



R

# REVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

CULTURA, POLÍTICA  
E ATUALIDADE

VOLUME I

Direção  
José Eduardo Franco  
Paulo Silva Pereira

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2020

### **Edição**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: imprensa@uc.pt  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

### **Direção**

José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira

### **Coordenação geral do volume**

Aida Sampaio Lemos e Joana Balsa de Pinho

### **Coordenação editorial**

Imprensa da Universidade de Coimbra

### **Conceção gráfica**

Imprensa da Universidade de Coimbra

### **Execução gráfica**

Carolina Grilo

### **Revisão**

Álvaro Almeida, Porfírio Pinto,  
Samuel Oliveira e Sara Carvalhais

### **ISBN**

978-989-26-1810-4

### **ISBN Digital**

978-989-26-1811-1

### **DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1811-1>

### **Coordenação científica**



**CIDH**  
Círculo Convidado FCT / Infante Dom Henrique  
para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização



Esta publicação foi financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. no âmbito do Projecto UID/ELT/00077/2019.

© MAIO 2020, Imprensa da Universidade de Coimbra

Revisitar Vieira no século XXI / direção José Eduardo Franco, Paulo Silva Pereira. – 2 v.

1º v.: Cultura política e atualidade. - p. -

ISBN 978-989-26-1810-4 (ed. impressa) ;

ISBN 978-989-26-1811-1 (ed. eletrónica)

I – FRANCO, José Eduardo

II – PEREIRA, Paulo Silva

CDU 821.134.3Vieira, António.09(042)

# R

# EVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

CULTURA, POLÍTICA  
E ATUALIDADE

VOLUME I

Direção  
José Eduardo Franco  
Paulo Silva Pereira

Nota Prévia  
Carlos Reis

Prefácio  
Guilherme d'Oliveira Martins

(Página deixada propositadamente em branco)



## VOLUME I

<b>Nota Prévia – Carlos Reis.....</b>	<b>9</b>
<b>Prefácio: Vieira revisitado – Guilherme d'Oliveira Martins .....</b>	<b>13</b>
<b>Introdução – José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira.....</b>	<b>19</b>
<b>I – Biografia, historiografia e receção .....</b>	<b>35</b>
Vieira, o barroco e as guerras do cânone em Portugal e no Brasil (finais do século XIX – meados do século XX)	
– Paulo Silva Pereira .....	37
O êxito de uma biografia: o Padre António Vieira de João Lúcio de Azevedo – Alcir Pécora .....	73
Transformações da receção dos sermões de António Vieira no mundo hispânico por meio de paratextos	
– Maria Cândida Ferreira de Almeida.....	101
El Padre Antonio Vieira a través de escritoras ibéricas del siglo XVII – Laura Yadira Munguia Ochoa.....	121
<b>II – Epistolografia e interlocutores .....</b>	<b>147</b>
Cartas de proposta e de resposta: o diálogo epistolar de Vieira com o marquês de Nisa – Carlos Maduro.....	149
Escrever por mão própria ou mão alheia: o estudo da autoria nas cartas vieirianas – Maria Regina Bettiol .....	175
António Vieira e o retorno às terras tropicais: cartas do “deserto onde vivo” – Paulo de Assunção.....	195

<b>III – Teologia e espiritualidade</b> .....	219
Reino e império ou a tensão do teológico e do político na obra de Vieira – <i>Luís Machado de Abreu</i> .....	221
Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira – <i>Porfírio José Pinto</i> .....	235
Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana – <i>José Eduardo Franco</i> .....	249
<i>Virtus et scientia</i> : uma síntese nos modelos hagiográficos do Padre António Vieira – <i>Carlota Miranda Urbano</i> .....	277
<b>IV – Visões do futuro: obra profética</b> .....	293
<i>A Chave dos Profetas</i> : Deus, analogia, tempo – <i>João Adolfo Hansen</i> ...	295
O milenarismo e a figura do “papa angélico”: dos primórdios do pensamento profético vieiriano à <i>Clavis Prophetarum</i> – <i>Marcos de Martini</i> .....	361
A corte portuguesa e a campanha pela publicação da <i>Clavis Prophetarum</i> do Padre António Vieira (séculos XVII-XVIII) – <i>Marília Azambuja Ribeiro</i> .....	389
Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira – <i>Paulo Borges</i> .....	415
A atualidade na <i>História do Futuro</i> de Padre António Vieira – <i>Catarina Patrício</i> .....	433
<b>V – Política e sociedade</b> .....	449
A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político – <i>Pedro Calafate</i> .....	451
Sociedade e poder político em António Vieira – <i>Acílio da Silva Estanqueiro Rocha</i> .....	465
António Vieira em 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidad ibérica – <i>Fernando R. de la Flor</i> .....	487
António Vieira e a doutrina geral do imposto: generalidade, igualdade, proporcionalidade, redistribuição e suficiência – <i>Margarida Miranda</i> .....	521

## VOLUME II

<b>VI – Oratória sagrada e retórica: artes, usos e sentidos.....</b>	<b>9</b>
Análisis de la estructura del “Sermão da Sexagésima” de Antonio Vieira – <i>Gerardo Ramírez Vidal</i> .....	11
Engenhos e minas. A éfrase de Vieira em dois sermões “brasileiros” (“Sermão XIV” do Rosário, Baía, 1633, e “Sermão da Primeira Oitava da Páscoa”, Belém, no Grão-Pará, 1656) – <i>Mário Garcia</i> .....	33
Entre Profetas e Poetas: a retórica antiga nos sermões do Padre Antônio Vieira e nos discursos de D. Aquino Corrêa – <i>Elisabeth         Battista, Jildonei Lazzaretti</i> .....	47
Dois sermões de Santa Catarina e algumas questões de retórica e de ideologia – <i>José Veríssimo Teixeira da Mata</i> .....	75
<b>VII – Literatura e Arte .....</b>	<b>93</b>
As palavras de Vieira – <i>Aida Sampaio Lemos</i> .....	95
A vertente classicista na obra vieiriana – <i>Antônio Manuel         de Andrade Moniz</i> .....	105
Padre Antônio Vieira, o defensor dos filhos de Tupá: um conto esquecido de Firmino Rodrigues da Silva – <i>Wilton José Marques</i> .....	121
Referências e metáforas artísticas na obra do Padre Antônio Vieira – <i>Joana Balsa de Pinho</i> .....	135
Música e missão ao tempo do Padre Antônio Vieira – <i>Elisa Lessa</i> .....	169
<b>VIII - Escrita polêmica e a visão do outro .....</b>	<b>191</b>
“Cada um é da cor do seu coração”. Negros, ameríndios e a questão da escravatura na obra do Padre Antônio Vieira – <i>José Eduardo Franco, Pedro Calafate, Ricardo Ventura</i> .....	193

Vieira e os índios do Grão-Pará e Maranhão: renovações de um grande combate – <i>Ronaldo Vainfas</i> .....	229
A lua sob os pés: Padre António Vieira e o discurso anti-islâmico – <i>Martinho Soares</i> .....	247
Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz: los textos de la polémica por el “Sermão do Mandato” en la Nueva España (1690-1691) – <i>Claudia Benítez</i> .....	277
<b>IX – Ciência e Natureza</b> .....	309
O Padre António Vieira e a ciência - <i>Carlos Fiolhais</i> .....	311
Denunciar abusos e criticar erros: os animais na parenética de Vieira – <i>Paulo Drumond Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond Braga</i> ...	339
Os peixes no “Sermão de Santo António”: da classificação das espécies à atualidade da crítica – <i>Eunice Maia</i> .....	375
As plantas na obra do Padre António Vieira – <i>Isabel Maria Madaleno</i> .....	383
<b>X – Pedagogia e Didática</b> .....	419
Um Vieira bem diferente: o dramaturgo pedagogo – <i>Micaela Ramon</i> .....	421
O “Sermão do Espírito Santo” e o pensamento pedagógico de Vieira – <i>Daniel Joana</i> .....	439
O “Sermão de Santo António” no ensino secundário: hipóteses para uma leitura que acabe em graça e glória – <i>Rui Afonso Mateus</i> ....	453
Leitura(s) de Vieira em contexto escolar. Hoje como ontem? – <i>Amélia Correia</i> .....	471
<b>Posfácio: Pourquoi l’utopie?</b> – <i>Pierre Antoine Fabre</i> .....	489



## NOTA PRÉVIA

Carlos Reis

Faculdade de Letras  
da Universidade de Coimbra

Os subtítulos que ao mesmo tempo balizam e organizam os dois volumes que agora se publicam não poderiam ser mais expressivos. Se revisitamos o Padre António Vieira no séc. XXI, inevitavelmente reconhecemos nele a pluralidade de abordagens que aqueles subtítulos indiciam: antes de mais, ele foi (e é) um pensador da nossa cultura e da política do seu tempo, desenvolvendo temas que demarcam aquilo a que chamamos a sua atualidade; e não é seguramente banal rastrear um sentido de atualidade evidente em quem viveu, pensou, pregou e escreveu há mais de três séculos.

Assim é, mas não se trata só disso. O legado do Padre António Vieira projeta-se também, até hoje, na nossa língua, no imaginário dos seus grandes cultores, nas artes e na sua presença no sistema de ensino. Os textos que aqui podemos ler atestam bem o que fica dito: a imagem de Vieira na nossa historiografia, a epistolografia e o seu culto, a obra profética e as indagações a que convida, a ousadia do pensamento teológico, o trajeto de vida (um trajeto que fez desta grande figura quase uma personagem de ficção, conforme o cinema confirmou), a intervenção política a que não se esquivou, o contributo inigualável que deu à oratória sagrada são apenas alguns dos domínios que convocaram a atenção de quantos participaram no congresso “Revisitar Vieira no Século

XXI”, que teve lugar em Coimbra nos dias 7, 8 e 9 de janeiro de 2016. Sendo agora publicadas, as comunicações e as conferências a que aquela reunião científica deu lugar devem ser entendidas como um contributo inestimável não apenas para a sobrevivência, mas sobretudo para a renovação da exegese vieiriana. Assim deve ser, porque é dever da comunidade académica pensar e repensar personalidades e obras com a dimensão do Padre António Vieira, fazendo-o com uma densidade que vai muito além da transitória evocação de circunstância.

Num texto famoso do *Livro do Desassossego* (famoso e quase sempre mal citado), Bernardo Soares lembra a noite em que leu um passo de Vieira: “Fabricou Salomão um palácio...”. A lembrança ficou bem viva e, com ela, “aquele movimento hierático da nossa clara língua majestosa, aquele exprimir das ideias nas palavras inevitáveis, correr de água porque há declive, aquele assombro vocálico em que os sons são cores ideais”. Não é fácil encontrar tão sugestiva e sedutora imagem como esta, quando está em causa aquilo que de mais impressivo existe no estilo do Padre António Vieira; e assim, o semi-heterónimo de Pessoa rompeu em “lágrimas, felizes, como nenhuma felicidade real me fará chorar, como nenhuma tristeza da vida me fará imitar”. Anos depois, José Saramago colocou Vieira no centro e tronco da árvore genealógica dos seus escritores de eleição; e afirmou: “Acho que ele escrevia como ninguém e se calhar eu gostaria de dizer assim: estou aqui ao lado deste senhor, sentadinho num banquinho pequeno, mas estou ao lado dele”.

