíveis da catequese que as levaria ao encontro do Evangelho. Ao chegar a São Luís do Maranhão, em 1653, procedente de Lisboa, Vieira daria início a um apostolado altamente complexo, em razão das reações que, no Maranhão e no Grão-Pará, enfrentaria a Companhia de Jesus por parte dos colonos que não aceitavam a intervenção dos jesuítas em defesa do não-cativeiro indígena.

Por outro lado, o do messianismo de Vieira e das suas aspirações a um Estado cristão universal, parece ser indiscutível o lugar que o Maranhão, o Pará em suma, a Amazônia seiscentista ocupou na engrenagem, a um só tempo histórica e teológico-política, das maquinações de Vieira com vistas a um imperialismo cristológico talhado pelos portugueses. Não sem sentido, portanto, pergunta-se João Lúcio de Azevedo relativamente aos objetivos de Vieira: chegado ao Maranhão, nada impedia que o “grande visionário descortinasse, num futuro próximo, as incontáveis gentilidades do Amazonas totalmente sujeitas à sua Ordem; e logo mais um império mais vasto, religioso e temporal (...). Não seria este um sólido alicerce para o *Quinto Império do Mundo* [grifos do autor] já então desenhado e vivaz na ebulição constante de seu cérebro?”¹

Assim, a importância da presença da Companhia de Jesus na Amazônia não responde tão-somente pela relação entre os jesuítas e o grande edifício missionário da catequese indígena *tout court*, mas, igualmente, pelo lugar e pelo papel que o extremo-norte brasileiro ocuparia na história da edificação cristológica inaciana e na definição do sistema profético de Antônio Vieira, o Quinto Império. Como, em última análise, tratam-se de realidades interativas e reflexivas, falar da presença jesuítica no norte

do Brasil não é apenas tratar das missões como espaços e práticas da catequese; é, também, penetrar no edifício mental elevado por Vieira para mais alto proclamar as suas visões teológicas do dever, ao qual estava anunciado o Império do Verbo, e como esses dois níveis de uma mesma práxis relacionaram-se.

* * *

A existência, profetizada, do Novo Mundo, e em particular do Brasil, Vieira buscou-a a Isaías (Isaías:18), quando o profeta se refere às terras “além dos rios da Etiópia”, profecia não decifrada pelos “intérpretes antigos”, já que estes não conseguiram vislumbrar que terras eram aquelas. Proclama, então, Vieira, ele mesmo intérprete e profeta: “digo primeiramente, que o Texto de Isaías se entende do Brasil, porque o Brasil é a terra que diretamente está além e da outra banda da Etiópia, como diz o Profeta...”², terra que o Espírito Santo reservara à Palavra, no que o pregador atrelava o expansionismo mercantil lusitano à condição do português, povo eleito na sementeira do Verbo e na configuração do corpo empírico do proclamado Quinto Império viciriano. Veja-se, nesse sentido, a fulgurância das imagens reunidas no *Sermão da Epifania* (1662), quando o pregador sentencia:

...digo que esta nova terra e estes novos Céus, são as terras e os Céus do Mundo Novo descoberto pelos Portugueses. Não é verdade que quando os nossos Argonautas começaram e prosseguiram as suas primeiras navegações iam juntamente descobrindo novas terras, novos mares, novos climas, novos Céus, novas Estrelas? (...) E porque o fim deste novo descobrimento ou desta nova criação era a Igreja também nova que Deus pretendia fundar no mesmo Novo Mundo, acrescentou logo (pelo mesmo Profeta e pelos mesmos termos) que havia também de criar uma nova Jerusalém, isto é, uma nova Igreja...³

Assim, a parenética de Vieira revela que os passos dados no que seria a invenção e a dilatação do Portugal Império eram, porque profeticamente anunciados, os mesmos da universalização da Fé, o que, para o autor da *História do Futuro*, manifestava a Eleição e o apostolado lusitano na mundialização da Palavra. Já dizia, a esse propósito, Vieira, no *Sermão de Santo Antônio*, pregado em Roma, na Igreja dos Portugueses, que “o brasão de nascer português era obrigação de morrer peregrino”⁴, uma peregrinação-evangelização voltada para a realização do triunfo último da Palavra. Afinal, como na *História do Futuro* ainda observou Vieira, sabiam os portugueses:

que tinha Cristo prometido ao seu primeiro Rei, que os escolhera para Argonautas Apostólicos do seu Evangelho, e para levarem seu nome, e fundarem o seu Império entre gentes remotas e não conhecidas, e esta fé os animava nos trabalhos⁵

Em Vieira, o nascimento de Portugal como monarquia e o seu próprio devir, a sua História, como referido em passagens anteriores, é primeiro Eleição: expandir universalmente a Palavra pela constituição do *imperium*, corpo empírico e representação histórica do Credo, era o destino crístico lusitano. Nos quadros da profética imaginação social portuguesa, bem viva e atuante em meados de Seiscentos, não é de se estranhar que no início do reinado de D. João IV, uma atmosfera escatológica e triunfalista simbolizava seu avatar com uma apoteótica reabilitação das profecias do Bandarra e do messianismo sebastianista, numa Europa, aliás, tocada por uma nova onda do milenarismo joaquimita.⁶

Dito de outro modo, o grande pregador não concebeu o seu Quinto Império tão-somente a partir de uma interpretação da conhecida profecia de Daniel e na condição de um *tropo* que se esgotava nos limites canônicos do texto e do tempo escritural. Mesmo não podendo ser apontado como criatura do criticismo

racionalista de um Bodin ou de um Spinoza relativamente a um significado fático subjacente ao composto cultural da narrativa testamentária, o sentido, o *império vieiriano*, observada a genética da sua substância histórica, fora concebido, achava-se fundado sobre as realidades multiculturais reveladas pela expansão mercantilista da Europa moderna. Tal concretude histórica, repita-se, era aquela dos espaços antropológicos dados a conhecer pela expansão colonial lusitana entre os séculos XV e XVII, principalmente, no caso de Vieira, as sociedades tribais brasileiras, às quais, *invencíveis na sua ignorância a Deus*, não havia chegado a Palavra.

Note-se, contudo, e porque o Quinto Império seria um único *Reino de Cristo na Terra Consumado*, foi antes referido que ao seu *corpus* integrar-se-iam também aqueles que, criaturas do Senhor, eram, contudo, professos de um Credo que não o de Roma, como os turcos e os judeus, estes últimos ainda em diáspora imposta pelo poder e pelas razões de Estado na Península Ibérica. Judeus e *cristãos novos* foram, igualmente, objeto de um olhar mais estratégico, político, de Vieira quando ele advogava junto à Coroa as franquias para o retorno deles – e de seus cabedais – a Portugal. Visto a vôo de pássaro, o Quinto Império, no ponto em que Profecia e História se encontram, seria, a um só tempo, o espaço de um novo, fortalecido, europeu e transoceânico Portugal, e igualmente o *locus* de remissão das almas que, antes sem Luz ou ao seu desconhecimento, passariam a criaturas do Verbo, reunidos na grande mesa da comunhão do império crístico e lusitano profetizado por Antônio Vieira.

Afora suas missões diplomáticas, sacerdotais e políticas na Europa, como sua estada na Holanda, na França e na Itália, o principal do mundo que as peregrinações de Vieira viveram e deram vida foi o Brasil, principalmente a Bahia, o Maranhão e o Pará, o espaço univocamente histórico e canônico do missionarismo da Companhia de Jesus. Esses vastos domínios do Brasil setentrional foram cortados pelos passos de Antônio Vieira, quer os do peregrino da Palavra, quer os do professor do Humanismo. A

grandiosidade dos cenários físicos do trópico brasileiro, teatro de uma natureza onde parecia representar-se o tempo da criação do mundo, e também universo orgânico habitado por milhares de almas estranhas ao Evangelho, conferiria à Amazônia uma dimensão especial no corpo do pensamento profético vieiriano, como bem revelam as imagens espelhadas na chamada e “enigmática” *História do Futuro*, na verdade, parte substancial da não totalmente conhecida *Clavis Prophetarum*, corpo por excelência do grande monumento histórico-teológico erguido pelo discurso profético de Antônio Vieira.⁷

A longa, profunda e humana experiência desenvolvida por Antônio Vieira no Brasil, seu conhecimento das sociedades tribais, sua percepção e intervenção nos choques culturais entre índios e colonizadores, e, pairando por sobre as realidades empíricas da *res mundi*, o apostolado do Verbo, a edificação da Igreja, a sementeira da Palavra, encarnaram a sua figura em plenitude. Em 1614, com oito anos de idade, Antônio Vieira já está na Bahia, freqüentando o Colégio dos Jesuítas; em 1623, chega como noviço à Companhia de Jesus, ponto de partida de um magistério voltado à sementeira da Palavra de Cristo e ao triunfo universal da Sua Igreja, o que ele fez em cenários sociais e culturais bem distintos, como as cortes que freqüentou na Europa e as selvas que habitou no Brasil. Em qualquer dessas latitudes culturais Antônio Vieira houve-se como um mensageiro do Verbo, inclusive esgrimido sua exegese, quando preciso, por meio de figuras dotadas de rigor político em sua representação, retórica modelada e encenada, como nos *Sermões*, pelo teatro das palavras no barroco e pela reverberação dos universais consagrados pelo Humanismo.

Foi precisamente na Amazônia, no que seria, à época, o Pará e o Maranhão, que Antônio Vieira, entre 1653 e 1661, investiu profundamente na concretização do seu *élan* missionário. Sempre fundado na leitura do Livro de Isaías, Vieira encontra nas figuras da profecia a razão canônica – e, claro, humanística, quando, à

Montaigne, relativiza a antropofagia – da catequese, da evangelização do indígena, da sua conversão em ovelha do rebanho do Senhor. Em Isaías, “Cronista de Portugal e suas conquistas”, escreveu Vieira, encontrou o pregador a identidade canônica dos índios do norte do Brasil. Fiel ao profetismo milenarista joaquimita, um dos suportes teológicos da escatologia jesuítica, Vieira tomou as populações indígenas do setentrão brasileiro – e do Brasil do missionarismo inaciano como um todo – em sua identidade de encarnação do *genus angelicum*, o estado de pureza anunciador do estado de graça a dominar o futuro Império do Mundo ou o Quinto Império. Reza, a esse propósito, Vieira, na *História do Futuro*:

Continua Isaías a sua descrição, e diz que os habitantes desta Província são gente arrancada e despedaçada [pela ação dos colonos em seu avanço sobre a terra]; e só o Espírito Santo poderá recopilar em duas palavras a história e última fortuna daquela gente (...). Deixo muitos outros lugares [à descrição] do Profeta Isaías, o qual verdadeiramente se pode contar entre os Cronistas de Portugal, segundo fala muitas vezes nas espirituais conquistas dos Portugueses, e nas gentes e nações que por seus Pregadores se converterão à Fé...⁸

Os domínios setentrionais do Brasil ocupariam, assim, um lugar destacado no pensamento simbólico de Antônio Vieira, precisamente o Grão-Pará e o Maranhão, espaços da amplíssima e planetária Amazônia, partes do universal, terreno e ao mesmo tempo cristológico Quinto Império esculpido pela exegese e pela hermenêutica testamentárias vieiriana. Afinal, o Brasil, como foi antes referido, e nele compreendida a Amazônia, foram, o todo e a parte, anunciados, profetizados por Isaías, 18. A leitura canônica da Escritura feita por Vieira conferiu figuração empírica, no presente, ao que fora buscado como antevisão no passado e

escrita de uma história, esta a consumir-se no futuro. Pela designação genérica de *Maranhão*, assim figura a Amazônia, no caso, repita-se, o Maranhão e o Pará, no cenário impressionista que Antônio Vieira pintou à luz da Escritura:

...e esta gente, e esta Província, mostraremos agora que é a que com toda a propriedade chamamos Maranhão, que por ser tão pouco conhecida, e menos nomeada dos Escritores, não é muito que a falta de suas notícias lhe tivesse até agora escurecido, e divertido a honra deste famoso Oráculo do mais ilustre Profeta, que tão expressamente tinha falado nesta gente. Diz pois o Profeta que são estes homens uma gente, a quem os rios lhe roubaram a sua terra (...) E é admirável a propriedade desta diferença, porque em toda aquela terra, em que os rios são infinitos, e os maiores, e mais caudalosos do mundo, quase todos os campos estão alagados, e cobertos de água doce, não se vendo em muitas jornadas, mais que bosques, palmares e arvoredos altíssimos, todos com as raízes, e troncos metidos na água (...) E posto que estes alagadiços sejam ordinários em toda aquela costa, vê-se esta destroço, e roubo, que os rios fizeram à terra, muito mais particularmente naquele vastíssimo Arquipélago do rio chamado Orellana, e agora das Amazonas...⁹

Quer como arquiteto da obra física da Igreja, quer como edificador da obra espiritual da Palavra, Vieira peregrinou, pregou e semeou durante esses anos em meio ao universo daqueles que, em “pecado filosófico”, ou seja, ao desconhecimento do Verbo, formavam o rebanho que deveria ser tangido ao encontro da Igreja de Cristo. Esse foi o cenário cristológico onde, como discurso elaborado, nasceu *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida del-Rey D. João o Quarto Escritas por Gonçalo Eanes Bandarra*, na forma da carta que Antônio Vieira

escreveu a 29 de abril de 1659 ao jesuíta André Fernandes, bispo nomeado do Japão, documento a que o pregador deu forma estando ele em Camutá (hoje, Cametá), num ponto da floresta amazônica situado nas confluências dos rios Amazonas e Tocantins. Vinha mais claramente à cena, com as mais diferentes formas de repercussão, um pensamento teológico-histórico atrelado à envergadura do nome de Antônio Vieira, pensamento esse que recuperava as tradições proféticas e milenaristas portuguesas, na sua forma então mais conhecida, o já visto *sebastianismo*. Em *Esperanças de Portugal*, e segundo foi dada a carta a conhecer, D. João IV, e não mais D. Sebastião, animava o paradigma do rei *redivivus* e atualizava a origem cristológica de Portugal.

A carta escrita por Antônio Vieira ao bispo André Fernandes está diretamente relacionada à morte de D. João IV, em 1656, e tinha como fim externar à regente do trono de Portugal, D. Luísa de Gusmão, a solidariedade do pregador pela morte do rei. Ainda que Antônio Vieira, ao comparecer, em 1663, ao Tribunal da Inquisição de Coimbra, houvesse declarado que as preocupações intelectuais e doutrinárias que o levaram à concepção do Quinto Império remetessem, em suas origens, aos meados da década de 1640, foi com *Esperanças de Portugal* que tais preocupações assumiram uma dimensão pública. O comparecimento de Vieira às barras do Santo Ofício está atrelado ao conhecimento de *Esperanças de Portugal*, mas não só!

Somando-se às possíveis questões teológicas suscitadas pelo conteúdo messiânico de *Esperanças de Portugal*, estavam outras questões, estas da natureza do poder, reflexivas da orfandade política de Vieira com a morte de D. João IV em 1656. A desconstrução das estruturas do poder na forma como as havia encarnado D. João IV, facilitou a ação dos opositores de Antônio Vieira, no cenário da corte e no mundo eclesiástico lusitano, enfraquecendo-lhe, de forma duradoura, a ação missionária no Brasil. Em contrapartida, esse foi o tempo de Vieira em Roma, o tempo de retomada da sua reflexão messiânica sobre a *res mundi*,

tempo, enfim, do avanço na feitura da *Clavis Prophetarum*.

Voltando a *Esperanças de Portugal*, registre-se que por conta das peripécias que acompanharam os muitos percursos da carta, assim como pelas muitas mãos por onde transitaram suas folhas antes de chegarem ao seu destino¹⁰, o documento mandado por Vieira, aos cuidados do jesuíta André Fernandes, à D. Luísa de Gusmão, acabou chegando à Inquisição e passando à história com um título que lhe definia a natureza, o cânon de documento profético e profetizador: *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escritas por Gonçalo Eanes Bandarra*. A considerar o discurso contido na sua *História do Futuro*, Vieira, àquela altura, já profetizara, porque escudado nas profecias, o destino do Portugal da Eleição, ao proclamar:

...é tal a tua [de Portugal] estrela (benignidade de Deus contigo deverá ser) que tudo o que leio de ti são grandezas, tudo o que descubro, melhoras, tudo o que alcanço, felicidades. Isto é o que debes esperar, e isto que te espera; por isso em nome segundo, e mais declarado, chamo a esta mesma escritura de Esperanças de Portugal [grifo nosso], e este é o comento de toda a História do Futuro [grifo nosso]¹¹.

A carta e seu lugar na trajetória do pensamento profético de Antônio Vieira, está claro, são vistos aqui *en passant*. O mesmo aplica-se à relação estabelecida entre o profetismo de Vieira e a espacialidade do Quinto Império, para cuja totalidade cercou-se de importância o espaço crístico e cristológico que Vieira certamente visualizou no Pará e no Maranhão dos gentios e das missões jesuíticas.

Com efeito, entrada a segunda metade do século XVII, mais ou menos à altura da expulsão de Vieira do Grão-Pará e Maranhão, os vinte e pouco jesuítas em ação no norte do Brasil haviam

avançado na construção do mundo dos índios livres. Diz, nesse sentido, João Lúcio de Azevedo, que os jesuítas estavam presentes em imenso território e agiam sobre uma expressiva população tribal. Em outras palavras, “onze aldeias de índios mansos no Maranhão e Gurupi; seis nas vizinhanças do Pará, sete no Tocantins, vinte e oito no Amazonas, constituíam por então o domínio efetivo dos jesuítas [que] sonhavam imperar em todo o imenso rio, ainda incógnito, que, no seu longo curso e nas inúmeras ramificações, era povoado de tantas e tão diversas gentes, matéria-prima escolhida da catequese”.¹²

Salientar dois pontos já considerados neste texto servirá de conclusão para o que foi exposto. Trata-se, primeiramente, do fato de Vieira haver recorrido às trovas quinhentistas do Bandarra, cujos versos ensombrecidos miravam a volta de um rei *encoberto* ao trono de Portugal, assim como cantavam o futuro grandioso do reino lusitano. Essas imagens, como antes referido, prestaram-se à profetização sebastianista, encarnada no retorno de D. Sebastião a Portugal, depois de sua morte nas areias de Alcácer-Quibir; já a leitura vieiriana, na forma como a sua carta chegaria à cena pública, atualizou, por assim dizer, o sentido figurado das *Trovas* do Bandarra, focando a volta de D. João IV ao trono português – o *encoberto*, no caso – cuja morte, como visto, ocorrera três anos antes de *Esperanças de Portugal* nascer da pena de Antônio Vieira. Interessa fixar, assim, como foi mencionado em outra oportunidade, que o profetismo de Vieira, se por um lado foi douto e canônico, por outro não deixou de refletir o *húmus* cultural lusitano.

Essa cadeia de signos alimentou e modelou historicamente uma imaginação social circular, cujos elos das suas cadeias de significados encontravam-se nos grupos e classes formadores da sociedade portuguesa saída da Idade Média. Verdaderamente popular – no sentido do seu alcance – crente e profético, o engenhoso modo de olhar para o futuro de Portugal, existente e retrabalhado na memória coletiva lusitana, produziu as representações

culturais de cuja orgânica brotou a escatologia vieiriana.

O segundo ponto reitera o antes dito acerca da espacialidade do *Quinto Império*. Como o pensamento histórico não se constrói no vácuo, e como o *Reino de Cristo na Terra Consumado*, profetizado por Antônio Vieira, seria construído entre os homens, a experiência missionária de Vieira no Brasil, sobretudo no Maranhão e no Pará, foi, para tanto, fundamental. Ainda que a escrita vieiriana, sobretudo nos momentos em que o seu sermônário é reflexivo de sua vivência nos espaços amazônicos, não esteja subsumida a uma edênica representação terrena do Paraíso, ainda assim não há como desconhecer o impacto que o universo amazônico produziu na sensibilidade do grande jesuíta.

Da mesma forma, a encarnação do Quinto Império não se vale de uma exaltação descritiva ou devota do maravilhoso, a exemplo dos quadros dominantes na geografia fantástica que a Europa conheceu na passagem da Idade Média para a Idade Moderna. Aliás, imagens e descrições imaginosas foram recorrentes em muitos relatos quinhentistas e seiscentistas sobre o vasto território amazônico, mas não figuraram na narrativa vieiriana focada sobre o Pará e o Maranhão. Antes, os espaços tropicais brasileiros, como é possível inferir de muitas figuras do discurso vieiriano, dimensionavam a grandeza do desafio apresentado ao trabalho, à missão, à sementeira da Palavra.

Aos espaços físicos de dimensões universalizadas do Brasil, juntavam-se as sociedades tribais, suas culturas, diversificadas línguas e diferentes falares, sobre as quais incidiria o ministério jesuítico da Palavra e da Igreja. A defesa do índio, feita por Vieira perante a Coroa portuguesa, já estava definida desde a chegada do pregador em São Luís, indicando que a posição de Vieira formara-se em seus primeiros anos da sua estada no Brasil. Em 1653, ano em que ele aportou em São Luís, e 1654, quando seguiu para Lisboa em defesa da liberdade dos índios, Vieira proclamava – na forma, a um só tempo, pedagógica e política, do *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*¹³ e do *Sermão de Santo Antônio (aos*

Peixes)¹⁴ – a necessidade do fim dos cativeiros indígenas. E essa defesa, insista-se, não representava apenas um discurso elevando o tom da luta dos jesuítas pelo corpo livre do índio, mas refletia, igualmente, a dimensão humanística da *práxis* missionária vieiriana.

Para além dos sermões pregados nas igrejas do Maranhão e do Pará, Vieira combateu na trincheira política, defendendo a liberdade dos índios perante as Câmaras de São Luís e de Belém, mostrando, inclusive, que a mão de obra indígena, tornada cativa, não se prestava fisicamente a atividades produtivas, sendo elevado o número de óbitos entre os índios escravizados.¹⁵ As respostas de Vieira aos *homens bons* de Belém, por exemplo, revelam que o pregador dispunha de uma percepção bem elaborada da relação entre cultura e trabalho, o que não era comum em seu tempo.¹⁶ Em maio e julho de 1661, um levante de moradores de São Luís e de Belém, pressionados pelo combate dos inacianos contra a escravidão indígena, desmontou a presença dos jesuítas na Capitania. Depois de ser preso em Belém e mandado para São Luís, Vieira e muitos dos seus padres partiram para Lisboa.

A tensão entre os jesuítas e colonos, que acabaria levado à referida expulsão dos inacianos do Pará, pode ser medida, por exemplo, pelos sermões que Vieira pregou no Pará, sobretudo o *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa*, pregado na matriz de Belém em 1656. Nessa oportunidade, o grande pregador investiu contra a aventura da procura de ouro no rio Pacajá, mostrando que as grandes verdadeiras minas do Amazonas, desse “Rio das Almazinhas”, a sua verdadeira riqueza, estava nos milhares de almas aptas a conhecer a Palavra e a integrar o rebanho de Cristo. Mais uma vez Vieira interpunha-se entre os índios e os agentes da colonização, em defesa do seu, a um só tempo, humanista e teológico sacerdócio.¹⁷

Na Lisboa de 1662, na Capela Real, perante a regente do futuro rei Afonso VI, D. Luísa Francisca de Gusmão, Vieira pregou o arrebatador *Sermão da Epifania*, um grito profundo para anunciar que o Anticristo chegara às terras do Verbo, plantadas no coração da floresta tropical brasileira.¹⁸ A voz de Antônio

Vieira era reflexiva não só do acontecimento dramático que fora a expulsão dos jesuítas do Maranhão e do Grão-Pará; também as palavras do pregador, feitas chamas, iluminavam a ruína crística dos povos e das almas que habitavam aquele “arrabalde da América”. O *Sermão da Epifania* guarda o assombro retórico do autor da *História do Futuro* acerca do porvir do Quinto Império.

Em outras palavras, as figuras densas do *Sermão da Epifania*, independentemente das características formais, estilísticas, da retórica barroca e, neste caso, da oratória crepuscular do seu pregador, devem ser trabalhadas precisamente no que pontuam para além do teatro das palavras: o choque entre o imperialismo cristológico de Vieira, antes referido, e a perda, ainda que momentânea, de espaços históricos do *Corpus Christi*, vale dizer, do Império do Verbo na Amazônia seiscentista. Afinal, o extremo-norte do Brasil, com seus milhares de índios, abrigando missões que lançavam os fundamentos profetizados do Reino do Verbo, era a representação canônica dos espaços do *genus angelicum*, a dimensão empírica necessária à realização temporal do *Quinto Império*.

A encenação dramática com que, então, Vieira representou a saída dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará, emprestando ao fato um sentido que transcendia, a um só tempo, os limites impostos pela genética e pela morfologia de um conflito entre sujeitos do processo colonizador, remete para outro significado. E este acaba por iluminar o ponto de inflexão do acontecimento sobre o sistema profético, messiânico, que o pregador estava erigindo como um dos lugares mais elevados da teologia política no barroco português. Conhecer os ingredientes da escatologia do padre Vieira, desvelando as grandes visões que ele construiu e proclamou, permite compreender o porquê da dimensão quase apocalíptica conferida por ele à saída dos inicianos do norte do Brasil em 1661.

As palavras, ou melhor, as imagens e as figuras trabalhadas por Antônio Vieira saíam de suas já avançadas reflexões doutrinárias sobre um império cristológico que se consumaria na História e que instauraria a Esperança na Terra. Os cenários amazônicos, o teatro orgânico da natureza, pareciam figurar para Antônio

Vieira na condição de paisagem original, fundadora, que reunia, como partes de uma dimensão ao mesmo tempo divina e humana, Escritura, História e Escrita do mundo.¹⁹ O profetismo de Antônio Vieira, por isso mesmo, não traduz qualquer forma de evasão ou de negação do seu autor relativamente ao *ser-no-mundo*; antes, o olhar com que Vieira voltava ao passado testamentário e se dirigia para o futuro profetizado, visualizando um império planetário agregador de sujeitos e culturas diferentes, reafirmava as legendas de um humanismo universalista, construído segundo os valores da tolerância e da alteridade.

NOTAS

¹AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. 2.^a ed. Belém: Secult, 1999, p. 64.

²VIEIRA, Antônio. *História do Futuro. Livro Antepimeiro*, p. 297-298.

³VIEIRA, Antônio, *Sermões* (org. Alcir Pécora). São Paulo: Hedra, t. 1, p. 596-597. ⁴Ib., p. 285.

⁵VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*, ed. cit., p. 81.

⁶PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 225.

⁷Cf. PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal*. Rio de Janeiro: De Letras, 2007, p. 27.

⁸VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*, ed. cit., p. 311-312.

⁹Ib., p. 300-301.

¹⁰Cf. BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p. 33 e ss.

¹¹Ib., p. 13.

¹²AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. 2.^a ed. Belém: Secult, 1999, p. 64-65.

¹³VIEIRA, Antônio. *Sermões*, ed. cit., t. 2, p. 451 e ss.

¹⁴Ib., t. 1, p. 317 e ss.

¹⁵COELHO, Geraldo Mártires. “A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do Padre Vieira”, em *Luso-Brazilian Review*, (37), 1, p. 23-24.

¹⁶Cf. BERREDO [Bernardo Pereira]. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 3.^a ed. Florença: Typ. Barbèra, 1905, t. II, p. 115-116.

¹⁷“Os sermões que Vieira pregou no Pará”, em MOREIRA, Eidorfe. *Obras reunidas*. Belém: Cejup, 1989, v. IV.

¹⁸VIEIRA, Antônio. *Sermões*, ed. cit., t.1, p. 591 e ss.

¹⁹NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, p. 188 e ss.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Bosquejo histórico com vários documentos inéditos. 2.^a ed. Belém: Secult, 1999.

BERREDO [Bernardo Pereira]. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 3.^a ed. Florença: Typ. Barbèra, 1905, t. II.

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

COELHO, Geraldo Mártires. “A pátria do Anticristo: a expulsão dos jesuítas do Maranhão e Grão-Pará e o messianismo milenarista do Padre Vieira”. *Luso-Brazilian Review*, (37), 1, 2000, p. 17-32.

MOREIRA, Eidorfe. “Os sermões que Vieira pregou no Pará”. In: _____. *Obras reunidas*. Belém: Cejup, 1989, v. IV.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp, 1994.

PELOSO, Silvano. *Antônio Vieira e o Império Universal*. Rio de Janeiro: De Letras, 2007.

VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de El-Rei D. João o quarto. Escrita por GONSALIANNES BANDARRA, e comentadas pelo Padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, e remetidas pelo dito ao Bispo do Japão, o Padre André Fernandes”. In: _____. *De profecia e Inquisição*. Brasília: Senado Federal, 2001.

_____. *História do Futuro. Livro Antepimeiro*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedro Galram, 1718. Ed. facsimilada. Belém: Secult, 1998.

_____. *Sermões* (org. Alcir Pécora). São Paulo: Hedra, 2000-2001, 2 v.

A Configuração Mítica do Real no Pensamento Escatológico do P.^e António Vieira

The Mythical Configuration of the Real in the Eschatological Thinking of Priest Antonio Vieira

Samuel Dimas

Universidade Católica Portuguesa

RESUMO: A partir de uma configuração mítica da realidade e de uma interpretação literal dos textos bíblicos, proféticos e apocalípticos que tinham na forma de adivinhação divina do futuro a mais eloquente expressão da mediação entre o Homem e Deus, o pensamento escatológico de António Vieira, fundamentado na visão de fé acerca da redenção cristã, apresenta a missão da nação portuguesa na obra divina da salvação do mundo, associando-a à profecia de Isaías, segundo a qual, no fim dos tempos, se daria a conversão universal a Cristo, restaurando no Mundo a excelência primordial do estado edénico do «Paraíso terreal».

PALAVRAS-CHAVE: Adivinhação Divina; Pensamento Escatológico; Linguagem Mítico-Profética; Paraíso Terreal e Celestial; Razão Mística.

ABSTRACT: Based on a mythical configuration of reality and a literal interpretation of prophetic and apocalyptic biblical texts expressing divine prophecies as to the most eloquent future mediation between man and God, the eschatological thinking of Antonio Vieira incorporated a vision of faith underpinned by Christian redemption. It presented the mission of the Portuguese nation within the scope of a divine will to save the world and deriving from the prophecies of Isaiah according to which the end of time would see a universal conversion to Christ and restoring the world to a primordial state of excellence, Eden and an «earthly

Paradise».

KEYWORDS: Divine Divination; Eschatological Thinking; Mythical-Prophetic Language; Earthly and Celestial Paradise; *Razão Mística*.

A reflexão e a acção do P.^o António Vieira inserem-se na confluência entre o ambiente da interpretação mítica do real – indutora da exegese literal do texto bíblico e da sua aplicação profética prefigurativa aos acontecimentos históricos de ordem social e natural – e o ambiente da visão barroca do mundo, não só em termos estéticos e literários, com a reconhecida abundância de símbolos e metáforas, antíteses e hipérbolos e o frequente recurso à construção de um *realismo fantástico*¹, mas também no que se refere às concepções antropológicas, históricas e políticas que se desenvolvem em permanente confronto com as de diferentes culturas dos novos mundos, entretanto descobertos pelas navegações marítimas europeias. Numa globalizada época moderna de cisão e ruptura, em registo de bipolarização civilizacional entre o mundo cristão e o mundo islâmico, protagonizado pelo Império Turco², e em trabalhoso confronto com as novas categorias antropológicas, jurídicas, axiológicas e teológicas, o pensamento de Vieira desenvolve-se na tensão entre um certo nacionalismo de pragmatismo político-económico, propondo as mais concretas soluções para resolver os problemas da nação portuguesa, recém-restaurada com a libertação de Castela em 1640, e um certo universalismo de messiânico e gnóstico milenarismo, revelando a história do futuro de Portugal enquanto mediação da divina acção salvífica do mundo³.