Assim queremos estar, todos os que lemos no Padre António Vieira a mais admirável, harmoniosa e elegante prosa da nossa língua. Uma harmonia e uma elegância que potenciam um pensamento exigente e interventivo, crítico e consciente da responsabilidade ética e social de quem reflete sobre o seu tempo e, ao mesmo tempo, corajosamente aponta para o futuro.

Disso e de muito mais falam estes dois volumes. Decorrem eles, em primeira instância, da iniciativa das unidades de investigação que organizaram o congresso “Revisitar Vieira no Século XXI”, designadamente o Centro de Literatura Portuguesa, o Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias e o Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes. Para além disso, cabe mencionar aqui – mencionar e realçar – o labor competente e dedicado de José Eduardo Franco e de Paulo Silva Pereira; a ambos ficou a dever-se não só o trabalho nuclear de organização e dinamização de um congresso que reuniu cerca de uma centena de participantes, mas também a publicação desta obra. A eles e também, naturalmente, à Imprensa da Universidade de Coimbra, digna, por isso, de não menor gratidão. É essa gratidão que a todos expresso, na minha qualidade de coordenador científico do Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra.

(Página deixada propositadamente em branco)



## PREFÁCIO

### VIEIRA REVISITADO

Guilherme d'Oliveira Martins  
Fundação Calouste Gulbenkian

*Revisitar Vieira no Século XXI: I. Cultura, Política e Atualidade; II. O Poder da Palavra: Escrita, Artes e Ensino de Vieira* é uma obra única e necessária, constituída por um conjunto fundamental de reflexões em torno de dez núcleos, que nos permitem uma visitação do mestre, de modo a poder conhecê-lo melhor à luz dos tempos modernos. E assim encontramos, a cada passo, a demonstração da genialidade do orador e do homem de cultura, bem como um apelo constante, que a atualidade não pode olvidar, relativamente à consagração da dignidade humana. Os dez núcleos têm um forte sentido analítico e pedagógico, permitindo conhecer e compreender um manancial único na cultura portuguesa: biografia, historiografia e receção – para nos integrarmos no percurso de vida do genial autor; epistolografia e interlocutores – para entendermos a importância da sua intervenção; teologia e espiritualidade – para compreendermos os fundamentos do que nos diz; visões do futuro: obra profética – para considerarmos a sua capacidade de antecipação; política e sociedade – para percebermos a importância do compromisso político, num tempo pleno de incertezas e ameaças; oratória sagrada e retórica: artes, usos e sentidos – para cuidarmos da oficina de criação do artista ímpar; literatura e arte – para continuarmos a

perscrutar a capacidade encantatória do artífice; escrita polêmica e a visão do outro – para lidarmos com a coragem e a determinação do intelectual; ciência e natureza – para nos apercebermos da genuína atração que tinha pelos saberes; e pedagogia e didática – para nos colocarmos na posição de quem deseja aprender ao máximo com a lição de Vieira. E o posfácio pergunta, pela pena acutilante de Pierre-Antoine Fabre, sobre o porquê da consideração de um modo muito especial de utopia – que o encontro do saber e da vontade coloca no horizonte da ação humana.

Muito se tem dito sobre o Padre António 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 sinonímias, das contradições, dos paradoxos, das metáforas, dos símbolos, dos conceitos, do ponto e do contraponto, da proximidade e da distância. 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.

O Padre Vieira foi um homem que procurou sempre pautar-se 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 séc. 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 diretamente, 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 projetos 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 Vieira retoma então o que os joaquimitas e os franciscanos espirituais há muito defendiam, sob a invocação do Espírito Santo. E, falando de audácia e atrevimento, basta lembrar o poderoso “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”, dito na igreja baiana de N.ª Sr.ª da Ajuda, em maio ou junho de 1640 (“arrependei-Vos, misericordioso Deus, enquanto estamos em tempo, ponde em nós os olhos de Vossa piedade, ide à

mão à Vossa irritada justiça, quebre Vosso amor as setas de Vossa ira, e não permitais tantos danos, e tão irreparáveis”). Mas os exemplos multiplicam-se, com especial subtileza.

O jesuíta atraiu e acumulou ódios, 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 Dominga Vigésima Segunda *post Pentecosten*” (1649), onde, partindo de S. Mateus (“É lícito ou não pagar o imposto a César?”, Mt 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 caminhais 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”.

Com a Guerra dos Trinta Anos a finir-se, havia que preparar um alinhamento que permitisse uma presença segura de Portugal na nova balança da Europa. 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 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 de 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” (Dn 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 de janeiro de 1642), onde as Escrituras, as profecias de S. Fr. Gil de Santarém e as “Trovas” do Bandarra o levaram a transferir o mito do Desejado de um rei morto em Alcácer-Quibir para um rei vivo. 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...

(Página deixada propositadamente em branco)

## INTRODUÇÃO

A verdade do humano não está no rol das datas da sua vida, mas no relato que cada um faz das suas alegrias, sofrimentos e esperanças. A verdade do humano é a sua palavra em eco à Palavra, tecida no diálogo interior em que o Verbo indica o caminho, a verdade e a vida.

**José Augusto Mourão<sup>1</sup>**

1. Uma cultura só se pode afirmar e compreender plenamente se conhecer a fundo, se valorizar e disponibilizar o legado dos seus clássicos, as fontes pioneiras da sua língua e da sua literatura.

Poucos grandes autores da história da literatura beneficiaram nas últimas décadas de progressos tão significativos em termos de renovação de interesse, de conhecimento crítico e de divulgação como António Vieira. Para isso contribuiu não só um despertar de interesse alargado nos meios académicos pela vida e pensamento deste marcante pregador jesuíta do século do barroco, expresso na significativa produção de estudos e teses em vários campos disciplinares acompanhada da multiplicação de eventos científicos a nível internacional, mas também da assunção de projetos que visaram publicar as fontes vieirinas. Entre estes, o atendimento bem sucedido do apelo antigo em favor da publicação sistemática dos escritos completos de Vieira acabaria por coroar aquele que

---

<sup>1</sup> *Quem Vigia o Vento não Semeia*. Lisboa: Pedra Angular, 2011.

podemos considerar um verdadeiro movimento cultural e científico de revisitação e revalorização de Vieira. Este movimento dista dos anos 60 do século passado e pode ter como marco simbólico da recuperação modernizadora deste escritor jesuíta a publicação em 1960 do estudo do francês Raymond Cantel em torno dos significados da obra profética de Vieira, que desde então deixou de ser considerada obra menor.

Com efeito, a publicação da *Obra Completa Padre António Vieira* entre 2013 e 2014, em Portugal, e, entre 2014 e 2016, no Brasil, no âmbito da qual se procedeu ao levantamento exaustivo e à edição de todo o legado escrito do maior orador luso-brasileiro de todos os tempos, trouxe novos e significativos dados para o conhecimento da língua, da literatura, da história e da cultura. Assim, à comunidade científica que estuda Vieira, em particular, e a Época Moderna, em geral, mormente o séc. XVII, foi dada a possibilidade de poder visitar as obras deste autor e repensar criticamente, a partir da visão que esta publicação permite, anteriores perspetivas analíticas e conclusões hermenêuticas.

Na verdade, com a disponibilização da totalidade conhecida dos escritos de Vieira, foi-nos dado o privilégio de subir a imensa montanha da sua obra e, agora do seu cume, usufruirmos, pela primeira vez, de uma perceção mais larga da vastidão e complexidade dos textos, da esfera privada e pública, resultantes de uma longa vida de intervenção intelectual, literária, política, religiosa e social.

Nas últimas duas décadas, muitos congressos, simpósios, seminários e exposições se fizeram, e muitas teses e livros se escreveram sobre o Padre António Vieira, recuperando-o totalmente de séculos de polémicas, dúvidas e algumas suspeitas sobre a dimensão e qualidade do seu património literário e cultural, gerado em tempos de crise e de incerteza no contexto de um país e de um império que se debatia para tentar sobreviver e viabilizar-se num mundo em profunda mudança.



A celebração, no espaço de uma década, de duas datas comemorativas, os Centenários da Morte (1997) e do Nascimento (2008) de António Vieira, foi potenciadora de pesquisa, de novas abordagens e de um renovado interesse pelo universo deste autor. Contudo, em todos esses grandes eventos vieirinos, que se realizaram com grande adesão de estudiosos, muitos especialistas reclamavam a urgência imperiosa e a necessidade científica fundamental de, finalmente, fazer o levantamento e publicar a totalidade dos escritos de Vieira. Sem a concretização deste desiderato tentado durante 150 anos não se poderia colmatar uma das lacunas mais graves da herança cultural luso-brasileira, nem avançar de forma inovadora e abrangente no conhecimento da complexidade da figura, do pensamento e das condicionantes contextuais de Vieira e do seu tempo.

Constituía, com efeito, uma falha grave no quadro das línguas e das literaturas de expressão portuguesa a não existência de uma edição global da obra daquele que é considerado um dos maiores prosadores de todos os tempos. Muitos desejaram fazê-lo. Com efeito, desde os anos 50 do séc. XIX registaram-se quase duas dezenas de tentativas e projetos, de facto começados, de preparação de obras completas de Vieira. Todos ficaram pelo caminho, logrados por vicissitudes várias. Por fim, um desses projetos teve pleno sucesso, encerrando décadas de tentativas falhadas.

Na verdade, esta não é a única lacuna importante no âmbito da história da nossa cultura. Ainda há muito trabalho de casa a fazer para disponibilizar editorialmente as obras completas de figuras de primeira linha da história de Portugal e do Brasil. Consideramos que é nossa missão enquanto estudiosos da história e da literatura fazer este trabalho preliminar, esta tarefa de base, fundamental, que é trazer a lume de forma sistemática, global e criticamente anotada a obra toda dos autores mais importantes da nossa história. Não só é uma forma de recuperar e de dar a conhecer o que de melhor se produziu ao longo da nossa história

cultural, qualificando o nosso património literário e potenciando o seu capital referencial em termos simbólicos e de inspiração criativa, como também é uma maneira de oferecer ao conhecimento de todos a integral dimensão dos trabalhos de cada autor, fomentando novas abordagens e investigações com reflexos na renovação dos conteúdos de ensino existentes sobre os mesmos. E, de facto, a obra toda do maior orador luso-brasileiro de todos os tempos ofereceu-nos um ponto de partida para motivar equipas de pesquisadores a realizarem trabalhos semelhantes em torno da obra de outros escritores, ou seja, a fazer o que designamos como “o trabalho de casa” da cultura.

A concretização com sucesso, no séc. XXI, da empresa há muito esperada de publicação da *Obra Completa* de Vieira, envolvendo uma vasta equipa de especialistas de Portugal e do Brasil, com a edição em 30 volumes de todos os escritos atribuídos a Vieira que se furtaram ao pó dos arquivos de vários países de dois continentes, permitiu aos pesquisadores olhar com uma visão renovada para este “Vieira Global” que lhe é dado a compreender. Além da sistematização anotada de todas obras, foram transcritas milhares de páginas manuscritas desconhecidas ou pouco conhecidas, que obrigam a rever interpretações que o conhecimento apenas parcial da obra enviesara.

2. À luz deste escopo, o Centro de Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (CLP), a Cátedra Infante Dom Henrique para os Estudos Insulares Atlânticos e a Globalização da Universidade Aberta e do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CIDH-CLEPUL) e o Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes (IECCPMA), com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, da Faculdade de Letras e da Reitoria da Universidade de Coimbra, do Círculo de Leitores

e das Edições Loyola, editoras responsáveis pela publicação da *Obra Completa* de Vieira, realizaram um Simpósio Internacional na Universidade de Coimbra no ano de 2016, em ordem a revisitar Vieira hoje e atualizar o conhecimento sobre o autor e o seu século na relação com a complexidade de um mundo que então se globalizava. Além dos especialistas convidados e cujos trabalhos abrangem diferentes problemáticas, este encontro científico foi aberto aos estudiosos e jovens investigadores que quiseram apresentar contribuições em painéis temáticos pré-definidos, tendo em conta as novas perspetivas lançadas pela publicação da *Obra Completa*. Procurou-se também prestar justa homenagem a um dos grandes obreiros da preparação dessa *Obra* entretanto falecido, o historiador João Francisco Marques, que dedicou parte significativa da sua pesquisa ao campo da oratória sacra e da influência política dos confessores e conselheiros religiosos, especialmente oriundos do clero regular, na determinação das orientações governativas dos monarcas.

O trabalho que agora se edita em dois volumes, *Revisitar Vieira no Século XXI: I. Cultura, Política e Atualidade; II. O Poder da Palavra: Escrita, Artes e Ensino de Vieira*, resulta de textos gerados no âmbito desse debate alargado que decorreu durante três dias (7 a 9 de janeiro de 2016), mas também de outras contribuições individuais decorrentes da reflexão que o conhecimento mais abrangente permitido pela edição da *Obra Completa* de Vieira entretanto suscitou. Trata-se, portanto, de uma publicação autónoma e sujeita a processo de arbitragem científica, que congrega reflexões, novas chaves de leitura e perspetivas críticas nos mais diversos domínios, desde a Teologia à Biologia, da Literatura à Sociologia a partir da vida e obra do jesuíta.

A organização dos volumes obedeceu a um critério de natureza transversal, privilegiando múltiplos cruzamentos entre grandes categorias temáticas e marcas específicas do pensamento e da ação

de Vieira. Os ensaios aqui reunidos, assim como o prefácio redigido por Guilherme d'Oliveira Martins e o posfácio da responsabilidade de Pierre-Antoine Fabre, provêm de estudiosos com formações académicas e práticas de pesquisa distintas, o que permite reforçar o alcance da abordagem pluridisciplinar inscrita já no próprio título: *Revisitar Vieira no Século XXI: I. Cultura, Política e Atualidade; II. O Poder da Palavra: Escrita, Artes e Ensino de Vieira*.

Assim, com a primeira secção – “Biografia, Historiografia e Receção” –, pretendeu-se abrir espaço à discussão em torno de questões relativas à história dos estudos vieirianos em Portugal e no Brasil (com destaque para o contributo de um de seus mais notáveis estudiosos, João Lúcio de Azevedo), às edições, aos leitores e comentadores da obra de Vieira no mundo hispânico. Se se considerar a extensão e a maturidade já alcançadas pelo campo de estudos vieirianos numa perspectiva transnacional, mais evidente se torna a necessidade de desenvolver leituras abrangentes que permitam identificar e explorar as linhas de força de toda essa larga discursividade crítica e das suas relações com várias instâncias de poder, do perfil dos protagonistas e do modo como estes souberam (ou não) acompanhar as transformações por que foram passando as áreas de saber a partir das quais se propunham interrogar a obra. De igual modo, prestar atenção à receção e ao impacto que teve no mundo, em particular no universo geográfico-cultural peninsular (a partir de escritoras como Soror Feliciano de Milão ou Soror Maria do Céu) e nos territórios americanos de língua espanhola (Soror Juana Inés de la Cruz), afigura-se de crucial importância neste trabalho de levantamento dos debates principais e das questões mais fortes que vem suscitando desde há séculos.

Dando continuidade ao recente movimento de revalorização da produção epistolar de Vieira que tem vindo a tomar forma em vários contextos académicos, os estudos que integram a secção “Epistolografia e Interlocutores” tiram partido da riqueza e diver-

sidade do seu epistolário para ilustrar circunstâncias biográficas, reconstituir redes de amizade e de sociabilidade ou compreender o papel do autor no contexto da diplomacia europeia. Sendo obrigado a tratar com personalidades que ocupavam lugares cimeiros do ponto de vista social, político ou religioso, é natural que muitas dessas cartas possam revelar traços próprios dos códigos de conduta da época e dos protocolos que regem a relação entre emitente e destinatário, mas não menos interessante é tentar perceber a partir de casos específicos (como acontece com a correspondência trocada com o Marquês de Nisa) o que mais revela de si Vieira nesses diálogos epistolares. Esta forma particular de comunicação acompanhou-o sempre ao longo da vida, por gosto ou por imperiosa necessidade, mas mesmo numa fase já avançada da sua existência e estando inserido num cenário geográfico muito distinto das cortes e cidades europeias, o das terras tropicais do Brasil, continuou a servir-se dela para intervir junto do poder político e judicial ou para discutir o rumo da ação jesuítica nessas paragens por finais do séc. XVII. Em todo o caso, a carta pode também ser tomada como ponto privilegiado de observação do seu processo de escrita. Como é sabido, escreveu de seu próprio punho bom número de cartas que chegaram até nós, mas também recorreu com certa frequência aos serviços de escribas ou secretários que tomavam nota das matérias que ditava. A prática em si encontrava-se muito difundida na época, mas levanta hoje delicadas questões de natureza filológica e de atribuição de autoria, que são também neste volume consideradas.

Os estudos reunidos nas secções III (“Teologia e Espiritualidade”) e IV (“Visões do Futuro: Obra Profética”) permitem ao leitor acercar-se de modelos de inteligibilidade da obra de Vieira com perfil transversal, capazes de congregar as principais coordenadas do seu pensamento. Palavras geradas num contexto dominado pela esfera poderosa da teologia que se prolongava através de

um braço ou poder temporal solicitam uma abordagem atenta às suas construções internas de sentido, pelo que representavam, na origem, enquanto hipóteses explicativas de um certo “significado do mundo”. Não por acaso, a densa rede de textos produzidos por Vieira em resposta a solicitações diversas alimenta-se amiúde da coexistência – em permanente estado tensional, segundo se faz notar num dos estudos – entre matérias de recorte teológico e considerações de índole política, prolongando debates que se travavam no campo da filosofia política europeia da altura. Para ultrapassar essa presença inquietante de impasses e aporias gerados pela visão escatológica do Reino de Cristo consumado na Terra em meio de tantos reis e reinos, vale-se de matrizes de perfil tradicional, mas também do apoio de profetas e autores não canónicos ou do contributo de outras áreas do saber, nomeadamente da história, e da espiritualidade jesuítica. Os Jesuítas tiveram, de facto, importância decisiva no processo de renovação da teologia, fomentando uma teologia “positiva”, atenta a outras questões que não eram abordadas no âmbito da teologia “escolástica”, pelo que é ponto que merece atenção quando se considera o todo arquitetural do pensamento vieiriano. Descer ao mais fundo da obra de Vieira requer, como aqui também se propõe, uma compreensão densa e sistemática dos pilares fundacionais da Companhia de Jesus, nomeadamente pelo que esta Ordem religiosa (com uma existência temporal mais reduzida face a outras que emergiram ainda em contexto medieval) traz consigo em termos de uma espiritualidade orientada para exercer ação transformadora sobre o mundo e enfrentar os novos desafios que começaram a surgir com o dealbar da Modernidade. Justifica-se, por outro lado, considerar o contexto educativo de matriz jesuítica para se perceber melhor como se começa a moldar desde muito cedo esse potencial de ação e como vem acompanhado pela inculcação de um específico cânone de virtudes. A essa luz, os modelos hagiográficos que

povoam o imaginário e os textos de Vieira permitem recuperar instigantes pistas de análise.

Com o progressivo resgate da vertente profético-especulativa que teve lugar na segunda metade do séc. XX, mas que foi amplamente potenciado pela prática de pesquisa a nível internacional, assistiu-se a uma mudança de paradigma hermenêutico que passou a considerar aquela vertente como o cimento agregador da globalidade dos seus escritos, independentemente da diversidade de géneros, por nela desaguar um elenco de temas mobilizadores da ação do jesuíta. Nunca antes tinha sido possível uma visão tão amadurecida e profunda como a que hoje se verifica a nível da análise dos escritos proféticos de Vieira (desses escritos em si mesmos considerados e do que daí derivou em matéria de crítica). Novos passos têm sido dados, com rigor e sistematicidade, na revalorização dessa larga fecundidade do imaginário quinto-imperial, tanto no plano histórico-civilizacional, como no teológico-político, confirmando assim a plena e irreversível reabilitação deste sector da obra no contexto académico. Da complexa (e conturbada) história editorial da *Clavis Prophetarum* à evolução do pensamento profético-especulativo e às modulações da visão do Quinto Império e do Reino de Cristo na Terra em confronto com a tradição escatológica ocidental, os estudos aqui incluídos conseguem retratar com acuidade um lote de questões que fazem com que esta parte da obra seja legitimamente tida como pedra angular do vasto edifício discursivo que construiu e força gravitacional da sua presença no mundo. Dá-se, assim, a ver as múltiplas tradições de que se alimenta o espírito profético do autor, mas propõe-se também outras formas de inquirição da atualidade dos pressupostos que estão na base das suas teses. Ganha relevo, por exemplo, a esse nível uma hipótese de leitura da *História do Futuro* enquanto “ficção (de mundos) fora da ciência” (na linha do conceito proposto por Quentin Meillassoux) antecipando cenários que vão para além do limiar do método da ciência experimental

e que revelam a particular inquirição ontológica sobre o presente desenvolvida por Vieira.