Na sua visão sapiencial da verdade do Universo e dos futuros do mundo – dada pela confluência entre o lume natural do discurso e o lume sobrenatural da profecia e da palavra dos Apóstolos, a que acresce o testemunho dos doutores e o saber da observação por experiência e opinião do Mundo⁴ –, a nação portuguesa é eleita por Deus para instaurar uma nova ordem político-social no Mundo, não tanto pela força dos exércitos nem pelo poder dos recursos materiais, mas, sobretudo, pela expansão da fé e pela conversão moral, num modelo configurador da realidade que é característico da Cristandade. Embora este modelo de organização social se afaste da dinâmica da secularidade – introduzida pela noção hebraica da autonomia do mundo que, criado por um Deus soberano, livre e transcendente, foi confiado à acção e responsabilidade do homem (Gn 1, 28) – e se afaste da noção evangélica da separação entre o poder temporal e o poder espiritual – «Dai, pois, a César o que é

de César, e a Deus o que é de Deus» (Lc 20, 25) –, as quais viriam a estar na base do desenvolvimento das democracias actuais do Ocidente, António Vieira, convicto de que toda a realidade, prefigurada pelos Profetas e pelo Apocalipse, está predeterminada por Deus, apresenta a sua *História do Futuro* não como humana e relativa, podendo encerrar versões plurais e contraditórias, mas como uma *História* divina e absoluta, porque a razão natural que a elabora fundamenta-se na verdade divina das revelações bíblicas:

[...] e desta mesma experiência e razões dela se qualifica claramente ser a nossa *História do Futuro* mais verdadeira que todas as do passado, porque elas em grande parte foram tiradas da fonte da mentira, que é a ignorância e malícia humana, e a nossa tirada do lume da profecia e acrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana e divina.⁵

Numa época em que o Mundo continuava a revelar novas e surpreendentes paragens e a Europa procurava reencontrar a sua identidade após o desmoronamento do império político e espiritual da Cristandade, Vieira enquadra-se no grupo alargado daqueles que sonham com a restauração definitiva dessa unidade perdida, recorrendo à profecia bíblica para afirmar a identidade social e histórica das nações e legitimar a sua acção. Através de um eloquente discurso narrativo de imaginação fantástica e futurante, inspirado na tradicional exegese bíblica veterotestamentária das profecias canónicas – que se desenvolvia, a partir da noção mítica da adivinhação divina, em torno das prefigurações do Verbo Encarnado –; inspirado na literatura visionária milenarista do Apocalipse – que apresentava os decretos da providência divina acerca da história do fim do mundo⁶ – e na visão esotérica e messiânica da tradição onírico-profética portuguesa – que vai do Milagre de Ourique⁷ às trovas de Bandarra⁸ –, a *História do Futuro* de Vieira pretende medir até ao fim do Mundo os tempos vindouros de futuros sucessos e feitos heróicos, antes de virem a ser⁹, prefigurando, a partir da exegese dos capítulos 2 e 6 de Daniel, o insondável desígnio providencial da consumação do Reino de Cristo na

terra, que continuará eternamente no Céu¹⁰. À semelhança de outros autores da Europa seiscentista e barroca, como o filósofo italiano Tomás Campanella¹¹, o teólogo político espanhol Juan de Salazar, o poeta francês Desmarets de Saint-Sorlin¹², o pedagogo checo João Amós Comênio¹³ ou o inglês William Aspinwall¹⁴ – que, a partir de uma interpretação literal das profecias de Daniel e do Apocalipse, vêem nos reis de Espanha, França e Inglaterra os eleitos por Deus para concretizar na terra um império teocrático temporal e espiritual de paz e felicidade definitiva –, o nacionalismo messiânico e milenarista de Vieira também pretende dar voz à luta da nova monarquia portuguesa pela autonomia e hegemonia no novo espaço europeu e mundial, reclamando para si, de forma etnocêntrica e lusocêntrica, uma missão salvífica e trans-histórica¹⁵.

Comparando o seu empreendimento com o dos navegadores portugueses que deram novos mundos ao mundo, desvelando-lhes o seu futuro, Vieira reconhece-se como o eleito por Deus para revelar o plano providencial de Deus acerca do fim dos tempos, anunciando aos portugueses aquilo que eles irão ser no futuro¹⁶. No reconhecimento de que Vieira não é o primeiro a invocar a missão providencial da nação portuguesa e a utilizar as profecias da Sagrada Escritura para legitimar a teoria político-social do milenarismo universalista instaurado pelo Quinto Império, deve-se destacar a obra de Frei Sebastião de Paiva, que centrava na figura do regressado D. Sebastião a consumação da nova ordem histórica mundial¹⁷.

A partir da concepção de uma ordenação temporal que não significa apenas o cronológico movimento da vida natural mas que encerra a kairológica¹⁸ acção da irrestrita liberdade criadora de Deus¹⁹, Vieira apresenta à consciência colectiva uma concepção do devir do mundo em que a heracliteana insubstancialidade das coisas e a desordem humana encontram redenção nos vastos horizontes de um futuro escatológico, que é iminente e que plenifica toda a história com a inalterável ordem divina. Esta ideia é constituída a partir da tradição judaico-cristã, a qual apresenta a *kenose* ou descida de Deus à Humanidade pelo mistério da Encarnação, como a inauguração do horizonte escatológico em que o *eschaton* cristológico, centro da verdade histórica, atraindo a Si os que

vivem no Amor, estabelece o tempo novo que acolhe a eternidade na comunhão fraternal dos homens, isto é, na comunhão entre o céu e a terra. Uma comunhão inaugurada por essa primeira vinda de Cristo, Deus feito homem, em presença visível, *ad redimendum in carne*²⁰, que significa a forma mais perfeita da revelação do mistério trinitário, apresentando à Humanidade o projecto da Salvação de uma vida efémera e corruptível para uma vida perfeita e imortal.

Através da expiação dos pecados dos homens, a condição primordial da natureza adâmica, dada por bondade e liberdade divina, é assumida e renovada em Cristo, e pela superabundância da Graça, o acontecimento da paixão e morte de cruz proporciona à Humanidade uma comunhão com o divino, que excede infinitamente a que foi perdida em Adão, acrescentando à primordial inocência a dinâmica abertura à integral divinização²¹. Uma comunhão com o divino que depois se prolonga com aquilo a que Vieira chama a segunda vinda de Cristo, *ad reformandum et perficiendum in spiritu*²², não em presença visível e permanente mas pela acção sacramental do Espírito Santo no coração de cada homem, instaurando no mundo o horizonte aberto da redenção, num movimento que, apontando para um enriquecimento da manifestação do ser e para a capacidade humana de nele conscientemente se inserir, prefigura de forma crescente e intra-temporal a solução escatológica do fim do Mundo, quando toda a Humanidade participar daquilo que no Mediador se consumou, isto é, o triunfo sobre a morte e sobre as tentações do demónio que desviaram Adão²³.

Uma presença que, na perspectiva teológica actual, é celebrada comunitariamente no sacrifício da Eucaristia – não à maneira dos rituais míticos cosmogónicos em que a Divindade incarnava nas vítimas e comunicava o seu poder aos sacrificantes, purificando-os do pecado e operando magicamente o seu renascimento²⁴ –, mas de forma simbólica e espiritual pela escuta da Palavra e pela conversão da inteligência e do coração ao Espírito do Amor, ficando reservada para a Parusia a obra espiritual da redenção plena e integral do Mundo e da glorificação da matéria e da carne. Neste sentido, o sacrifício de Cristo na Cruz salva os homens do pecado, da doença e da morte, não de forma miraculosa e

magicamente imanente – como se de um medicamento perfeito se tratasse, interferindo na imponderabilidade da condição finita da ordem mundana, concebendo Deus ao nível das causas segundas –, mas através da atracção à Sua Verdade e Amor e através da doação de sentido para o desterrado mundo de misérias, trabalhos, perigos, desgraças e mortes²⁵, na Esperança real, e não apenas imaginária, da Ressurreição final em corpo glorioso imortal, realidade só concebível nessa outra dimensão da realização definitiva da comunhão em Deus, quando Cristo tudo entregar ao Pai e «Deus for tudo em todos» (I Cor 15, 28).

Assim, ao contrário daquilo que profetiza António Vieira nos seus textos acerca da consumação do Reino de Deus na Terra, quando Cristo for por todos conhecido e adorado²⁶, resultante da pretensão de fazer coincidir num determinado momento histórico o tempo kairológico com o tempo cronológico, a consumação da perfeita ordem divina não se realiza na história, senão de forma parcial no sentimento da Esperança e no esforço da acção moral e da criação do belo e da harmonia, porque efectivamente, a mesma, só se pode realizar na realidade da perfeição celestial, a qual, os tempos históricos escatológicos de Cristo concedem a graça de apenas permitir antever. No nosso entender, Deus presentificase na história para elevar a história à eternidade e não para reduzir a eternidade à história: a consumação da glorificação do mundo significa a misteriosa transfiguração deste numa outra realidade de inefável comunhão em Deus, representada pela metáfora da vida celeste. A continuidade que Vieira admite entre o tempo de graça da conversão universal do império de Cristo na Terra e o tempo da graça de Deus após o Dia do Juízo final, não pode significar uma identificação entre as duas dimensões, como se o regresso ao Paraíso significasse apenas o regresso ao passado do jardim do éden terrestre e não ao futuro do jardim celestial da Parusia Divina, na Glória inaudita dos novos céus e da nova terra (II Pe 3, 13). Embora possa ser antecipado na vida pessoal e comunitária pelo exercício do amor e pela alegria da Esperança – numa dinâmica tensional *do já e ainda não* –, o estado perfeito e definitivo de justiça, paz e felicidade só será instaurado no Paraíso celestial da vida eterna, para aqueles que o merecerem e à infinita luz do Amor se converterem, após a morte terrena e o juízo

final, o que Vieira, no âmbito da ortodoxia católica, não pode deixar de admitir ao reflectir com abundância acerca do significado da terceira e última vinda de Cristo, *ad judicandum in gloria*²⁷.

Servindo-se de uma linguagem simbólica e profética para dizer acerca do tempo escatológico e da sua realidade trans-inteligível, mas sem conseguir distanciar-se suficientemente do paradigma da interpretação mítica do real, António Vieira acaba por introduzir elementos que não só se afastam da ortodoxia cristã como o afastam da aurora da razão hermenêutica e da razão histórico-crítica modernas, bem como da dinâmica da desmitificação e dessacralização iniciada pela teologia da criação e pela introdução da noção de Deus como absolutamente transcendente ao mundo criado²⁸, que tinham rompido definitivamente com todas as concepções do real que tendiam a conceber o mundo como uma emanção da Divindade. É o que acontece quando, no seu plano milenarista do Quinto Império, defende a ressurreição de D. João IV, com base nas profecias de Gonçalo Eanes Bandarra²⁹, ou quando afirma ser D. Afonso VI o imperador prometido por Cristo a D. Afonso Henriques³⁰, ou quando defende, à maneira dos relatos bíblicos acerca dos castigos divinos ao seu povo, a intervenção directa de Deus na vida dos homens através de desastres naturais, guerras ou sinais dos astros, como forma de aviso ou purificação dos seus pecados³¹.

Como já antecipámos, de facto, aquilo que na sua concepção escatológica do mundo mais o vincula a uma configuração mítica do real é a sua noção da instauração do Império universal de Cristo na Terra com o estabelecimento definitivo da paz, da justiça, da felicidade e da santidade, num período de tempo, determinado pela Providência, que antecede o Dia do Juízo final. Na perspectiva de Vieira, a salvação definitiva da precária vida de sofrimento, mal e morte não se consuma apenas no banquete celeste da Glória divina, tal como propõe a interpretação tradicional da revelação bíblica, mas realiza-se já no tempo histórico, com o triunfo do Reino de Deus, mediante a instauração do «Império de Cristo e dos Cristãos»³².

Nesse estado futuro da História, o Mundo estará totalmente convertido à Fé Católica, consumando-se esse último Império que Vieira

diz ser o Quinto Império profetizado por Daniel, que terá nos reis de Portugal os imperadores supremos, os quais são Vigários de Cristo na ordem temporal, tal como o é o Sumo Pontífice na ordem espiritual³³. O resgate espiritual do mundo, resultante da segunda vinda de Cristo, não se concretiza apenas pela acção evangelizadora de conversão à Palavra de Deus, que se desenvolve a partir do Pentecostes, mas vai exigir um mítico combate triunfal contra o Anticristo³⁴, após o qual se dá a última conversão universal e se estabelece a plena reciprocidade entre a Igreja e o mundo³⁵. Na perspectiva de António Vieira, trata-se de um mediador tempo de redenção que pretende restaurar na Terra a excelência primordial do estado edénico da natureza humana em harmoniosa irmandade com o mundo e com Deus, existente no «Paraíso terreal» mas ferido depois pelo pecado adâmico³⁶. Dissidência essa que terá resultado de um descuido na vigilância e de um erro no trabalho dos bens que Deus confiou a Adão para guardar e cultivar, introduzindo na relação gratuita e despojada com os bens o sentido da posse, num registo de cisão e oposição entre o *meu* e o *ten*, que é habitual nas relações mundanas mas que não existe nas relações celestes onde os bens são de todos³⁷.

Reconhecendo assim que o estado primordial do «Paraíso terreal» é ainda uma realidade imperfeita e vulnerável ao pecado e à corrupção e que só a Graça do Paraíso Celestial pode proteger o homem da tentação da serpente e da deterioração da vida terrena, transfigurando os efémeros corpos de carne em corpos incorruptíveis e imortais³⁸, o P.^e jesuíta vai apresentar o Acto redentor no desenvolvimento de um tempo que tem como realidade primordial a excelência da natureza humana e a queda na teodramática vida do mundo e que tem como realidade escatológica a dinâmica do restabelecimento dessa unidade perdida, a qual se concretiza através de dois grandes momentos de intervenção de Deus na história: a instauração do Império de Cristo na Terra, que resulta da conversão universal da Humanidade, e a sua consumação plenificadora na Glória eterna do Céu, onde a paz está salvaguardada e Deus se manifesta de forma visível a todos³⁹.

Neste sentido, entre o «Paraíso terreal» da Origem e o Paraíso celestial da Parusia, António Vieira caracteriza o Quinto Império como o «tempo

do meyo dia de Christo & do mundo»⁴⁰, que, através da conversão universal à luz da fé que o constitui, se apresenta como a prefiguração histórica da ressurreição universal da Vida celeste. Desta forma, o relato do Paraíso – que, na perspectiva da hermenêutica teológica cristã actual, se insere nos mitos de origem comuns aos povos do Oriente Médio Antigo, e cujo sentido último remete para um ideal cuja consumação plena se espera na realidade escatológica celestial –, tem na interpretação de António Vieira uma efectiva realidade histórica e terrena. O jesuíta português situa a verdade do mito de origem do Livro do Génesis também no plano histórico-informativo, ignorando que o autor deste relato pretendia apenas denunciar o mal existente e desmitificar a forma como este era concebido, indicando qual o justo lugar do homem na relação com Deus.

De acordo com a exegese ortodoxa, este texto bíblico pretende responsabilizar o Homem (ADAM) pela escalada de violência que existia à época em que foi escrito, a qual é representada pela morte de Abel por Caim (Gn 4, 8), advertindo não ser possível alterar a situação através das atitudes passivas e fatalistas – que atribuindo aos deuses a sorte e o infortúnio, procuravam através de ritos supersticiosos e acções mágicas reverter o estado de coisas – e apelando para a necessidade da conversão e da acção justa, de modo a ser possível eliminar os males e atingir o ideal do Paraíso⁴¹. Neste sentido, o relato do jardim do éden deve ser entendido como uma profecia da consumação do futuro escatológico, projectada no passado, pelo que a saudade do regresso ao Paraíso não é entendida pela tradição cristã ortodoxa como um desejo de regressar ao aconchego do seio matricial divino (à maneira do neoplatonismo gnóstico) ou como uma necessidade de regressar a um estádio primordial perfeito do desenvolvimento humano, mas sim como uma esperança de caminhar para Deus, planificando a vida e organizando as acções de forma a merecer as delícias do Céu⁴².

Na perspectiva de António Vieira, a santificação da Humanidade não é vista apenas como um lento e esforçado processo histórico de conversão à verdade do Espírito e prática do bem comum, através da acção imanente das instituições políticas, culturais e religiosas, na progressiva

conquista da paz e da justiça, mas é considerada também de forma mítica como o resultado de uma maravilhosa intervenção divina na ordem natural que, após um apocalipse sangrento e a suspensão do tempo, instaura de forma abrupta o império milenar de Cristo com a conversão universal do mundo à Fé Católica. Todas as criaturas limitam-se a um papel secundário neste drama da vida e, como tal, são usadas, dispensadas e substituídas pela ordem profunda e eterna da Providência de Deus que rege a ordem temporal dos factos históricos⁴³, de acordo com os seus insondáveis desígnios e fins salvíficos. A diversidade dos ritmos cósmicos e as grandes alterações que acontecem no mundo, nomeadamente no que diz respeito ao movimento dos centros políticos, é o resultado do eterno jogo da acção divina que tudo sustenta e governa, tal como acontece com o projecto messiânico português que também participa do jogo divino da criação, sucessão e destruição dos impérios e monarquias⁴⁴.

Só concebendo a acção divina operando no plano da causalidade imanente da história permite concluir que a perene inconstância e variedade do mundo, manifesta, por exemplo, na transitoriedade e duração dos reinos, é resultado das determinações do Poder absoluto da Providência divina. Como regista Paulo Borges, na perspectiva de Vieira, as determinações da Providência, para a realização do plano eterno da constituição do real, cumprem-se pela acção das causas segundas, sob o aspecto da justiça, estando a origem do negativo, que imanentemente afecta essa ordem histórica, na culpabilidade da queda adâmica do pecado, sendo esta a causa da imperfeição da ciência natural na desadequação entre o ser e o conhecer, e a causa da imperfeição da acção na desadequação entre o Bem e o agir, constituindo-se como factor de perturbação da originária destinação da relação de colaboração entre a criação divina e a criação humana⁴⁵.

Concebendo a capacidade do imortal e feliz homem adâmico em se conformar à vontade divina, por via de um conhecimento sobrenaturalmente infuso na sua natureza, o que seria quebrado pela queda do pecado, podemos compreender a mítica necessidade de estabelecer no jogo das determinações da Providência divina a garantia de que, como diz Rarl Rahner, apesar da dramaticidade da liberdade do homem

individual, a história da salvação será um êxito⁴⁶. Mas enquanto Rahner fundamenta-se na vivência do *éschaton* de Jesus Cristo, Deus-homem, para afirmar o êxito da salvação do mundo na consumação plena da ressurreição cósmica final no Mistério trans-histórico da Trindade, que está para além do tempo no Paraíso Celestial, Vieira fundamenta-se na experiência do *éschaton* para afirmar a salvação do mundo na história, através do jogo da instauração de um Reino que também é temporal – para restabelecer a primitiva harmonia do paraíso terreno e preparar a perfeição definitiva da Parusia –, mesmo que interpretemos esse tempo do Quinto Império da Terra como tempo *kairológico*, no pressuposto de que, como refere Manuel Cândido Pimentel, o *kairós* seja «o infinito activo da memória divina criadora e o movimento recriador da História por Deus»⁴⁷.

A metáfora do jogo, evidenciando que não está nas mãos do homem decidir as cartas com que se fixa o destino histórico, mas simplesmente fazer bom ou mau uso da fortuna que lhe toca⁴⁸, é explicada por António Vieira num dos sermões dedicados a São Francisco Xavier:

Todas as grandes mudanças de estados que se vêem, e têm visto neste mundo, sempre vário e inconstante, não são outra coisa que um perpétuo jogo do supremo poder que o governa: *Ludit in humanis Divina potentia rebus*. O mesmo braço deste poder, que é o Filho unigénito de Deus, o disse, revelando a ordem dos sucessos humanos, que desde o princípio sem princípio da eternidade estão dispostos e decretados nos segredos da Providência Divina, para saírem e se manifestarem a seu tempo: *Cume o eram cuncta componens, ludens in orbe terrarum*.⁴⁹

Na perspectiva de António Vieira, neste teatro do mundo, cuja função essencial da Humanidade é admirar o espectáculo que vai sendo manifestado, esse papel de figurante – ainda assim, participativo no desenvolvimento do drama –, acaba por ter algum relevo em certos povos e indivíduos, tal como aconteceu no passado com a função messiânica de Israel e tal como acontecerá nos tempos modernos com

Portugal, não por mérito próprio mas por eleição da Providência em função da realização do seu plano. Neste sentido, e de forma paradoxal, António Vieira, sentindo necessidade de conciliar o determinismo da ordem providencial com a liberdade humana, acaba por procurar admitir que o facto de não caber ao homem decidir o plano geral e essencial do seu futuro pessoal e social no mundo, cujo sentido integral transcende a realidade temporal – porque o governo da história e da eternidade está entregue à acção providencial divina –, não quer dizer que ele não tenha iniciativa, livre arbítrio e responsabilidade no plano particular e circunstancial da vida terrena, na medida em que o Império espiritual de Cristo, por supremo e universal que seja, só tem poder indirecto sobre as coisas e acções temporais enquanto estas se ordenam ao fim espiritual, não podendo interferir absolutamente sobre o arbítrio das pessoas sem o seu consentimento⁵⁰.

Mas qual o critério para poder identificar quais são os acontecimentos que são determinados pela Providência divina, aqueles que resultam apenas do arbítrio humano ou aqueles que resultam da colaboração entre os dois? Como compreender a compatibilidade entre a omnicompreensão de Deus – tal como admite Vieira ao referir que a profecia não é mais que a revelação divina de futuros condicionados e contingentes⁵¹ – e a liberdade humana que, através desse súbito entrever do destino pessoal e social, fica posta em causa? E se entendermos por futuros contingentes – à maneira daquilo que virá a propor Pedro da Fonseca – apenas aqueles que, embora não antecipáveis pelo humano conhecimento, dependem da vontade humana, como situar em Vieira as revelações divinas acerca dos *incondicionados* e verdadeiros acontecimentos futuros, como a realidade apocalíptica do fim dos Tempos e a Ressurreição universal do Dia do Juízo final, que pertencem ao plano da Providência e só dependem de decreto divino, não estando sujeitos ao arbítrio humano?

Embora não seja nosso propósito desenvolver esta questão neste estudo, importa adiantar que Vieira – assumindo a noção de profecia de São Tomás de Aquino, segundo a qual o profeta é aquele que vê aparecer o que ainda está longe⁵² – vai adoptar a posição escolástica de que através da *ciência da visão*, dada pela intuição profética, se pode compreender tudo

o que depende dos desígnios divinos. Como refere Manuel Cândido Pimentel, ligando os futuros contingentes à promessa do Império de Cristo⁵³ – cuja concretização não está apenas dependente da vontade humana mas está inscrita no plano determinado por Deus e por isso não pode deixar de acontecer –, o P.^e jesuíta acaba por «radicar a doutrina dos contingentes numa ordem de necessidade»⁵⁴. Em nenhuma das suas obras nos aparece a instauração do Reino de Deus ou Império de Cristo no Mundo, dependente da acção exclusiva dos homens, não sendo pois apenas um *futuro condicionado*, cujo sucesso dependa da liberdade humana, mas constituindo-se como uma realidade que pertence ao plano da ciência dos verdadeiros factos futuros que «não atende à inteligibilidade do mundo por causas eficientes, que servem a história do passado e a do presente, mas por causas finais»⁵⁵.

Daqui se pode depreender que a realidade configurada pelo pensamento escatológico de Vieira encerra a confluência entre um plano contingente – que resulta da colaboração entre o arbítrio humano e a Graça divina e que está circunscrito ao curso temporal – e um plano necessário e incondicionado – que resulta do determinado pela Providência no sentido de conduzir a Humanidade à concretização da conversão e salvação universal, tal como foi pré-estabelecido desde toda a eternidade, plano este que não se restringe à história mas que se situa no âmbito mais vasto da realidade trans-histórica e eterna. Em rigor, parece que esta confluência entre os dois planos acaba por ser uma mítica subordinação da ordem natural e humana da realidade histórica à regência da ordem sobrenatural da Providência divina, não só em termos teleológicos de recapitulação ou destino final do sentido do Universo, mas também, e sobretudo, em termos de realização das circunstâncias históricas, na medida em que, embora pontualmente afirme que Deus não pode interferir absolutamente sobre o arbítrio das pessoas sem a sua adesão, a configuração do real estabelecida pelo pensamento escatológico de António Vieira não admite que qualquer acontecimento histórico seja fruto do acaso ou da pura deliberação humana e não esteja predeterminado pelo mais vasto plano salvífico de Deus. Mas, por outro lado, tratando-se de um plano que, em concordância com a doutrina cristã ortodoxa, afirma

a condenação eterna como resultado da livre opção de recusa da fé e da conversão, como admitir a conciliação entre a determinação providencial da acção de Deus, que é eterno Bem e Amor, com a determinação de um fim que também é eterno Mal e Inferno? Julgamos que esta aporia ficou por resolver.

A acção providencial da gratuita graça divina de Cristo⁵⁶ torna o homem capaz de realizar a sua Vontade e de atingir a salvação eterna pelos Seus méritos, porque tal como ficou definido no Concílio de Trento é impossível praticar actos salvíficos sem o auxílio da Graça, a qual não destrói o livre arbítrio, mas assiste-o para a liberdade do bem. Assim, sob a acção da Graça, num percurso ascensional de adesão da inteligência à bondade, verdade e beleza divinas, seria possível ao espírito humano, não só aceder à glória e plenitude do Ser, captando a sua epifania através da intuição profética e a linguagem mitopoética, mas também, através dessa inteligente e cordial unificação na misericórdia celeste do mandamento novo⁵⁷, participar na doação divina da Vida até à universal conversão⁵⁸. Vencendo a enfermidade do pecado⁵⁹, esse estado futuro da Humanidade, proporcionado pelo triunfo definitivo da Graça, constitui a misteriosa consumação do reino de Cristo na Terra, num desígnio teleológico cujos contornos não deixarão de encerrar um carácter insondável e misterioso, porque na Terra o conhecimento de Deus e dos seus desígnios dá-se pela visão nocturna da escuta e da verdade da fé que a poesia e a analogia enunciam e não pela clarividência da certeza do olhar positivo que a razão lógica e científica evidenciam. Mas porque a crença e a fé entregues a si mesmas facilmente divergem para formas obscuras de superstição e magia – e embora nem sempre o tenha conseguido, emergindo quase sempre uma clara predominância da experiência afectiva e da linguagem mítica do real –, António Vieira, na sequência dos grandes doutores da Igreja, St.º Agostinho e São Tomás, procurou em muitos momentos conciliar a actividade racional com a adesão da fé, num discurso que, sendo resultado da elaboração ou *fabricação* argumentativa da razão, assentava na relação cognitiva com o divino por meio da interpretação da intuição profética⁶⁰, recusando sempre qualquer tipo de submissão ao domínio da razão lógica do método positivo, a qual viria a generalizar-se

na Idade Científica moderna.

No reconhecimento de que Deus, fonte de toda a verdade, manifesta-se, para além da revelação canónica ao longo da história pela acção do Espírito Santo⁶¹, de diversas maneiras, através de pessoas e acontecimentos do mundo físico – sendo a própria interpretação das Escrituras e das profecias fruto da revelação profética –, António Vieira afirma que essa comunicação divina, de acordo com a economia da Providência, dá-se não só entre o povo de Deus mas também entre os gentios, não só através dos profetas canónicos mas também através da iluminação sobrenatural de profetas como Bandarra⁶². O teólogo jesuíta – apresentando as verdades das profecias canónicas como uma certeza de fé; as verdades teológicas como verdades de fé e de ciência; as verdades de certeza moral como as verdades superiores do Bem e as verdades de conjectura e verosimilhança como verdades fundadas em razões que lhes dêem probabilidade⁶³ –, reconhece ser o tempo o lugar da sua manifestação e desenvolvimento, pelo que vê no conhecimento humano um processo histórico, em constante crescimento, quer no âmbito das ciências humanas quer no âmbito das ciências divinas. O conhecimento dos segredos de Deus faz-se pela colaboração entre as forças do entendimento criado e a vontade de Deus em querer que eles sejam descobertos e desvelados, pelo que a descoberta dos mistérios da fé só se dá quando chegar o tempo determinado pela ordem e disposição da Providência divina:

De maneira que, nas escrituras dos profetas, há cousas de tal modo fechadas e seladas, que ninguém as pode entender nem declarar, até que chegue o tempo determinado pela Providência divina, o qual tempo determinado é o que só tem poder para romper os sigilos e abrir e fazer patentes as escrituras fechadas e declarar os mistérios futuros que nelas estavam ocultos e encerrados.⁶⁴

De acordo com a perspectiva mítica da literatura profética ancestral, em que Vieira se reconhece, a adivinhação divina ou inteligibilidade do

futuro no tempo, pela contemplação da totalidade da ordem dos seres e dos múltiplos planos da realidade, só é possível por uma iluminação divina da alma humana, numa relação mediadora que apresenta a profecia como a «luz sobrenatural das cousas que naturalmente nos são ocultas»⁶⁵. Mas tal como o P.^e jesuíta faz questão em sublinhar, ao descrever os diferentes lumes necessários ao conhecimento da verdade, a comunicação revelacional de Deus, mediante esta visão profética, não é da ordem exclusiva da experiência mística em que secretamente se dá a desvelação directa do esplendor do Ser e da glória de Deus, exigindo, pois, o contributo da iniciação religiosa nos símbolos da linguagem profética e o contributo da interpretação racional. Esta necessidade da unidade entre a fé e a razão, para a adesão à verdade misteriosa do acontecimento messiânico e da consumação escatológica da existência, insere-se na preocupação da tradição teológica cristã pela condição integral do ser humano nas suas dimensões afectiva e intelectual – o que exige a conciliação entre a linguagem simbólica e a linguagem conceptual –, mas nesse esforço, António Vieira é traído pela estrutura mítica do seu pensamento, não o permitindo aceder de forma mais consequente à hermenêutica histórico-crítica e argumentação analógica da razão mistérica, a única que possibilita abordar a dimensão integral do Ser, sem cair na esterilidade da lógica analítica e positiva e sem ceder à tentação do imobilismo fideísta.

À semelhança da estrutura hermenêutica do acto da razão profética que, ao contar as histórias de redenção das almas por diversas formas de mediação divina, se manifesta de forma mítica numa linguagem onírica e alegórica, também o acto da razão mistérica, enquanto experiência noética do Mistério ou do Sagrado oculto, tem necessidade de usar uma linguagem metafísica analógica e poética que possa dizer o fascínio e o temor desse encontro divino-humano, guardando o seu duplo sentido epifânico de desvelamento e ocultamento, no reconhecimento de que Deus habita na realidade inobjectivável da Vida Eterna. Mas ao contrário das narrativas do profetismo – que (con)fundem os planos divino e humano e, atribuindo a Deus a causa directa de todos os acontecimentos bons e maus do mundo, se limitam a uma descrição das subjectivas visões interiores –, as descrições, explicações e compreensões das teologias

mistéricas, ao evidenciarem e depurarem as formas discursivas e os processos gnósticos da experiência religiosa, centram o poder da acção mediadora actual entre a Humanidade e a Divindade na relação espiritual, remetendo para os desígnios insondáveis do Mistério, a vitória absoluta sobre os absurdos do mal, do sofrimento e da morte.

De facto, todas as narrativas do profetismo bíblico escatológico, que anunciam a vinda do Messias e a glória eterna da Parusia, usam um simbolismo mítico, comum a todas as religiões da época, assente na convicção de que os deuses velam pelos homens e predizem tudo o que lhes possa acontecer: se estes se preocuparem em consultá-los, é possível até que os deuses, que tudo sabem, possam evitar males maiores⁶⁶. Mas essa formulação mítica do dom divino da adivinhação – actividade que no princípio estava estreitamente ligada à magia e que, de acordo com a tradição veterotestamentária, implicava a revelação do plano de Deus aos seus servos profetas (Am 3, 7), através de formas de adivinhação indutiva como a observação da natureza, ou através de formas de adivinhação intuitiva como os sonhos, a necromância e os oráculos⁶⁷ –, vai evoluir, na tradição neotestamentária e na doutrina do Cristianismo, para uma formulação mistérica em que a mediação entre o mundo divino e o mundo humano deixa de ser feita através de visões e audições, pelos anjos, sacerdotes e profetas, passando a ser feita única e exclusivamente através de Jesus Cristo – *o profeta dos profetas* como lhe chama Vieira⁶⁸ – e da Graça do Espírito Santo por Ele derramada no coração dos homens crentes. Neste sentido, a acção kairológica da graça divina – que tem, nos instantes da Encarnação do Verbo e da Ressurreição de Jesus Cristo do mundo dos mortos, a forma mais excelsa da renovada manifestação temporal do Ser, pela revelação da sua misteriosa e criadora realidade pessoal trinitária – passará a ser entendida como uma força que só actua sobre a vida histórica dos homens ao nível espiritual da adesão inteligente e responsável. De acordo com a configuração mistérica do real, o conhecimento e a determinação da vida integral dos homens e do seu mundo, ao nível da sua realidade corpórea constituída por matéria e espírito, estão reservados para depois da morte, no Tempo intemporal de Deus e da plena consumação da obra do Espírito na trans-histórica

Glória de Deus em que toda a realidade será recapitulada. Se pelo exercício da razão mítica, António Vieira pôde apresentar o Império de Cristo na Terra – evocando os arquétipos adâmico do Paraíso Perdido⁶⁹ e gnóstico do Milenarismo⁷⁰ – como resultado da colaboração entre a acção humana de conversão à Verdade e ao Bem e a acção suprema da Graça do Espírito Santo, por meio de acontecimentos extraordinários e miraculosos que se impõem mágica e abruptamente à ordem temporal; pelo exercício da razão mistérica, afastamo-nos de qualquer mítico resquício de indiferenciação radical entre o plano divino e o humano.

Defendendo uma efectiva autonomia do plano histórico mundano em relação ao plano eterno e transcendente da absoluta Alteridade divina, que se consubstancia no exercício do livre arbítrio e nas leis próprias da ordem natural, a linguagem mistérica, presente nos relatos da Sagrada Escritura e na doutrina institucional do horizonte escatológico, diz acerca das visões de fé e das intuições proféticas que a razão lógica e analítica não tem capacidade de nomear, mas diz a partir do olhar da Parusia que a Palavra de Cristo revela. Enquanto a linguagem mítica, ainda presente na tradição hebraica, encerra uma simultaneidade da transcendência e da imanência divinas ao acontecer dramático do mundo e uma indiferenciação entre a ordem terrena e a ordem celestial, apresentando as suas posições como verdades absolutas e imutáveis, a formulação bíblica neotestamentária e a reflexão teológica dos Padres e Doutores da Igreja vão-se desenvolvendo no sentido de considerar o carácter evolutivo da criação e o carácter contingente do conhecimento, sujeitos a um plano divino de integral redenção, mas cuja misteriosa consumação se dá apenas numa dimensão trans-histórica, de que a ressurreição de Cristo, Deus incarnado, é prefiguração. As realidades da Encarnação, da Ressurreição e da Parusia, pertencem ao âmbito da linguagem mistérica e não ao plano da interpretação mítica, porque as noções de liberdade, autonomia, excesso, cisão, alteridade e transcendência que esses conceitos encerram, na ordenação da relação entre Deus e o Mundo, são incompatíveis com a concepção unitária e indiferenciada da experiência mítica. Ao contrário do mito, que se apresenta antinómico da razão crítica e hermenêutica que está na origem da investigação científica, o mistério desenvolve-se mediante

a relação de cumplicidade entre a razão e o símbolo, ampliando o mundo à excessiva realidade do trans-racional, no reconhecimento do carácter fronteiro do ser e do conhecer.

O ambiente cultural da época em que viveu António Vieira é de crítica à metodologia escolástica por parte dos humanistas, como Lorenzo Valla e Erasmo de Roterdão, e dos teólogos reformadores, como Philipp Melanchthon, em nome de uma nova hermenêutica bíblica que reivindicava uma maior importância aos aspectos social e antropológico da linguagem, promovendo o cultivo de ciências como a gramática e a retórica, a filosofia e a teologia. São estabelecidos novos pressupostos no trabalho da hermenêutica bíblica, com a preocupação de se regressar aos textos bíblicos nas línguas em que originalmente foram escritos, com uma maior atenção ao seu sentido literal e carácter poético e retórico, bem como uma vincada tendência em recusar as interpretações místicas e alegorizantes. A este clima de uma certa tendência para a subjectividade na interpretação do texto bíblico, vai responder o Concílio de Trento num decreto de 1546, advertindo que só a Igreja Católica tem legitimidade para interpretar a Sagrada Escritura, no que diz respeito a assuntos de fé e costumes, que esta tem de respeitar o consenso estabelecido pelos Padres da Igreja e que a versão latina da Vulgata deve ser a seguida nesse trabalho. Neste contexto, António Vieira vai fundamentar nas recomendações do Concílio a legitimação para a sua interpretação pessoal, afirmando que a liberdade do trabalho hermenêutico é ilimitada quando não se refere aos assuntos de fé e de costumes, podendo ser diferente ou diversa da interpretação unânime dos P.^{es} da Igreja, desde que não seja contrária, na medida em que, com o desenvolvimento de ciências e artes como a náutica, a bélica, a música, a arquitectura, a geografia, a hidrografia e as matemáticas, e com o apoio de novos instrumentos como o astrolábio, é possível conhecer coisas da Escritura e os enigmas das profecias que aos P.^{es} da Igreja ainda eram incógnitas⁷¹.

Recordando a diversidade e discórdia de interpretações e posições teológicas entre os P.^{es} da Igreja, que se devem à própria obscuridade da Escritura, à sensibilidade de cada intérprete e ao contexto histórico em que se insere, Vieira afirma que a verdade das profecias não depende

apenas da capacidade do intérprete e dos conhecimentos que possui mas também das circunstâncias do tempo, sendo relevante o contributo das navegações portuguesas e dos conhecimentos cosmográficos e geográficos para uma melhor interpretação da Escritura, compreendendo-se por que razão os intérpretes antigos em vez de interpretações próprias e literais, apenas ofereciam explicações alegóricas⁷². Sendo o futuro um tempo de realização, plenitude e consumação, das coisas reveladas e profetizadas, os intérpretes que mais próximo estiverem desse tempo, melhor poderão apreender a plenitude e magnificência do plano de Deus. Compreende-se, assim, que Vieira faça a sua «História do Futuro» para apresentar uma melhor decifração das profecias e do profetizado, lendo a história do fim para o princípio, e fazendo uma aplicação directa e literal da sua interpretação da Escritura aos acontecimentos histórico-políticos presentes e futuros, inserindo-se na dinâmica de uma retórica barroca que tentava impressionar mais pela abundância e brilho que pela solidez e coerência dos argumentos.

Anulando a diferença entre a história bíblica e a história nacional portuguesa, assinalando as profecias que se dirigiam directamente às conquistas espirituais portuguesas, Vieira vai tecendo um discurso verossímil em que texto sagrado e profano, Natureza e História formam um contexto único de imagens, coisas e palavras, para dizer que a nação portuguesa tem uma missão relevante no plano salvífico da Providência divina⁷³. Reconhecendo que não basta invocar a Escritura de forma retórica porque esta é passível de uma boa ou má interpretação, de um bom ou mau uso, às tradicionais interpretações alegóricas que, na senda da tradição hermenêutica de Alexandria, procuravam os vários sentidos do texto sagrado, António Vieira, seguindo mais a tradição exegética de Antioquia, que privilegiava a interpretação literal e histórica, propõe acrescentar um estudo em que procura

[...] não as flores, senão as raízes, e trabalhando por alcançar o verdadeiro, genuíno e literal sentido com que foram escritas e ditadas pelo Espírito Santo, o qual em todas as idades da Igreja foi descobrindo novos tesouros

de inteligência, com que mais alumiara e ilustrar, e foi o principal fim por que ordenou que as ditas Escrituras, principalmente as profecias, fossem tão escuras.⁷⁴

Afirmando que a preocupação dos P.^{es} da Igreja era essencialmente provar a Encarnação do Filho de Deus e o mistério da sua Cruz, não procurando nos livros históricos e proféticos outra coisa que não os mistérios de Cristo, «seguindo os sentidos alegóricos e místicos e deixando ou insistindo menos nos literais»⁷⁵, António Vieira adverte que não lhes seria possível tratarem tão diligentemente alguns lugares mais obscuros da Escritura Sagrada, como é o caso das profecias. É através da interpretação literal da Bíblia ou da sua significação própria e natural, por contraposição com a interpretação metafórica e figurativa, que o pensador do Quinto Império se refere ao Reino de Cristo como uma realidade temporal, acrescentando que também os P.^{es} da Igreja se referem ao «Império e Monarquia universal de Cristo, não só quanto ao Reino espiritual e do Céu, senão quanto ao temporal e da Terra»⁷⁶.

Na perspectiva da moderna hermenêutica da época, princípio que ainda hoje é aceite, o facto de os textos proféticos encerrarem de forma abundante figuras retóricas, como hipérboles, alegorias e metáforas, não significava que pudessem ser interpretados arbitrariamente num sentido hiperbólico ou alegórico, num sentido anagógico ou moral, como era típico da hermenêutica medieval. Mas, tal como adverte Leonel Ribeiro dos Santos, o *sentido literal* de que fala esta crítica dos humanistas dos séculos XV e XVI –, crítica à subjectividade dos jogos hermenêuticos, em favor da possibilidade de fixar a verdade do texto –, não é o *sentido literal* a que se refere António Vieira, pois, para os primeiros, o que estava em causa era a atenção à dimensão poético-literária no contexto natural e histórico de origem, pretendendo devolver o texto bíblico às condições naturais e psicossociais em que foi produzido e a que se destinava, enquanto que para Vieira, abdicando de uma verdadeira crítica histórico-literária, o que estava em causa era a invocação do texto bíblico para legitimar uma concepção mítica do real que estabelecia uma relação de causa-efeito entre os factos e acontecimentos da história de Portugal e mundial e a

acção onipotente da Providência divina, alegadamente anunciada pelas profecias⁷⁷. Sendo a linguagem profética uma linguagem mítica, Vieira, através de uma paradoxal e rica construção argumentativa de conjecturas alegóricas e metafóricas⁷⁸, vai aplicá-la às realidades históricas e temporais, no pressuposto de que todo o curso temporal tem imanente a acção divina e, neste contexto, o seu *sentido literal* mais não é que um profundo significado retórico ao serviço da autoridade e credibilidade da sua experiência configuradora do real.

Deste modo, tal como os autores do Novo Testamento relêem as profecias veterotestamentárias, servindo-se delas como ponto de apoio e alusão literária para descrever a pessoa e a obra do futuro Messias, não havendo preocupação na perfeita adequação entre o anunciado e a realidade⁷⁹, também António Vieira vai servir-se dos textos proféticos do Antigo Testamento e apocalípticos do Novo Testamento para sustentar o desfecho da realidade histórica concreta do seu tempo e para legitimar a sua interpretação dos tempos futuros, não num sentido moral ou alegórico – o que poderia permitir adequadas e razoáveis analogias na procura do sentido perene da revelação divina –, mas num *sentido literal* que, em rigor, significava a não compreensão da significação literária, poética e retórica dos textos bíblicos, cuja realidade nunca obedeceu a critérios de rigor histórico e científico.

Partindo de uma visão profética e de um discurso mitopoético sustentados nos mistérios da Fé e da Esperança cristã, a partir de uma interpretação literal da revelação bíblica, e ancorando-se nas correlações essenciais da razão e da experiência que a sua mundividência possibilitava, o jesuíta português faz uma leitura do sentido da existência que tem como princípio hermenêutico a visão de Fé acerca da Redenção cristã do mundo, acontecimento que se configura como o centro e o cume da história humana e divina do ser, na certeza de que toda a ordem natural encerra uma Presença misteriosa e de que os efeitos das causas segundas são vozes da Primeira Causa, isto é, são vozes de Deus⁸⁰, numa linguagem que o homem da época pode entender⁸¹. Deste modo, a partir da observação de um cometa nos céus da Baía, alerta o político e teólogo Vieira para os erros da ignorância e incoerência das opções e decisões da

nação portuguesa, referindo que esse fenómeno deve ser entendido como um sinal do Céu, de aviso para que tenhamos a Deus e por meio da penitência e da oração se evitem os erros que possam dar origem ao castigo divino por meio de calamidades como as guerras, as fomes e as pestes⁸².

Neste sentido, usando o mesmo procedimento das narrativas proféticas que recorriam à forma de adivinhação indutiva do futuro, a partir da observação dos corpos celestes, para prever inumeráveis conflitos nacionais, internacionais e pessoais, no pressuposto de que aquilo que acontece na Terra é pressagiado no Céu⁸³, António Vieira adverte que também Portugal sofrerá uma grande tribulação pois Deus terá de o purificar e libertar dos seus vícios e pecados, embora, e a partir de uma perspectiva lusocêntrica, afirme que isso se enquadra no projecto da divina Providência que tem para si guardado o serviço de grandes obras e um destino grandioso⁸⁴. O autor português fundamenta a crença desta missão da nação portuguesa na obra divina da salvação do mundo, associando-a a um vaticínio da Sagrada Escritura proferido pelo profeta Isaías (Is 24), segundo o qual, no fim dos tempos e nos fins da Terra, os poucos homens que restarem no Mundo louvarão a Deus, que os seus cavalos relincharão no mar para glória de Cristo e as ilhas pregarão a Fé do verdadeiro Deus:

Declarando, pois, este segredo, dizem os nossos vaticínios que os fins da Terra são Portugal, como verdadeiramente é; que os cavalos que hão-de rínchar no mar são os seus navios, cavalos de madeira, que com a sua artilharia hão-de atroar o mar Mediterrâneo; que as ilhas onde hão-de pregar a Fé de Deus e glórias de Cristo são as do arquipélago do mesmo mar, fronteiras a Constantinopla; e que tudo isto se cumprirá, quando os portugueses forem a conquistar os Turcos, de cuja conquista estão cheios os ditos vaticínios.⁸⁵

Usando a mesma técnica dos astrólogos babilónicos que através da observação das estrelas prognosticavam o que iria acontecer no mês

seguinte, tal como é referido por Isaías ao anunciar uma grande catástrofe sobre aquela cidade (Is 47,13), assim considera António Vieira que, à semelhança de Moisés, a quem Deus apareceu numa sarça ardente, avisando-o que antes de chegar àquele lugar sagrado teria de descalçar os sapatos, também agora, através da sarça ardente daquele cometa, Deus avisa os homens para se despirem dos pecados⁸⁶. À semelhança da mítica concepção divina das cosmogonias antigas, também o Deus cristão do P.^e António Vieira se serve dos fenómenos da natureza para se revelar e convoca o seu povo à penitência, através de sinais do Céu.

Casa do Paraíso, Vila Nova da Serra (Cadaval), Portugal
Setembro de 2008

NOTAS

¹Cf. José van den Besselaar, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa, Ministério da Educação e Ciência, 1981, p. 84.

²A ameaça turca à Cristandade – desde a tomada de Constantinopla em 1453 e com as frequentes incursões a norte e a oeste que, à época de Vieira, atingiam com frequência as costas de Itália –, é seguida pelo jesuíta português com particular atenção durante a sua estadia em Roma, comentando que dentro dos muros da cidade quase se ouviam as trombetas otomanas. Cf. António Vieira, «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, Roma, 12 de Junho de 1677», in *Cartas*, ed. de J. Lúcio de Azevedo, tomo III, Lisboa, INCM, 1971, pp. 240-241. Passaremos a citar por *Cartas*. Já na Baía, o autor continua a seguir com atenção esta ameaça que vai fazendo reavivar a alguns espíritos o ideal medieval da cruzada contra o infiel, e interpreta-a, no âmbito da sua concepção milenarista do Quinto Império, como um sinal da iminência da catástrofe final a partir da qual se constituiria a nova ordem do mundo, estando guardado para o rei messiânico de Portugal «[...] o triunfo e total destruição do Império Otomano [...]» («Carta a Diogo Marchão Temudo, Baía, 8 de Agosto de 1684», in *Cartas*, tomo III, p. 525.)

³Na sua obra *História do Futuro*, o P.^e António Vieira propõe-se revelar as *Esperanças*

de Portugal, contando de forma profética a sua boa fortuna: «Mas tal é a tua estrela (benignidade de Deus contigo, deves dizer), que tudo o que leio de ti são grandezas, tudo o que descobro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar e isto o que te espera; por isso, em nome segundo e mais declarado, chamo a esta mesma escritura *Esperanças de Portugal*, e este é o comentário breve de toda a *História do Futuro*.» (*Ibidem*, *História do Futuro*, Lisboa, INCM, 1982, p. 50.) Passaremos a citar por HF.

⁴Cf. HF, pp. 141-143.

⁵*Ibidem*, p. 147.

⁶À semelhança do que acontecera em outras revelações importantes, com Abraão, Moisés, Daniel e S. Paulo, o plano da providência divina acerca da *história do futuro* também não é desvelado publicamente às multidões, mas na experiência solitária do desterro: «E assim finalmente, S. João, estando só, viu no seu desterro, a ilha de Patmos, os mistérios do Apocalipse, e neles toda a história do futuro até ao fim do mundo.» (*Idem*, «Sermão Décimo Sétimo [do Rosário]», in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, vol. IV, tomo XI, p. 409.) Passaremos a citar por SLELLO.

⁷Cf. A tradição messiânico-profética portuguesa, no contexto da restauração de 1640 em que se enquadra António Vieira, tem como principal fundamento essa ideia do Milagre de Ourique, segundo a qual – tal como é apresentada por Frei Bernardo de Brito na Crónica de Cister de 1602 –, Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques, revelando o destino de Portugal ao Império Universal. Neste sentido, a partir da noção dessa lendária aparição de Ourique, António Vieira afirma poder conjecturar-se que o Imperador que Deus haveria de dar à Igreja para executar temporalmente a conquista espiritual universal – referido por comentadores da Sagrada Escritura, como S. Justino e S. João Crisóstomo –, seria do Reino de Portugal, um príncipe descendente de El-rei D. Afonso Henriques. Cf. «Defesa do Livro intitulado “Quinto Império”, que é a apologia do livro “Clavis Prophetarum”, e resposta das proposições censuradas pelos senhores inquisidores: dadas pelo P.^o António Vieira, estando recluso nos cárceres do Santo Ofício em Coimbra», in *Obras Escolhidas*, edição organizada por António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VI, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1952, pp. 101-102. Passaremos a citar por QI.

⁸A intuição profética é uma graça divina que apenas depende de Deus e qualquer criatura racional pode recebê-la, independentemente das suas disposições naturais e morais e ainda que careça da própria fé como é o caso de Bandarra. Cf. *idem*, *Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, Edições Cotovia, 1994, pp. 20-21. Passaremos a citar por *Apologia*. De acordo com a interpretação de Vieira acerca da profecia do sapateiro de Trancoso, o ideal sebástico é transferido para o reinado de D. João IV, cumprindo-se a primeira

parte, com a Restauração e libertação do domínio espanhol, mas não a segunda, que previa a vitória sobre o império Turco e a instauração imediata do Quinto Império.

⁹Cf. *HF*, p. 45.

¹⁰Cf. *QI*, p. 111.

¹¹Cf. Tomás Campanella, *Monarchia di Spagna*, Napoli, Instituto Italiano di Studi Filosofici, 1989.

¹²Cf. Desmarets de Saint-Sorlin, *Clovis, ou la France chrestienne*, Paris, 1657.

¹³João Amós Comênio, *De rerum humanarum emendatione catholica* (1644), ed. Da Academia Checoslovaca, Praga.

¹⁴William Aspinwall, *A Brief Description of the Fifth Monarchy, or Kingdom, that shortly is to come into the World...*, London, 1643. Sobre esta temática do milenarismo inglês veja-se: José Eduardo Reis, «O milenarismo utópico de Vieira e a transliteração da ideia de quinto império nos tratados milenaristas seiscentistas ingleses dos Fifth Monarchy Men», in *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do P.^e António Vieira*, vol. II, Braga, UCP, pp. 969-989.

¹⁵Acerca da questão da relação entre o milenarismo universalista de Vieira e os seus congêneres barrocos veja-se: Leonel Ribeiro dos Santos, *Melancolia e Apocalipse*, Lisboa, INCM, 2008, pp. 28-47.

¹⁶Cf. *HF*, p. 54. Antes não houve historiador do futuro, porque todas as coisas sucedem no momento predestinado por Deus e ainda não estava decretada a hora desta extraordinária mediação, isto é, o tempo determinado para declarar os mistérios futuros ocultos e encerrados. Cf. *ibidem*, pp. 154-155.

¹⁷Cf. Frei Sebastião de Paiva, *Tractado da Quinta Monarchia e Felicidades de Portugal Prophetizadas (1641)*, prefácio e revisão científica de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, INCM, 2006.

¹⁸Como defende Manuel Cândido Pimentel, a exegese profética de Vieira pressupõe uma noção de tempo que não é a linear noção do progresso indefinido, nem o circular eterno retorno, nem a espiral dialéctica de um percurso em aberto, mas sim um tempo pneumático da presença de Deus: «O tempo de Vieira é o tempo *kairológico* como *tempo oportuno*: por ele se explica a súbita realidade do instante em ruptura com os tempos crónicos, a imprevista erupção do divino no tempo da História. No instante kairótico recolhe-se o sopro divino que torna possíveis a anunciação e a teofania. O tempo assuntivo é ainda o tempo próprio da saudade e igualmente o da esperança.» (Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós, Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira*, Aparecida, SP, Ideias & Letras, 2008, p. 78.)

¹⁹Cf. António Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Officio*, introdução e notas de Hernâni Cidade, tomo I, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 309. Passaremos a

citar por *Defesa*.

²⁰Cf. «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

²¹Cf. *Defesa*, tomo II, p. 192.

²²Cf. «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

²³Cf. *Defesa*, tomo II, pp. 184-185.

²⁴Cf. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, p. 189.

²⁵António Vieira, «Lágrimas de Heraclito», in *Obras Escolhidas*, prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. VII, Lisboa, 1953, p. 130. Passaremos a citar por *OE*.

²⁶Cf. *Defesa*, tomo II, p. 184.

²⁷Cf. «Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, 1 de Maio de 1679», in *Cartas*, tomo III, p. 392.

²⁸Cf. Afonso Botelho, *Saudade, regresso à origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997, p. 142.

²⁹«Carta ao P.^e André Fernandes (Baía, 29 de Abril de 1659)», in *Cartas*, tomo I, pp. 468-525.

³⁰Cf. *QI*, pp. 102-103.

³¹Cf. «Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía», in *OE*, vol. VII, pp. 38-39.

³²*HF*, p. 271.

³³Cf. «Petição ao Conselho Geral da Inquisição», in *OE*, vol. VI, pp. 78-79.

³⁴Cf. *Clavis Prophetarum*, Livro III, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, pp. 665-667. Passaremos a citar por *Clavis*.

³⁵Cf. *ibidem*, p. 723.

³⁶«No Paraíso terreal entrou a serpente e o pecado; [...]» («Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real em 1651», in *SLELLO*, vol. I, tomo III, p. 40).

³⁷«Sermão da Segunda Dominga da Quaresma», in *SLELLO*, vol. I, tomo III, pp. 70-71.

³⁸Cf. «Sermão da Segunda Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real no ano de 1651», in *SLELLO*, vol. I, tomo III, p. 40.

³⁹Cf. *ibidem*, p. 41.

⁴⁰*Defesa*, tomo I, p. 328.

⁴¹Cf. Carlos Mesters, *Paraíso Terrestre, saudade ou esperança?*, Petrópolis, Editora Vozes, 1990, p. 31. O Livro do Génesis insurge-se contra a realidade dramática existente.

Numa situação de ameaças contínuas e de ódio permanente, o Homem procura um apoio em forças superiores e divinas e procura garantir a vida e a protecção dos deuses. A indiferenciação entre o divino e o humano é de tal ordem que se configura sob a experiência da prostituição sagrada e da noção dos supostos casamentos dos filhos de Deus com as filhas dos homens (Gn 6, 1-2.4). Cf. *ibidem*, pp. 37-38.

⁴²Cf. *ibidem*, pp. 47-48.

⁴³«Este mundo é um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. [...] assim Deus, soberano Autor e Governador do Mundo e perfeitíssimo Exemplar de toda a natureza e arte, para maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já têm chegado ou vão chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectação e pendentes de sua Providência.» (HF, pp. 156-157.)

⁴⁴«Sermão Quinto-Jogo», in *SLELLO*, vol. V, tomo XIII, p. 272.

⁴⁵Cf. Paulo Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira*, Lisboa, INCM, 1995, pp. 22-23.

⁴⁶Cf. Rarl Rahner, *O Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Edições Paulinas, 1989, p. 502.

⁴⁷Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós*, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁸Cf. «Sermão Quinto-Jogo», in *SLELLO*, vol. V, tomo XIII, p. 279.

⁴⁹*Ibidem*, p. 269.

⁵⁰Cf. HF, p. 348.

⁵¹Cf. *Apologia*, p. 31. De acordo com o P.^e António Vieira, «Dos futuros condicionais e contingentes, ninguém é sabedor senão Deus e seus profetas.» («Sermão da Primeira Oitava da Páscoa [II]»), in *SLELLO*, vol. II, tomo V, p. 243.)

⁵²Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 1.

⁵³«Já dissemos que os futuros livres ou contingentes (qual é o Império que prometemos) só são manifestos a Deus e a quem os quer revelar.» (HF, p. 243.)

⁵⁴Manuel Cândido Pimentel, *De Chronos a Kairós*, p. 74.

⁵⁵*Ibidem*, p. 73. Na perspectiva de Manuel Cândido Pimentel, «Quando Vieira liga a promessa do Império aos futuros livres ou contingentes, não diz ser contingente o sucesso de sua instauração, mas contingentes as circunstâncias, os destinos e caminhos do mundo para ele. Em si, o sucesso profetizado do Império é um necessário, sobre o que há decreto divino, mas são contingentes os possíveis que para ele nos encaminham.» (*Ibidem*, p. 77.)

⁵⁶Acção salvífica do género humano que teve a sua centralidade escatológica no

momento da Paixão e Morte de Cristo. Cf. *idem*, «Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma», in *Sermões*, edição crítica, direcção científica de Arnaldo do Espírito Santo, vol. I, Lisboa, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia e Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2008, pp. 190-191. Passaremos a citar por *SINCM*.

⁵⁷António Vieira refere-se ao «mandato» ou «mandamento novo» ordenado por Cristo aos discípulos na Última Ceia – «Dou-vos um mandamento novo; amai-vos uns aos outros como eu vos ameï» (Jo 13, 24) –, como acção essencial para redimir o mundo e atingir a perfeição, reafirmando que o seu apartar-se dos homens é pelo muito amor que lhes tem: «[...] entregando-Se, deixou por amor dos homens a liberdade; padecendo afrontas, deixou por amor dos homens a honra; morrendo, deixou por amor dos homens a vida; sacramentando-Se, deixou por amor dos homens a Si mesmo [...]» («Sermão do Mandato», in *SINCM*, vol. I, p. 464.).

⁵⁸O padre jesuíta considera que também os sermões têm uma função importante neste processo de conversão da Humanidade, para que o homem entre dentro de si e se reconheça na sua essencialidade como criatura e imagem de Deus: «Para uma alma se converter por meio de um Sermão, há-de haver três concursos: há-de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há-de concorrer Deus com a graça, alumando.» («Sermão da Sexagésima», in *SINCM*, vol. I, p. 29.)

⁵⁹Cf. «Sermão da Terceira Dominga da Quaresma», *ibidem*, p. 248.

⁶⁰Cf. *HF*, pp. 140-143.

⁶¹Cf. *ibidem*, p. 185.

⁶²Cf. «Carta a André Fernandes, 29 de Abril de 1659», in *Cartas*, I, p. 482.

⁶³Cf. *Clavis*, p.51.

⁶⁴*HF*, p. 155.

⁶⁵«Sermão Histórico e Panegírico nos anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia», in *SLELLO*, vol. V, tomo XIV, p. 382.

⁶⁶Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 26.

⁶⁷Cf. *ibidem*, pp. 29-65.

⁶⁸Cf. *Apologia*, p. 14.

⁶⁹Considerando que Deus na sua suma sabedoria e excelência gloriosa reservou para Si a *ciência dos futuros*, ocultando-a de Adão, António Vieira afirma que o desejo insaciável que os homens têm de saber os futuros é uma herança da árvore fatal do Paraíso e que a sua *História do Futuro* procura manifestar ao mundo esses segredos ocultos, que o entendimento, por si só, não pode penetrar. Cf. *HF*, pp. 41-42.

⁷⁰Esta questão, adoptada por Vieira, de que o tempo milenar do Reino de Cristo se

seguirá à vinda do Anticristo, antecedendo o dia do Juízo final, resulta da exegese literal de *Apocalipse* 20, 4-6.

⁷¹Cf. HF, p. 179.

⁷²Cf. *ibidem*, p. 181.

⁷³Cf. *ibidem*, p. 197. E nesse sentido pretende mostrar que o texto de Isaías 18,1-2 fala das gentes que se converteram à fé através dos pregadores portugueses e, concretamente, fala das gentes do Brasil. Cf. *ibidem*, p. 211.

⁷⁴«Petição ao Conselho Geral da Inquisição», in OE, vol. VI, p. 78.

⁷⁵HF, p.181.

⁷⁶*Ibidem*, p. 302. «Onde se deve notar que não disse Cristo: *Regnum meum non est hujus mundi*, senão de *hoc mundo*, porque o Reino de Cristo verdadeiramente era deste Mundo e de todo o Mundo, e só não tinha os acidentes da vaidade e falsa grandeza com que se sustentam os outros reinos do Mundo.» (*Ibidem*, p. 303.)

⁷⁷Cf. Leonel Ribeiro dos Santos, *Melancolia e Apocalipse*, pp. 96-97.

⁷⁸Cf. Arnaldo Espírito Santo, «Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum*», in *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, vol. II, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1999, pp. 916-917.

⁷⁹Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, p. 535.

⁸⁰Ao comentar o facto astronómico do movimento de um cometa nos céus da Baía, António Vieira, recusando os discursos fantasiosos da astrologia, que considera serem um crime contra a Providência do Altíssimo, faz uma interpretação acerca dos efeitos que aquele acontecimento deve produzir no homem, considerando-o como um sinal da grandeza e insondável obra divina da criação: «Nos dias que precederem ao juízo final, diz a Suma Verdade que haverá alguns homens tão incrédulos que zombem dos sinais que então serão vistos no Céu, e não fazendo caso deles, continuem a viver no mesmo descuido do fim e passatemplos do Mundo, como de antes viviam. Mas os verdadeiros efeitos daqueles mesmos sinais castigarão sem remédio esta sua obstinação, por não quererem dar crédito aos avisos do Céu. Assim o podem temer hoje os que atribuem a puros efeitos da natureza os que verdadeiramente são vozes de Deus.» («Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía», in OE, vol. VII, p. 3.)

⁸¹E através de uma interpretação que ainda encerra uma configuração mítica da realidade, em que o divino comunica com o mundo de forma directa através de acontecimentos naturais – como é aqui o caso dos cometas que influenciam as vidas reais (*ibidem*, p. 20) –, o jesuíta português dá alguns exemplos de guerras e mudanças de impérios – por governarem injustamente – que foram assinalados pelo aparecimento de cometas: «O cometa do ano de 480 antes de Cristo (que, como dizemos, foi o primeiro de que há notícia nas histórias) anunciou a guerra e exércitos

de Xerxes contra a Grécia, a qual começou com o maior e mais estrondoso aparato que viu o mundo, e acabou com igual infelicidade. (...) A mudança da República Romana e o princípio do Império dos Césares, foi prognosticado pelo cometa do ano de 44 antes de Cristo (...) Ponha agora os olhos o Mundo em si mesmo, e faça a prudente reflexão que deve sobre o estado em que ao presente se acha; [...] (*Ibidem*, pp. 13-18.)

⁸²Cf. *ibidem*, p. 30. «E isto acontece quando os castigos que Deus ameaça são condicionais e nos avisa primeiro com estes sinais do Céu, para que por meio da penitência (ou orações de algum justo) os evitemos.» (*Ibidem*, p. 28.)

⁸³José Luis Sicre, *Profetismo en Israel*, p. 29.

⁸⁴«Assim fará Deus nesta ocasião, cortando primeiro com a espada, que mostra já desembainhada, e circuncidando os vícios dos Portugueses, para que vão santificados à conquista da Terra Santa.» («Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía», in *OE*, vol. VII, p. 33.)

⁸⁵*Ibidem*, p. 31.

⁸⁶Cf. *ibidem*, p. 34.

**Sobre um Modo Histórico de Revelar:
Imagens do Tempo no *Livro Antepreimeiro da História
do Futuro*, do Padre Antônio Vieira**

On a Historical Mode of Revealing:
Images of Time in the *História do Futuro* [History of the Future], by
Priest Antonio Vieira

Patricia de Freitas Camargo
Instituto Brasil-Itália de Milão

RESUMO: Este artigo propõe o exame da concepção de tempo histórico no *Livro Antepreimeiro da História do Futuro* (1718), de Padre Antônio Vieira, a partir das imagens literárias apresentadas, em confronto com doutrinas seiscentistas sobre a representação e com outros textos do próprio Vieira em que as mesmas imagens vêm acompanhadas de uma justificação retórica e teológica.

PALAVRAS-CHAVE: Vieira; Representação; História; Século XVII; Teologia Política.

ABSTRACT: This article intends to analyse the concept of historical time in the *prolegomena* to Antônio Vieira's *História do Futuro* (1718) by examining the literary images used by him to 'depict' his time, reading them in connection with the doctrines of representation of the 17th century and other texts written by Vieira in which such images are accompanied by a theological and rhetorical justification.

KEYWORDS: Vieira; Representation; History; 17th Century; Political Theology.

Um aspecto que chama a atenção do leitor moderno das obras de Vieira é o pouco valor que ele atribuiu aos sermões em comparação com a importância que acreditava ter sua obra profética – julgamento contrário ao que geralmente ocorre em nossos dias, haja vista as várias edições dos sermões e o quase ineditismo da obra profética¹. Se do ponto de vista literário os sermões oferecem um vasto material de pesquisa sobre a oratória seiscentista, do ponto de vista histórico tanto a *História do Futuro* quanto a *Clavis Prophetarum* parecem não ter nada a dizer. Talvez porque, de fato, estas obras pertençam a um mundo e a uma temporalidade que já não existem mais. O curioso é que, mesmo pertencendo a um ‘outro mundo’ – um mundo que ainda procurava acomodar as novas realidades trazidas com os descobrimentos no velho corpo doutrinário da Igreja, que se pretendia (como se pretende ainda hoje) universal e indiscutível – e a um ‘outro tempo’ – o tempo da espera escatológica, teologicamente articulado –, muitas outras obras da mesma época (como os mesmos sermões, a sátira e a poesia encomiástica), elaboradas segundo os mesmos princípios de representação, são tratadas (como muitas vezes o permitem) como se fossem obras ‘fora do tempo’, sem uma história, sem uma ‘vida’ como obra, admiráveis por terem conservado uma (pseudo-) ‘atualidade’. Desse tipo de limitação crítica nascem alguns equívocos como o julgamento negativo do ‘acúmulo’ e do ‘excesso’ em obras chamadas *barrocas* (lembremo-nos que barroco, em sua origem, era um termo pejorativo) e do teor ‘histórico’ de uma obra como a *História do Futuro*. De fato, a *História do Futuro* não oferece um conhecimento sobre os eventos históricos de seu tempo, mas sim um testemunho de como determinados eventos se imprimiram num modo de ver e compreender o mundo. Para Vieira, o Novo Mundo aparecia como figura do novo Advento, e a *ocasião* tinha um valor inestimável: o tempo de ação (compreendida como ação missionária) era urgente. Revelar essa *alegoria in factis* era o objetivo de sua malograda *História* (já que o Quinto Império não se instaurou

nem no tempo nem na forma imaginada por ele). Permaneceram as suas imagens, que retratam – e nos permitem conhecer – não o seu tempo, mas um modo de conceber o tempo que, seja em sua duração, seja em sua intensidade, não é vivido da mesma forma nas diferentes épocas. Tais imagens podem não oferecer ao homem ‘novo’ uma História do passado, mas oferecem seguramente elementos para a elaboração de uma chave de leitura sem a qual a representação seiscentista – e mesmo o tempo que a concebeu – permaneceria um mundo impenetrável para o leitor moderno.