A quinta secção (“Política e Sociedade”) privilegia leituras do pensamento ético-político e económico de Vieira, articulando os princípios gerais que este propõe com o contexto histórico e social da época. Se é verdade que toda a sua obra se encaminha para a consideração de um estado de paz universal que seria a mais bela expressão da unidade e da irmandade entre todas as criaturas humanas, também se reconhece em vários dos seus escritos a possibilidade de se recorrer ao uso da força, de travar guerra justa ou de resistir à tirania, quebrando a paz em nome da justiça. Agindo de acordo com um paradigma que reflete a sua preocupação em conciliar a moral e o direito (sobretudo, o direito natural), compreende-se que a reflexão em torno de questões como a justiça e a paz possa contribuir para reforçar o seu posicionamento ético-político. Ora, dessa consciência reflexiva sobre o exercício do poder, convocando matérias como a da soberania ou a da aplicação do “direito das gentes” a temas que transcendiam largamente o âmbito restrito da esfera espiritual, mas que traziam consigo a denúncia de gritantes injustiças, é todo um programa que revela o seu nítido propósito de intervenção junto da sociedade e das estruturas políticas. Não causa estranheza, por isso, ver o empenho que põe em discutir (desde logo, no “Sermão de Santo António” de 1642, que aqui merece especial atenção) questões de tributação ou atinentes ao que hoje designaríamos sob a forma de sistema fiscal, uma vez que por aí também passava a salvaguarda dos princípios da igualdade, da universalidade e da proporcionalidade. A um outro nível, reler hoje criticamente a missão histórica de signo providencialista que Vieira e tantos contemporâneos seus defenderam e ajudaram a difundir junto dos povos peninsulares (e dos territórios sob a sua alçada) é uma via produtiva para se avaliar o comportamento deste espaço geográfico-cultural face a



rupturas ideológicas e epistemológicas que com mais ênfase vieram a tomar forma noutros pontos do Ocidente.

Pensar Vieira (sobretudo, o Vieira da sermonística) à margem dos debates que atravessaram o território da eloquência sacra nos sécs. XVI e XVII significaria perder de vista o fértil terreno de germinação do seu modelo de pregação contrarreformista e da dinâmica de recristianização do seu modelo de orador eclesiástico. Nesse sentido, com os estudos incluídos na secção VI, “Oratória Sagrada e Retórica: Usos e Sentidos”, que abre o volume *Revisitar Vieira no Século XXI: II. O Poder da Palavra: Escrita, Artes e Ensino de Vieira*, pretende-se traçar uma síntese de conjunto sobre os percursos da pesquisa realizada até hoje nesta área (de que é exemplo o comentário desenvolvido a partir do “Sermão da Sexagésima” ou dos sermões a S.<sup>ta</sup> Catarina), como também suscitar novas perspectivas de trabalho (como acontece com o estudo comparativo entre os sermões de Vieira e os discursos de D. Aquino Corrêa). O estatuto da retórica em Vieira seria menos o de “enlevar” misticamente o auditório e mais o de forçar o homem a agir no sentido da vontade de Deus anunciada e perscrutada nos textos sagrados e gratificado pela Eucaristia. É condição fundamental para que se consiga descer ao sentido mais profundo da escrita de Vieira um entendimento adequado (leia-se: à luz das doutrinas vigentes na sua época histórica) do alcance da palavra aguda e engenhosa, entendida não como mero artifício formal, mas como instrumento válido da antropologia filosófica seiscentista. Ainda quando Vieira levantava o conceito predicável a alturas perigosamente desafiantes dos limites da ortodoxia em matéria teológica, em gestos de notável audácia hermenêutica, ele não se afasta da matriz da engenhosidade com proporção teológica. Ao tentar provar (ou sugerir) o quão dificultosa é a verdade que se pretende demonstrar, mais não faz do que reforçar a convicção de que é mais estimado e agradável o conhecimento que exige esforço do ouvinte ou do leitor. Numa outra linha, mas

sem deixar o campo dos procedimentos retóricos, apresenta-se um estudo de dois sermões pregados no Brasil que, girando em torno da descrição de dois lugares distintos (o engenho de açúcar e as minas), permitem perceber melhor a aplicação da écfrase. Sendo figura de retórica associada a exercícios descritivos, a écfrase ajuda a reforçar o impacto visual do que se pretende representar (pregando diretamente aos olhos), mas em Vieira surge condicionada não só pela longa tradição retórica ocidental, mas também pelo legado da espiritualidade inaciana, com a sua “composição de lugar” e por meio de noções como “vista da imaginação” e de “vista imaginativa”.

O primeiro dos estudos incluídos na secção VII (“Literatura e Arte”) propõe um exame do léxico e de outras questões linguísticas a partir de um instrumento específico – o “Elucidário Vocabular” incluído no volume IV do tomo IV da *Obra Completa Padre António Vieira* – que se revela útil tanto para o leitor comum, como para o especialista em busca de informações sobre as características do vocabulário do autor ou sobre o estado da língua portuguesa no séc. XVII. Na verdade, uma das mais impressionantes linhas de aproveitamento da sua produção ao longo dos séculos (e com uma constância que dificilmente encontra par noutros escritores) diz respeito à condição de cultor exímio da língua portuguesa, que se viu confirmada por gramáticos e dicionaristas pelo insistente uso de exemplos colhidos nos seus textos. Sabe-se que Vieira, a par da utilização abundante de fontes bíblicas e patrísticas, lançou também mão de conteúdos literários e culturais provenientes da Antiguidade Clássica, nomeadamente do campo da mitologia, como forma de intensificar o alcance da retórica epidíctica ou persuasiva a que tão frequentemente recorria nos seus textos. Em estudo dedicado a esta última dimensão, procura-se mostrar como o autor mobiliza todo esse material em escritos de natureza diversa (da parenética à parte profética, mas também noutro tipo de produção), ora sublinhando a sua função como argumento de autoridade, ora procurando

traçar largas diagonais de ordem antropológica e histórico-cultural que transcendem um tempo e um espaço específicos. Ainda nesta secção, o convite para percorrer a obra de Vieira a partir da análise de metáforas artísticas pode revelar-se um exercício proveitoso para aprofundar o conhecimento da oficina do escritor, tendo até em conta o peso que a prática literária e os tratados do período barroco conferiam a este tropo por excelência. Por outro lado, a análise do lugar reservado à música sacra no contexto das práticas de missionação que tiveram lugar no Brasil colonial pela mão da Companhia de Jesus, mas também por outras ordens religiosas, permite compreender melhor o peso que lhe era atribuído na formação espiritual dos nativos. Por último, com a abordagem do conto *Mariana Pinta* (1838), de Firmino Rodrigues da Silva, escritor que teve um papel relevante no desencadear do processo de afirmação da temática indianista no séc. XIX, ainda antes de Gonçalves Dias e José de Alencar, dá-se a ver um Vieira enquanto personagem literária, concretamente no papel de defensor das comunidades indígenas brasileiras no contexto histórico de 1653 a 1661.

Uma iniciativa académica como esta, posta sob o signo da *revisitação* (e, desde logo, crítica), não poderia deixar de convocar um enfrentamento problematizador com várias linhagens e modelos vigentes na tradição dos estudos vieirianos que se foram consolidando ao longo de um espectro temporal alargado e que, por uma razão ou outra, dificultavam o diálogo direto com a obra e sua adequada integração nas práticas letradas do tempo do jesuíta, mas também com questões mais sensíveis como a da escravatura e do estatuto de índios e negros. Em “Escrita polémica e a visão do Outro” (secção VIII), incluíram-se diferentes abordagens desta tão discutida questão, realçando a reflexão sobre a dignidade dos povos descobertos e escravizados sem razão legítima e em guerra injusta, mas pareceu oportuno realçar ainda outras dimensões menos estudadas como a das representações do Islão e do Império Otomano no pensamento de Vieira, em par-

ricular sob o ponto de vista do seu projeto profético-escatológico, e na cultura do seu tempo.

Perspetivas singulares de leitura são trazidas pelo conjunto de ensaios que propõem aproximações à obra de Vieira a partir do ângulo que se designou sob a forma de “Ciência e Natureza” (secção IX). Se é bem conhecido o interesse pela interpretação de prodígios e presságios que resultariam da observação de cometas e de outros eventos astronómicos, uma análise mais densa dos seus escritos revela a reiterada utilização de factos científicos em ordem a reforçar o vigor argumentativo, seja em contexto de pregação, seja ao lidar com matéria profética. Ler a natureza em clave metafórica ou alegórica com intuito de ilustrar virtudes ou vícios não é fenómeno exclusivo do séc. XVII, ou sequer da escrita de Vieira, como no estudo incluído neste volume se reconhece, mas a verdade é que a sua obra parenética acolheu com entusiasmo essa exploração do mundo animal com alcance pedagógico e moralizante. Por outro lado, o levantamento sistemático dos vernáculos de espécies vegetais mencionadas na obra do jesuíta permite observar com nitidez a natureza e o alcance da utilização de plantas bíblicas nos seus textos ou os efeitos de sentido que resultam da inclusão de referências a plantas nativas da América ou exóticas. Numa linha semelhante de cruzamento entre observação científica e estudo do simbolismo conferido a elementos naturais, a identificação de certas espécies animais (nomeadamente, dos peixes) em textos de Vieira pode servir de base, tal como aqui se propõe, a exercícios escolares de natureza interdisciplinar que ajudam a rejuvenescer o olhar que sobre eles se projeta.

Desejavelmente, os avanços registados num determinado campo do conhecimento devem ter tradução no âmbito das práticas pedagógicas que lhe estão ligadas, pelo que os estudos que integram a décima e última secção deste volume (“Pedagogia e Didática”) visam aprofundar essa reflexão em torno de conteúdos programá-

ticos e de estratégias letivas. Mais do que reiterar a importância da presença de textos da autoria de Vieira no sistema educativo, o que importa é propor e discutir novos modelos de abordagem desses mesmos textos, aproveitando oportunidades de verdadeira revisão de acordo com objetivos e práticas ajustados ao nosso tempo ou repensar eventualmente o lote de textos a figurar nesse cânone escolar, como acontece com a proposta de análise do “Sermão do Espírito Santo”. Uma avaliação, como a que aqui se propõe, dos instrumentos reguladores das aprendizagens no sistema educativo português nas últimas décadas mostra que a presença de Vieira em contexto escolar não sofreu abalos significativos (contrariando assim o destino sombrio que coube a outros autores e obras de épocas mais recuadas), mas vale a pena perceber melhor como essa presença foi suportando os sucessivos movimentos de reconversão dos objetivos da disciplina de Português, dos métodos de ensino do texto literário e do próprio entendimento da sua obra. Por último, e apesar de a produção dramática de Vieira a ser um dos sectores menos conhecidos do grande público e menos tratados no âmbito académico, sobretudo quando se tem em conta o volume assinalável de produção científica que cobre outras matérias, é possível daí retirar ilações quanto ao alcance pedagógico que tal produção poderia ter. De facto, quando lida à luz do quadro mais abrangente dos métodos de ensino em vigor no âmbito da Companhia de Jesus e no apreço que o teatro tinha como instrumento de doutrinação e de reforço da prática pedagógica, essa incursão é reveladora de propósitos éticos e estéticos bem definidos e de uma particular preocupação com o aprofundamento de técnicas retóricas, como bem demonstra o artigo em que se reflete sobre uma peça teatral redigida em latim.

Deste modo, com a proposta de arrumação das quatro dezenas e meia de textos em dez secções (ou núcleos), procurou-se construir um itinerário de leitura que permitisse conferir organicidade a uma

reflexão propositadamente abrangente (e, não seria exagerado dizer, ambiciosa nessa mesma exaustividade que persegue).