Para analisar as imagens da história no contexto luso-brasileiro seiscentista, é preciso antes de tudo examinar a relação entre palavra e imagem, que tinha uma característica particular decorrente de elaborações retóricas de fundamento teológico. Como explica João A. Hansen (1995), ao comentar os preceptistas do século XVII (Tesouro, Peregrini, Possevino, Gracián) e intérpretes como Robert Klein, a equivalência entre palavra e imagem como representação seguia a doutrina do conceito, que tem “como primeiro postulado o caráter universal do *disegno*”:

O disegno é segno de Dio, signo de Deus na mente, mais ainda nos lugares ibéricos contra-reformados, em que a doutrina católica da luz natural da Graça difusa na natureza e na história orienta a representação com as analogias de proporcionalidade, de proporção e de atribuição da Substância participada nas linguagens. Assim, as preceptivas tratam da possibilidade de tornar visível a idéia em receitas de agudezas (...)” (Hansen, 1995, p.202).

A representação constitui um “fazer ver” o que não é apreensível pelo humano – ou seja, o divino – a partir de operações retóricas ‘agudas’ teologicamente articuladas, em que a *analogia* é a forma de participação do múltiplo no Uno. Daí o caráter particular da representação histórica seiscentista: também

ela deveria constituir um objeto teológico, em que operam o conceito e a temporalidade própria de uma concepção católica do mundo.

Em razão do tipo de problema que decidimos examinar, escolhemos o Livro Antepimeiro da *História do Futuro* de Padre Antônio Vieira, que é apresentado como “Prolegómeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e se provam os fundamentos dela”². Embora o lugar da *História do Futuro* dentro da obra profética de Vieira seja discutível³, é possível trabalhar com a hipótese de que, enquanto “compêndio” das proposições da obra em preparação, ela constitua uma fonte essencial para a compreensão dos pressupostos do longo trabalho ao qual talvez não tenha jamais conseguido dar uma forma definitiva⁴. É evidente que a relação da *História do Futuro* com os materiais da *Clavis Prophetarum* exige ainda um exame filológico e crítico aprofundado, mas o esclarecimento que o próprio Vieira oferece na Petição ao Conselho Geral da Inquisição colabora para a tese de que a *História do Futuro* pode ser utilizada como legítima fonte de investigação sobre seu pensamento, e principalmente como fonte de indagação sobre as forças políticas e religiosas que se imprimiram nas representações seiscentistas que a elas sobreviveram (num certo sentido a *História do Futuro* sobreviveu, e a *Clavis Prophetarum*, como obra, não):

“Provará que para abreviar as ditas matérias, reconhecendo a imensidade delas, buscou traça, método e disposição com que as meter todas em um só discurso que intitula *História do Futuro*, que vem a ser um compêndio de todas as proposições que deve provar sem a confusão e repetições que haviam de ser necessárias se não fossem assim ordenadas e digestas. E também tomou o disfarce do dito título para debaixo dele se poder ajudar de alguma pessoa que escrevesse sem entender o intento da dita escritura nem violar o segredo que lhe foi imposto, o que tudo são

meios de abreviar.” (Vieira, *apud* Peloso, 2006, p. 88)

A própria urgência do trabalho (seja pela necessidade de defesa perante a Inquisição, seja pela necessidade de concluir a *História* antes que o próprio tempo a revelasse – e esta espera é clara quando Vieira se compara a João Batista, “que prometeu o futuro com a voz, e mostrou-o presente com o dedo”, *HdF*, p.53) também depõe a favor do Livro Antepimeiro, que Vieira apresenta como “alicerce de todo o edifício”⁵. Apresentando os fundamentos da ‘história’ dos acontecimentos futuros, ainda que sob um título-disfarce para uma monumental “Chave dos Profetas”, o Livro Antepimeiro da *História do Futuro* constitui um objeto ideal para o exame do conceito de *tempo histórico* no contexto lusobrasileiro seiscentista. Seguindo Reinhardt Koselleck (1979) no pressuposto de que a relação entre a experiência do passado e horizonte de expectativa do futuro permitiria compreender o modo como os homens vivem o próprio tempo, pretendemos analisar a imagem da história que Vieira elaborou como construção retórica e fruto de um olhar formado entre a colônia e a corte, entre o poder político dos reis e da Igreja do século XVII, e como fonte de indagação sobre uma atitude diante do tempo e suas conseqüências formais e políticas. Seleccionamos dois conceitos e dois conjuntos de imagens centrais para nossa análise: o conceito de história e de novidade, as imagens geográficas do tempo e as imagens teatrais da história, que serão lidos a partir de uma chave interpretativa construída como metalinguagem na própria obra de Vieira.

A IMAGEM DO ORADOR

Como um dos maiores oradores de seu tempo, Vieira participa de um contexto em que *dizer é fazer*⁶, sendo que o efeito da ação depende diretamente da eficácia do discurso. No Sermão da Sexagésima (1655), Vieira apresenta uma pequena ‘arte de

pregar', que em sua análise recorda a *Rhetorica ad C Herennium*, de Cícero, ou a *Arte Retórica* de Aristóteles⁷:

“No pregador podem-se considerar cinco circunstâncias: a Pessoa, a Ciência, a Matéria, o Estilo, a Voz. A pessoa que é, a ciência que tem, a matéria que trata, o estilo que segue, a voz com que fala.” (Sermão da Sexagésima, seção IV)

(...) 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 hão de vir bem trazidas e em seu lugar; hão de ter queda. A cadência é para as palavras, porque não hão de ser escabrosas, nem dissonantes, hão 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.*(...)” (Sermão da Sexagésima, seção V)

Ao buscar a eficácia da pregação, apresenta no sermão uma versão católica de vários elementos da retórica clássica, de modo que a antiga forma do discurso adquire um novo significado: o instrumento de persuasão se torna instrumento de conversão, adquirindo um conteúdo teológico articulador antes ausente. Dessa forma, Vieira reescreve o *estilo* de Aristóteles⁸ com uma imagem da natureza que já é o exercício daquilo que ilustra: a analogia da clareza das estrelas em oposição às trevas da ignorância, recorrente na *História do Futuro*:

“Como hão de ser as palavras? Como as estrelas. As estrelas são muito distintas e muito claras. Assim há de ser o estilo da pregação, muito distinto e muito claro. E nem por isso temais que pareça o estilo baixo; as estrelas são muito distintas, e muito

claras e altíssimas. O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem, e tão alto que tenham muito que entender nele os que sabem. O rústico acha documentos nas estrelas para sua lavoura, e o mareante para a sua navegação, e o matemático para os seus juízos.” (Sermão da Sexagésima, parte V)

Em sua defesa da clareza, Vieira opera simultaneamente dois procedimentos: o primeiro, a condenação do estilo que utiliza os instrumentos da eloquência sem revelar a Verdade; o segundo, o reconhecimento de uma doutrina da representação que aproxima a forma do discurso a todas as formas da natureza e da história, conforme uma concepção figural de interpretação dos acontecimentos, das narrativas e das próprias coisas. Poderíamos pensar em uma concepção de mundo (e de história) como *figuração* do divino, sua Causa Primeira, segundo uma operação de participação por analogia, como explica João Adolfo Hansen (2000):

“Podemos dizer, de modo sumário, que a linguagem luso-brasileira seiscentista é antes de tudo uma jurisprudência ou usos autorizados dos signos prescrevendo que todas as imagens, discursivas, plásticas, musicais, gestuais, devem ser boas imagens, reguladas ou controladas em regimes analógicos de adequações verossímeis. Aqui, são atuantes a mimesis aristotélico-escolástica e seus efeitos, a semelhança e a diferença por participação analógica. Deus, Causa Primeira e Final da natureza e da história, faz com que as imagens estabeleçam relações simpáticas e antipáticas entre si (...). A forma-matriz de qualquer imagem é a metáfora, pois é produzida associativamente, condensando imagens fornecidas pela memória e estabelecendo associações imaginárias com outras. Sempre definida como emanção da luz divina na consciência, segundo as analogias de atribuição, de proporção e de proporcionalidade, a imagem faz

ver seu pressuposto metafísico e lógico: o atributo do Ser se aplica a todas as coisas da natureza e eventos da história, fazendo-os convenientes entre si; por isso mesmo, diversos e diferentes.”

Da mesma forma que apresenta a imagem do semeador em semelhança com a do pregador, como é próprio da interpretação da parábola, Vieira utiliza procedimentos metafóricos que se desdobram no sermão em múltiplas imagens que reiteram, na multiplicidade, uma unidade com o divino que se reconhece pela semelhança retoricamente construída. Assim, a oposição luz-trevas reaparecerá também na *História do Futuro* sob diversas formas: estrela, luz, sol e candeia como metáforas ou imagens da Verdade; escuridão, treva, caligem e cegueira como imagens da ignorância:

“Sós e solitariamente entramos nela [na História do Futuro] (mais ainda que Noé no meio do dilúvio), sem companheiro nem guia, sem estrela nem farol, sem exemplar nem exemplo.” (*HdF*, p. 47)

“O lugar escuro e caliginoso é o futuro; a candeia que alumeia são as profecias; o sol que há-de-amanhecer é o cumprimento delas”. (*HdF*, p. 138)

“Eu conheço e confesso que a [luz divina da profecia] não tenho, nem basta estudo ou diligência alguma para a alcançar, porque só Deus a pode dar e a dá, quando e a quem é servido (...). Mas ainda que a candeia esteja na mão de outrem, também se podem aproveitar da sua luz os que se chegarem a ela e a forem seguindo.” (*HdF*, p. 138)

Imagem, neste contexto, não é apenas ilustração, mas algo que funda seu ser na própria operação analógica, em que o semelhante não apenas se parece, mas ao parecer, participa. Este

terceiro excerto é de grande importância: ele reitera, na imagem da luz (que é a luz da Graça), a imagem do ‘intérprete’ das profecias, que é o lugar em que Vieira se coloca no Livro Antepimeiro. Representa-se como “instrumento pequeno” a serviço das grandes coisas – como convém ao decoro cristão: quem quiser ser o primeiro, que seja o último –, imagem com a qual procura legitimar o milagre de Ourique e elevar o sapateiro Bandarra à condição de profeta:

“E o intérprete deste último e glorioso estado de Portugal já tenho dito quem é, e quão indigno de o ser, e por isso mui proporcionado (segundo o estilo de Deus) para tão grande e dificultosa empresa”.
(*HdF*, p. 67)

Também Deus tem, no escrever a História – porque é Deus o Autor da *História* que escreve Vieira –, um *estilo* reconhecível porque reiterado, e, no modo de interpretar as escolhas de Deus, Vieira coloca a mesma justificativa para a ‘sacralização’ de Portugal⁹ dois parágrafos antes, em que o reino é semelhante ao próprio Cristo:

“Estilo foi este que sempre Deus usou com Portugal, receoso porventura de que uma nação tão amiga da honra e da glória lhe quisesse roubar a sua. Quem considerar o reino de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro, no passado o verá nascido, no presente ressuscitado e no futuro glorioso” (p. 66)

Mais adiante, Portugal será comparado, em pequenez, aos profetas que Vieira procura elevar, todos instrumentos da glória de Deus, proporcional às desmedidas façanhas que realiza¹⁰¹⁰ Mas, deixando exemplos das Escrituras e profecias canônicas, ouçam também o das nossas, que, se bem que de inferior autoridade, também foram ditadas, como depois se verá, pelo mesmo

Espírito.

Estabelecer o lugar do intérprete é tarefa fundamental de Vieira no Livro Antepimeiro, em que seu discurso, mais que em qualquer outro lugar, deveria constituir e provar sua autoridade¹¹. É possível supor, por exemplo, que ao anunciar Deus como verdadeiro Autor de sua obra¹², Vieira fosse perfeitamente consciente das conseqüências do dizê-lo: dada sua concepção de Escritura (que é diretamente relacionada com a concepção do tempo perfeito em Deus, a quem, por ser eterno, todos os futuros são presentes), é muito difícil crer numa eventual dissimulação circunstancial. Ao apresentar a História como doutrina, mais uma vez o *ethos* do intérprete coincide com o do pregador: ambos têm que ser suficientemente dignos de sua tarefa e suficientemente humildes para conseguir completá-la com êxito, revelando a grandeza de Deus e não a própria. Como diz no Sermão da Sexagésima (que nisto se aproxima da *Institutio Oratoria*, de Quintiliano¹³), “a definição do Pregador é a vida e o exemplo”, e parte de seu concurso para a eficácia da pregação é “a pessoa que é” (diferente do *ethos* do orador aristotélico, que é uma representação discursiva, necessariamente verossímil, mas não necessariamente verdadeira). Nesse sentido, é impossível separar o pregador do “narrador” ou “intérprete” da *História do Futuro*: quem a escreve é o pregador, na fé de que seu escrever é agir – e podemos supor que, no imediato interesse político e missionário de Vieira, seria também uma tentativa de precipitar eventos históricos que ele via como (ou esperava que fossem) certos.

Corroborar essa hipótese a imagem do intérprete – no caso, o próprio Vieira –, que é construída sobre elementos históricos (as grandes navegações e o descobrimento do Novo Mundo) que unem o imaginário político ao teológico num ponto de indistinção, que é a própria forma de representar e interpretar:

“O mar é imenso, as ondas confusas, as nuvens espessas, a noite escuríssima; mas esperamos no Pai dos lumes (a cuja glória e de seu Filho servimos),

tirá a salvamento a frágil barquinha: ela com maior ventura que Argos, e nós com maior ousadia que Tífis. Antes de abrir as velas ao vento (oh faça Deus que não seja tempestade!), em lugar da benevolência que se costuma pedir aos leitores, só lhes quero pedir justiça.” (*HdF*, p. 48)

“Portentosas foram antigamente aquelas façanhas, ó Portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o mundo ao mesmo mundo. Assim como lês então aquelas vossas histórias, lede agora esta minha, que também é toda vossa. Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descubro a vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior Gama, maior Cabo, maior Esperança, maior Império.” (*HdF*, p. 54)

Vieira usa um velho lugar-comum, explorando o duplo sentido dos nomes: o Cabo da Boa Esperança (que foi o Cabo das Tormentas antes da viagem de Vasco da Gama), na *História do Futuro*, é a imagem do desconhecido, do cabo a ser superado (como o limite do presente), e a Esperança do nome é também metáfora das esperanças prometidas a Portugal. O que hoje se lê como jogo de palavras não funciona aqui como jogo, mas como analogia de fato na linguagem, segundo uma doutrina em que o dizer participa do ser na lógica analogia de atributos apresentada com engenho e arte – por isso *ornato dialético*. Interpretar os eventos e representar a história dentro de uma chave católica, conforme a doutrina do conceito – esta seria a articulação do discurso da *História do Futuro*, fundamentada no “pressuposto teológico de que só o anjo conhece diretamente o universal”, implicando, por oposição, que “o conhecimento humano é teórico e *análogo*, não divino” e que por isso exige “meios indiretos para figuração das idéias”¹⁴. Sem o *conceito* é impossível imaginar o modo como a imagem das navegações e das descobertas

– no espaço e no tempo – pudesse constituir um fundamento para os acontecimentos que a *História do Futuro* vinha anunciar.

DECURSO E DISCURSO

Dentro da modalidade figural de interpretação, a expansão do império colonial português com as grandes navegações seria não uma mera metáfora da expansão do império espiritual de Cristo a partir da revelação prodigiosa do futuro: ela seria uma alegoria *in factis*, figura da instauração do reino de Cristo consumado na Terra, dentro de uma ascese histórica no sentido da perfeição: o mundo que primeiro se apresentava em parte estaria prestes a se apresentar por inteiro (e já o sabiam), logo, o tempo que se apresenta em parte estaria prestes a se apresentar por inteiro (e a *História do Futuro* seria seu anúncio):

“Diz o Apóstolo São Paulo que acomodou Deus e repartiu os séculos conforme os decretos da sua palavra, para que cousas invisíveis se fizessem visíveis (...); por onde não é muito que tanta parte do Mundo, e as gentes que o habitavam, estivessem ignoradas e invisíveis por tantos séculos, e que depois chegasse um século em que se descobrissem e fossem visíveis; e assim como, corrida esta cortina, se descobriram e manifestaram as terras e gentes de que tinham falado os Profetas, assim se entenderam e descobriram também os segredos e mistérios de suas profecias.

Destas terras ultramarinas, encobertas e incógnitas, falava Isaías (...).” (*HdF*, p. 232)

“O mundo que conheceram os Antigos se dividiu em três partes: África, Europa, Ásia; depois que se descobriu a América, acrescentou-lhe a nossa idade esta quarta parte; espera-se agora a quinta, que é aquela terra incógnita, mas já conhecida, que chamamos Austral”.

“Este foi o mundo passado, e este é o mundo presente, e este será o mundo futuro; e destes três mundos unidos se formará (que assim o formou Deus) um mundo inteiro. Este é o sujeito de nossa História, e este o Império que prometemos do Mundo. (...) Todos os reinos se unirão em um cetro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em um só diadema, e esta será a penha da Cruz de Cristo.” (HdF, pp. 60-61)

Conforme este tipo de leitura, é possível compreender como a descoberta do Novo Mundo pode ter sido anunciada em Isaías, da mesma forma que todos os eventos históricos de importância teológica – e política, já que é preciso recordar que se espera aqui o tempo da perfeição como Quinto *Império*, que é uma concepção de poder tão política quanto a de *Reino* de Deus que aparece nos Evangelhos. À perfeição geográfica do mundo, inteiramente descoberto, corresponderia a perfeição temporal da História no Quinto Império, ou no Reino de Cristo consumado na Terra (possível título da *Clavis Prophetarum*). O espaço é lido como figura do tempo, em que a imperfeição e a perfeição se espelham e se revelam no decurso da História. Esta concepção de um duplo aspecto do tempo – perfeito em Deus, que é eterno, e imperfeito para o homem¹⁵ – justifica o conhecimento do futuro como prerrogativa do divino, e aparece numa famosa imagem geométrica e geográfica:

“O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa *História*, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos

habitadores deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que coisas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!” (*HdF*, pp. 45-46)

Para o orador Vieira, a semelhança formal entre a imagem do tempo, do mundo e de Deus não é casual¹⁶, mas figuração do próprio Ser divino no mundo. A figuração se dá no desdobrar de imagens que se revelam umas às outras por semelhança e que revelam, na mesma analogia, sua Causa Primeira, Deus (“Assim foram retratos de Cristo Abel, Isaac, José, David, antes de o Verbo ser homem”, p. 45). Portanto, imagens que se reiteram e acumulam, neste contexto discursivo, não são excessivas, mas necessárias para o reconhecimento indireto do divino. Natureza e história¹⁷ aparecem no discurso de Vieira como formas de revelação em seu ser e acontecer, como um espetáculo da grandeza de Deus:

“Este mundo é um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. E assim como o primor e subtileza da arte cômica consiste principalmente naquela suspensão de entendimento e doce enleio dos sentidos, com que o enredo os vai levando após si, pendentes sempre de um sucesso para outro sucesso, encobrendo-se de indústria o fim da história, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vai chegando e se descobre subitamente entre a expectativa e o aplauso, assim Deus, soberano Autor e Governador do Mundo e **perfeitíssimo Exemplar de toda a natureza e arte**, para maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos

não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já têm chegado ou vão chegando os fins deles, para nos ter sempre suspensos na expectativa e pendentes de sua Providência.” (p. 157)

Este excerto apresenta uma pequena ‘teologia da representação’, que é fundamental para a compreensão do conceito de história (como acontecimentos e como escritura) no tempo de Vieira. É interessante que Vieira não coloca em discussão a distinção entre o decurso dos acontecimentos e o discurso da história narrada, já que, como nos lembra Antonio José Saraiva, acontecimentos, lugares e personagens que têm ou tiveram existência real são também “signos do discurso divino”; em vez disso, Vieira coloca em discussão a distinção entre discurso “verdadeiro” e discurso “falso”¹⁸. Ou seja: a verdade do discurso não está em uma correspondência com os acontecimentos, mas numa forma de revelação da Verdade por definição cristã: Deus. O discurso é, portanto, simultaneamente reiteração e revelação no tempo, o que torna ambígua a ‘novidade’ da *História do Futuro* em sua forma e no que narra.

Não por acaso, boa parte do esforço retórico de Vieira é justificar o nome de sua empresa – explicar por que se trata de uma *história* do futuro e não de uma profecia, num tempo e num contexto em que a espera escatológica subsistia na articulação do pensamento teológico e do ordenamento político, mesmo sendo combatida tanto pelas monarquias absolutistas quanto pela Igreja católica¹⁹. Apresenta sua forma e simultaneamente sua chave metalingüística: “pomos hoje no teatro do Mundo esta nossa *História*”. O Mundo de Vieira é um discurso em cena (o que não nega a realidade histórica das coisas e dos eventos, mas afirma sua participação numa significação que ultrapassa seu sentido temporal) e a *História* narrada, o discurso em palavras, que, como forma de revelação, não se distingue em natureza daquele. Também

o Livro Antepimeiro, discurso *sobre* a História narrada, é desenvolvido dramaticamente: cria a imagem dos destinatários – o Mundo, os Portugueses e os reis²⁰, também construídos como personagens dramáticas – em ação – no texto, conforme a mesma concepção teológica da linguagem.

Do ponto de vista formal, Vieira procura definir a história como gênero de escritura, com “estilo” e “leis” próprias: devem distinguir os tempos, assinalar os lugares, individuar pessoas, seguir a ordem dos casos e dos sucessos (*HdF*, p. 47). É interessante notar que Vieira não coloca a grande diferença entre história e profecia no tempo (passado/futuro), mas principalmente na linguagem (clara/obscura): como um desdobrar de acontecimentos no tempo, lidos como figuras, a história é a revelação aberta, enquanto a profecia é o anúncio fechado nas palavras²¹. Para Vieira, a marca do discurso profético é o ser “envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido com enigmas e contado ou cantado em frases próprias do espírito profético, mais acomodadas à majestade e admiração dos mistérios, que à notícia e inteligência deles” (*HdF*, p. 47). A linguagem ocupa, portanto, um lugar decisivo na representação, e seu estilo deve ser *conveniente* ao tipo de revelação que propicia.

Aqui poderia surgir uma objeção à repetição e acúmulo de determinadas imagens (como as metáforas ligadas à luz, às navegações e aos descobrimentos) no Livro Antepimeiro, como discurso “envolto em metáforas”; é preciso lembrar, porém, que a metáfora tem um duplo sentido: ao mesmo tempo que aparentemente encobre pela diversidade, revela pela identidade de atributos, segundo a doutrina da agudeza. Por isso a revelação só é reconhecível na reiteração, como explica João Hansen (1997):

“Aqui, impõe-se a hermenêutica, como a “semântica de realidades” da interpretação patrístico-escolástica, pois Vieira reatualiza casos da história lusa por meio do estabelecimento da concordância deles com os eventos narrados nos Testamentos Velho e Novo,

tomando o resultado da comparação como índices evidenciadores do novo Advento.”

“... por mais fantásticas que possam aparecer para o leitor contemporâneo, que provavelmente não mais vive a experiência do sagrado, suas agudezas revelam a universal mediação de tudo e todos pela luz natural da Graça inata e sua variedade é sempre espelho político da Unidade ou ornato da Identidade.” (pp. 546-547)

A reiteração das imagens, como figuras, funciona como afirmação da eternidade de Deus, que sendo o mesmo, revela-se nas várias formas da natureza e da história, que não se repetem, mas que por essa razão também não são absolutamente novas. “Novidades de cousas não novas”, na explicação de Vieira:

“Quando Adão saiu flamante das mãos de Deus, abriu os olhos, e viu tanta coisa nova (e todas eram mais antigas que ele), nem eram elas as novas, ele era o novo.

A novidade da nossa História há-de ser mais dos leitores que dela.” (*HdF*, p. 173)

“Assim que, recolhendo todos estes exemplos, umas cousas faz novas o esquecimento, porque se não lembram; outras a escuridade, porque se não vêem; outras a ignorância, porque se não sabem; outras a distância, porque se não alcançam; outras a negligência, porque se não as buscam; e de todas estas novidades sem novidade, haverá muito nesta nossa *História*.” (*HdF*, p. 174)

“E como a verdade da nossa História toda (como vimos) tenha o seu princípio em Deus, pedimos aos que a lermos que, assim no certo como no provável, nem se atente se é velho, nem se repare se é novo, mas só se considere se é ou pode ser verdadeiro. (...) Saber as [cousas] velhas e inventar as novas, isto parece que é ser douto”. (*HdF*, p. 175)

Mais uma vez, e talvez incidentalmente, Vieira expõe o princípio da invenção retórica em chave católica seiscentista, que nada tem em comum com a originalidade (entendida romanticamente como algo novo, singular), mas que consiste em uma espécie de arte combinatória, que aqui se aplica extensivamente. Os artifícios do discurso são apresentados como instrumentos de revelação do acontecido como figura e da História, como história da Salvação:

“Assim que podemos dizer em uma palavra que a primeira e principal fonte e os primeiros e principais fundamentos de toda esta nossa *História* é a Escritura Sagrada; com que vem a ser um só livro e um só Autor o que nela principalmente seguiremos: o livro, a *Escritura*, o Autor, Deus. Sobre estes fundamentos da primeira e suma Verdade entrará o discurso como arquitecto de toda esta grande fábrica, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando tudo aquilo que por consequência e razão natural se segue e infere dos mesmos princípios, no qual modo de fabricar se não perde a primeira verdade dos fundamentos, mas vai crescendo, dilatando-se e frutificando, não em diverso, senão no mesmo corpo, como a árvore em suas raízes.” (*HdF*, p. 140)

“Quer dizer São Pedro que os Profetas antigos, depois de lhes serem revelados com lume sobrenatural e eles conhecerem e profetizarem mistérios futuros (como os da paixão e glória de Cristo) sobre os mesmos mistérios e sobre as mesmas profecias, inquiriam e especulavam de novo com o lume natural do discurso muitas circunstâncias que lhes não foram expressamente reveladas, como as do tempo e estado do Mundo em que os mesmos mistérios se haviam de obrar e as suas mesmas profecias haviam de suceder.” (*HdF*, p. 141)

Tanto a palavra da História quanto a palavra da profecia (verdadeiras) seriam discurso iluminado pela luz da Graça e pelo “lume da razão”. O acontecido adquire significado ao ser revelado retoricamente – sob iluminação divina – na linguagem; por isso o discurso histórico não é instrumento de memória apenas, mas de *revelação*, como o seria a própria História na sucessão dos acontecimentos.

NOTAS

¹É claro que as edições em geral não dependem apenas do mérito das obras, e no caso específico da obra de Vieira muitos outros fatores de ordem política e ideológica entraram em jogo.

²VIEIRA, António. *História do Futuro*. Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. 2.^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 40. As referências ao Livro Antepreimeiro da *História do Futuro* seguirão esta edição, com a indicação *HdF*.

³Juntamente com o exame de cartas e materiais do processo inquisitorial contra Vieira, Silvano Peloso (2006) apresenta a polêmica tese da “inesistenza di una grande opera profetica intitolata *História do Futuro*”, que teria sido estrategicamente composta para ‘proteger’ do Tribunal do Santo Ofício seu projeto mais ambicioso, a *Clavis Prophetarum* (p. 89).

⁴Para uma síntese dos principais problemas para o estabelecimento do texto da *Clavis Prophetarum*, cf. também Muhana, 1995.

⁵“E posto que todo este tão largo Prolegómeno, em rigor, não seja *História do Futuro*, senão preparação ou aparato para ela (...), não será injucunda aos que a lerem, e que possa sem enfado entreter a expectação e desejo da mesma *História*, enquanto não sai à luz, que será, como em Deus esperamos, muito brevemente.” (*HdF*, p. 144)

⁶(...) o que semeia e o que prega é ação; e as ações são as que dão o ser ao Pregador” (Sermão da Sexagésima, seção IV). Os sermões seguem a edição organizada por Pécora (2001).

⁷É preciso que o orador possua a invenção, disposição, elocução, memória, recitação.

A invenção é a busca das coisas verdadeiras ou verossímeis que tornem persuasiva a causa. A disposição é a ordem e a distribuição das idéias, que demonstra o que deve ser posto em cada ponto. A elocução é a adaptação das palavras adequadas e das idéias à invenção. A memória é a firme aquisição na mente das idéias e das palavras, e da disposição. A recitação é o moderar com elegância a voz, o vulto, o gesto. Todas estas coisas podem ser alcançadas com três meios: arte, imitação, exercício.” (Cícero, *Rethorica ad C Herennium*, Livro I, tradução livre)

“Três são as questões relativas ao discurso, que precisam ser versadas a fundo: a primeira, donde se tirarão as provas; a segunda, o estilo que se deve empregar; a terceira, a maneira de dispor as diferentes partes do discurso.” (Aristóteles, *Arte Retórica*, Livro III, Cap. 1)

⁸“Limitemo-nos a estas observações teóricas e definamos a virtude do estilo: ela consiste na clareza. Sinal disso é que, se o discurso não tornar manifesto o seu objeto, não cumpre sua missão. Além disso, o estilo não deve ser rasteiro nem empolado, mas convir ao assunto.” (*Arte Retórica*, Capítulo II, “Das qualidades do estilo”). A ‘conveniência’ no sentido clássico se referia à representação do verossímil, enquanto no sentido seiscentista se referia à representação do Verdadeiro (historicamente determinado, é claro).

⁹Para um estudo sobre a “sacralização” em Vieira, cf. Pécora, 1994.

¹⁰“Mas, deixando exemplos das Escrituras e profecias canônicas, ouçam também o das nossas, que, se bem que de inferior autoridade, também foram ditadas, como depois se verá, pelo mesmo Espírito.

Porque puderam romper os Portugueses os claustros impenetráveis do Oceano, e conquistaram nas outras três partes do mundo, sendo um Reino tão pequeno, tantas, tão novas e tão poderosas nações, senão porque estava escrito?” (*HdF*, p.127).

¹¹É importante lembrar que a autoridade aqui provém da adequada utilização e atualização dos instrumentos retóricos, dos textos bíblicos e da patrística: “Assim como os que escrevem anais ou histórias passadas e antiqüíssimas, recorrem aos autores mais antigos, e estes são os que têm maior crédito e autoridade nas cousas daqueles tempos, assim nós que escrevemos do futuro, devemos recorrer e buscar a verdade e notícia da nossa História nos autores dos tempos futuros, que são somente os Profetas, pois só eles os conheceram” (*HdF*, p. 139). Como a verdade da profecia está na luz da Graça (que permite aos profetas *ver* o futuro), a autoridade do texto é, no extremo, a autoridade de Deus.

¹²“Se em todos os livros sagrados contarmos os escritores das coisas passadas (..), acharemos que são em muito maior número os que escreveram das futuras: diferença

que de nenhum modo fizera Deus, que é o verdadeiro Autor de todas as Escrituras (sendo todas elas, como diz São Paulo, escritas para nossa doutrina)” (p. 64). E adiante: “Em conseqüência desta verdade e em consideração das coisas que tenho disposto escrever, digo, leitor cristão, que todos aqueles fins que sabemos teve a Providência Divina em diversos tempos, lugares e nações para lhes revelar antecedentemente o sucesso das coisas que estavam por vir, concorrem com particular influxo nesta nossa História”.

¹³“Formamos o orador perfeito, que não pode ser senão um homem de bem: por isso não poderíamos exigir dele apenas uma impecável capacidade de dizer, mas também todas as virtudes da alma” (*Institutio Oratoria*, Proêmio do Livro I, tradução livre).

¹⁴Hansen, 1995.

¹⁵“Como Deus por natureza seja eterno, é excelência gloriosa, não tanto de sua sabedoria quanto de sua eternidade, que todos os futuros lhe sejam presentes. O homem, filho do tempo, reparte com o mesmo tempo ou o seu saber ou a sua ignorância; do presente sabe pouco, do passado menos e do futuro nada.” (*HdF*, p.41)

¹⁶“A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza, e conhece a Geometria, é o círculo. Circular é o Globo da terra, circulares as Esferas Celestes, circular toda esta máquina do Universo, que por isso se chama Orbe, e até o mesmo Deus, se, sendo espírito, pudera ter figura, não havia de ter outra, senão a circular. O certo é que as obras sempre se parecem com seu Autor: e fechando Deus todas as suas dentro em um círculo, não seria esta idéia natural, se não fora parecida à sua natureza. Daqui é que o mais alumiado de todos os Teólogos, S. Dionísio Areopagita, não podendo definir exatamente a suma perfeição de Deus, a declarou com a figura do círculo: *Velut circulus, quidam seipiternus propter bonum, ex bono, in bono, et ad bonum certa, et nusquam oberrante glomeratione circumiens.*” (Vieira, “Sermão de Nossa Senhora do Ó”).

¹⁷“Ou tenha Portugal a qualidade da hidra ou a natureza das plantas, por cada cabeça que corta a guerra em uma campanha, aparecem na seguinte duas; e por cada ramo que faltou no Outono, brotam dois na Primavera. Assim se foram dobrando e crescendo sempre os nossos presídios (...)” (*HdF*, p. 108). Observa-se aqui mais um exemplo de discurso engenhoso, em que a metáfora poética é instaurada sem restrição no discurso do juízo.

¹⁸“A primeira qualidade da história (quando não seja a sua essência) é a verdade” (*HdF*, p. 137). “Quem quiser ver claramente a falsidade das histórias humanas, leia a mesma história por diferentes escritores, e verá como se encontram, se contradizem

e se implicam no mesmo sucesso, sendo infalível que um só pode dizer a verdade e nenhum a diz. (...) e desta mesma experiência e razões dela se qualifica claramente ser a nossa *História do Futuro* mais verdadeira que todas as do passado, porque elas em grande parte foram tiradas da fonte da mentira, que é a ignorância e malícia humana, e a nossa tirada do lume da profecia e acrescentada pelo lume da razão, que são as duas fontes da verdade humana.” (*HdF*, p. 147)

¹⁹Cf. Koselleck, *op. cit.*, pp. 15-19.

²⁰“No capítulo passado falamos com todo o mundo; neste só com Portugal”. (*HdF*, p. 49) “Já Deus, Portugueses, nos livrou do cativoiro (...)” (p. 69). “Leiam este decreto os reis e monarcas do mundo (...)” (*HdF*, p. 119). “Ó poderosíssimo monarca Filipe o Quarto, ó Grande Rei! Dai licença para que tenham entrada a vossos ouvidos os ecos destas últimas cláusulas...” (*HdF*, p. 134).

²¹“A sua [de Isaías] profecia é o Evangelho fechado; o Evangelho é a sua profecia aberta” (*HdF*, p. 47). É interessante observar a indistinção entre acontecimento e narrativa que se encerra na palavra *Evangelho*: a *boa notícia* é a realização histórica da Salvação no sacrifício de Cristo. O anúncio é a palavra fechada não em relação ao seu significado enquanto discurso, mas enquanto Verdade que se confirma no tempo.

REFERÊNCIAS

ARISTOTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

CICERONE. *Opere retoriche* (Testo originale a fronte). Milano: Mondadori, 2007.

HANSEN, João Adolfo. “Ler e ver: pressupostos da representação colonial”. Versão eletrônica em http://us.geocities.com/ail_br/lerverpressupostos.htm?20069. Texto impresso em: *Veredas*. Porto: v. 3-I, 2000, pp. 75-90.

_____. “*Ut pictura poesis* e verossimilhança na doutrina do conceito do século XVII”. In VVAA. *Para Segismundo Spina*. São Paulo: Edusp: Iluminuras, 1995.

_____. “*Vieira: tempo, alegoria e história*”. In VVAA. *Brotéria*, vol. 145, Fundação Oriente, out.-nov. 1997.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passato*. Bolonha: CLUEB, 2007 (título original: *Vergangene Zukunft*, 1979).

MUHANA, Adma Fadul. “*A Clavis Prophetarum* de Antônio Vieira”. In VVAA. *Para Segismundo Spina*. São Paulo: Edusp: Iluminuras, 1995.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

PELOSO, Silvano. *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali*. Viterbo: Sette Città, 2006.

QUINTILIANO. *Instituzione Oratoria* (Testo originale a fronte). Milano: Mondadori, 2007.

SARAIVA, Antonio José. *O discurso engenheiro*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. Org. J. A. Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

_____. *História do Futuro*. Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. 2.^a ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

_____. *Sermões*, 2 vols. Org. Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.

Sem Isso Não Correrá: Interpretação das Licenças do Livro Antepimeiro da História do Futuro (1718) do Padre Antônio Vieira

“Without This, It Cannot Run”: Interpretation of the Licenses in the “History of the Future” (1718), by Priest Antonio Vieira¹

Maria do Socorro Fernandes de Carvalho

Universidade Federal do Piauí

e-mail: mariafern@uol.com.br

RESUMO: Este texto propõe a leitura das três licenças constantes na edição primeira do *Livro Antepimeiro da História do futuro*, de 1718, escrito pelo padre Antônio Vieira, como discursos que desempenham a finalidade retórica do exórdio, uma vez que iniciam o discurso da obra concorrendo para a definição de seu decoro. Analisam-se individualmente as três licenças do ponto de vista da argumentação e ornato.

PALAVRAS-CHAVE: Exórdio; Decoro; Retórica; Livro; Barroco.

ABSTRACT: This texts suggests interpreting the three licenses issued upon of the first edition of the *Livro Antepimeiro da História do futuro* [*History of the Future*], written in 1718 by Priest Antonio Vieira, as discourses that play the rhetorical role of exordium, since they start the discourse of the work concurring towards its definition of its decorum. The three licenses are analyzed from the point of view of the argumentation and adornment.

KEYWORDS: Exordium; Decorum; Rhetoric; Book; Baroque.

Observa-se nos livros escritos pelo padre Antônio Vieira a importância que o autor dispensava aos discursos que antecedem a matéria da obra propriamente dita. Na edição que preparou dos *Sermões*, saídos em 1679 em Lisboa, escreveu, além da dedicatória e da carta ao leitor – gêneros mais específicos dos discursos prologais –, uma lista comentada, apreciativa dos sermões a ele atribuídos, lista que vestiu do mesmo patetismo dado aos mais tradicionais prólogos de livros de poemas, discursos ou orações. Os três discursos da edição *princeps* dos *Sermões* são reveladores da instrução retórica que assistia a composição desses gêneros, para além de demonstrarem toda a engenhosidade em suas finalidades persuasivas, as quais Vieira soube muito bem articular para granjear distinção ou tecer finezas de juízo. Há ainda ali uma aprovação, quatro licenças – da religião, do santo ofício, do ordinário e do paço, e o texto do privilégio real, todos gêneros previstos pelas convenções editoriais vigentes no século XVII.

Essa edição dos *Sermões* planejada por Vieira leva a efeito uma curiosa reversão do princípio da permeabilidade, noção segundo a qual os discursos prefaciais tomam o estilo da matéria do livro que abrem, pois sofrem uma espécie de contágio do gênero da obra. Essa reversão ocorre porque, como se sabe, Vieira abre seu sermonário com o *Sermão da Sexagésima* e o toma por prólogo de todo seu pensamento em torno da parenética. Ou seja, nesse caso é o discurso do sermão que desempenha a função de prólogo e não o prólogo que cinge o pensamento do livro, como é praxe e como prevê sua composição retórica. A composição da *História do futuro* vai além neste artifício. A *História do futuro, Livro anteprimeiro, prologomeno a toda a história do futuro, em que se declaram o fim e se provam os fundamentos dela* é todo ele um livro-exórdio. Sua função exordial é notória no título e na condição de ser prolegômeno a uma teorização posterior, a mesma *História do futuro*, completa, como atesta notadamente o subtítulo pelo qual ficou conhecido: *Livro anteprimeiro*.

A história desse livro encontra toda a fabulação inquisitória a que foram submetidos o padre e sua obra. O livro *Anteprimeiro* é uma contrafação na medida em que foi salvo ao ser despachado, sem ser recolhido aos autos do processo que o Santo Ofício movera contra o padre jesuíta. Poucos foram os papéis de Antônio Vieira que ficaram fora do escrutínio dos inquisidores quando ainda em vida seu autor. “Um trecho da *História do Futuro*, não arquivado no Processo, foi editado em 1718, alguns anos após a morte de Vieira, a partir de um “retalho” (como denominou os capítulos iniciais de sua obra), que conseguiu despachar às escondidas dos censores: é o chamado “Livro Anteprimeiro” da *História do Futuro*.”²

Todavia, quando foi publicado em 1718, separado do conjunto da obra integral a que pertence, o livro atendeu aos requisitos diversos de censura impostos à publicação das obras, edição vinda a público pelas mãos do conhecido editor Antonio Pedrozo Galram. A folha de rosto do livro ostenta o subtítulo que exhibe todo o caráter pragmático da obra: “Matéria, Verdade e Utilidade da História do Futuro”, mostrando com muito realce o epíteto de Pregador de S. Majestade devido ao autor. O livro foi dado a público portanto com todas as licenças necessárias. É precisamente a análise dessas licenças e a interpretação de suas finalidades retóricas no universo livresco do início do século XVIII que proponho neste breve ensaio.

Prólogos e cartas ao leitor, licenças do paço, do ordinário e do santo ofício, privilégios, dedicatórias, apresentações, discursos encomiásticos, todo este conjunto de textos constante nas apresentações dos livros circulantes na Europa e na América católicas nos séculos XVI, XVII e XVIII tem ação retórica similar à do exórdio, parte da composição definida na *Retórica* aristotélica como início do discurso, que predispõe e prepara o espírito do público para a leitura da obra que inicia. No modelo do livro seiscentista impresso, a disposição dos discursos anteriores à matéria livresca interfere no decoro da obra em si, compondo

parte de sua autoridade. É o que acontece com as licenças, pois autorizam, censuram, corrigem, alteram ou retificam eventuais incongruências do livro, compondo um caráter fidedigno ao discurso que já iniciaram. Caso como o da obra de Antônio Vieira apresenta um valor a mais às licenças, tanto por se tratar de autor levado a intenso e longo processo inquisitorial, quanto pela contrafação do “retalho” da obra que este livro constitui ter seguido caminho à margem do protocolo policial.

A leitura das três licenças presentes no *Livro Antepimeiro da História do futuro* mostra que todas apresentam ponto de partida argumentativo equivalente: o padre Antônio Vieira é herói cuja obra leva no seu nome a aprovação mais segura. Todas as três licenças, portanto, aprovam a edição do livro com base primordialmente no caráter elevado e magnânimo de seu autor, na erudição de seu saber e na perfeição de seu estilo de escrever. Ser herói nesse contexto, sabe-se, significa possuir caráter de homem discreto, conhecedor dos códigos sociais, políticos e morais de seu tempo. O herói é aquele homem que sabe apresentar-se publicamente segundo o decoro que sua qualidade demanda, aquele que sabe exibir as virtudes do cristão contra-reformado e dissimular os vícios que não deve possuir. Exige-se do herói a prudência dos saberes, a conveniência dos lugares e a ilustração quanto às circunstâncias. Compõe o herói o modelo de homem de corte prefigurado pelo tratadista aragonês Baltasar Gracián, igualmente jesuíta, conceito sintetizado no seu livro *El heroe*, de 1639. Mas esse conceito, sabe-se também, foi largamente glosado pelos mais representativos pensadores do Seiscentos europeu. Toda a discrição de Vieira todavia aparece na obra e pela obra, esta sim falante desse ingente homem da Companhia de Jesus, ordem religiosa que, pelo menos no mundo lusófono, tem sua imagem indefectivelmente ligada à firma Vieira.

Observe-se que as articulações retóricas dos três discursos exordiais do *Livro Antepimeiro* assemelham-se por serem ilustradas, laudatórias e mais longas do que o comum das licenças. O

primeiro texto é uma censura escrita pelo frei Joseph de Sousa, qualificador do Santo Ofício que aciona várias das convenções dos discursos cultos, convenções que resistiram na língua letrada portuguesa até quando resistiu o grande modelo discursivo sustentado e instruído pela retórica. O texto do qualificador apresenta argumentação simples, composta pelo elogio da obra do padre português com base na autoridade de homens sábios antigos e modernos, santos e poetas renomados, doutores da Igreja e gramáticos latinos. O estilo é culto, com figuração intensa, decorosa e aguda, rico em epítetos, imagens visuais, enumerações, ampliações várias. As notas marginais são tradicionais. Seu autor acusa a agudeza do estilo de Vieira, dando especial relevância à elegância e à perspicácia de seu entendimento, em metáfora chamado de “olhos nossos”. A erudição do livro *Anteprimeiro* é apreciada pelo qualificador porque compõe um discurso “para o juízo”, não obstante o patetismo de sua argumentação.

Joseph de Sousa propõe Antônio Vieira em analogia direta com João do Apocalipse: revelação e entendimento, o que não impediu uma aproximação com o epigramista Marcial, autor de caráter mais reconhecidamente satírico. Mais tarde, no texto, a analogia faz encontrar Vieira com Daniel e José, por serem todos tomados por intérpretes consagrados. O elogio das virtudes retóricas do livro tem início sob a autoridade de Ambrósio e Cassiodoro e sob a metáfora da pena: “a pena e a língua dão a conhecer o entendimento de seu Autor”.³ Louva-se a fina perfeição dos conceitos e a elegância do estilo, palavras e figuras. A maior virtude, porém, encontra-se na interpretação dos conceitos predicados das Escrituras. Para isto, o qualificador sugere uma curiosa hierarquia na hermenêutica de Vieira, considerando-a luz primeira de três ascendentemente, ou seja, contando-se as profecias da Bíblia e depois as interpretações santas dos intermediários autorizados da Igreja – apóstolos, padres, sacros intérpretes e expositores – , o jesuíta aparece como a terceira luz capaz de iluminar “o caos da futurição” das profecias, matéria de toda a *História do futuro*.

Este expediente retórico do autor imita de muito perto a formulação muito curiosa do próprio Antônio Vieira no que este propôs a inclusão de Pedro como o quarto da Trindade.⁴ A tal propósito, todo o sermonário do jesuíta transparece como obra que fundamenta discursivamente a *História do futuro*. Para termos um exemplo, a conclusão dessa primeira *Censura* retoma a célebre metáfora dos círculos concêntricos, utilizada por Vieira no Sermão de Nossa Senhora do Ó com incomparável maestria.

A segunda *Censura* coube ao frei Antonio de Santo Elias, cujo texto tem início com um artifício retórico que afirma uma desobediência ao ofício da censura solicitado ao qualificador, tendo em vista a impossibilidade de efetivar qualquer revisão, censura, riscado ou o que seja ao livro do padre Antônio Vieira. A partir desse argumento, o autor articula outro artifício retórico, esse muito conhecido e apreciado nas catilinárias de Cícero: reiteração enfática em apóstrofe de sua suposta ignorância para censurar o livro, afetada em modéstia com a fórmula: “que hei de ver, ou rever, que hei de dizer, ou informar?”. A partir daí, o qualificador tece um longo elogio à obra do jesuíta morto havia poucos anos.

Um trecho do enfático elogio à erudição de Antônio Vieira acaba por compor uma curiosa ironia com o fato histórico de que o padre fora queimado em efígie em Coimbra, no ano de 1681, por estudantes e pessoas do povo por ocasião das festas de rua em que reclamavam a restauração da Inquisição no reino. Quando Antonio de Santo Elias refere o epíteto de “oráculo dos pregadores” dado ao orador, afirma que com isto tem-se “alívio da saudade” pelo “patente da efígie do varão esclarecido”. De resto, tece o elogio a partir de lugares-comuns da poesia seiscentista, a exemplo de supor suas obras “rosa entre as flores” e outros argumentos poéticos glosados com intensidade pelos engenhos portugueses. Atento à mesma instrução letrada corrente no século XVII, encontra outro lugar de louvação na etimologia do nome do orador, batizado Antônio, *altisonans*: altissonante e grandiloquo,

algo como por previsão da altura que seu estilo alcançaria.

Essa censura termina com um argumento mais intenso ainda, a comparação entre a sabedoria de Salomão e a do padre Vieira. A novidade dessa aproximação entre os dois ingentes nomes da história da religião cristã, no Velho Testamento e no presente da primeira edição de um autor que vivera até poucos anos antes, reside mais no aspecto escolhido da prestigiosa história, vida e obra de Salomão: rumores não ameaçam a eminência de seu lugar, conquistado pela sapiência reveladora das verdades mais intrincadas. Assim é a prudência do padre Vieira, igualmente eficaz na hermenêutica das verdades “metidas em estado de futurição”. Rumores sobre sua pessoa e ações, se os há, não afetam, sequer arranham a imagem íclita do escritor Vieira no início do século XVIII, a julgar por este discurso censório aprovativo, lugar de louvação. Destaca-se, de resto, certa similitude entre essa *Censura* e a *Aprovação* do muito reverendo frei João da Madre de Deus dada à publicação dos *Sermões* do padre, 1679, Lisboa: pela modéstia afetada em “obediência sem merecimento”, pela lembrança dos epítetos dados ao orador português e pelo argumento do nome do autor como autoridade primordial da aprovação: “A censura mais acertada é pôr-lhes o Nome de seu Autor por Censura”.⁵

A *Censura* do paço do *Livro Antepimeiro*, finalmente, foi elaborada por D. Joseph Pereira de la Cerda, prior mor da Ordem de Santiago. A finalidade deste tipo de licença é prezar pelo acolhimento das leis civis contra pressupostos que sejam eventualmente danosos à República. Segundo a análise do Prior de la Cerda, muito ao invés disso, tal obra de Vieira aciona nos argumentos a própria finalidade da política, compreendida como ciência que deve servir à “conservação e aumento das Monarquias”. O texto traz no seu início um trocadilho com o título do livro afirmando que o mundo não verá no futuro tal história e fala já em fama e triunfo do padre, cerca de um ano após a qualificação da *Censura* do Santo Ofício escrita pelo Frei Joseph de Sousa. Ao

comparar este trabalho com o de historiadores antigos como Heródoto, Cardiano e Lívio, singulariza o autor português como o único que demonstra “discrção com gravidade”. Aliás, todo o Portugal sairia singular da empresa profética de Vieira, pelo que deveria também o livro ser impresso.

Apesar das aprovações fartamente elogiosas, o livro só foi impresso oito anos após essa última licença de 1710; a obra de Antônio Vieira ainda esperaria ver consolidada outra imagem de seu autor, diversa daquela projetada por muitos anos de delações e acusações inquisitoriais. Por conclusão, tenho que todo o *Livro Antepimeiro* exerce a função retórica de exórdio do conjunto da argumentação da *História do futuro* na medida em que é tomado como prolegômeno dessa teoria profética. O que comprova a importância dada por Vieira aos exórdios, como atesta a prática dos prólogos que ele mesmo escrevera aos *Sermões* de 1679. Sendo o exórdio parte da composição que deve predispor e preparar o espírito do público para a leitura da obra que se segue, é neste sentido que o compreendo como fator intratextual de definição do decoro que se espalha por todo o livro.

NOTAS

¹The formula *Without this, it cannot run* is a common wording of licenses granted then to books. No book was to be printed, imported or exposed for sale without preliminary examination and licence. When a manuscript had been thus endorsed and licensed, it was, after printing, to be carefully compared with the sheets to see that no changes had been made. Any book printed or imported and offered for sale, without such licence, was to be immediately seized.

²Antônio Vieira. *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto de Adma F. Muhana. Lisboa: Cotovia, 1994, p.XI.

³Padre Antonio Vieyra. *História do futuro: livro antepimeyro prologomeno a toda a história do futuro*. Em que se declara o fim, & se provão os fundamentos

della; verdade, et utilidade da história do futuro/Padre Antonio Vieyra. – Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998. Fac-sím. de: Lisboa Occidental: Antonio Pedrozo Galram, 1718, p. 3 das licenças.

⁴Cf. Alcír Pécora. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp, 1994, *passim*.

⁵P.^o António Vieira. *Sermões*. Ed. Crítica. Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, p.15.

REFERÊNCIAS

PÉCORA, Alcír. *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp, 1994.

VIEYRA, Padre Antonio. *História do futuro*: livro antepimeyro prologomeno a toda a história do futuro. Em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della; verdade, et utilidade da história do futuro/Padre Antonio Vieyra. – Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998. Fac-sím. de: Lisboa Occidental: Antonio Pedrozo Galram, 1718.

VIEIRA, António. *Apologia das coisas profetizadas*. Org. e fixação do texto de Adma F. Muhana. Lisboa: Cotovia, 1994.

VIEIRA, P.^o António. *Sermões*. Ed. Crítica. Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

As Diferentes Versões da Carta Ânua de Antônio Vieira

The Different Versions of Antonio Vieira's Annual Letter

Ana Lúcia M. de Oliveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: Neste artigo, serão apresentados alguns resultados de uma análise comparativa das diferentes versões em português da carta ânua, manuscritas e impressas, pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, nas quais se baseou a edição das cartas de Antônio Vieira preparada por João Lúcio de Azevedo. Como ponto de partida, realizar-se-á um breve exame do lugar de relevo da correspondência epistolar no âmbito das práticas missionárias globalizadas da Companhia de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira; Carta Ânua; Epistolografia; Manuscritos.

ABSTRACT: This paper presents some findings of a comparative analysis of the different versions of the annual letter in Portuguese, both handwritten and printed, collected by the National Library in Rio de Janeiro, on which the edition of Antonio Vieira's letters organized by João Lúcio de Azevedo has been based. As a starting point, a brief review is carried out on the importance of epistolary exchanges in the context of the global mission practiced by the Society of Jesus.

KEYWORDS: Antonio Vieira; Annual Letter; Epistolography; Manuscripts.

[...] importa serem muito cuidadosos aqueles que nas cartas de Vieira vão colher exemplos gramaticais e modelos de dicção, porque se arriscam a tomar por sentença de clássico a falha do amanuense ignaro.

João Lúcio de Azevedo

Pretendo expor neste artigo os resultados ainda parciais de um trabalho que venho desenvolvendo desde o final do ano passado, cujos primeiros passos já foram apresentados no congresso vieiriano realizado na Universidade de Roma “La Sapienza”, em fevereiro deste ano. O ponto de partida foi o convite, feito por Silvano Peloso, para participar de um projeto de estabelecimento do texto da carta ânua, de 1626, o primeiro documento escrito por Antônio Vieira do qual se tem conhecimento. Como acontece com outras obras do autor, essa carta se nos apresenta em diferentes versões, cada uma delas com variações diversas que foram inseridas por copistas, editores, tipógrafos e até censores, ao longo do tempo.

Antes de passar ao exame das versões impressas e manuscritas da carta ânua, pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, nas quais se baseou a edição preparada por João Lúcio de Azevedo, e que constituem o *corpus* central da minha pesquisa, começo contextualizando brevemente a questão, no quadro da epistolografia jesuítica.

Criada em um tempo de acelerada expansão ultramarina (1540), a Companhia de Jesus refletia, em seus componentes e em sua distribuição geográfica, uma espécie de globalização *avant la lettre* que caracterizava aquela época: oriundos de vários países europeus, seus integrantes logo se espalharam por Itália, Irlanda, Portugal, Espanha, França, além de Ásia, África e América do Sul, onde novos membros, autóctones, começaram a ser admitidos. Para manter a unidade e a comunicação com o centro romano da Companhia, implantou-se um instrumento fundamental: a correspondência epistolar, “coluna vertebral do corpo inaciano”,

nas palavras de Sheila Hue (2006, p. 14).

Como se sabe, um dos objetivos básicos das cartas jesuíticas era o controle interno da missão pelos superiores da Ordem em Roma, que exigiam relatórios minuciosos sobre o dia-a-dia dos padres e informações sobre possíveis causas de desânimos e crises. Assim, nesse eficiente sistema de comunicação, missionários disseminados pelo globo enviavam missivas para Roma, as quais eram copiadas e distribuídas pelas missões de modo que todos soubessem o que se fazia nesses variados lugares. Outro objetivo, segundo Adolfo Hansen, era o reforço do entusiasmo catequético por meio da remessa das cartas para outras missões, em que eram lidas como edificação (cf. HANSEN, 2005, p. 16). Em síntese, essa surpreendente rede de comunicação global em pleno século XVI constituía um poderoso instrumento de informação e de divulgação das atividades da Companhia de Jesus.

Inserindo-se na longa tradição medieval da *ars dictaminis*¹, essas cartas trouxeram a diferença de serem geralmente redigidas em tom mais coloquial, procurando uma comunicação direta, sem muitos artifícios de retórica ou citações eruditas, e aplicando, nas palavras de Adolfo Hansen, “um *aptum* ou *decorum* específico da imitação do oral” (idem, p. 26). Pode-se dizer que, em alguns aspectos, eram inspiradas nas epístolas da Antigüidade Clássica, uma vez que a descoberta das cartas de Cícero por Petrarca² difundira pela Europa um modelo muito imitado: a carta como uma conversação entre amigos e não como discurso elaborado. Adotado por Loyola e seus seguidores, tal modelo³ atraiu o público leitor do período, o que se evidencia pelo grande número de traduções e edições das cartas jesuíticas, que afirmavam o poder e a expansão da Igreja Católica em tempos de Contra-Reforma, além de saciar a curiosidade dos leitores acerca das novidades dos novos mundos (cf. HUE: 2006, p. 18).

Embora tendo motivado, ao longo do tempo, o interesse de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, a correspondência de Vieira ainda aguarda uma edição crítica à altura da sua riqueza

e da sua importância para a investigação de questões históricas, teológicas e políticas do século XVII. A *editio princeps*, incompleta e com um texto mutilado pela censura, principalmente nas cartas em que ele se refere aos cristãos-novos e ao Santo Ofício da Inquisição, data de 1735, quando se editaram dois volumes, organizados pelo Conde da Ericeira e pelo padre Antônio dos Reis, e dedicados ao Inquisidor Geral; o terceiro foi dado ao prelo em 1746, compilado pelo padre Francisco Antônio Monteiro. No Prólogo dessa edição, justifica-se a ausência de qualquer critério na ordenação das cartas, a partir de um argumento baseado no caminho escolhido pelo próprio jesuíta para a organização de seu sermonário:

[...] não se ordenarão estas cartas pela ordem rigorosa, e cronológica, em que foram escritas [...], porque ainda que os sucessos da vida deste Autor se percebem melhor nesta forma, como ela vai observada em cada uma das correspondências que, segundo o estilo comum, vão separadas, se percebem melhor, sem interromper-se os motivos, e os sucessos. Também não as dividi por matérias, por não alterar a referida suposição; e porque a variedade é mais agradável pelas razões sólidas, que dá o nosso Autor na primeira parte dos seus Sermões, quando no Prólogo se justifica de os não repartir pelas matérias, nem pela ordem dos tempos, e festas do ano. (VIEIRA: 1735, s.p.)

Em 1854 e 1855, uma nova edição ampliada do epistolário vieiriano, apresentando 511 cartas, compôs os volumes XVI a XIX das *Obras Completas*. Mantinha-se a mesma ordenação da edição anterior, que seguia apenas a ordem em que os originais chegaram à oficina do impressor, e apresentando, inclusive, a mesma repetição de textos. Arrumando as cartas em ordem cronológica e, com isso, evitando o problema das repetições, a

edição seguinte foi feita pela Empresa Literária Fluminense, em dois volumes sem data, supostamente em 1877. Entre 1925 e 1928, foi lançada a mais completa edição das cartas de Vieira, num total de 719, em 3 volumes organizados por João Lúcio de Azevedo. Consultando as publicações anteriores, cópias manuscritas das cartas e os originais autógrafos a que teve acesso, o incansável historiador português buscou apresentar uma edição “menos viciada de imperfeições”, segundo nos esclarece na Introdução da obra, “reduzindo ao paradigma mais recente⁴ as diferentes ortografias de três séculos” (AZEVEDO: 1970, p. XIV).

Maria Lucília Pires já nos alertou para o fato de que “o estudioso de hoje, bendizendo embora o trabalho emérito do ilustre vieirista que foi Lúcio de Azevedo, tem ainda mais aguda consciência das limitações de sua edição” (1997, p. 21). Dentre estas, ressalta o fato de o editor ter seguido frequentemente o texto da primeira edição, publicada, como se sabe, “sob as restrições do aparelho censório então em vigor, em casos em que os textos originais eram relativamente acessíveis” (idem, *ibid.*).

Antes de iniciar o exame da carta ânuia redigida por Vieira, cumpre fazer uma breve referência ao seu contexto de produção. Em 1581, a Holanda proclamou sua independência, libertando-se do domínio da Espanha. Em represália, Filipe II fechou os portos portugueses e espanhóis aos navios holandeses, medida que constituiu um violento golpe na economia desse país, o qual controlava o transporte, o refino e a distribuição do açúcar brasileiro na Europa. Com a finalidade de superar tal obstáculo, os comerciantes holandeses criaram a Companhia das Índias Ocidentais para a conquista dos mercados produtores, no caso o Nordeste Brasileiro. Quando a armada dessa Companhia chegou a Salvador, o povo abandonou a cidade e grande parte dos habitantes se dispersou pelas aldeias dos índios, sob a direção dos jesuítas. Como o governador geral Diogo de Mendonça Furtado foi preso e embarcado para a Holanda, assumiu interinamente o governo D. Marcos Teixeira, quinto bispo do Brasil, que

adotou a forma de guerrilha para combater o invasor. Essa tática se revelou eficaz e no ano seguinte, 1625, chegou uma esquadra espanhola que conseguiu retomar a cidade e provocar a rendição dos holandeses; todas as suas propriedades foram confiscadas e eles receberam navios e mantimentos apenas suficientes para regressarem à Holanda.

Nessa época, Vieira era ainda muito jovem, mas sua reconhecida capacidade intelectual e sua perícia no manejo da língua latina fizeram com que seus superiores o encaregassem de relatar todos esses acontecimentos na Carta ânua para o Geral da Companhia de Jesus, em 1626, o Padre Mucio Vitelleschi, a primeira escrita após a interrupção de dois anos ocorrida naqueles tempos incomuns. A esse respeito, cabe mencionar que as cartas ânuas jesuíticas eram documentos “administrativos” de grande peso por se apresentarem como relatório-resumo, que consistia em relatos sobre missões específicas, sobre o andamento dos trabalhos realizados, os percalços vividos e os obstáculos superados. Como elas geralmente deviam seguir um longo e tortuoso caminho até chegarem ao seu destino final, era usual redigir, em momentos diferentes, e expedir por diversas vias, cópias “de segurança” a fim de garantir o seu recebimento pelo Padre Geral de Roma. Eis a senha de entrada para a labiríntica questão das diferentes versões da carta ânua vieiriana, tanto em latim quanto em português, que será discutida mais à frente.

A estrutura dessa carta ânua é constituída por uma parte introdutória à qual se seguem tópicos específicos sobre os diversos colégios jesuíticos brasileiros. Presente em todas as diferentes versões manuscritas que consultei, a introdução traz uma nota inicial que busca explicar ao Geral da Companhia as razões do atraso com que vinha escrita essa relação anual. O texto prossegue elencando o número de padres existentes na província brasileira e sua repartição nos vários colégios da Ordem.

O capítulo dedicado ao colégio da Bahia, o primeiro e mais amplo de todos, recorda de início a vida e a personalidade de

alguns padres mortos em 1624 e 1625. Antes de abordar a invasão holandesa, Vieira explicita a intenção de apresentar a verdadeira narrativa dos acontecimentos, que provavelmente não tinha chegado a Roma, evidenciando sua preocupação com o registro da verdade histórica:

Como o principal fruto espiritual destes tempos se colheu na tomada e recuperação da cidade da Baía, é necessário relatá-la brevemente, e dizer também a certeza do que se passou na realidade, para que a verdade tenha lugar, e se não creiam algumas falsidades, que do caso se contem.⁵

Após o detalhamento das várias ações da guerra contra os holandeses, introduz-se o tópico sobre o Colégio do Rio de Janeiro, que descreve as fortificações que ali foram feitas, para proteger-se de ulteriores e eventuais ataques. Seguem-se o item referente à Missão dos Patos, que destaca o trabalho de conversão dos índios, e aquele dedicado à Capitania do Espírito Santo, que enfatiza o quanto esta ressentiu a presença invasiva dos holandeses. A parte concernente à Missão dos Mares Verdes enfoca a dificuldade de dois padres enviados em missão a um lugar de difícil acesso, no interior da floresta, onde foram bem acolhidos pelos índios. O último tópico, sobre a Missão de Pernambuco, conta a história de padres ilustres desse Colégio falecidos em 1624, descreve a atividade catequética dos jesuítas e narra a chegada de uma frota holandesa. Conclui-se, então, a carta, reiterando sua proposta inicial de relatar, de modo detalhado e principalmente verdadeiro, tudo o que aconteceu nos anos em foco:

Isto é o que me pareceu referir a Vossa Paternidade destes dois anos, depois de se fazerem todas as diligências possíveis para tirar a limpo a verdade, que as guerras, de ordinário, não só pretendem esconder mas sopeiam e atropelam. (p. 69-70)

Devido ao critério cronológico empregado por João Lúcio para ordenação das missivas editadas, a carta ânua é a primeira delas, vindo precedida por um texto de apresentação, que menciona a existência de dois exemplares dessa carta, autógrafos e assinados por Vieira, nos arquivos da Sociedade Jesuítica, em Roma. Segundo informa, tais documentos foram examinados por Francisco Rodrigues, que, em artigo publicado em 1922, nos indica que Vieira:

[...] redigiu-a em latim mais brevemente, e em português com maior abundância de notícias. Exemplares latinos conhecemos dois, ambos autógrafos de Vieira; o primeiro assinado a 21 de novembro de 1626 e o segundo a 1 de dezembro do mesmo ano. O exemplar português, mais de uma vez impresso, tem a data de 30 de setembro de 1626 (1922, p. 83).