Se é verdade que a um posfácio compete canonicamente assinalar o local de encerramento do ato de leitura, ao texto redigido para este efeito nada lhe seria mais avesso (e muito em consonância com o espírito que animou este projeto desde o início) do que o propósito de servir como acabamento formal, estabelecendo uma rígida linha de fronteira a partir de algo que se considera perfeitamente consolidado, uma vez que o que mais avulta são os sinais de abertura e de questionação, desde logo inscritos no título escolhido: *Porquoi l'utopie?* Como bem se sublinha nesse derradeiro texto, a poucos autores e homens (daquele séc. XVII em que viveu ou até doutras épocas históricas) corresponde tão bem essa prodigiosa condição de *entre-deux* como a Vieira.

É gratificante reconhecer que o pretexto significativo que animou um grupo de estudiosos neste início do séc. XXI a levar a cabo esta empresa não se encontra ligado, como tantas vezes sucedeu e sucede em contexto académico, à comemoração de uma efeméride específica, mas sim a uma iniciativa editorial que tem por detrás de si o esforço de várias pessoas e ao largo de alguns anos, tendo culminado na disponibilização de uma vastíssima produção de forma mais minuciosa do que até agora tinha acontecido. Deste modo, espera-se que possa ter servido para consolidar e abrir novos caminhos de reflexão em torno da vigorosa personalidade de Vieira e da riqueza plural e multiforme dos seus textos, assim como da cultura do seu tempo (entendida aqui numa aceção larga e generosa).

José Eduardo Franco  
Universidade Aberta

Paulo Silva Pereira  
Universidade de Coimbra

# **I**

## **BIOGRAFIA, HISTORIOGRAFIA E RECEÇÃO**

(Página deixada propositadamente em branco)



**Vieira, o barroco e as guerras do cânone em Portugal e no Brasil (finais do século XIX – meados do século XX)**

*Vieira, the Baroque and the Canon Wars in Portugal and Brazil  
(Late 19<sup>th</sup> century to mid-20<sup>th</sup> century)*

Paulo Silva Pereira

Universidade de Coimbra/CLP

ORCID | 0000-001-9995-4063

**Resumo**

O relevante número de estudiosos que ao longo de mais de três séculos se notabilizaram a nível da análise da vida e da obra do Padre António Vieira, assim como o grau de maturidade que a área em causa vem demonstrando nas últimas décadas e em várias latitudes, justificam um olhar amplo e articulado que ultrapasse a dimensão atomística dos estudos parcelares, permitindo apreender tendências transversais de largo espectro nessa discursividade crítica e nas relações que a mesma foi estabelecendo com determinadas instâncias de poder. Pela complexidade do próprio objeto, optou-se por circunscrever a abordagem a momentos mais significativos do processo de consolidação deste campo (ou especialmente tensos em virtude de dinâmicas de concorrência, interferência e conflito sistémico no espaço público e académico português e brasileiro) nos sécs. XIX e XX. Num tempo em que os pressupostos epistemológicos e institucionais da historiografia

literária e cultural têm vindo a passar por um processo de revisão, é uma oportunidade também para se discutir as bases teóricas e metodológicas mais adequadas a um projeto desta natureza, não necessariamente redutíveis a articulações lineares e teleológicas. Palavras-chave: Padre António Vieira; historiografia cultural; cânone literário; instâncias de poder

#### Abstract

The relevant number of scholars who, over more than three centuries, have excelled in the analysis of the life and work of Father António Vieira, as well as the degree of maturity that the area in question has shown in recent decades and in various latitudes, justify a broad and articulated view that goes beyond the atomistic dimension of the partial studies, allowing the apprehension of transversal tendencies of wide spectrum in this critical thinking and in the relations that it has established with specific instances of power. Due to the complexity of the object itself, we must circumscribe the approach to the most important moments of the process of consolidation of this field (or especially dramatic as a result of the dynamics of competition, interference and systemic conflict in Portuguese and Brazilian public and academic space) late 19th through Mid-20th Century. In a period in which the epistemological and institutional assumptions of literary and cultural historiography have been going through a review process, it is also an opportunity to discuss the theoretical and methodological bases most appropriate to a project of this nature, not necessarily reducible to linear and teleological articulations.

Keywords: Father António Vieira; cultural historiography; literary canon; instances of power

1. Qualquer obra que atravessasse tempos e discussões só dificilmente poderá tornar-se consensual, acabando por despoletar conflito e, nalgumas circunstâncias, exclusão. A história editorial e a fortuna crítica da obra do Padre António Vieira permitem confirmar esta leitura, pois ainda que seja inegável o lastro deixado no espaço transnacional de língua portuguesa, nem sempre suscitou consensos alargados. A razão seguramente mais forte é a que se prende com a emergência de fraturas ideológicas e estéticas em determinados momentos históricos, ou por via de um arreigado anticlericalismo (não raro, com motivação antijesuítica), ou do juízo severo (e injusto, importa dizer) que se foi produzindo sobre toda uma época histórico-cultural a que se convencionou chamar *barroca*.

Quer isto dizer que aos problemas que habitualmente afetam outros textos com estatuto de *clássicos*, como o da erosão que o tempo cultural impõe e que torna mais desafiante o movimento de aproximação de um leitor situado a séculos de distância do contexto de origem, se veio juntar a propensão polémica.<sup>1</sup> Ora, do que aqui se trata é de reconstruir essa discursividade crítica sobre a ação e o pensamento de Vieira, desde os finais do séc. XIX a meados do século seguinte em Portugal e no Brasil, e que pesou sobre o modo como em distintos momentos se procurou avaliar o seu lugar no cânone. Obras que são menos valorizadas ou menos conhecidas tenderão a despertar leituras mais uniformes, ao passo que a obra que se impõe pelo valor que sucessivas comunidades de leitores

---

<sup>1</sup> Das catorze propostas de definição de clássico(s) avançadas por Italo Calvino numa obra sobejamente conhecida, valeria a pena relembrar duas delas que são especialmente relevantes para a construção do meu argumento, na justa medida em que sublinham a constelação de múltiplas leituras (quantas vezes, contraditórias entre si) que se vão acumulando ao longo do tempo: os clássicos como “livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem e nos costumes)” e como “obra[s] que provoca[m] incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente a repele[m] para longe” (Calvino, 2007: 11 e 12).

lhe atribuíram e pelo potencial de suscitar novas oportunidades de releitura (ainda que nem sempre pacíficas) acabará sempre por alcançar um grau maior de perdurabilidade.

Proceder a um levantamento dos estudiosos que no tempo aqui em apreço discutiram o lugar que lhe devia caber no cânone de dois universos geográfico-culturais em busca da sua identidade própria (ou, posta a questão doutro modo: no cânone transversal a duas literaturas nacionais), significa, em larga medida, revisitar as origens e o processo de consolidação de um campo de estudo de dimensão transnacional. Em face das múltiplas linhas reconhecíveis neste mesmo campo, que sublinham a sua extensão e a sua complexidade, compreende-se que me ocupe apenas de algumas e do seu cruzamento, esquecendo outras.

Os conceitos de *cânone* e de *canonização* pressupõem sempre o ato de selecionar uma série de textos e autores como representantes mais valiosos da literatura e da cultura de uma comunidade e, como tal, dignos de serem estudados e comentados. Nessa medida, a tarefa de configurar um determinado cânone e de estabelecer o grau de preponderância desses autores e textos reconhecidos como canónicos é sempre moldada a partir de critérios e valores de um dado tempo histórico, pelo que implica necessariamente contingência e variabilidade.<sup>2</sup> A eleição das obras que hoje conservamos, lemos ou ensinamos nas escolas depende não só de fatores de natureza estética, mas fundamentalmente até de fatores sociais, políticos e ideológicos que importa conhecer (e discutir). Será interessante observar como a

---

<sup>2</sup> A origem e a relevância do conceito de cânone no Ocidente está intimamente ligada à formação e evolução das noções de literatura e de história literária enquanto instituições culturais. Como bem sublinha Enric Sullà, o estudo dos processos de formação do cânone na sua dimensão histórica “equivale a la historia de las historias de la literatura”, o mesmo é dizer “al análisis de cómo se construyen las narraciones cronológicas de florecimiento, apogeo y decadencia, cómo se escogen autores y obras, qué se destaca para estudiar en las escuelas y con qué criterios, cómo se distribuyen en épocas y períodos, cómo se delimitan éstos” (Sullà, 1998: 33).

atenção concedida a Vieira foi oscilando em função dos critérios que, em cada momento, ajudavam a estruturar uma comunidade cultural com especificidade própria. Por outro lado, os limites cronológicos que balizam esta pesquisa permitem acompanhar de perto o tempo de vigência de um paradigma ainda muito marcado pela historiografia e por preocupações etnocêntricas, quer no Brasil, quer em Portugal.

2. Um dos traços mais fortes da canonicidade de muitas obras diz respeito ao seu grau de citabilidade, o mesmo é dizer à sua intrínseca disponibilidade para delas serem retirados fragmentos que circulam com certa autonomia. A produção de Vieira, como era inevitável que acontecesse, não escapou a esse fenómeno de síntese de um *cânone acessível* que se propõe a estudantes ou ao público em geral. Está ainda por fazer um estudo sistemático e profundo sobre a produção de antologias de textos vieirianos – desde *Vozes Saudosas da Eloquencia, do Espírito, do Zelo, e Eminente Sabedoria do Padre Antonio Vieira* (1736), de André de Barros<sup>3</sup>, até hoje – atentando nos critérios de seleção utilizados e nas categorias que suportam a ordenação do material, assim como na habitual formulação de discursos histórico-descritivos nas suas páginas introdutórias ou até no que o perfil do antólogo possa revelar em termos de tendências de gosto e de filiação ideológica. Seja como for, esses mecanismos de inclusão e exclusão traduzem já (antes ainda do advento da historiografia literária) na sua dinâmica valorativa um efeito de canonização. A este propósito, considerava C. Guillén: “Nos hallamos en este caso ante un crítico y un superlector a la vez:

---

<sup>3</sup> Esta obra contava com uma antologia de textos de natureza vária (histórica, política, doutrinal, etc.), numa primeira parte, e com uma secção de textos encomiásticos, redigidos por figuras da cena cultural portuguesa, como D. Francisco Xavier de Meneses, Conde da Ericeira, e de um orador jesuíta espanhol, Nicolau de Segura. Anos mais tarde, surgirá uma nova edição de teor idêntico (Barros, 1748) que terá sido motivada pelo êxito alcançado pela anterior.

crítico, por cuanto califica y define lo dado; superlector, por cuanto ordena y redistribuye lo dado, actualizando sistemas contemporáneos, impulsando lo que se dará. La opción entonces es ser o no ser un antólogo, es decir, un ‘yo’ que deja de ser privado y aspira a ser nosotros” (Guillén, 1985: 417).