Quanto a essas versões latinas, abro um breve parêntese para destacar a importância, a partir do Encontro vieiriano realizado em Roma, em fevereiro de 2008, de ter conhecido a pesquisa de Nicoletta Madia, em sua tese orientada por Silvano Peloso e defendida em maio último, centrada no cotejo entre os dois manuscritos latinos da carta ânua, existentes nos Arquivos Romanos da Sociedade de Jesus, e o apógrafo em português reportado por João Lúcio. Sintetizo aqui as principais conclusões desse minucioso trabalho.

Sem entrar em detalhes sobre as pequenas diferenças entre os manuscritos examinados pela pesquisadora, destaco que, em linhas gerais, eles se diferenciam do texto publicado pela quantidade e pelo tipo de informação fornecida bem como por sua disposição no interior do relato. O texto em português se apresenta mais rico de notícias históricas, anedóticas e particulares, em contraposição aos manuscritos latinos, que, respeitando a *brevitas* prescrita pelo cânone retórico da *Formula Scribendi* da relação anual, só narram os aspectos mais importantes.

Após consultar uma paleógrafa, Nicoletta levanta a hipótese de que os dois exemplares latinos da carta vieiriana não sejam autógrafos, mas sim cópias dos originais, realizadas em Roma, ou até cópias de segurança, preparadas na Bahia. Isso justificaria a diferença entre as datas dos manuscritos em foco bem como a conjectura levantada pela pesquisadora acerca da existência de um texto original, ainda não encontrado, com data de 30 de setembro de 1626, do qual provavelmente teriam derivado, através de duas modalidades diferentes (uma mais breve e outra mais detalhada), ambas as versões latinas e também as diversas versões em português.

Fechando o parêntese, retomo minha investigação. Por razões que não explicita, João Lúcio não consultou as versões latinas da carta ânua, consideradas originais, utilizando, segundo esclarece em nota preliminar, o “manuscrito apógrafo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro”. É igualmente intrigante verificar que o historiador tampouco se baseia nos dois códices encontrados na Biblioteca Nacional de Lisboa, que tive a ocasião de examinar no início deste ano, embora saiba da existência de pelo menos um deles, segundo a nota presente à página 25 de sua edição. O autor informa ainda que a carta ânua foi impressa na íntegra, pela primeira vez, nos *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, em 1897, e parcialmente, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB), em 1843. Partindo de tais dados, propus-me inicialmente a cotejar o texto preparado por Lúcio de Azevedo com essas edições anteriores, todas pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Consultando o número 19 da *Revista* do IHGB, constatei a publicação de apenas dois itens da carta – “Anua da Missão dos Mares Verdes” e a “Anua da missão da Capitania do Espírito Santo” –, que vêm precedidas pela observação: “Manuscritos oferecidos de Lisboa pelo sócio correspondente, o Sr. Varnhagen”.

Importa lembrar ainda que, antes de ser impresso nos *Anais da Bibliotheca Nacional*, o texto integral da carta foi publicado em

1860 por Mello Morais, no 4.º volume de sua obra *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*, que apresenta a seguinte nota explicativa antes da epístola vieiriana:

O Sr. Manuel de Araújo Porto Alegre, secretário do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, e um dos mais salientes vultos da nossa literatura, e de presente cônsul geral do Brasil na Prússia, nos comunicou ter a Revista do Instituto no tomo 5.º, [...] do ano de 1843, publicado as Anuas do Padre Antônio Vieira, e verificando, apenas encontramos a das Missões dos Mares Verdes e a da Capitania do Espírito Santo, e como as possuímos todas extraídas das originais, as transcrevemos principiando pela Ânuia da província do Brasil, mandada à cidade de Roma, ao geral da Companhia de Jesus do ano de 1624 e 1625, em que o famoso Antônio Vieira contando os acontecimentos do ano, começa: [...] (MORAIS: 1860, p. 5)

Segue-se o texto integral da carta, que se faz acompanhar de longas notas de rodapé, a primeira delas contendo, em sua totalidade, o extenso poema heróico intitulado “Colombo”, escrito por Porto Alegre, (idem, p. 5). Outras notas referenciam os acontecimentos mencionados por Vieira nesse texto, inserindo, por exemplo, uma cópia de uma carta ao rei de Portugal, extraída das *Notícias históricas e militares da América*, coligidas pelo abade Diogo Barbosa Machado, em que o jesuíta se refere às missões do Ceará, Maranhão, Pará e do rio das Amazonas (idem, p. 10). De todo modo, Mello Morais não oferece ao leitor qualquer explicação sobre as cópias que serviram de base para sua publicação, tampouco sobre os originais em que elas supostamente se basearam.

Passemos a outro texto consultado por Lúcio de Azevedo. Segundo o resumo histórico da constituição do acervo da Biblioteca

Nacional do Rio de Janeiro, publicado nos *Anais*, ela se formou, a princípio, da livraria que o rei de Portugal, D. José I, organizara para substituir a que, com o título de “Real Biblioteca da Ajuda”, o terremoto de Lisboa, de 1755, e o incêndio subsequente haviam destruído. Quando D. João VI, fugindo à invasão de Portugal pelas tropas francesas, se transportou com a família real para a colônia, em 1808, trouxe consigo aquela Biblioteca, a que se adicionara a numerosa livraria amontoada pelo douto abade Diogo Barbosa Machado, que a ofertara a D. José.

A introdução do 19.º tomo dos *Anais*, de 1897, nos esclarece que se trata de um volume “de comemoração do bicentenário da morte do grande Vieira”. Quanto ao texto da carta ânua, este é precedido pela seguinte observação: “A presente cópia foi retraída de um manuscrito intitulado “Maquinações de Antônio Vieira Jesuíta, Tomo V de páginas 1 a 163, existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, com a marcação 7/6/14” [atual COD. 2677]. Já na folha de rosto, encontramos o mesmo extenso título presente no manuscrito consultado por Lúcio de Azevedo, que o cita na primeira nota de sua edição:

Anua ou Annaes da Província do Brazil dos dous anos de 1624 e 1625. E sucessos respectivos às Cazas que por esse tempo conservarão naquelle Estado os extinctos Jesuítas: E por dizer respeito à mesma Narração se tracta da Violentca entrada, que os Hollandezes fizeram naquellas p.tes e principalmente na Cid.e da Bahia com a curioza exposição da sua situação progressos, e miúdas circumstancias dessa falta e atrevida Invasão. (ANNAES, 1897, p. 176)

Importa enfatizar o desdobramento de versões da carta ânua que constituem o meu atual canteiro de obras: diversos manuscritos apógrafos, manuscritos autógrafos cuja autoria é posta em questão, diferentes textos impressos. Como vimos, a proposta inicial era a de cotejar o texto da

carta publicado por João Lúcio com o manuscrito existente no Rio de Janeiro citado por ele. Logo nos primeiros passos da investigação, surpreendi-me ao encontrar não um, mas quatro códices apógrafos dessa carta. Verificando que cada um deles apresentava diferenças em relação aos demais, a questão imediata que me mobilizou foi a de identificar em qual deles João Lúcio se teria baseado. Propus-me também a comparar essa edição com as três publicações anteriores da carta, já referidas, igualmente pertencentes ao acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Passo a uma breve apresentação dos quatro manuscritos, que aqui serão numerados para efeito de maior clareza na exposição.

O primeiro códice (I - 12, 2, 21), contendo apenas a carta ânua, traz na segunda folha o mesmo cabeçalho que acompanha a publicação dos *Anais*: “A presente cópia foi retraída de um manuscrito intitulado [...]”. Ele apresenta várias diferenças em relação ao texto publicado por João Lúcio: mudança da ordem dos termos nas frases, supressão e inserção de algumas palavras, substituição de alguns termos por outros de sentido próximo, tais como: “arcabuzes” por “armas” (p. 33), “governador” por “capitão-mor” (p. 36), “novamente vindos” por “convertidos” (p. 61).

O segundo códice (16, 4, 13), o único datado, apresenta-se em péssimo estado de conservação: o manuscrito está muito danificado, roído por traças e a caligrafia encontra-se borrada, dificultando bastante a leitura. Na folha de rosto há o seguinte texto: “Obras inéditas do P.^e Antônio Vieira Jesuíta fielmente copiadas da livreria do Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Visconde de Balsemão [que descobri ser Luís Pinto de Sousa Coutinho]. Por A. L. C. Ano de 1818.”. Segue-se uma compilação de várias cartas, sendo que a quarta delas é a ânua. Destaca-se um elemento que não aparece em nenhum outro manuscrito nem em qualquer versão impressa: a presença do subtítulo “Descrição da cidade da Bahia”, que precede o parágrafo iniciado por “Abre esta costa do Brasil [...]”, localizado à página 11 da edição preparada por Lúcio de Azevedo.

O terceiro códice (5, 3, 7) é um grosso volume com vários textos do jesuíta. A folha de rosto da carta ânua encontra-se à página 142,

sucedendo-se um texto que, após um longo processo de minuciosa colação⁶, palavra a palavra, descobri ser bastante semelhante ao da publicação. A grafia indecível de um vocábulo na apresentação do texto – “falta” ou “solta” – já constitui um indício de se tratar do documento consultado por João Lúcio, que apresenta, em sua versão da carta, as duas possibilidades: “[...] com a curioza exposição da sua situação progressos, e miudas circunstancias dessa falta (ou “solta”) e atrevida Invazão” (AZEVEDO: 1997, p. 4). E mais: a divisão em parágrafos é idêntica à da publicação em livro. Durante a leitura comparativa dos dois textos, descobri algo surpreendente: o manuscrito apresenta alguns trechos sublinhados a lápis vermelho, uma rasura evidentemente feita em época posterior à da escrita do manuscrito. Por vezes essas marcas circunscrevem palavras ilegíveis; por outras, assinalam supostos erros no texto; em suma, o mais freqüentemente, parecem relacionar-se à atividade de preparação de originais para publicação, como uma espécie de marca de revisão. Como esses “erros” assinalados em vermelho aparecem “corrigidos” na edição organizada por João Lúcio, e considerando-se que esse manuscrito é o que mais se aproxima da versão publicada, minha primeira hipótese foi a de que essas marcas poderiam estar relacionadas à preparação dessa edição. No entanto, no desenrolar do trabalho, verifiquei que esse códice é igualmente o mais próximo ao texto publicado nos *Anais* da Biblioteca Nacional, em data anterior à publicação de João Lúcio e apresentando a correção dos erros assinalados a lápis no manuscrito, o que colocou em dúvida minha suposição anterior.

O quarto códice (22, 2, 1) consultado, o de melhor conservação, contém apenas a carta ânua, em texto manuscrito bem legível sobre folhas de papel pautado. Não há qualquer data nesse documento. A lápis, na folha inicial, está escrito: “entrada agosto 1897”, certamente uma referência à data em que foi catalogado na Biblioteca Nacional.

A leitura comparativa dos quatro manuscritos evidenciou que os códices III e IV são textos praticamente iguais. Concluí, após exame atento, que o IV, aparentemente mais recente, foi copiado do III, o que se comprova, por exemplo, pelo fato de que, quando uma palavra neste está ilegível, aquele deixa um espaço em branco correspondente, talvez

para ser completado posteriormente. Outra conclusão a que cheguei: a grande semelhança entre o texto presente na *Corografia* e o manuscrito I me permitiu levantar a hipótese de ter sido baseada nele a versão publicada por Mello Morais.

O cotejo dos diferentes manuscritos igualmente possibilitou evidenciar várias falhas no texto editado por Lúcio de Azevedo, às quais só aludirei de passagem, devido à impossibilidade, dado o escopo deste artigo, de analisá-las em detalhes. Além das referidas trocas de vocábulos do mesmo campo semântico, verificam-se algumas alterações que provocam significativa mudança de sentido. Cito, como exemplo, a troca de “sitiada” por “situada”, à página 44 da edição impressa, em que se lê “Depois de chegada a nossa armada, e *situada* por ela a cidade e porto da Bahia”; logo em seguida, também a troca de “assaz” por “esses” altera o significado do seguinte trecho: “Até os escravos do Colégio, que, por estarem muito desbaratados, eram bem poucos e, *esses* [*assa*] necessários para o serviço e sustentação dos padres” (p. 46). À página 52, a troca de “pois” por “depois” se revela mais grave, tendo em vista o caráter documental de que se reveste a carta ânuia. Lê-se em João Lúcio: “No ano *depois* de 1624, se partiram dessa sua estância para a Alaguna” [ou seja, em 1625], ao passo que, na *Corografia* e nos manuscritos I e II, encontramos a seguinte formulação: “O ano, *pois*, de 1624”.

Outro erro que salta aos olhos no texto impresso por Lúcio de Azevedo refere-se a uma contradição interna no tocante à enumeração dos padres da Província do Brasil. Menciona-se, inicialmente, a existência de 120 membros da Companhia, estimativa desmentida na enumeração que se segue, na qual se verifica claramente, calculando as somas, que se trata de 191 padres:

Sustenta esta província do Brasil, pouco mais ou menos, 120 padres da Companhia (...). No colégio da Baía residem comumente 80; no de Pernambuco 40; 35 no do Rio de Janeiro; na residência do Espírito

Santo 12; na de Santos 5; na de S. Paulo 7; na casa dos Ilhéus 4; em Porto Seguro 4; e 4 no Maranhão. (p. 4)

Considerando-se a prática da contabilidade excessiva e até obsessiva dos inacianos, segundo destacado por Roland Barthes (1979, p. 72), bem como o fato do elenco dos padres constituir um aspecto relevante da relação anual, evidencia-se a gravidade desse erro, não percebido pelo insigne biógrafo de Vieira nem pelos organizadores dos *Anais*. Uma vez que ambos os manuscritos da Biblioteca Nacional portuguesa e os códices I e II da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro apresentam a cifra correta, a qual é confirmada na enumeração posterior, pode-se deduzir que se trata de um erro de copista, que seguramente não constava do texto original.

Em síntese, a investigação realizada até o presente apontou a necessidade de desenvolver uma análise comparativa mais aprofundada entre as diferentes versões, manuscritas e impressas, da carta anual, tendo em vista não apenas seus diversos contextos de recepção bem como os diferentes papéis de leitor, intérprete, revisor e até de censor, que foram exercidos pelos copistas e pelos editores deste texto ao longo do tempo. Na impossibilidade de apresentar uma conclusão, por ainda me encontrar no meio do caminho deste grande trabalho de reconstituição do texto vieiriano, retomo, para finalizar, um tema ao qual aludi inicialmente: a urgência de se proceder à preparação de uma edição crítica da epistolografia de Antônio Vieira.

Mesmo com as diversas rasuras efetuadas no documento original, até hoje não recuperado, e que, por isso, só poderá ser reconstituído segundo a variação múltipla de suas versões, a carta anual nos possibilita acompanhar de perto um relevante capítulo da história luso-brasileira, traçado por um grande “homem do tempo”, como o próprio Vieira se definiu em carta a D. Rodrigo de Meneses (17 de novembro de 1664).

NOTAS

¹Sobre a arte medieval de escrever cartas, consultar MURPHY: 1990, p. 194-268.

²Destaque-se aqui, de passagem, que tal descoberta está diretamente relacionada à grande voga de imitação clássica nesse período, que teve seu ápice no ciceronianismo do início do século XVI, já foi amplamente estudado por Marc Fumaroli, na primeira parte de sua relevante obra sobre a “idade da eloquência” (1980).

³Para uma análise da estrutural formal das cartas jesuíticas e de sua ligação com a tradição da *ars dictaminis*, ver PÉCORA: 2001, p. 17-68.

⁴Para uma crítica da modernização da ortografia e da pontuação, presentes na edição preparada por Lúcio de Azevedo, cf. RÉVAH: 1947, p. 255-270.

⁵VIEIRA, A. Carta ânua. In: _____. *Cartas*, vol. I. Org. de João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1970, p. 12. Ao longo deste artigo, todas as referências de páginas serão relativas a essa edição.

⁶Cabe aqui um breve esclarecimento: esses manuscritos não se encontram microfilmados, portanto, o trabalho com eles tem que ser realizado na própria biblioteca, com a leitura direta dos documentos.

REFERÊNCIAS

ANNAES da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, volume XIX. Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1897.

AZEVEDO, João Lúcio de. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. *Cartas*, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1979.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence: rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: Albin Michel, 1980.

HANSEN, João A. A escrita da conversão. In: CONSTIGAN,

Lúcia H. (org.) *Diálogos da conversão*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

HUE, Sheila Moura. Introdução. In: _____. *Primeiras cartas do Brasil: 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MADIA, Nicoletta. *La Carta Anua del 1626 di Padre Antônio Vieira, Confronto fra i manoscritti latini Bras. 8, 342-351 Bras. 8, 366-375 e l'edizione dell'Anua del 1626 presente nelle Cartas*. Roma: Universidade de Roma La Sapienza, 2008. Mimeo.

MELLO MORAES, A. J. de. *Corographia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Brasileira, 1860.

MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. 6.^a ed. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 1990.

PÉCORA, Alcir. A arte das cartas jesuíticas no Brasil. In: _____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PIRES, Maria Lucília G. A epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura. In: MENDES, Margarida V. et alii (org.) *Vieira escritor*. Lisboa: Cosmos, 1997.

RÉVAH, I. S. Petite contribution à la future édition des lettres Du Père Antônio Vieira. *Bulletin des Etudes Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, t. XI. Coimbra: Coimbra Editora, 1947, p. 255-270.

RODRIGUES, Francisco. O Padre Antônio Vieira: contradições e aplausos (à luz de documentação inédita). *Revista de História*, vol.

XI. Dir. Fidelino de Figueiredo. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1922.

VIEIRA, Antônio. *Cartas*. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997. 3 vol.

_____. *Cartas do P.^e Antônio Vieira da Companhia de Jesus*. Lisboa Ocidental: Oficina da Congregação do Oratório, 1735-1746. 3 vol.

_____. *Cartas do padre Antônio Vieira*. Lisboa: J. M. C. SEABRA e T. Q. Antunes, 1854-1855. 4 t., 2 vol.

Padres Estrangeiros no Real Colégio da Bahia

Foreign Priests at the Bahia Royal School

Juarez Donizete Ambires

Centro Universitário Fundação Santo André

RESUMO: O artigo focaliza a presença de padres estrangeiros no Colégio dos jesuítas da Bahia, em fins do século XVII. Entre eles, destacam-se italianos e, entre estes, Andreoni, personagem das mais importantes nos bastidores da Companhia de Jesus, na América Portuguesa. Seu confronto com Vieira o notabilizará e, graças à sua ação e à de seu grupo, no apoio que deram aos paulistas em uma solicitação, o ideal missionário é questionado.

PALAVRAS-CHAVE: Italianos; Andreoni; Paulistas; Empresa Missionária.

ABSTRACT: This article focuses on the presence of foreign priests at the Jesuits School in Bahia, in the late XVIIth century. Among them, the italians stand out, and, among these, Andreoni, one of the most important characters in the Jesus Company, in the Portuguese America. His position against Vieira will bring the attention to him, and, due to his action and the action of his group, regarding the support they gave to the *paulistas* in a request, the missionary ideal is put to question.

KEYWORDS: Italians; Andreoni; *Paulistas*; Missionary Enterprise.

A presença de jesuítas estrangeiros, suas atividades (ao menos algumas delas) e acontecimentos que os envolvem, no Colégio da Bahia, são ocorrências que despertaram nosso interesse, em meio à pesquisa mais extensa já realizada¹, e a circunstância do presente artigo nos permite voltar ao assunto.

Para melhor o precisar, efetuamos um recorte que nos prende à cronologia das duas últimas décadas do século XVII, e primeiros anos do seguinte, e nos aplicamos à observação mais detida de jesuítas italianos que muito marcaram a história da Companhia no mesmo período.

Para tal, a fonte que é Serafim Leite (S.J.)² muito contribuiu e a consulta, em paralelo, a duas cartas da autoria de um destes estrangeiros aclarou fatos. Os resultados que se articularam a partir de então se encontram expressos nas partes que seguem.

I

Pensar em padres estrangeiros prestadores de serviços à Companhia e a Portugal somente em fins do século XVII seria equivocar-se. Os estrangeiros vinculados à freguesia portuguesa são vários e nesta relação fazem-se presentes desde os primeiros tempos da Ordem ou, noutros termos, desde o governo de D. João III.

Quando se trata da América Portuguesa, também estão ligados a ela desde quase sua hora primeira, cabendo a Tomé de Souza – o iniciador dos governos gerais – e a outras autoridades sua inclusão na leva inaugural de jesuítas para a colônia americana. É, para o que nos consta, um exemplo do fato, o caso de Anchieta que, de origem, é um ilhéu espanhol (Tenerife, nas ilhas Canárias), mas que, como se sabe, missionou no Brasil.

Esta também será a circunstância de diversos outros, entre eles italianos que, em fins do século XVII, estarão no Brasil e, no Colégio da Bahia, vão efetuar uma contestação do projeto missionário, como fato a representar a principal atividade e razão de ser da Companhia em terras da América Portuguesa.

Remetemo-nos, nesta circunstância, particularmente a João Antônio Andreoni – o Antonil do livro *Cultura e Opulência* - e a

Jorge Benci, ambos jesuítas que se destacam, porque, no desenvolvimento da ação descrita, vão encontrar a rivalidade de um grupo de oposição, encabeçado por ninguém menos que Antônio Vieira, inaciano que goza de grande prestígio à época junto a autoridades maiores da Companhia e do reino. Por isto, a necessidade de respaldo leva-os a se associarem a outros jesuítas, constituindo, na leitura de Serafim Leite e outros, um grupo que receberá várias designações.

Entre elas, estarão a de *anti-vieirista* (Bosi, 1992: 157), a de *alexandrista* (Azevedo, 1928: 671-673), devido ao pré-nome de um dos componentes, Alexandre³, e, por fim, a de *grupo dos estrangeiros* (Ambires, 2000: 114), tratamento que nasce do fato de a maioria de seus membros ser de procedência não portuguesa ou de procedência *estranha* a Portugal, *estranha* à situação de metrópole.

O fato será alegado por Antônio Vieira ou mesmo por vieiristas, para justificar a adversidade dos estrangeiros às práticas missionárias celebradas por um histórico, e também o seu grau de natural exclusão, porque, sendo de outras ascendências, estariam já no nascimento impossibilitados de entender o lastro que o português carrega desde sua origem.

A missão que é divina e vem de Ourique será a de alastrar a cristandade⁴, ocorrência fortalecida em sua intenção com os descobrimentos que, a partir do século XV, cabem aos portugueses.

Nesse sentido, ainda estariam os jesuítas de Portugal mais ligados aos preceitos lançados por Loyola – o fundador da Companhia – quanto à importância da atividade missionária (Viotti, s.d.: 190), novo fato a justificar a aludida condição de *excluído*, que acompanha o estrangeiro no ramo da Ordem vinculado à freguesia de Portugal.

A mesma circunstância também levará ao desenvolvimento de um outro preceito que é o de que estrangeiros – padres não portugueses – não estariam aptos a ocupar cargos de regência nas atividades da Companhia, nos espaços coloniais lusos.

Ao fim do século XVII, porém, esta ordem de fatores está passando por uma transformação, e isto graças à presença do mencionado grupo de padres estrangeiros e ao destaque que um deles paulatinamente alcança, com sua ascensão nos cargos da hierarquia da Ordem, no Estado do Brasil.

Referimo-nos aqui mais uma vez a Andreoni (1649-1716) (Bosi, 1992: 151), jesuíta que chega à colônia em 1681 e, curiosamente, na função de secretário de Vieira (à época já famoso orador), que está voltando à Bahia com a desculpa oficial de organizar seus sermões para publicação (Azevedo, 1992: 182).

Na empresa, iria ajudá-lo o mesmo Andreoni, que da Itália viera, ao que tudo indica, sob a proteção do prestigiado sermônista, fato que fora o aval deste para a entrada daquele no mundo da Ordem, na freguesia de Portugal (Bosi, 1992: 151). Pareceres seus, porém, contrários a muitas das crenças de Vieira, levam-nos a cindir um com o outro (Bosi, 1992: 151) e das causas deste estremecimento trataremos abaixo.

II

O abalo nas relações entre Andreoni e Vieira teria origem, acreditamos, no apoio que o jesuíta italiano deu a uma reivindicação de certa parte do colonato do Estado do Brasil. A acolhida muito indignou Vieira, pois o pedido era oposição frontal a um de seus pareceres que expressava venerado teor: a razão de ser da Companhia estava na empresa missionária.

Devido a tal, na Bahia, a intenção do estadista retornado era, à altura – década de oitenta do século XVII –, revigorar a adesão dos membros da Ordem ao projeto missionário, e a solicitação apoiada por Andreoni (e outros) punha-se, em sua essência, como prática contrária ao desejo de Vieira.

Colonos ou, mais propriamente, paulistas (ao menos os mais mercantilizados) estavam solicitando a administração direta da mão-de-obra índia em seu poder, à moda do que se dava na *encomienda* espanhola. O fato, em sua projeção, alarmou o sermônista e outros adeptos da empresa missionária e os ânimos se acirraram.

Em meio a esta circunstância, o orador passa a enxergar o

ideal catequético como abalado e teme o fato. Seu retorno ao Brasil passou, então, a se expressar em investidas e intervenções para a revitalização das essências missionárias no querer de todos os seus irmãos de Ordem na colônia radicados. A oposição de Andreoni, corporificada no apoio à requisição paulista, para Vieira não se justificava.

Ainda na metrópole, o mesmo Vieira investira em seus planos, pouco antes do embarque. A lei de libertação do índio de 1680 (“Regimento de 1.º de Abril de 1680 e Leis Anexas”) fora resultado de empenho seu⁵.

Apesar de seus muitos interesses, no Vieira do episódio ainda ecoavam os tempos de Maranhão e Grão-Pará (Pires, 1997: 25-32). A alternativa do retorno foi oportunidade de reencontro com uma prática que lhe falava aos sentimentos e vontades.

Para agravamento dos fatos, Andreoni em seu procedimento não era atitude isolada. No gesto do estrangeiro, expressava-se a falta de coesão nos interesses da Companhia na América Portuguesa. O italiano e seu grupo eram o novo em sintonia de afirmação.

III

De seu grupo Andreoni parece haver sido a figura central. De seu nome, contudo, não deriva o termo que designará a todos os integrantes. Como já apontamos, de Alexandre (de Gusmão) é que virá a designação e isto por razões de lógica interna. Gusmão (1629-1724) por duas vezes foi Provincial da Ordem no período em destaque e, em posição privilegiada, protegeu o grupo a que aderiu, apesar de português. Em ambas as ocasiões, valeu-se de sócios (como se dizia à época) ou secretários estrangeiros. Jorge Benci (1650-1708) o atendeu nos anos oitenta; Andreoni, mais à frente, na década seguinte.

A estes mesmos estrangeiros, ele concedeu o poder de firmar acordos com os paulistas no caso já citado. Deste modo, Benci abre o processo de articulação para o sucesso do solicitante e Andreoni o sela, com a concessão da vitória que se outorgou por cartas régias. Destes padres estrangeiros, cabe ainda dizer que

ambos estiveram em São Paulo e precederam no gesto o Provincial. Não foram, contudo, os únicos jesuítas de fora a assim agir.

Do mesmo grupo a que pertenceram também fez parte um outro estrangeiro que se destacou na contenda e que é personagem interessantíssima: esteve na Capitania meridional com Benci para as primeiras negociações e escreveu documento em defesa do paulista, dando-lhe a aptidão e o direito de administrador. Remetemo-nos, no caso, a Jacob Roland (1638-1684), jesuíta flamengo que, antes de Andreoni e Benci, chegara à Bahia e, nos sertões da mesma Capitania, desenvolvera trabalho missionário de importância, vindo depois (fins da década de setenta do século em questão) a dele se desvincular, por razões que o arraçoado histórico de Serafim Leite, em nossa opinião, amesquinhou.

Em relação aos dois italianos, Roland constituiu-se, então, por suas supostas novas idéias, num predecessor e o seu *Apologia pro paulistis* é representação escrita das mais expressivas quanto ao que foi a articulação do piratiningano para obter o pretendido. Também será representação da ruptura entre os membros de sua Ordem quanto ao tema “administração direta do índio”, tendo sempre por contrapartida o da “revitalização do projeto missionário”, bandeira dos vieiristas.

Com os demais membros do grupo ao qual Serafim Leite o agrega, Roland manterá contato até 1684, ano em que é transferido para São Tomé, em acerto que julgamos duvidoso, pois soa-nos mais como espécie de repreensão por sua animosidade com os partidários de Vieira. Os demais, estes continuam no Brasil até o final da contenda, com a vitória paulista, e aqui ultrapassam a cronologia do fato, como são os casos dos já citados Benci e Andreoni, como também Gusmão e Domingos Ramos, outro jesuíta português que adere ao grupo de ações referenciadas e será autor de outra *Apologia* que, acreditamos, seja à moda da de Roland, produzida, contudo, dez anos após a do flamengo (1694).

É preciso, ainda e entretanto, que se diga que o rompimento

com o projeto missionário foi ação também de outros. Muitos destes, porém, não se associaram publicamente ao grupo e, na extensão, à contenda e à polêmica com Vieira e seus companheiros. Em suas ações cotidianas, furtaram-se ao explícito da adesão, mas, com suas práticas, anteciparam aspectos da contenda ou, noutros termos, de modo dissimulado abalaram a suposta hegemonia do projeto missionário. A Companhia, na segunda metade do século XVII, teve, no Estado do Brasil, alguns inicianos que assim agiram.

O gosto pela moradia nos colégios e suas supostas comodidades, a permanência nos meios urbanos incipientes (mas de segurança já estabelecida) foram fatores que os atraíram e aos quais se ligaram (Hoornaert, 1992: 51). Neste caso, Gusmão, Benci e Andreoni já são caudatários, herdeiros, e o projeto do primeiro de construção de um colégio para a educação da elite da terra nada mais é, em nossa interpretação, que reflexos de fatos consistentes desta influência⁶.

Assim, se com alguma validade nosso raciocínio, o antecipador do grupo de Andreoni seria, por exemplo, um Simão de Vasconcelos (1596-1671). Ele, a princípio, sem negar as benemerências do trabalho missionário e, em certas ocasiões, tendo se posicionado contrário às agressões que este sofreu em algumas geografias (Hoornaert, 1992: 51), paulatinamente desvinculou-se dele.

Noutros termos, Vasconcelos perdeu o élan missionário que, segundo o Vieira Visitador (o de entre 1688 e 1691), exige o afastar-se das comodidades das vilas e colégios e o embrenhar-se (o buscar as brenhas, como o próprio nome indica), o ir para o sertão e, lá, promover descimentos e estabelecer as aldeias na modelagem jesuítico-cristã, trabalho mais digno e nobre que qualquer outro⁷. Deste modo, neste Vasconcelos (e, no caso, mesmo em Gusmão), há o testemunho de uma polêmica que antecipa e, por conseguinte, aclara a contenda da qual faz parte, em fins do XVII, Andreoni e Benci.

Antes, entretanto, da chegada destes estrangeiros, já circulava

no meio jesuítico a indagação sobre o lugar no qual deveria ocorrer a catequese. Buscava-se, com isto, saber se o destino do índio era o litoral – o espaço dos colégios e vilas mais desenvolvidas – ou se o próprio sertão. Ante o fato, partidários de ambas as geografias para a catequese surgem, e Jacob Roland - jesuíta já citado e do grupo dos estrangeiros - é um dos que lançam esta questão crucial para o projeto missionário, em nossa leitura já cindido⁸.

Ao que tudo indica, Vasconcelos opta pela ida do índio ao litoral, a esta altura já quase desabitado de seus povos originais. No contraponto de sua atitude, entretanto, vai o histórico da ligação entre índios e colonos, aspecto de grande polêmica.

A proximidade dos aldeamentos sempre levou o colonizador a reivindicar a força de trabalho índia para si (Hoornaert, 1992: 62), procedimento que, desde o século anterior, vinha causando o esfacelamento da ação missionária, das aldeias com o seu despovoamento (Hoornaert, 1992: 62).

Roland, por sua vez, nem quer, no caso paulista, a intermediação do aldeamento sob administração jesuíta. Na lógica que se estabeleceu depois de dado momento de sua vida, a ação deve ser desenvolvida diretamente pelo colonizador, opção que também será a dos padres italianos referidos.

Em movimento simultâneo a estes posicionamentos, vem o de uma outra ala inaciana que Vieira bem conhece e de cujos ideais participa, cujos ideais representa, mesmo quando distante. Será o grupo no qual pontificam, entre os séculos XVI e XVII, alguns nomes como Fernão Cardin (1549-1625), Luís Figueira (1575-1643), Antônio Oliveira (1627-1686), todos partidários da missão, mas acontecendo esta o mais distante possível das vilas e propriedades agrícolas. Sua melhor situação seria, em hipótese, a rota dos grandes rios do interior da colônia (Hoornaert, 1992: 72), para a comunicação rápida entre os espaços de aldeamento e a prestação de mútuo socorro, em caso de incursões de bandeirantes.