A primeira parte do séc. XVIII pode ser vista como tempo propício à divulgação da obra de Vieira e à consolidação da sua fama como orador sagrado, pelo que não causa estranheza a frequência com que textos seus são citados e analisados em manuais de retórica e em material dedicado ao ensino ou aparecem transcritos em antologias de lugares seletos da melhor prosa portuguesa.<sup>4</sup> Na verdade, é por essa altura, muito em função da chegada das obras já editadas a um público mais numeroso, que ganha consistência o perfil de autor clássico e, em especial, de cultor exímio da língua portuguesa, que ainda hoje se lhe reconhece, mas, por meados do século, com o avolumar dos sinais de transformação dos códigos estéticos e do gosto dominante junto das elites intelectuais, começaram a surgir as primeiras duras críticas.<sup>5</sup>

Torna-se difícil compreender a fortuna editorial e crítica de Vieira no período que vai do final do séc. XVIII às primeiras décadas do séc. XX sem levar em conta o quadro mais vasto de distanciamento

---

<sup>4</sup> É o que se pode constatar, a título de exemplo, em obras como *Systema rhetorico, causas da eloquencia* (1719), de Lourenço Botelho Sotomaior, ou *Espelho da eloquencia portugueza: illustrado pelas exemplares luzes do verdadeiro sol da elegancia, o veneravel Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesu* (1734), de João Baptista de Castro.

<sup>5</sup> Mais do que qualquer outro, Luís António Verney mostrou-se, no seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) e na polémica literária que se lhe seguiu, muito refratário ao discurso engenhoso e aos múltiplos artifícios retóricos, condenando Vieira pelo que nele via de ilustração máxima desse paradigma. Francisco José Freire (Cândido Lusitano) tem a respeito de Vieira posição distinta, porque consegue discernir o que de condenável manifestaria o seu estilo, mas sem pôr em causa a sua condição modelar no que toca ao bom uso da língua, como se pode ver pela insistência com que recorre a citações de textos de sua autoria em *Reflexões sobre a Língua Portuguesa*, numa altura de grande dinamismo em termos de discussão sobre fenómenos linguísticos e de definição do elenco mais seguro de *auctoritates*.

ou mesmo de vincada hostilidade face a tudo quanto pudesse gravitar em torno da Companhia de Jesus. Por bem conhecidas, não cabe aqui recordar as razões históricas que estiveram na base desse movimento antijesuítico, mas é inegável o efeito que acabou por ter na modelação da imagem do autor e na secundarização da sua obra no sistema escolar e no horizonte cultural.<sup>6</sup> Todos sabemos que a constituição de um cânone está ligada à necessidade sentida por cada comunidade em preservar e ordenar a sua memória, reforçando os fundamentos linguísticos e literários da sua tradição. Nessa medida, apresenta-se como seleção de textos que evidenciam qualidade intrínseca e patrimonial, funcionando como manifestações exemplares no plano da língua, dos padrões estético-literários ou das representações do imaginário coletivo. Ora, discutir a constituição do cânone significa perceber, desde logo, o alcance valorativo que está na sua base e a missão normativa que arrasta consigo, ainda quando esta não seja explicitamente assumida. O processo de seleção depende, acima de tudo, da ação de instituições públicas e de minorias dirigentes, pelo que se compreende que o dispositivo crítico que valida determinado repertório em detrimento de outro (ou a existência de forças centrípetas e centrífugas no interior do sistema literário) esteja ao serviço dos critérios e dos valores que identificam os grupos hegemónicos.

Ainda assim, ao longo desse segmento temporal apareceram várias edições, com dimensão variável e em muitos casos assumindo o perfil de reimpressão, que tendiam a privilegiar a parenética em detrimento doutros campos da sua produção escrita.<sup>7</sup> De modo geral,

---

<sup>6</sup> Sobre esta questão, cf. Franco (2006/2007) e Franco & Reis (1997).

<sup>7</sup> É de assinalar a publicação em 1852 de seis tomos de *Sermões selectos do Padre António Vieira* (Lisboa, Tipografia Rollandiana) e, mais tarde, da série *Obras Completas do Padre António Vieira* (Lisboa, 1854-58). Ainda nesse séc. XIX viriam a lume outras propostas, ou pensadas como texto de abertura de alguma edição, como sucede com o «Epítome da Vida do Padre António Vieira» (1838) que acompanha a edição parisiense de *Cartas Selectas* preparada por José Inácio Roquette e com a

a abordagem crítico-historiográfica, mesmo se apresentada sob forma de estudo introdutório, era manifestamente escassa, limitando-se a retomar lugares-comuns ou apoiando-se na reprodução de testemunhos de estudiosos que, em fases históricas anteriores, se tinham debruçado sobre aspetos da obra.<sup>8</sup> Vale, contudo, este movimento editorial como prova de um interesse que nunca chegou de todo a desaparecer, pese embora os condicionalismos de teor ideológico que interferiam no reconhecimento pleno do pensamento de Vieira e do seu lugar no campo das representações simbólico-imaginárias da nação. O que, entre tais fluxos e refluxos, parece ter escapado a efeitos de erosão foi o seu estatuto modelar no tratamento da língua portuguesa, legitimando (ou infirmando) determinados usos linguísticos.

3. Por ocasião do bicentenário da morte do jesuíta em 1897, assiste-se a um certo recrudesimento de interesse pela sua figura e pela sua obra, mas apenas por iniciativa das elites católicas e sem nunca se atingir o nível de comemorações oficiais à escala nacional. Em todo o caso, as circunstâncias políticas e sociais do Portugal dessa altura, à semelhança do que viria a suceder também em 1908, no tricentenário do nascimento, não eram favoráveis, como depressa se percebe pelo tom dos protestos de sectores anticlericais e antijesuíticos contra as iniciativas públicas de celebração. Na verdade, o ritual comemorativo dos centenários está muito ligado ao contexto político-ideológico de finais do séc. XIX e foi potenciado pelo êxito

---

«Notícia Biográfica» de José Fernando de Sousa para a coletânea de *Trechos Selectos*, comemorativa do bicentenário de 1897, ou concebidas a pensar num volume autónomo, como seria o caso de *Vida do Padre António Vieira* de João Francisco Lisboa.

<sup>8</sup> Um dos historiadores e críticos literários que mais contribuiu para a reabilitação de Vieira no período do Romantismo foi D. Francisco Alexandre Lobo (1763-1844), bispo de Viseu e figura proeminente da vida cultural e política portuguesa da segunda metade do séc. XVIII e primeira do séc. XIX, com o seu *Discurso Histórico e Crítico acerca do Padre António Vieira e das suas Obras* (1823).



do tricentenário da morte de Camões, em 1880, e do centenário do Marquês de Pombal, dois anos depois, mas Vieira estava longe de reunir consenso entre as elites culturais dominantes.<sup>9</sup>

Movido por uma ética pública de matriz positivista, Teófilo Braga (1843-1924) procurou pensar e aprofundar o alcance cívico de tais práticas celebrativas de individualidades ou de factos históricos relevantes num texto sobejamente conhecido: *Os Centenários como Síntese Afetiva nas Sociedades Modernas* (1884). A “síntese afetiva” proposta por Teófilo visava criar uma moral laica republicana, incentivada pelo culto cívico de comemorações históricas. Devia ter uma natureza afetiva e estética na propagação de ideias e sentimentos ético-políticos, para se começar a substituir o “poder espiritual dos dogmas” e o “poder da autoridade empírica”, que eram para ele “formas tradicionais do poder”, pelos novos poderes da ciência e da indústria. Em seu entender, seriam essas práticas o meio instrumental para dar eficácia social ao seu programa republicano demoliberal de índole positivista, que permitiria a “reorganização sociolátrica” e a regeneração moral e política, de forma evolutiva, para o que se tornava imprescindível incutir uma “nova consagração cívica” através dos centenários, “uma das formas sublimes com que cada povo glorifica os representantes mais eminentes das suas qualidades étnicas” (Braga, 1884: 69). Dificilmente Vieira poderia figurar na galeria europeia dos “génios” maiores inscritos na “imortalidade humana”, devedora no presente de “solidariedade com o passado” e fator de reconhecimento comum de virtudes morais, sociais e

---

<sup>9</sup> Para além da realização de conferências, de uma exposição biobibliográfica e de outras pontuais iniciativas, o balanço da produção resultante desse momento celebrativo leva-nos a reconhecer apenas a edição de pequenas antologias como *O Livro de Oiro do Padre António Vieira (Recopilação, com biographia e notas)*, que Avelino de Almeida e M. Santos Lourenço organizaram a pensar na juventude católica e, em particular, nos seminaristas de Portugal e Brasil, ou *Trechos Selectos do Padre António Vieira* (1897), volume que incluía uma “Notícia Biográfica”, de José Fernando de Sousa, e que se assume explicitamente como “Publicação Comemorativa do Bicentenário da sua morte”.

culturais, porque uma das missões dos positivistas republicanos consistia, desde logo, em “reorganizar o poder espiritual, que pertenceu às religiões substituindo esse conjunto de ficções por verdades demonstradas pelas ciências” (Braga, 1912: 162).

Toda a atividade historiográfica teofiliana assenta, como se sabe, em pressupostos romântico-positivistas e raramente consegue fugir à matriz anticlerical, pelo que a visão que se projeta da eloquência sacra seiscentista, quer no *Manual de História da Literatura Portuguesa* (1875), quer no volume III (*Os Seiscentistas*) de *História da Literatura Portuguesa* (1916), vai no sentido de sublinhar a sua dimensão de teatralidade e a proliferação de exageros discursivos, esgotando-se muitas vezes em meros jogos de palavras e de conceitos. Como tal, o juízo crítico que se tece sobre a qualidade da intervenção de Vieira na cultura e na sociedade não podia ser senão muito severo depois desse balanço tão negativo da época e dos modelos de pregação (o séc. XVII português é, em termos globais, para Teófilo um período sombrio entre o fulgor renascentista e o advento das doutrinas iluministas), mas agrava-se ainda quando se estabelece o confronto com o que acontecia noutros países europeus em matéria de discussões filosóficas, de avanços científicos ou de práticas diplomáticas. O retrato que Teófilo Braga procura delinear desse “profissional da retórica”, com “subtileza do pensamento” e “facilidade improvisadora”, fundamenta-se em larga medida nos contributos avançados por João Francisco Lisboa na sua *Vida do Padre António Vieira*, como abertamente reconhece (Braga, 1916: 629), pelo que não causa espanto o seu tom mais acirrado na avaliação que faz de determinadas vertentes da ação do jesuíta. Considerando o peso que os manuais de história literária (assim como as antologias) tiveram como instrumentos de canonização, ora projetando uma luz auspiciosa sobre alguns autores (o caso mais notável é seguramente o de Camões), ora obscurecendo outros ou esquecendo-se de uns tantos, fácil é de reconhecer que

o lastro penalizante que assim se foi gerando levou muito tempo a desaparecer. A *invenção da tradição* nacional acaba por ser uma constante reinvenção teofiliana, que se traduz numa rearticulação discursiva permanente, até desembocar na sua tese do lusismo em luta histórica com o castelhanismo.

Por esses mesmos anos, o Padre Luís Gonzaga Cabral (1866-1939) surge claramente empenhado num esforço de divulgação, que se projeta para lá das fronteiras portuguesas, como se constata pela publicação em Paris de *Vieira: biographie, caractère, éloquence* (1900), mas trilhando também uma via de indagação mais profunda com *Vieira Pregador: estudo filosófico da eloquência sagrada segundo a vida e as obras do grande orador português* (1901). Quando foi decretada a proibição do ensino religioso e a expulsão das ordens e congregações logo a seguir à implantação da República, ocupava ele o cargo de Superior da Província Portuguesa da Companhia, mas o texto redigido no início do século dá conta da hostilidade crescente face às instituições religiosas em certos círculos sociais, fruto de um anticlericalismo arreigado, pelo que se compreende o tom militante que por vezes adota.<sup>10</sup>

Os críticos e historiadores literários brasileiros de finais do séc. XIX e inícios do XX respondiam a estímulos intelectuais semelhantes aos de Teófilo, provenientes das teorias de Comte, Taine e Sainte-Beuve, do naturalismo e do determinismo, assim como do primado do biografismo, pelo que não causa estranheza a valorização extrema dos factos extrínsecos à produção da obra literária. Estudiosos como Sílvio Romero (1851-1914) ou Araripe Júnior (1848-1911) – pese embora a abordagem específica que cada um propunha –, tomavam a obra de um dado autor como documento

---

<sup>10</sup> Sobre o contexto alargado da “guerra religiosa” que marcou a I República e que ajuda a perceber a leitura que alguns sectores da sociedade portuguesa faziam, nesses primeiros anos do séc. XX, da obra de Vieira ou de qualquer elemento ligado a uma congregação religiosa, veja-se o estudo de M. L. de Brito Moura (2010).

revelador da época, da sociedade, da raça ou da personalidade e estavam condicionados por uma agenda interpretativa de cunho nacionalista. Ora, quando o elenco de autores e obras a figurar num cânone literário que fosse especificamente brasileiro se definia pelo seu maior ou menor grau de representatividade da ideia de nação como corpo cultural e politico-ideologicamente emancipado, é fácil de concluir que o lugar reservado ao jesuíta só podia ser marginal ou até redundar em exclusão, pois além de encarnar o protótipo do colonizador (representante do “gênio português, com toda a sua arrogância na ação e vacuidade nas ideias”) era, segundo o autor de *História da Literatura Brasileira* (1888), “o produto de uma sociedade e de uma religião gastas”. Gregório de Matos, pelo contrário, representaria a afirmação do “espírito brasileiro” e tinha a vantagem de ter cultivado outros modelos, que não o sermão, tidos como genuinamente literários, pois naquele tudo ressoava a falso.<sup>11</sup> O teor das posições de Romero pode ser explicado à luz de um clima mental de feição libertária muito típico do contexto de implantação da República no Brasil e da procura de uma metodologia científica para as ciências humanas, mas o que, de facto, comandava toda a sua abordagem era a teoria de mestiçagem na cultura brasileira e a consequente valorização do branqueamento do mestiço em relação ao negro. Mais do que refletir apenas e só sobre o fenómeno literário, interessava-lhe construir uma leitura do

---

<sup>11</sup> O período inicial de história da literatura brasileira, que Romero designa como “Primeira época ou período de formação (1500-1750)”, serve para documentar o processo de adaptação do homem e da cultura de Portugal aos trópicos. É escassa (e profundamente crítica) a visão que projeta do jesuíta, por contraposição à de Gregório de Matos, como se pode comprovar por este fragmento: “Vieira é uma espécie de tribuno e de roupeta que se ilude e ilude os outros com as próprias frases. Matos é um pândego, um precursor dos boêmios, amante das mulatas, desbragado, inconveniente, que tem a coragem de atacar bispos e governadores [...]” (Romero, 1960, t. 2: 365). É sobejamente conhecido o apreço pela polémica e o gosto por contraditar em S. Romero, pelo que não admira que tenha entrado em acesas polémicas com ilustres intelectuais do seu tempo, incluindo o próprio Teófilo Braga.

processo de formação da cultura brasileira, o que ajuda a explicar o peso que a dimensão etnológica tem na sua obra.

Ainda que pertencendo ao mesmo campo intelectual, José Veríssimo (1857-1916) mostrava-se mais inclinado a trabalhar com um conceito de literatura nacional que tivesse na sua base critérios de ordem estética em detrimento do peso excessivo de elementos etnográficos ou históricos. Veríssimo reconhecia mérito ao trabalho feito por Romero, sobretudo em termos metodológicos, mas apontava falhas várias nas suas apreciações literárias. Convergia, contudo, na valorização do critério nacionalista, dando novo alento à oposição entre período colonial e período nacional (com um estágio de transição compreendido entre 1769 e 1795), que tanto viria a marcar o discurso crítico brasileiro por largas décadas.

4. Até meados do século passado, a historiografia literária deu continuidade às tendências do último quartel do séc. XIX, o seu momento fundacional, tanto em termos epistemológicos (por via da incorporação da lição positivista) como em relação à sua função, sobretudo em termos escolares, favorecendo a formação da consciência da identidade nacional nos planos ideológico, ético, cívico e moral. Ora, o lugar conferido a Vieira no cânone de grandes autores com papel decisivo neste processo identitário foi muito afetado pela percepção que se tinha da época histórico-literária em que se inseria (o Seiscentismo), invariavelmente tomada como decadente, quando não também pelo seu vínculo a uma Ordem religiosa de âmbito transnacional. Entre os inúmeros manuais de história da literatura que foram aparecendo por esta altura, a pensar sobretudo num público escolar, cabe lembrar aqui o de Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932), pela influência dominante que teve. De matriz ainda positivista, a sua *História da Literatura Portuguesa. Desde as Origens até à Atualidade*, de 1908 (a 6.<sup>a</sup> ed. em 1930, aparecerá refundida e acrescida de uma “Antologia de Prosa e Poesia Portuguesa”) aposta numa ordenação

estético-periodológica em “Escolas”, sendo que Vieira integra a “Escola Seiscentista ou Gongórica”, de 1580 a 1700, que “marca a supremacia do gosto espanhol, esterilizando muitos dos nossos bons engenhos”, por contraposição com a “Escola Quinhentista ou Italiana” anterior ou a “Escola Arcádica”, subsequente (Remédios, 1921: 9). Trata-se mais de um guia didascálico para a compreensão dessas “Escolas”, que retoma a base da teoria evolucionista que Brunetière já utilizara, e não tanto de um tratado com outras ambições mais ousadas. Seja como for, procura-se sublinhar a especificidade da obra de Vieira e a sua qualidade por comparação com a restante massa de pregadores do tempo.<sup>12</sup>

Com a publicação, em 1918-20, de *Historia de Antonio Vieira, com factos e documentos novos* em dois volumes que se pautam por uma maior segurança crítica do que até então era habitual no campo da reconstrução da biografia do autor e que colhem benefício de material inédito, João Lúcio de Azevedo (1855-1933) reforça o processo de resgate do lugar que pertencia ao jesuíta na história da literatura e da cultura de língua portuguesa. E não é à toa que se esforça por demonstrar que parte de um ponto de vista imparcial, distanciando-se tanto do registo apologético de André de Barros, quanto de outras propostas de tonalidade crítica, até em função de razões de ordem político-ideológica, ao mesmo tempo que sublinha o escopo mais profundo da sua abordagem quando comparada, por

---

<sup>12</sup> O tópico da “decadência literária” surge referido logo na abertura do capítulo IV quando se considera que a “quadra literária do séc. XVII representa para Portugal um período de grande decadência” (Remédios, 1921: 327), mas, no sector especialmente consagrado a Vieira, sempre se reconhece que é “o orador privilegiado deste século e um dos melhores clássicos da nossa língua” (359). Um pouco mais adiante, contudo, esta afirmação surge matizada: “As obras de Vieira sam mina inexaurível onde o filão do ouro se não quebra nem exgota. Abundam as pinturas vivas, as descrições coloridas e movimentadas. A propriedade dos termos, a riqueza e variedade dos epítetos sucedem-se umas ás outras, com profunda abundância. *Como orador, Vieira deixou-se inquinar pelo mau gosto da época: reconhecía êle esses defeitos, mas adoptou-os, donde se não pode propor como modelo incondicional*” (Remédios, 1921: 361; itálico meu).

exemplo, com a de D. Francisco Alexandre Lobo, bispo de Viseu, porque só assim seria possível um outro entendimento do autor e da obra. É justo reconhecer a relevância desse esforço pioneiro de João Lúcio de Azevedo em termos de definição de um modelo de inteligibilidade do que Vieira fez e do que significou para o seu próprio tempo, modelo esse que acabaria por se impor de forma veemente no campo académico e crítico. Ao organizar o curso de vida do jesuíta, que foi longo e especialmente denso pela sua constante intervenção em múltiplas atividades e pela complexidade do século em que lhe coube viver, em seis fases distintas (“o religioso”; “o político”; “o missionário”; “o vidente”; “o revoltado”; “o vencido”), Azevedo consegue identificar fatores de dominância em segmentos temporais circunscritos, evitando a tendência centrífuga que resultaria da mera disposição dos factos ao longo de um eixo temporal. Mas, a segmentação que propõe acaba por tornar-se reductora, dificultando a apreensão de formas de coexistência e de sobreposição de vertentes várias da ação de Vieira num período definido ou valorizando de modo excessivo a leitura psicologizante de etapas da sua vida, como a derradeira, de acentuada coloração melancólica e disfórica. O contexto de produção e de publicação desta biografia (início do séc. XX) surge marcado por uma questionação da prática historiográfica de matriz positivista em nome de uma abertura maior a preocupações de ordem filológica, visível na avaliação da fidedignidade das fontes, e a um reforço da dimensão interpretativa dos factos.<sup>13</sup>

Quando em 1921 Afrânio Peixoto (1876-1947) e Constâncio Alves (1862-1933) publicaram a sua *Antologia Brasileira: Vieira Brasileiro*, reclamando para Vieira mais a sua qualidade de brasileiro que de português, tornou-se nítido o propósito de sua integração plena

---

<sup>13</sup> Para uma análise mais aprofundada da construção discursiva da figura de Vieira por parte de Azevedo, ver neste mesmo volume o ensaio de A. Pécora (pp. 71-97).

no cânone. A questão não era pacífica entre as elites intelectuais do Brasil, como viriam a demonstrar os debates travados ao longo do séc. XX sobre as práticas literárias no período colonial, mas esta iniciativa ditou novos reposicionamentos. Desde logo, a escolha criteriosa de um elenco de textos que contava, para além de duas dezenas de sermões e de quase outras tantas de cartas (incluindo a célebre Carta Ânua da Província do Brasil, de 1626), com a *Relação da Missão da Serra da Ibiapaba*, pretendia vincar o comprometimento do jesuíta com assuntos respeitantes à vida da colónia. O teor da introdução de A. Peixoto sobre “António Vieira e seu Apostolado no Brasil”, com que abre o primeiro volume, e sobre os sermões relacionados com esse território cumpre o propósito de ilustrar a sua qualidade de “maior clássico brasileiro”, com o seu tom “mais brando, mais doce e, por ser em tudo nosso, mais amplo e exuberante”.<sup>14</sup>

5. É sabido que o Integralismo Lusitano concorreu de forma decisiva, nas primeiras décadas do séc. XX, para renovar o interesse pela história da Restauração e para permitir a sua reabilitação de acordo com determinados pressupostos ideológicos.<sup>15</sup> Não será di-

---

<sup>14</sup> Vale a pena sublinhar o teor dessa apreciação global da obra de Vieira, pelo que revela do pensamento do autor sobre o lugar que lhe cabe no cânone: “Como de todos os nossos clássicos em prosa, a despeito das antíteses e arrebiques de seu tempo, é Vieira, para nós, o mais do nosso tempo, exatamente porque é o mais nosso. Se João de Barros, Luís de Sousa, Manuel Bernardes têm a gravidade, ia a dizer a secura da prosa lusitana, tersa e séria, sem deslize na correção [...] Vieira é mais brando, mais doce e, por ser em tudo nosso, mais amplo e mais exuberante. Vieira é o maior clássico brasileiro” (Peixoto & Alves, 1921: 45).