A este grupo também pertence a idéia das missões como

linha de fronteira, como geografia de difícil acesso, como espaço de vivência de um utopia cristã (Pompa, 2002:83-95). Vieira é partidário desta visão. Será, na expressão de Serafim Leite, o seu último grande defensor, no seio da Ordem que, com sua morte (a dele, Vieira), encerra o ciclo dos trabalhos heróicos (Leite, 1945: 345).

No contraponto que se cria, Andreoni, Benci e outros são os antípodas. Alfredo Bosi o mesmo afirma. Em seus termos, explicita que, com o passamento de Vieira, a presença de escravos índios nos colégios da Companhia passa a ser constatada, e por feito escravizador cuja origem atribui a Andreoni, ainda em sua expressão passionária, o anti-Vieira (Bosi, 1992: 157).

IV

A morte de Vieira em 1697 (18 de julho) não aplaca, em verdade, o mal-estar entre as alas inicianas conflitantes. Há, contudo, autores que insistem no inverso. Por serem da Companhia, entretanto, deles duvidamos.

Em suas expressões, passa a haver um entendimento entre as partes pouco antes do falecimento do sermônista, e Francisco Rodrigues é um dos que defendem essa perspectiva (Rodrigues, 1992: 81-115). Ele apresenta, porém, como referência para tal, cartas de Vieira, pertencentes, cremos, ao Arquivo dos Jesuítas, em Roma, fonte interdita à maioria dos pesquisadores, mesmo obviamente (supomos) a João Lúcio de Azevedo que, nas décadas iniciais do século passado, organizou e publicou a correspondência ativa do jesuíta.

O acerto aludido é então, para nós, algo jesuiticamente organizado e, não sem razão, por um historiador da Ordem que, tal como Serafim Leite, organizou uma história da Companhia de Jesus, só que da freguesia de Portugal, buscando dar ares de fraternidade à convivência entre os seus irmãos religiosos, no passado, ao menos após o primeiro nível da contenda, aquele em que figura o paulista.

Referências diversas, no entanto, mais que sugerem o inverso. Novamente recorreremos, para exemplo, a Alfredo Bosi, que afirma ser da responsabilidade de Andreoni o extravio da *Clavis prophetarum*⁹ (obra inacabada, mas central da expressão messiânica de Vieira), que, sob encargo do italiano para remessa a Portugal como parte do espólio do orador falecido, desviou-se (Bosi, 1992: 155), permanecendo desaparecida por mais de dois séculos. Ainda para exemplificação, podemos recorrer à pesquisa de Laura de Melo e Souza, que nos conta da perseguição, em fins do século XVII, no Colégio da Bahia, a padres que partilhavam de crenças messiânicas (Souza, 2000: 100), das quais Vieira fora grande divulgador em vida.

Ligado igualmente a esta perseguição está Andreoni – por agora (1698), Reitor¹⁰ –, que, por sua vez, põe-se a reclamar das pressões pelas quais passa, alegando também perseguição a si e a outros estrangeiros – não por acaso, parece-nos, todos italianos e parceiros na oposição a Vieira e ao que ele representa, mesmo após sua morte.

Neste contexto, a correspondência ativa de Andreoni (Leite, 1993: 225) surge como matéria para pesquisa e a recorrência a duas de suas cartas ao Geral da Ordem muito, no caso, explícita. Elas relacionam diversos fatos que pedem exposição. Interligados, eles aclaram certa circunstância e também ensinam que nenhum acontecimento é unilateral nos bastidores baianos da Companhia de Jesus, naquele momento histórico. 16 de julho de 1692 e 15 de junho de 1700 são as datas das epístolas a que aludimos, cartas que se enquadram na categoria daquelas que tratam de “assuntos internos” da Companhia, o que as difere das de “edificação” (ou “mostráveis a pessoas de fora”¹¹) e que se endereçam a Tirso González, que dirige a Ordem após a morte de Paolo Oliva.

Seu governo abarca o final do século XVII e o início do seguinte (1687-1705) e foi, ao que tudo indica, jesuíta envolvido com as práticas missionárias, antes de aportar a Roma, e um admirador de Vieira¹². O que explicaria, então, a nosso ver, a alegada animosidade de que Andreoni

se diz vítima, tal como outros jesuítas italianos, no Real Colégio da Bahia, dos quais ele é, em seus escritos, porta-voz. Nesta circunstância, a averiguação direta das cartas referidas é, por agora, o que se busca.

V

As cartas anteriormente referidas pertencem, como se viu, a datas distintas e estão ligadas entre si, mantendo cada uma delas, contudo, suas peculiaridades. Por exemplo, em seus desenvolvimentos, a presença de Andreoni – o autor – varia e isto apareceu-nos como aspecto de importância nas distinções.

Na primeira delas, a de 16 de julho de 1692, o autor faz de si o centro de suas preocupações, é a personagem central, e os assuntos que aborda – todos correlacionados à sua pessoa – permitem-nos um retrospecto sobre, em verdade, tudo o que já abordamos. Cabe, contudo, dizer que a mensagem integral da carta, esta não nos chegou. Alguns de seus trechos – pequenos, felizmente – estão incompletos. Não há, entretanto, ausência comprometida de sentido em nenhum de seus parágrafos¹³.

Serafim Leite, na biografia que apresenta do autor da carta e no arrolamento que faz de suas obras e produção epistolar, classifica o escrito sob a letra “j”, indicando-lhe a referência no arquivo romano: *Bras.* 3(2), 309-312v (Leite 1949: 45-54). Da carta, ainda diz que seu autor – de nome completo João Antônio Andreoni – a escreveu quando era Mestre de Noviços e Secretário do Provincial ou, como se diz à época, Sócio.

O fato remete-nos ao assunto central da epístola, cuja apreciação, na ordem dos fatos que o escrito agrega, pede que afirmemos se tratar de resposta a missiva que anteriormente o mesmo Andreoni recebera, vindo esta da parte do Geral e datada de 6 de janeiro de 1691. Na que agora, então, é resposta, o aspecto se explicita e, em sequência, na continuidade de sua mensagem a Tirso, o missivista (que no original se expressara em Latim) remete o receptor às agruras pelas quais passou, para chegar ao cargo de Sócio do Provincial.

Ele, por isto, nos lembra o ferrenho da oposição do grupo encabeçado por Vieira, que alega o tempo todo questões de nacionalidade (o assunto central da epístola), das quais, devido a serviços prestados, Andreoni considera-se digno. Ainda como defesa perante esta oposição, que se dá por espírito infenso a que estrangeiros ocupem cargos de importância na hierarquia da Ordem na freguesia portuguesa, o jesuíta italiano lembrará que, em passado recente, outro estrangeiro desempenhou a mesma função, referindo-se a Jorge Benci.

Quanto a Andreoni, contudo, a situação se agrava, porque é visado diretamente por Vieira, que com ele anda em atrito desde os tempos em que Vieira foi Visitador. Sabe o italiano, e afirma, que a causa de tudo foram os desentendimentos nas questões dos índios, mas alega em sua defesa a injustiça da difamação de sua pessoa pelos colégios da Ordem, trabalho efetuado pelo P.^c Francisco de Matos, um leva-e-traz de Vieira.

Para maiores esclarecimentos, Andreoni ainda exalta seus pendores para a missão, mencionando o seu pedido, em momento anterior, para ser encaminhado às áreas de tais trabalhos, como é o caso daquelas do São Francisco. Na impossibilidade, houve também o seu oferecimento para a ida aos Angolanos de Palmares, “tão necessitados de catequese e perpetuidade na conversão”. Entretanto, nada se estruturou encaminhando-o para qualquer das empresas.

O fato, contudo, e sempre no dizer de Andreoni, não o poderia pôr à mercê dos humores do conhecido sermônista que, em seu passionalismo, trata o jesuíta estrangeiro como “o primeiro dos faccionários”, expressão usada pelo italiano e que nos remete, em nossa suposição, ao apoio dos alexandristas (entre eles mormente Antonil) à solicitação de Piratininga que, à altura da carta em destaque, ainda está em julgamento.

Andreoni manifesta-se ainda, em novo desabafo, chocado com tamanha incúria no coração da Companhia que é, segundo o mesmo, uma sociedade de amor. Na seqüência dos informes,

o autor novamente observa que, para Vieira, tudo o que é da Província deve ser entre a Província e os padres lusitanos. Para os cargos, até mesmo os brasílicos¹⁴ devem ser evitados.

No tom que se acentua, passa a ecoar algo mais que o desabafo: “se, por acaso, dois ou três italianos se encontram comigo às vezes, num tempo de lazer, quando vêm das aldeias para a Bahia, já estamos fazendo reuniões”. A causa disto é, para Andreoni, “a doença da nacionalidade nesta Província verdadeiramente suspeitosa”.

No encerramento desta apreciação, convém ainda dizer que, quanto ao tema que se faz central na abordagem do autor, a carta neste episódio destacada não é a única a dele tratar. Em outras circunstâncias e ao mesmo Geral, o Andreoni missivista sobre a mesma polêmica escreverá¹⁵.

Cabe também destacar que a imagem do Andreoni missionário não nos ficou, mesmo que da parte do jesuíta tenha havido algum esforço para divulgá-la. Vieiristas tardios, como é o caso de Serafim Leite, vêem-no como homem de talento, mas, nas atividades da Companhia, o seu destaque é como administrador e economista. O ser missionário foi legado que ficou para outros, nesta vertente de raciocínio. E o que Vieira expressou, quanto a este aspecto, foi o que se consolidou como vencedor (Azevedo, 1928: 665-670).

VI

A carta de 15 de junho de 1700 está catalogada sob a letra “s” nas referências que sobre Andreoni nos dá Serafim Leite (Leite, 1949: 50).

Em nossa interpretação, está sendo escrita ao término de seu primeiro mandato como Reitor do Real Colégio da Bahia e o intuito de sua redação e estruturação é dar esclarecimentos ao Geral sobre o estado do mesmo Colégio e alguns acontecimentos que o envolvem. O dar contas, aqui, parece-nos também ser fato que está envolvido com denúncias que teriam chegado a Tirso

González, acerca das quais este faz indagações em missiva antecedente.

Por isto, em sua resposta, Andreoni assume atitude didática, elencando as indagações do Geral e apresentando a elas respostas (este procedimento dá-se em toda a carta) por tópicos (cada tópico é um assunto) que chegam ao número de doze. Palmilhando o cotidiano do Colégio, que é, indiscutivelmente, espécie de central à qual convergem assuntos os mais diversos, Andreoni fala, por exemplo, sobre sua amizade com o Governador, a quem recebe em confissão. Trata ainda da administração de aldeias e missões dos Tapuias, sob sua incumbência, quanto ao envio de recursos monetários para manutenções.

Reportando-se aos bastidores de uma administração, fala também sobre compra de escravos para o Colégio, sobre ordenação de sacerdotes, sobre paramentos e exames escolares. Trata, ainda e por fim, de assuntos pessoais que, para o que buscamos, acabam por ser os que mais atraem, porque revelam, em nossa leitura, que, de um modo ou de outro, a contenda entre os grupos divergentes já referidos se mantém, apesar de o ano ser o de 1700.

Foi-se Vieira, é verdade, mas ficam, de fato, os herdeiros de um procedimento que já está quase em vias de institucionalizar-se. A carta em seu sétimo tópico – de todos o mais extenso – encaminha-nos para tal impressão e não menos. É que, nele, Andreoni põe-se a falar da perseguição do Provincial a ele e a outros italianos da casa. Conforme sua expressão, nenhum de seus companheiros parece escapar de seu gênio mau. Ele, menos ainda.

Na circunstância presente, não se pode esquecer que a Província está nas mãos do P.^o Francisco de Matos, o leva-e-traz de Vieira da carta anterior, e, por menos que queiramos tomar partido, os tempos devem ser, de fato, duros para Andreoni e outros.

A grande queixa acaba, no episódio, por ser a parcialidade do Provincial. Contudo, segundo o italiano, ironicamente a falta de cortês docilidade está em seu governo de Reitor e não no de

outros. Equidade para com todos, esta, também, só em suas práticas não aparecem; os outros, em contrapartida, são exemplo vivo dela. Pessoa de difícil acesso é somente ele – Andreoni; os demais são casa da virtude e da acolhida.

A situação não descarta nenhum italiano; nenhum deles passa ileso por ela. Todos bebem do fel do Provincial, até Benci, que é o teólogo do Arcebispo. Outros há que vão (leia-se, “são mandados”) para longe, para o sertão, para aldeias tapuias, cujas línguas ignoram. A diáspora dos italianos, entretanto, não é o problema, pois a quem falta urbana mansidão é ao missivista e não a outros. Debaixo, contudo, desta ponta de mordacidade, fica o jesuíta Andreoni, neste meado de 1700 verdadeiramente acuado, mas tendo de permanecer na Bahia.

VII

Em 1716, Andreoni falece no Real Colégio da Bahia¹⁶. Dos padres estrangeiros que constituíram a oposição a Vieira e acólitos foi o que permaneceu na América Portuguesa. Os demais foram levados pela dispersão desencadeada por Francisco de Matos. Alexandre Perier, Emanuel Santis, Giovanni Bonucci, Jorge Benci, estes e outros foram transferidos, não lhes valendo a argúcia e o poder argumentativo de Andreoni, aquele que fora o articulador mais ativo do grupo¹⁷.

A ida dos companheiros, porém, não é fato que o isole ou lhe tire o poder de expressão. Enquanto Gusmão recolhe-se a Belém da Cachoeira, ele fica no centro administrativo da Ordem e da Colônia e transforma, segundo nossa leitura, esta permanência em acontecimento favorável a si.

Outras vezes, ainda negaceando o decreto real que proibia a estrangeiros o exercício de competências administrativas no interior da Ordem na freguesia de Portugal, voltou a ocupar cargos de importância na hierarquia inaciana: do Real Colégio voltou a ser Reitor, da Ordem foi Provincial do Estado do Brasil. Na ausência de Benci, passou a ser um dos grandes assessores

de D. Sebastião Monteiro de Vide, ajudando-o, ao que tudo indica, a articular e pôr em andamento as Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia – conjunto de leis que vigeu em nosso meio até para mais de meados do século XIX.

A intimidade com o poder certamente foi o fator que lhe facultou o acesso aos informes que tão bem soube coligir para a escrituração do seu *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*¹⁸, livro cujas excelências é escusado dizer.

Já quanto à contenda, a anteriormente vezes e vezes referida, esta, em nossa opinião, arrefece em certos aspectos e, noutros, muda de figura. Seu ponto nevrálgico deixa de ser a empresa missionária. O Andreoni Reitor e Provincial deu mostras (mas não sabemos se coagido pelas circunstâncias) de importar-se com ela. A oposição a Vieira e ao que ele representou dá-se agora nas atividades do Andreoni tradutor. Em tempos de reforço de uma política católica anti-judaica, ele passa para a Língua Portuguesa o *Sinagoga desenganada*¹⁹, do jesuíta Giovanni Pietro Pinamonte, tendo esta tradução sido publicada postumamente, em 1720, a expensas do amigo Arcebispo. Da autoria direta de Andreoni é também o texto introdutório, no qual ele oferece o seu trabalho de tradutor à Inquisição Portuguesa, instituição que Vieira com ardor combatera e da qual dissera, em sintonia com Castelo Melhor, ser a quarta entidade a assolar todo o Império: “sem ser fome, peste nem guerra, causa calamidades igualmente lastimosas no comum e no particular do reino” (Mota, 2000: 50). Do mesmo parecer, entretanto, não partilhou o jesuíta italiano.

NOTAS

¹Cf. AMBIRES, Juarez Donizete. *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo, no último quartel do século XVII*. Dissertação de mestrado. FFLCH/USP, 2000.

²LEITE, Serafim (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (10 vols.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/I.N.L., 1943/1947.

³A referência, no caso, é a Alexandre de Gusmão que, por duas vezes, será, em fins do século XVII, Provincial da Ordem, no Estado do Brasil.

⁴O mesmo preceito encontra-se no pensamento messiânico de Vieira, que apregoa ser Portugal nação cujos destinos entrelaçam-se aos desígnios de Deus, o que daria ao mesmo Portugal o *status* de sede do Quinto Império ou lugar da *parousia* – os mil anos de felicidade que antecederiam a vinda gloriosa e definitiva do Cristo e período no qual Satanás estaria preso, impossibilitado de alastrar o mal pelo mundo.

⁵Vale lembrar o apoio que o duque de Cadaval e seus acólitos lhe prestaram junto às cortes, para a obtenção do pretendido.

⁶O colégio ao qual nos referimos é o de Belém da Cachoeira (também Seminário), na Bahia, cuja concepção é de Gusmão e o início da construção, 1686.

⁷Como expressão destas linhas de raciocínio, os seguintes escritos fazem-se lembrar: “Exortação I em véspera do Espírito Santo”, “Exortação II em véspera de Visitação”, “Palavra de Deus desempenhada: sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe D. João” e “Palavra do pregador empenhada publicamente no sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe D. João”, todas peças produzidas e proferidas entre 1688 e 1689.

⁸A indagação, Roland a lança, em carta de 15 de janeiro de 1667, ao geral da Ordem. Seu tema, nesta missiva, é (em latim) “Quaestio: Tapuiaie et Mediterraeis propius littora adducendi sint ut christianis iniciantur sacris, an non?”

⁹*Clavis prophetarum verum eorum sensum aperiens ad rectam regni Christi in terris consummati intelligentiam assequendam*. É também escrito aparentado a outros de Vieira; seriam estes *Portugal quinto império do mundo* e *História do futuro*.

¹⁰Por duas vezes Andreoni foi Reitor do Real Colégio da Bahia; a segunda delas é em 1709. Ele esteve no cargo, portanto, antes e depois de ser Provincial (junho de 1706 a junho de 1709).

¹¹Cf. LEITE, Serafim (S.J.). *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993, p. 18. À página 225 do escrito em questão, o autor ainda dirá que “a epistolografia dos jesuítas é acervo de incalculável importância para os mais diversos assuntos, não apenas da Companhia, nem

apenas históricos, mas também para as chamadas Ciências do Homem; e em geral, quando se conservam originais ou autógrafas, as cartas assumem a categoria de fontes primárias”.

¹²Quanto aos aspectos desta admiração, parece-nos importante não esquecer que é González quem reabilita Vieira do voto de silêncio que Andreoni conseguira impor ao missionário, quando, na Bahia, abriram-se, pouco antes de 1694, as discussões internas à Ordem quanto à solicitação paulista de administração direta do índio. A reabilitação ou, ainda, o desagravo do Geral para Vieira, este só chega ao Brasil após a morte do sermonista. Alfredo Bosi faz menção a Oliva como o autor deste documento, mas acreditamos equivocada sua afirmação. Quando a acusação a Vieira de aliciamento o leva ao castigo do voto, González já é o Padre Geral há bem seis anos. Cf. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 152.

¹³Pelo que nos consta, quem transcreveu e traduziu tanto a carta em causa como a que abordaremos na parte seguinte (obtidas por Márcia Pinna Raspante) foi Frei Oscar de Figueiredo Lustosa – dominicano que gentilmente nos acolheu para entrevista em sua residência, que é em paróquia nas Perdizes.

¹⁴O termo não deve sugerir ao leitor a idéia de brasilidade e outros termos estariam, no momento em questão, mais em voga, parece-nos, que “brasílicos”. Os nomes circunscritos a geografias mais específicas redundam mais neste episódio histórico, em nossa opinião. Seriam os casos, por exemplo, de “baiano” e “paulista”, termo este (o último) que, na afirmação de Boxer, Vieira ajudou a popularizar e, por conseguinte, chegar à posteridade. Cf. BOXER, Charles. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Editora Nacional, 1973, p. 38.

¹⁵Há, ao menos, três outras cartas suas desenvolvidas sobre o tema mencionado. Falamos das de 12 de junho de 1693, 15 de julho de 1693 e 28 de maio de 1695, escritos elencados sob as letras “k”, “l” e “m” por Serafim Leite, na apresentação que faz do trabalho missivista de Andreoni. Cf. LEITE, Serafim (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VIII. Rio de Janeiro: I.N.L., 1949, p. 49.

¹⁶Quanto a Andreoni e sua vida, uma leitura seria o estudo introdutório à edição de *Cultura e opulência* organizada por Alice P. Canabrava. Cf. ANTONIL, André João (pseud.). *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

¹⁷Do grupo, segundo Serafim Leite, fazem parte padres alemães. Destes, contudo, não encontramos indicações de nomes. Cf. LEITE, Serafim (S.J.). *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VIII. Rio de Janeiro: I.N.L., 1949, p. 45.

¹⁸Dentre as edições de *Cultura e opulência*, julgamos como a mais viável para leitura

a organizada pelo crítico André Mansuy. Cf. ANTONIL, André João (pseud.). *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução e comentário crítico por André Mansuy Diniz e Silva. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, 491p.

¹⁹A obra de Pinamonte é de 1694 e seu título original, *La Sinagoga disingannata, ovvero ma facile a mostrare a qualunque ebreo la falsità della sua setta e la verità della legge cristiana*. Encontramos o texto em italiano e a tradução de Andreoni na Biblioteca Pública de Évora.

REFERÊNCIAS

I. Dissertações e livros

AMBIRES, Juarez Donizete. *Os jesuítas e a administração dos índios por particulares em São Paulo, no último quartel do século XVII*. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 2000, 218 p.

AZEVEDO, João Lúcio (org.). *Cartas do P.^e Antônio Vieira*, tomo III. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928, 690 p.

_____. *História de Antônio Vieira*, vol. II. Lisboa: Editora Clássica, 1992, 282 p.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 404 p.

BOXER, Charles. *Salvador e Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*. São Paulo: Editora Nacional, 1973, 380 p.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil*, tomo II-1. Rio de Janeiro: Vozes/Paulinas, 1992, 442 p.

LEITE, Serafim (S.J.). *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1993, 293 p.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vols. VI e VIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/I.N.L., 1947 e 1949, 500 p. e 489 p.

MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*. São Paulo: Editora Senac, 2000, 419 p.

SOUZA, Laura de Melo e. *1680-1720: O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 121 p.

II. Artigos

PIRES, Maria Lúcia Gonçalves. O protótipo do missionário em textos de Vieira. *Revista Oceanos*, n.^{os} 30/31, abr./set. 1997, pp. 25-32.

POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Revista Novos Estudos* (Cebap), n.^o 64, nov. 2002, pp. 83-95.

RODRIGUES, Francisco (S.J.). O P.^c Antônio Vieira: Contradições e aplausos à luz de documentação inédita. *Revista de História*, vol. 11, 1992, pp. 81-115.

VIOTTI, Hélio Abranches (S.J.). “Inácio de Loyola, o evangelizador” e “Santo Inácio de Loyola e a evangelização do Brasil”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, vol. LXXXVI, s/d.

Vieira e a Globalização*

Vieira and the Globalization

Affonso Romano de Sant'Anna

Ensaísta, Escritor, Crítico Literário e Poeta

RESUMO: Este texto aproxima o advento do Quinto Império daquilo que pós-modernamente se chama de “o fim da história”. Lembra que o mito do Quinto Império, no período barroco, era mais internacional do que se pensa, pois ocorreu não só em Portugal, mas na França, Inglaterra, Itália e noutros países. No caso de Vieira, era um ideal religioso, econômico e político, enquanto na cultura contemporânea ocorre a inversão, a pregação neoliberal faz a sacralização do mercado, convertendo-a em “fé única”. O autor faz uma conexão entre três palavras básicas: profetismo, império e retórica. Trabalha também a idéia de “mentira útil” em Vieira e a retórica que a ideologia dominante hoje manipula.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Antônio Vieira; Quinto Império; “O Fim da História”; Globalização; Profetismo; Império; Retórica.

ABSTRACT: This text approximates the advent of the Fifth Empire to what is, in postmodern terms, called “the end of history”. It recalls that the myth of the Fifth Empire, in the baroque period, was more international than it was supposed to be, because it occurred not only in Portugal, but in France, England, Italy and others countries. In the case of Vieira it was a religious, economic, and political idea, while in contemporary culture an inversion takes place; the neoliberal persuasion apotheosizes

the market, converting it into the “sole faith”. The author makes a connection among three basic terms: prophecy, empire, and rhetoric. It also develops the “idea of useful falsehood” in Vieira and in the rhetoric which today’s dominant ideology manipulates.

KEYWORDS : Priest Antonio Vieira; Fifth Empire; “The end of History”; Globalization; Prophecy; Empire; Rhetoric.

Havia eu escrito uma crônica (e a crônica é sempre algo mais ligeiro, episódico), publicada no *Estado de Minas*, intitulada “Vieira e a Globalização”¹ e Lélia Duarte achou por bem convidar-me a reapresentar tal tema neste Congresso. Naquele texto jornalístico, fazia apenas algumas alusões a algo que, talvez, pudesse/devesse ser melhor desenvolvido em outra ocasião, quem sabe por outra pessoa.

Tomando como estímulo e provocação o convite feito para este Congresso, volto à questão, tentando aprofundar observações feitas, por exemplo, no livro *Barroco, do quadrado à elipse* (Rocco, 2000) e em alguns ensaios publicados aqui e ali. Sobretudo fui instigado a tentar uma vez mais certas aproximações que excedem à simples leitura de Vieira e transbordam para uma tentativa de compreensão (também) de nossa época, ou seja, a compreensão dessa cultura cognominada de pós-moderna, na qual a retórica e os sofismas voltaram a ser utilizados para a consecução senão do Quinto, talvez do Sexto Império, não sei se de Cristo ou de alguma potestade infernal. O fato é que aquele império paradisíaco vislumbrado por Antônio Vieira, segundo a lógica matemática do “inverso simétrico”, tem, paradoxalmente, um parentesco com algo que se assemelha ou ao inferno (ou purgatório?) da pós-modernidade.

Portanto, estou dizendo que tratarei de ontem através de hoje e de hoje através de ontem, explorando barrocamente certas antinomias complementares e didáticas. De alguma maneira estou me indagando de que maneira a análise de Vieira nos ajuda a entender o presente.

Feita esta pergunta ou observação, percebo uma similaridade entre a situação de ontem e a de hoje, entre o nosso autor religioso e certos sacerdotes da ideologia dominante de nosso tempo. E três palavras presentes nas análises do discurso vieirino ressaltam, impelindo-nos a desenvolver, em torno delas, o nosso pensamento: *profetismo, império e retórica*.

PROFETISMO

Começemos pelo profetismo. E reconheça-se logo no profetismo uma constante que se torna mais evidente em certos momentos históricos das diversas culturas. Disto dão contas inumeráveis estudos sócio-antropológicos. Mas no caso específico de Vieira, que é o que nos interessa, alguns estudiosos esclarecem que o nosso pregador, em sua época, não está só nesse ímpeto adivinhatório do futuro. Na verdade, ele faz parte de um naipe de profetas e de visionários que perseguiram a concretização do Quinto Império de Cristo. É assim que Leonel Ribeiro dos Santos² assinala que em 1641, em Portugal, o Frei Sebastião de Paiva produziu o *Tractado da Quinta Monarquia e Felicidades de Portugal Prophetizadas*, e que fora das terras lusas, o utopista italiano Tomás Campanella, desde 1600, em vários textos, perseguia esse sonho, vendo ora o rei de Espanha, ora o rei de França (Luís XIV), ora o Papa Paulo V, “como escolhidos de Deus para concretizar na terra sua idealizada monarquia universal teocrática”³.

De igual maneira, na França, “um contemporâneo de Vieira, o poeta Desmarets de Saint-Sorlin, publicou em 1657 um poema heróico intitulado “Clovis, ou la France chrétienne”⁴. “O poeta francês põe mesmo na boca de Cristo estas palavras dirigidas à Virgem sua Mãe : “Je choisis ce Monarque, et sa grâce vaillante/ Pour rendre mon Église à jamais trionphante/... Et leur trône verra les dernier jours du monde”⁵.

Portanto, quando Vieira vai se ilustrar no poeta popular Bandarra, está seguindo uma clave poético-profética encontrada em outros autores. O que é surpreendente é que, também na Inglaterra, o livro de Daniel e as profecias de um Quinto Império de Cristo apareçam também em textos de cientistas como Isaac Newton ou, como assinala José Eduardo Reis⁶, no opúsculo de William Aspinwall, *Uma breve descrição da Quinta Monarquia, ou o Reino, que em breve há de chegar ao mundo* (1653). Aqui, no entanto, a data da implantação desse advento seria 1678, um pouco diversa, portanto, da de Vieira. Como vai assinalar Maria José

Ferro Tavares⁷, Vieira, além de 1666, teria tentado outras datas como alternativa para a vinda de Cristo *sub specie* lusitana, seja 1670, 1673, ou 1675. Como diz essa autora “ano atrás ano, Vieira perseguia a idéia do ano fantástico”⁸.

Retomando o que apontamos inicialmente, indagaríamos: se o profetismo é uma constante nas culturas (até nossos índios guaranis anseiam pela “terra sem males”, como assinalou Pierre Clastres) e se houve um recrudescimento dessa prática no período barroco, que elementos teríamos hoje em nossa época que remetem para um parentesco ou *revival* dessa ideologia? O que há de arquetípico aí, que pode nos interessar ainda hoje? Como pode o ontem esclarecer o hoje e vice-versa? O que há de semelhante entre o discurso barroco de ontem e uma estética atual que alguns chamam de neobarroca?

O profetismo é um vizo humano. Não suportamos os limites do presente, por conseguinte, somos capazes de arqueologicamente reinventar, ficcionar o passado e fazer até uma arqueologia do futuro, projetando no depois aquilo que arquetipicamente supomos, o que gostaríamos tivesse existido um dia, ou seja, o paraíso do qual fomos expulsos.

Em outro texto⁹, lembrei que nossa cultura tem explorado sucessivamente diversos conceitos de tempo e de história e que essa exploração exercita diversos tipos de ideologia.

Teria havido, tanto nas sociedades tribais quanto no mundo clássico grego, a idéia de que o tempo era circular, cíclico, e aí se buscava a harmonia das esferas e a consonância entre o micro e o macrocosmos.

Teria havido, por causa da tradição judaico-cristã e marxista, a noção de um tempo em forma de flecha, um tempo que parte do Gênesis para o Apocalipse, do pecado para a redenção, para um final em que estariam a punição ou o paraíso, e, na versão marxista, seria o estado dialético sem classes e sem contradições.

Em todos esses casos, trata-se de anular o tempo e controlar a história. O pensamento laico e o pensamento religioso convergem

para a mesma ideologia de colonização do tempo e do espaço.

IMPÉRIO

É próprio do imperador e de qualquer império a apropriação não só do espaço, mas do tempo. O império/imperador desterritorializa o outro e se pretende eterno. Foi assim desde sempre, por exemplo, com o primeiro imperador da China, Ying Jien, que no ano 234 a.C. assimilou todas as tribos, unificou tudo, estabelecendo muralhas estratégicas, mandando queimar todos os livros, ordenando que a história começasse com ele. É o império do mesmo, do idêntico.

A palavra império, presente nas profecias de Vieira, remetendo tanto para o aspecto cristão quanto para o poder secular dos reis, foi atualizada na modernidade não tanto pelo termo “imperialismo”, que foi de larga utilização político-ideológica até os anos 80, tendo sido, de algum modo, substituída mais recentemente pelo conceito mais sutil de “globalização”. Existe, no conceito de “globalização”, o insidioso pressuposto de uma adesão voluntária ao novo evangelho neoliberal de nossa época.

Enquanto os jesuítas, a exemplo de Vieira, pensavam em propagar a fé num imperioso projeto colonial e colonizador, na modernidade, há quem diga que a globalização propõe uma “recolonização do mundo”, a conversão a uma outra fé econômica e social única. Há algumas similitudes, entre o que ocorria aí pelo século XVII e o que se desdobra já no século XXI. O advento do Quinto Império pregado por Vieira e outros, abolindo também a história, poderia hoje ser lido como uma primeira edição religiosa daquilo que nas últimas décadas ficou conhecido sob a alcunha de o “fim da história”. Segundo os teóricos dessa teoria secular, como no pensamento religioso, os conflitos que marcaram a história estariam resolvidos ou ultrapassados. Com o fim histórico do comunismo, desde a queda do muro de Berlim, e o fim da União Soviética, a atual metamorfose econômica da China, dizem os profetas da pós-modernidade, como se

tivessem reencarnado Vieira, estaríamos caminhando para uma cultura onde o neoliberalismo seria a última utopia. Enfim, cada época tem o Quinto Império que merece.

Não estarei, portanto, violentando a lógica, se propuser que neste silogismo que está no substrato de meu texto, o Quinto Império de Cristo, hoje, pode ser traduzido como Quinto ou Sexto Império do Neoliberalismo.

O “fim da história”, em Vieira ou hoje, desdobra-se em duas frentes aparentemente contraditórias: por um lado, como acontece no milenarismo, a pregação do “fim da história” e, por outro, o pressuposto de que é inevitável o “choque de civilizações”. Na pregação vieirina, era necessário converter os judeus, os índios, os negros, enfim, trazendo-os não exatamente para a *pólis*, mas para a “Jerusalém sagrada”. Esse “choque” ou guerra, ontem e hoje, é apenas o lugar de passagem para que a história escatologicamente se efetive, eliminando, erradicando o “atraso”, a “miséria” ou tudo aquilo que de ameaçador trazem os “novos bárbaros”, ou para sermos bem enfáticos sobre a história atual, os “novos turcos”.

Assim como Vieira, ao seu tempo, não foi o único alucinado, tornou-se comum em nossa época, ao se tratar do fim leigo da história, a referência a Hegel, como se ele tivesse sido uma espécie de São João Apocalipse, que previu messiânica e filosoficamente o “fim da história”. Tomado ele como profeta e sacerdote, seguidores pós-modernos, como Francis Fukuyama e Samuel Huntington, ligados não ao Vaticano, mas ao seu equivalente poder hoje, o Departamento de Estado norte-americano, ambos têm se destacado por um profetismo, que nos ensina a ler melhor o passado e compreender o milenarismo político.

Francis Fukuyama em 1989 publicou *The end of history*, retomando-o depois em 1992 sob o título *The end of history and the last man*. Não importa que Fukuyama tenha dado entrevistas, posteriormente, dizendo que se equivocou, que lamentava informar que a “história não havia terminado”. No seu caso não foi necessária a Inquisição,

senão a inquisição dos fatos. Já não é o caso de Huntington, que continua pregando a luta contra os “turcos” (ou o Islã, hoje) e “latinos” que, segundo ele, ameaçam a integridade norte-americana.

O LUGAR DA RETÓRICA

Hoje, nos cursos de humanidades, pratica-se uma disciplina chamada de “análise do discurso”. Há técnicas as mais variadas para se saber o conteúdo dos discursos presidenciais ou da publicidade. Por outro lado, dentro do espaço específico dos estudos literários, existem já inúmeras análises dos discursos religiosos de Vieira. Qualquer estudante razoável é adestrado para distinguir o conceitismo e o cultismo no *Sermão da Sexagésima*. (E aqui abro um parêntesis para, estando em Belo Horizonte, lembrar-me das aulas do mestre Wilton Cardoso e José Carlos Lisboa, que nos apresentaram, na literatura brasileira e espanhola, magistralmente, o Barroco.) Alunos e professores examinam o jogo de xadrez verbal, o jogo de palavras, as antíteses, as bímembrações das frases, as simetrias bilaterais. Se em Vieira, os jogos sintáticos e semânticos e a teatralização retórica estão presentes, a modernidade, nas ciências políticas e sociais, desenvolveu outro tipo de representação, de simulacro, através da “teoria dos jogos” preparada por “profetas” ou cientistas políticos. Vieira era bem um cientista político, o cientista político possível em sua época. Movimentou o xadrez do poder político e econômico e o poder das palavras. Ele não queria pouco, queria derrotar o tempo e o espaço, queria a eternidade e a glorificação de sua nacionalidade.

Por isto, uma questão que me parece apropriada, nessa aproximação que faço entre duas épocas diversas, unidas, no entanto, pelo vezo do “fim da história”, é a questão da retórica. Sabemos que havia, na Antiguidade, cerca de 256 tipos de silogismos, dos quais, 19 eram os mais usados. Um pregador da envergadura de Vieira, não poderia subir ao púlpito sem saber manejar tais instrumentos de persuasão. Os efeitos teatrais usados

pelos pregadores, a exemplo de Frei Antônio das Chagas, português que também, como Vieira, pregou na Bahia, bem lembram o que tecnicamente se chama de “histrião persuasor”.

Como na Antiguidade Grega, hoje também os sofistas existem e oferecem seus serviços à comunidade. Na Grécia, eles ficavam em praça pública. Era ali que montavam, digamos, o seu escritório, e se ofereciam para defender toda e qualquer causa, pois estavam habilitados retoricamente a provar o que quer que fosse através do discurso.

Nas universidades do Ocidente, nos últimos anos, leu-se muito o livro de Foucault *As palavras e as coisas*. Pois bem, já na Grécia, entre os sofistas, a palavra era a coisa. Algo semelhante ocorreu com a filosofia contemporânea nos anos 60. A coisa passava a existir como decorrência de uma demonstração discursiva, e o exemplo disto está nos prodigiosos neo-sofistas como Barthes, Deleuze, Foucault, Derrida e outros.

Esses e outros profetas laicos, esses marxistas desiludidos, esses (des)herdados de maio de 1968, na verdade, transferiram para o discurso, para a linguagem, a última utopia. E nós que fomos formados por esses e outros sofistas miraculosos, chegamos em alguns casos a acreditar, digamos, na volta de D. Sebastião, na ressurreição de D. João IV e no império da linguística e do discurso.

Não se pode separar profetismo, imperialismo e retórica. Como estudante de filosofia aos 20 anos e praticante de retórica, Vieira ou qualquer jesuíta no seminário tinha como tarefa desenvolver silogismos imperfeitos que exigiam uma complementação imaginosa. Provar o absurdo, provar o improvável era uma forma de criar, inventar, apoderar-se da própria realidade. Assim o verbo se faz carne e se faz história. Na retórica profética, o vazio é preenchido com a palavra. E já nos seminários, os jesuítas eram adestrados em desenvolver proposições falaciosas como essas: “Demonstrar se a mãe de Cristo, dada a inferioridade da mulher, foi varão ou mulher”; “A Virgem Maria foi concebida sem pecado, logo o

papa é o imperador de toda a terra”.

É conhecido o debate retórico ocorrido na Academia Real, fundada em Roma por Cristina da Suécia, no qual Vieira defendia Heráclito e as lágrimas e o padre Girolamo Cattaneo defendia Demócrito e o riso. Ao final do debate, Vieira acaba invertendo o jogo, defendendo também o riso de Demócrito e anulando as antinomias.

Nós olhamos, lemos, estudamos essas coisas do passado e nos quedamos pasmos ou irônicos. Ser profeta do passado é sempre mais cômodo e seguro.

Mas me arrisco a fazer não uma profecia, mas uma aproximação: não haveria uma outra identidade entre a retórica alucinada barroca e a ideologia do “relativismo” que empapou a nossa época? Não teria sido Vieira, em seu espaço próprio, um relativista, aquele que dotado do poder do discurso pode provar qualquer coisa, a mais estranha que seja, a mais espetacular e prodigiosa, inclusive dizer o dia e a hora em que um rei encoberto ressuscitaria?

Justificando-se diante da Inquisição, ele diria: “Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele”¹⁰. E num gesto retórico de humildade (aparente), na verdade usando o artifício retórico que Ernst Curtius chama de “modéstia afetada”, adicionou: “Confesso, contudo, que se me pode replicar que, ainda em seguimento de outros autores, não era esta empresa para um homem tão idiota, como eu agora tenho acabado de conhecer que o sou”. E dito isto, segue arrolando autores sacros e profanos, todos aqueles textos/autores que usou em sua bibliografia profetizante. Na verdade, Vieira, na arquitetura de seu discurso, usa de um artifício conhecido na retórica como “argumentação em declive”. Ele justapõe argumentos e provas heterogêneas que se não são examinadas uma por uma, na ordem de entrada em cena, levam o ouvinte a ter que concordar fatalmente com a conclusão, embora entre a premissa e a conclusão haja um abismo. Pois se deixamos a máquina de seu discurso prosseguir inexoravelmente, teremos que concluir que realmente D.Sebastião vai ressuscitar

sob a forma de D. João IV.

Uma questão ética persiste no substrato da leitura que fazemos de Vieira: sabia ele que estava mentindo? Acreditava ele na mentira que estava literalmente pregando? Era um tolo? Um alucinado? Pode Vieira ser explicado através daquilo que em filosofia se chama de “paradoxo do mentiroso”, ou seja, quando o mentiroso diz que está mentindo, ele está mentindo ou falando a verdade? Quando o mentiroso diz que está falando a verdade, está ele sendo verdadeiro ou mentiroso? Evidentemente que Vieira bem seria capaz de defender a tese da “mentira útil”, da mentira boa versus a mentira danosa, enfim a tese da “utilidade pública da mentira”.

Retroagindo sobre seus passos, acuado pela Inquisição, ele diria: “Não foi meu intento ressuscitar os mortos, mas só consolar os vivos”. Todos os estudiosos reconhecem que ele estava a serviço de uma causa teológica, política e econômica. E o instrumento que tinha não era navios de guerra, nem tropas invasoras, era o discurso, a retórica, os silogismos fantásticos, posto que ele também cria que no princípio (e no fim) era e é o verbo.

O profetismo (e a retórica) tem uma semelhança com algo moderno, muito usado na medicina, chamado placebo. A relação do paciente e do médico com o placebo é ambígua. O remédio é falso, no entanto, pode gerar a cura. Vieira sabia disto. Dai nomear alguns capítulos de sua demonstração fantástica como “Utilidades da História do futuro”. Entre as várias utilidades deste discurso alucinado, Vieira vê a dissuasão dos inimigos de Portugal como efeito imediato. “Oh quantos danos, quantas despesas, quantos trabalhos, quanto sangue e perda de vidas, quantas lágrimas e opressão de naturais e estrangeiros poderia escusar Espanha, se com os olhos limpos de toda a paixão e afeto, quisesse ler esta História do Futuro”¹¹.

Caminhando para o fim desta insólita intervenção, eu faria uma anotação sobre uma questão presente em vários tópicos

mencionados, a utopia. A utopia que ontem e hoje está presente nos discursos ideológicos. Ernst Bloch dissertou sobre o “princípio esperança” como algo essencial em nossas vidas. Ernst Cassirer, aquele da filosofia das formas simbólicas, assinalou que é próprio do ser humano viver em expectativa, direcionado para o futuro. A cultura judaico-cristã, entre outras, sabe e pratica isto. Vieira usou disto para sistematizar sua assessoria ideológica ao poder eclesiástico e leigo de Portugal. No entanto, as utopias, sendo necessárias, são perigosas. E mesmo sabendo disto, ao primeiro canto da sereia, se não nos amarram ao mastro da realidade, nos jogamos ao mar dos sonhos. Por isto, termino poeticamente dizendo:

As utopias
são facas
de dois
gumes:

num dia
dão flores
noutro
são estreme.

Na travessia
do deserto
as utopias
são miragens

mas como
se alimentar
de paisagens?

As utopias
mobilizam
e a longo prazo
paralisam.

Utopias
são ambíguas
podem aliviar
no presente
as fadigas
mas no futuro
levam a um muro
sem saída.

Mais que
dilema
bigume:
estrela
e negrume
trampolim
e tapume
ou fênix
implume
nenhuma
imagem
as utopias
resume.

As utopias
são facas
de três gumes¹².

NOTAS

*Texto apresentado no Congresso Comemorativo do IV Centenário de Nascimento do Padre Antônio Vieira, ocorrido na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, de 27 a 29 de agosto de 2008, sob a organização de Lélia Parreira Duarte e Maria Theresa Abelha Alves. [Nota do Organizador]

¹*Estado de Minas*, 17.02.2008.

²SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Melancolia e Apocalipse*. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

³Id., *ibid.*, p. 34.

⁴Id., *ibid.*, p. 36.

⁵Id., *ibid.*, p. 37.

⁶Citado por Leonel Ribeiro dos Santos no estudo mencionado.

⁷TAVARES, Maria José Ferro. O messianismo na obra do Padre Antônio Vieira. In: *Actas do Congresso Internacional Padre Antônio Vieira*, v. I, Braga, 1999.

⁸Id., *ibid.*, p.163.

⁹*O que aprendemos até agora?* Aula inaugural dada em diversas universidades: UFMA (1994), USU (1995), UFRJ (2003).

¹⁰Vieira, Antônio. História do Futuro. In: _____. *Obras Escolhidas*, v. VIII. Lisboa: Livraria Sá Costa Ed., 1952, p. 140.

¹¹Id., *ibid.*, p. 71.

¹²Agradeço ao editor e escritor José Mário Pereira pelo envio dos textos de Leonel Ribeiro dos Santos e Maria José Ferro Tavares, citados neste trabalho.

A Actualidade de Vieira

Vieira's Modernity

Guilherme d'Oliveira Martins

Universidade Lusíada

Centro Nacional de Cultura

RESUMO: A figura do Padre António Vieira aparece na cultura luso-brasileira como uma referência ligada, a um tempo, à ideia moderna de emancipação e liberdade das pessoas e à apresentação de um projecto de futuro (o Quinto Império), que pretende lançar as bases de um novo modo de organizar a presença dos portugueses no mundo e a sua relação com outros povos – a partir de uma espiritualidade utópica, centrada na dignidade humana e na compreensão das diferenças. Muito se tem dito sobre Vieira e ressalta sempre a sua qualidade única de “Imperador da Língua Portuguesa”, segundo a expressão de Fernando Pessoa, que nunca regateou elogios à força extraordinária de alguém que foi muitíssimo mais do que um pregador. Vieira não se resume, nem se limita ao culto de palavras e de ideias. Por detrás desse jogo aparente, está uma corajosa defesa de ideias e de causas, que, pela sua determinação e persistência, lhe foram causando os maiores dissabores e os piores contratempos.

PALAVRAS-CHAVE: Quinto Império; Padre António Vieira; Povo Eleito; Língua Portuguesa.

ABSTRACT: Priest Antonio Vieira's character emerges in Brazilian-Portuguese culture as a reference connected, on the one hand, to the modern idea of people's emancipation and freedom and, on

the other hand, to the presentation of a plan for the future (the Fifth Empire), which intends to launch the basis of a new way of organising Portuguese presence throughout the world and its relationship with other people – based on an utopian spirituality, focused on human dignity and understanding of differences. Much has been said about Vieira and it is always emphasized its unique quality of “Portuguese Language Emperor”, in the words of Fernando Pessoa, who never bargained praise to the extraordinary strength of someone who was much more than a preacher. Vieira is not, nor is he limited, to the worship of words and ideas. Behind this apparent game, it lies a courageous defence of ideas and causes, which, due to his determination and persistence, caused him many annoyances and heavy obstacles.

KEYWORDS: Fifth Empire; Priest Antonio Vieira; Chosen People; Portuguese Language.

“Um assunto vai para um vento, outro assunto vai para outro vento, que se há-de colher senão vento”.

Sermão da Sexagésima, 1655.

A figura do Padre António Vieira aparece na cultura luso-brasileira como uma referência ligada, a um tempo, à ideia moderna de emancipação e liberdade das pessoas (de que o combate pela causa dos índios é o exemplo maior) e à apresentação de um projecto de futuro (o Quinto Império), que pretendeu lançar as bases de um novo modo de organizar a presença dos portugueses no mundo e a sua relação com outros povos – a partir de uma espiritualidade utópica, centrada na dignidade humana e na compreensão das diferenças.

Comemorar o Padre António Vieira significa, assim, invocar a memória de alguém que combateu pela liberdade e pela dignidade humana com todas as suas forças e para além daquilo que o seu tempo ajuizava. E é impressionante, à distância, nos dias de hoje, verificar como o pensamento do orador sagrado e do diplomata, apesar de marcado pelo tempo, pode ser compreendido por nós, quatro séculos depois...

Aos olhos de hoje, pode parecer-nos estranha a ideia de Quinto Império (que sucederia aos impérios assírio, persa, macedónio e romano), no entanto trata-se de uma noção inovadora, baseada no diálogo entre culturas e civilizações e na ligação entre vida económica e a criação cultural. Mais importante do que o mero domínio político e militar, para o qual Portugal não mostrou capacidade duradoura (como os “fumos da Índia” demonstraram), seria necessário um projecto universalista de índole espiritual – antecipando uma cultura de direitos humanos.

Muito se tem dito sobre Vieira e ressalta sempre a sua qualidade única de “Imperador da Língua Portuguesa”, segundo a expressão de Fernando Pessoa, que nunca regateou elogios à força extraordinária de alguém que foi muitíssimo mais do que

um pregador (“no imenso espaço seu de meditar, / Constelado de forma e de visão...”). Com o Padre Vieira, estamos perante a maturidade da língua portuguesa em prosa, cuja leitura nos dias de hoje continua a encher-nos de emoção. Foi um visionário, um diplomata, um pregador da Capela Real, um conselheiro avisado, um humanista, um lutador pelo respeito da dignidade humana, à frente do seu tempo, e um artífice, como houve muito poucos, da palavra dita e escrita. Sente-se, em cada expressão, em cada ideia, a força mágica dos encadeamentos, das repetições, das sinónimas, das contradições, dos paradoxos, das metáforas, dos símbolos, dos conceitos, do ponto e do contraponto, da proximidade e da distância (leia-se o imprescindível *A Oratória Barroca de Vieira*, de Margarida Vieira Mendes, Caminho, 1989).

Vieira não se resume, nem se limita ao culto de palavras e de ideias, por detrás desse jogo aparente, está uma corajosa defesa de ideias e de causas, que, pela sua determinação e persistência, lhe foram causando os maiores dissabores e os piores contratempos. A sua obra “é inquestionavelmente uma das manifestações mais altas da capacidade criadora do espírito lusíada, na qual estranhamente se fundem o sonho e a realidade...”, no dizer de Aníbal Pinto de Castro (*António Vieira, Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*, 1997). E é preciso ter uma força muito especial para poder manter-se actual quatro séculos depois do seu nascimento. E se digo actual, uso a palavra com o cuidado devido: não significa que possamos repetir agora o que foi dito por ele no século XVII, quer antes dizer que podemos hoje compreender, ressalvadas as distâncias de tempo e mentalidades, o que visava o padre, o orador ou o conselheiro. E percebemos bem que o que dizia e o que pensava estava muito à frente do que entendiam os seus contemporâneos (cf. João Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, Lisboa, 1918-1920).

O Padre Vieira foi um homem que procurou sempre se pautar pela antecipação e pelo critério do futuro, demandando respostas para um transe muito difícil, vivido na sua época pelos

portugueses (recuperação da independência, fragilidade do novo poder, acumulação de ameaças externas no contexto da guerra dos trinta anos). Como pregador, precisava de seduzir e de mobilizar vontades, quando a sociedade estava dividida e perplexa. O império temporal vinha-se esboroando, num processo longo que vinha do último quartel do século XVI. As riquezas perdiam-se ou dissipavam-se, os “fumos da Índia” avolumavam-se, havia divisões profundas (bem evidentes na crise dinástica que Vieira sentiu directamente, sobretudo depois do desaparecimento de D. João IV). Havia, por isso, que reconstruir o império em moldes totalmente diferentes, que não padecessem das enfermidades antigas. E um império consistente teria de ser espiritual, para ser motivador e tentar combater os males da corrupção do poder e do dinheiro. E vinha à baila a antiga ideia judaica de “povo eleito”, à exigência moderna de encontro e de reconhecimento das diferenças. Eis por que razão a espiritualidade de Vieira procura ser aberta aos outros e ao futuro. E, no entanto, nota-se o risco, que mais tarde se revelará (na história das “reduções jesuíticas”, por exemplo), de um choque de projectos políticos, o do reino e o da companhia. Esse risco sente-o o próprio Vieira, ora por incompreensão política e pelo sobe e desce dos poderes, ora por ameaça dos interesses e por falta de meios para agir. Hoje, diríamos que havia uma estratégia segundo a qual seria necessário compatibilizar o humanismo universalista e uma nova ideia de império. E o Padre António Vieira retoma então o que os franciscanos espirituais (ou, antes deles, os joaquimitas) há muito defendiam, também sob a invocação do Espírito Santo. Há, assim, a audácia de pôr a tónica num projecto de autonomia e de dignidade centradas na pessoa humana, o que permite apresentar uma relação com a Providência baseada na responsabilidade. A ideia de Portugal como segundo povo eleito procura assim ser aberta ao mundo e à humanidade íntegra. E, falando de audácia e atrevimento, basta lembrar o poderoso *Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as da Holanda*, dito na Igreja baiana de

Nossa Senhora da Ajuda, em Maio ou Junho de 1640 (“arrependei-vos misericordioso Deus, enquanto estamos em tempo, ponde em nós os olhos da vossa piedade, ide à mão da vossa irritada justiça, quebre vosso amor as setas da vossa ira, e não permitais tantos danos e tão irreparáveis”). Mas os exemplos multiplicam-se, com especial subtileza.

Como se sabe, o jesuíta atraiu e acumulou ódios, que juraram pela sua pele, primeiro entre os colonos brasileiros, depois na corte, entre os invejosos do lugar proeminente que assumiu junto de D. João IV, alvitando, aconselhando e agindo, e ainda na Inquisição, pela qual foi perseguido, julgado, preso e, por fim, perdoado apenas graças à intercessão papal... Leia-se o *Sermão da Domingo Vigésima Segunda depois do Pentecostes* (1649), onde, partindo de S. Mateus (“É lícito ou não pagar o imposto a César?”, 22,17), verbera a hipocrisia dos fariseus, ataca o fanatismo cego e sem caridade, e lembra os escrúpulos falsos de Pilatos, sempre a pensar nos inquisidores: “Ó julgadores que caminhaís para lá com as almas envoltas em tantos, e tão graves escrúpulos de fazendas, de vidas, de honras, e cuidais cegos, e estúpidos, que essas mãos com que escreveis as tenções e com que firmais as sentenças, se podem lavar com uma pouca de água. Não há água que tenha tal virtude”. Nunca fugiu das dificuldades nem da denúncia dos erros e atropelos, como se vê bem no *Sermão do 5.º Domingo da Quaresma*, dito no Maranhão: “E se as letras deste abecedário se repartissem pelos Estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida que o M. M Maranhão, M murmurar, M motejar, M maldizer, M malsinar, M mexericar, e sobretudo M mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos e por todos os modos aqui se mente...”. Os *Sermões de Santo António aos Peixes*, dito ainda no Maranhão, da 3.ª *Dominga da Quaresma* e da *Sexagésima*, pregados na Capela Real, e do *Bom Ladrão*, apresentado na Igreja da Misericórdia de Lisboa (Conceição Velha), de 1654 e 1655, são bem ilustrativos da coragem acusatória de Vieira

contra abusos e injustiças: “Encomendou el-Rei D. João o Terceiro a S. Francisco Xavier o informasse do estado da Índia, por via de seu companheiro, que era mestre do Príncipe; e o que o santo escreveu de lá, sem nomear ofícios, nem pessoas, foi que o verbo **rapio** na Índia se conjugava em todos dos modos...”.

Com a Guerra dos Trinta Anos a finar-se, havia que preparar um alinhamento que permitisse uma presença segura de Portugal na nova balança europeia. Tudo iria mudar nas legitimidades e no modo de organizar os Estados. Vieira, entre o sonho e a realidade, propõe um novo modo de agir. E a justificação espiritual (que a Inquisição considerou heresia) poderia abrir novos horizontes, sobretudo através da criação de bases mais sólidas no Brasil e na Índia. A legitimidade da força tinha de ceder perante a legitimidade do espírito. Assim, o Quinto Império não era um sonho desligado da realidade nem uma ilusão centrada no território da loucura, era uma tentativa de regresso à epopeia do Quinhentos, com um repensamento estratégico, que tirasse lições dos erros cometidos. Daí o recurso à imagem do livro de Daniel da estátua que “tinha a cabeça de ouro fino, o peito e os braços de prata, o ventre e as ancas de bronze, as pernas de ferro, os pés metade de ferro e metade de barro” (Dan. 2,32) e ao prenúncio de um quinto império (frágil e forte, como o ferro e a argila), que jamais seria destruído. Assim foi concebida a *História do Futuro*, antecipada pelo *Sermão dos Bons Anos* (1.1.1642), onde as Escrituras, as profecias de S. Frei Gil de Santarém e as *Trovas* do Bandarra levaram-no a transferir o mito do Desejado de um rei morto em Alcácer-Quibir (Sebastião) para um rei vivo (João, ali presente na Capela Real). Seria nesse império que se reuniriam todos os povos sob a égide do Vigário de Cristo e sob um mesmo governo temporal do Rei de Portugal...

E se hoje recordamos o “Imperador da língua portuguesa”, estamos a usar uma aceção de império que não tem uma preocupação política ou secular. É verdade que perante o Rei D. João IV, Vieira não podia deixar de assumir uma atitude eminentemente

política. No entanto, o orador visava mais longe e pretendia mobilizar os diferentes povos para uma tarefa espiritual comum – a construção de uma sociedade universalista, assente na igualdade e na diferença, e baseada na dignidade da pessoa humana. Sendo, porém, um homem do seu tempo (com as concepções do seu tempo), conseguiu superar muitos preconceitos, através de uma excepcional capacidade de interrogar o futuro. Vieira era um sedutor. Nota-se isso na sua oratória e, na vida do dia-a-dia, pela qualidade com que foi exercendo a tarefa de atrair pessoas muito diferentes e de as influenciar ou convencer. Como personalidade multifacetada, Vieira foi um combatente pela autonomia do espírito contra a mentalidade inquisitorial. É isso que o torna atraente para a modernidade, uma vez que a palavra se tornou com ele um factor de transformação e mudança – pelo encantamento e pela mobilização...

PIMENTEL, Manuel Cândido. **De Chronos a Kairós. Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira.** Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

Romana Valente Pinho

Universidade de Lisboa

De Chronos a Kairós. Caminhos Filosóficos do Padre António Vieira, do autor português Manuel Cândido Pimentel, publicado neste ano do quarto centenário de nascimento do jesuíta, é um pequeno livro de ensaios dedicado a um conjunto de categorias vieirinas que pode, por agora, ser resumido através das noções de *profecia*, *chronos* (tempo cronológico), *kairós* (tempo oportuno ou momento certo), *ucronia* e *existência*. Deste modo, o livro divide-se em quatro capítulos que, respectivamente, tratam da “Presença e Actualidade de António Vieira”, da “Literatura Visionária e Filosofia Profética”, da “Profecia e Ucronia” e de “Uma Meditação Sobre a Existência”.

No primeiro capítulo deste pequeno livro de ensaios, Manuel Cândido Pimentel apresenta um apontamento biográfico de António Vieira, realçando, todavia, os aspectos da sua actividade teologal, missionária, doutrinária, política, diplomática e filosófica. Apesar do autor considerar que este capítulo pode ser desconsiderado devido à sua natureza estritamente biográfica, cremos, no entanto, que neste capítulo primeiro há pontes que se lançam para os capítulos posteriores e que, apesar de serem indicativas na maioria dos casos, não deixam de exprimir as intenções profundas daqueles que se lhe seguem.

No segundo capítulo, “Literatura Visionária e Filosofia Profética”, Cândido Pimentel começa por questionar a natureza da *História do Futuro*, isto é, estipula, logo inicialmente, que a obra de Vieira é tão-só um tratado profético, no sentido em que tenta

descortinar o Futuro através das profecias, tanto as canônicas (aquelas que vêm expostas nos livros de Daniel e Zacarias, por exemplo), como as laicas (aquelas escritas pelo sapateiro de Trancoso – Gonçalo Anes Bandarra). Mas para além da profecia, António Vieira apela ainda para as escrituras sagradas, para a razão natural (discurso) e para a observação da experiência – aquilo que Manuel Cândido Pimentel designa em Vieira como *teoria dos quatro lumes* (vf. p. 36).

A par da interpretação desta *teoria dos quatro lumes*, o autor português detém-se ainda, neste primeiro capítulo, sobre a densidade que o tema do tempo ganha nas obras de Vieira. Deste modo, não só assume a indissociabilidade entre *profecia* e *tempo* (“O outro motivo que torna importante a experiência advém da estreita ligação da profecia com o tempo. Este ensina a clarividência da verdade profética, dissipa progressivamente as nuvens que a cobrem”, p. 37), como antecipa a distinção que, nos capítulos subsequentes, faz entre as noções de *chronos* e de *kairós*.

Apesar de, na *História do Futuro*, Vieira apresentar uma interpretação cronológica do tempo (“O tempo, como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa *História*, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que coisas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento!”¹), e de defender que a instauração do Quinto Império acontecerá neste Mundo, subordinado, portanto, às leis temporais, Cândido Pimentel relembra, porém, que, nessa mesma obra, o jesuíta Vieira alude a um *tempo outro*, no qual “o futurível [será] realizado, a saudade resgatada, o homem reconciliado” (p. 54). Esse tempo corresponde, afinal, àquele tempo que, no terceiro capítulo, Manuel Cândido Pimentel define como tempo

assumptivo, kairológico, “próprio da saudade e igualmente o da esperança” (p. 78).

No capítulo seguinte, o nosso autor continua a dissertar sobre a ideia de profecia, chegando à conclusão de que ela não passa de uma graça divina, de um dom. Assim sendo, qualquer sujeito pode ser profeta, basta-lhe para tal ser pleno na sua actividade racional e ter sido escolhido por Deus. É que, *a priori*, o homem não tem acesso ao Futuro, vive entre o tempo conhecido e o tempo não conhecido, restando-lhe, portanto, que uma revelação divina o ilumine, ainda que por instantes, e lhe entremostre “o próprio destino e as rotas do mundo” (p. 66). Ora, neste sentido, o profeta é um “vidente” porque “vê aparecer o que é remoto” (p. 68).

Neste terceiro capítulo, Manuel Cândido Pimentel debruça-se ainda sobre a temática do tempo, concluindo, afinal, que, na concepção vieirina, este não é somente cronológico mas também e, acima de tudo, kairológico. Na sua interpretação, o jesuíta alude à “instauração de uma verdade que não se conta nem nunca se contou na história ordinária dos homens e dos sucessos humanos, que se erguerá no espaço que é a terra, mas nunca na forma do tempo que passou e que ainda dura” (p. 78).

Esse tempo kairológico é, deste modo, ucrónico, ou seja, absolutamente qualitativo e “sem medida crónica” (p. 79), é o tempo do *pneuma*. Em poucas palavras, é “o perfeito tempo ou o tempo da perfeição, o tempo da glorificação da Matéria e da Carne para a consumação da obra do Espírito. Tempo que será o de Deus, a presença plena da Luz. Tempo que subsume todos os tempos para anular-se precisamente como tempo” (pp. 79-80).

No quarto e último capítulo, “Uma meditação sobre a existência”, Manuel Cândido Pimentel discorre acerca da dimensão que as metáforas do *teatro* e do *jogo* alcançaram no discurso do Padre António Vieira e reflecte, igualmente, sobre as noções de *comédia* e *tragédia*, chegando à conclusão de que “a comédia

vieirina revela-se em sua essência trágica, provavelmente mais próxima do pranto do que do riso” (p. 88).

Num segundo momento do capítulo, o autor debruça-se especificamente sobre o *pranto* e a *dor*. Na sua perspectiva, até ao fim do século XIX, em Portugal, apenas Vieira escreveu “tão transcendente e bela meditação filosófica sobre a dor” (p. 90). Só depois, já em pleno século XX, Leonardo Coimbra viria a lucubrar de uma forma ético-metafísica sobre tal ideia. A bem da verdade, para Cândido Pimentel, os dois pensadores em questão partilham de uma visão similar acerca da dor, quer enquanto dimensão metafísica, quer enquanto função cristológica libertadora. Sobretudo no caso do jesuíta, há um *topos* do *pranto* ou da *dor* que é associado ao *uso* da Razão: “Existe um *ethos* da razão e esse *ethos* consiste no pranto, na virtude e sapiência da própria razão, espécie de compromisso entre o prático e o teórico, a comoção e o raciocínio. Potência lógica, a razão é também capaz de emotividade pelo uso passional do pranto: contacta e sente a dor do mundo. Seu elemento não é o mecânico da vida. É a própria vida” (pp. 94-95).

Num terceiro e último passo deste capítulo, alude-se ao *topos* do *pranto* associado ao tempo da saudade. Em jeito de resumo, Manuel Cândido Pimentel conclui que, na obra *História do Futuro*, o que realmente Vieira denuncia é uma verdadeira sede de saudade. Saudade do Futuro que, no fundo, não passa de uma saudade originária, “saudade daquele tempo sem tempo em que a alegria de existir *era* a pura graça de ser na companhia divina” (p. 102).

Mas será que o Quinto Império é apenas a denúncia de um tempo original e de um Mundo novo? Ou, por outro lado, é também a instauração desse tempo kairológico, a projecção da saudade da Pátria Celeste e do Paraíso outrora perdido?

Mais do que uma análise filosófica em lato senso, *De Chronos a Kairós* constitui-se especificamente como uma reflexão metafísica e ontológica acerca do tema do tempo na obra do Padre António

Vieira. Deste modo, Manuel Cândido Pimentel não se limita a avaliar os contornos que, na visão vieirina, o tempo cronológico – que é, afinal, todo o *millenium* – encerra, mas, de igual modo, propõe uma avaliação sobre o *tempo outro*, que equivale a um estado não contável e não quantitativo, a um instante kairológico.

É esta segunda interpretação que demarca este escrito de outros que se centram apenas numa leitura cronológica do tempo no *corpus* de Vieira. Não podemos afirmar, no entanto, que esta é incompleta ou inconclusiva, na medida em que se apóia nos textos vieirinos e os interpreta literalmente: o Quinto Império, Reino de Cristo, afinal, é, essencialmente, um Império terreno e temporal. Por outro lado, *De Chronos a Kairós*, ao considerar privilegiadamente a mediação que liga o tempo cronológico ao tempo de Deus, sugere uma hermenêutica extrateológica. Até porque, mais do que se deter sobre o tempo celeste, ou seja, sobre o aspecto espiritual do Quinto Império, Manuel Cândido Pimentel privilegia o instante kairológico, isto é, a irrupção espontânea de Deus no momento concreto do Mundo. O que António Vieira considera, aos olhos do nosso autor, é que esses instantes de presença divina, de manifestação kairológica, se tornem todo o tempo, em toda a eternidade (*aion*).

NOTA

¹VIEIRA, António. *História do Futuro*. Livro Antepreimeiro. Capítulo Primeiro. 2.^a ed. Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalho Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 51-52.