<sup>15</sup> Pode-se considerar, aliás, que parte significativa da ação dos membros do Integralismo está posta sob o signo da revisão da história pátria, como bem documenta António Sardinha neste passo de *Purgatório das Ideias. Ensaio de crítica*: “O encargo que mais de perto nos toca é a revisão da História, corrompida inteiramente pelo critério sectário do romantismo político. A História de Portugal não tem sido senão uma diatribe violenta e odienta, desde a *Dedução Chronologica* até às várias histórias de mil e um folhetinistas que presumem de historiadores” (Sardinha, 1929: 57).



fácil reconhecer que a melhor síntese dessas novas ideias postas a circular na altura está nalguns textos da autoria de António Sardinha (1887-1925). Num deles, publicado em dezembro de 1922 na revista *Nação Portuguesa*, sob o título de “1640”, Sardinha louva o séc. XVII, “século severo, mas grande século”, resgatando o sebastianismo pelo que este demonstra do caráter oficial e nacional no contexto restauracionista, ao mesmo tempo que procura relegar para segundo plano os laivos de judaísmo que pudesse ter. Manifesta-se, por outro lado, contra as tendências de antijesuitismo e toma boa parte dos pensadores da Restauração como “os precursores das modernas doutrinas nacionalistas”. Por altura de uma acesa polémica em torno do valor do séc. XVII que teve origem num trabalho de Manuel Múrias sobre a cultura seiscentista e que contou com intervenções várias de António Sérgio, o autor viria a alargar e a discutir algumas dessas suas teses.

Ora, *O Seiscentismo em Portugal* (1923), de Manuel Múrias (1900-1960), é um pequeno livro de análise global do séc. XVII que tem como intuito fundamental promover a sua recuperação, reagindo assim contra as “calúnias” de que tinha sido alvo em épocas anteriores. Para o autor, não resta qualquer dúvida de que se trata de um século grandioso, contrariamente à opinião formulada por Teófilo Braga, que é referido e criticado várias vezes. Assim, Múrias considera que nesse momento histórico a Companhia de Jesus, a Inquisição e a censura contribuíram para manter a unidade do reino; que o sebastianismo e o trabalho dos historiadores políticos alimentaram o mito nacionalista que viria a estimular as aspirações separatistas; que se verifica o surgimento de notáveis prosadores e de relevantes trabalhos filológicos, numa linha de continuidade com a erudição arqueológica que vinha do século precedente (Múrias, 1923: 93-94). A publicação desse livro deu origem a uma série de reflexões por parte de António Sardinha, nomeadamente no ensaio “O Século XVII”, retomando a linha laudatória que vinha de

trás e concluindo que se estava perante “a demonstração de quanto se ajustaram à parte sã da alma portuguesa as direcções ditadas em Trento à catolicidade em crise” e que os “nossos polemistas de Seiscentos” encarnavam o papel de “precursores das modernas correntes nacionalistas” (Sardinha, 1924: 57-58). Foi contra esta leitura que se insurgiu António Sérgio (1883-1969) na *Seara Nova*, com um texto intitulado “O problema da cultura em Portugal e o significado do seiscentismo na sua história” (1925), tentando demonstrar sobretudo a má qualidade do ensino jesuítico e as suas consequências na degradação do sistema escolar em Portugal e que o sebastianismo não tinha qualquer explicação étnica, antes se justificava pela situação de ruína do país, uma vez que o messianismo aparece igualmente noutros povos em situação de crise. Contra Sérgio ergueram-se vários integralistas, nomeadamente M. Múrias, pelo que a polémica se prolongou por algum tempo, mas não importa desenvolver agora esta linha de análise.

O que interessa perceber, acima de tudo, é o papel de António Sérgio em termos de estudo e divulgação da obra de Vieira nessas primeiras décadas do séc. XX e o modo como viria a apropriar-se da figura do escritor para veicular matrizes fundamentais do seu pensamento reformador, o designado humanismo sergiano. Regressado a Portugal em 1933 após um exílio em França, Sérgio prossegue, no âmbito da *Seara Nova*, o seu trabalho de esclarecimento cultural e de doutrinação político-social. O tempo que consagra à edição de textos de autores canónicos, a pensar num público eminentemente escolar como se deduz dos enunciados paratextuais e do aparato de notas, é disso bom exemplo.<sup>16</sup> No prefácio à edição de 1937 do

---

<sup>16</sup> Importa referir que o seu programa editorial continuaria muito ativo durante várias décadas, culminando, no que a Vieira diz respeito, na organização de uma extensa seleção de sermões e de textos proféticos, em parceria com Hernâni Cidade, que deixaria um lastro significativo, até por se fazer acompanhar de comentários que, de facto, iluminavam o texto.

*sermão sobre a paz* (“Sermão da Segunda Oitava da Páscoa”, pregado em Roma), tem o cuidado de integrar a escrita de Vieira no contexto das práticas culturais do seu tempo, mas sem esquecer o valor modelar que viria a alcançar no universo de língua portuguesa:

Nunca se escreveu um português mais claro, mais próprio, mais natural, de maior fluência, de mais vivo ritmo, que o da obra oratória do padre Vieira. Ao invés daquilo que se tem afirmado, o que há de excêntrico nos seus sermões não reside na forma literária deles, mas no pensamento, – ou antes na maneira de provar e de argumentar (e excêntrico sim para o nosso tempo, não para o tempo em que viveu o autor e para aquelas sociedades em que se fez ouvir). (Sérgio, 1937: 19)

É preciso notar que já nessa fase (década de 30) se reconhece uma estratégia de aproximação ao objeto de estudo que viria a ser determinante para a reflexão sergiana sobre Vieira e até para o âmbito mais lato de uma tendência forte dos estudos vieirianos: a que punha em evidência o perfil de homem que atentamente observa a sociedade de que faz parte, mas que partilha também das suas íntimas contradições, designadamente ao pugnar pela defesa dos direitos dos índios, sem se insurgir com igual veemência contra a abusiva exploração dos escravos africanos.

Uma preocupação insistente que atravessa as leituras sergianas da obra e da ação de Vieira é a de sublinhar o perfil de reformador social, vencido pelo seu próprio tempo, porque defensor de novos ideais (v.g. a questão da igualdade entre os homens) que não encontraram terreno fértil para germinar. Chega mesmo, em certas ocasiões, a estabelecer uma aproximação entre Vieira e outras figuras como Oliveira Martins (bastaria ter em conta a alusão ao “curador das chagas sociais do seu povo” no prefácio a *Portugal e o Socialismo*) e Antero de Quental, por reconhecer em todos essa

capacidade visionária e assim poder fundamentar uma genealogia cívica e intelectual onde ele próprio se podia incluir.

Tentar perceber o modo como Sérgio leu Vieira obriga-nos a ter em conta, desde logo, a forte propensão ensaística do seu discurso, no sentido em que assume o risco de não ser mera sistematização de dados de pesquisa, antes *ensaia*, ou seja, experimenta e põe em confronto para melhor conhecer. Ora, dessa peculiar forma de trabalhar que obriga a mobilizar o concreto e o abstrato, o pessoal e o universal, haveria de resultar formas de apropriação ideológica muito insinuantes. A título de exemplo, no ensaio *Perante a Inexistência de uma Civilização Cristã: Depoimentos de Antero de Quental e António Vieira*, Sérgio trilha um caminho de reflexão que o leva a reconhecer que “é quimérico, decerto, o darmos-nos a especular sobre o que faria alguém em condições diversas das condições reais. E no entanto, não posso deixar de ter em conta o seguinte: o ser certo que se deparam nos sermões de Vieira, aqui e acolá, períodos que nos forçam a pensar no que diria, no que faria actualmente, se estivesse aqui, entre nós.” (Sérgio, s.d.: 36). O teor inicial do fragmento é bem revelador da interpretação predominantemente intuitiva e do tom exploratório típicos do ensaísmo sergiano (esse registo “de invenção, de aventura, de lucidez, de audácia”, nas suas próprias palavras), mas podemos até chegar mais longe e dizer que Vieira, um “sacerdote católico”, e Antero, um “filósofo monista”, são convocados para o espaço de reflexão em tal maneira que as suas vozes surgem inextricavelmente ligadas à do ensaísta, levando a que o seu pensamento se vá definindo e impondo à custa dessa polifonia:

Parece-me provável que nos afirmaria o Vieira que só pode chamar-se uma civilização cristã a que parta da ideia da igualdade entre os homens, – os de todos os países, os de todas as raças; aquela que eliminando a competição económica, substituindo a luta pela cooperação fraterna, não oponha por isso verdadeiro

estorvo a que todos nos tratemos como sendo irmãos: enfim, aquela onde a piedade se não perca e ofusque pela busca excessiva das distinções sociais. (Sérgio, s.d.: 36-37)

Qualquer balanço que se queira fazer da abordagem sergiana de Vieira não pode perder de vista que a mesma se desenvolveu numa época em que o estudo da literatura e da cultura não tinha atingido ainda a profundidade e o rigor teórico-conceitual que hoje lhe reconhecemos, pelo que não surpreende o aparecimento de afirmações como esta: “A mentalidade barroca é uma forma de espírito que não exige coerência, que não demanda unidade, que se não alimenta de *idéias*, que se nutre só de *imagens*, – e incompatível por isso com a espiritualidade autêntica” (Sérgio & Cidade: 1951: 15)<sup>17</sup>. Noutra ocasião, volta a insistir no contraponto entre Vieira e a cultura do barroco (pelo menos, do barroco segundo Sérgio), ao considerar que àquele terá faltado “precisamente, para nos dar uma obra das que ferem fundo, das que têm garra, das que marcam almas – um ambiente vital de inteligência crítica, uma séria cultura nacional” (Sérgio, 1972: 50). Onde mais longe chegou, contudo, a sua indagação sobre a escrita de Vieira e a articulação com as matrizes estético-literárias do seu tempo foi no ensaio “Salada de conjecturas a propósito de dois jesuítas” (Sérgio, 1973). Ainda que partindo do confronto com o trabalho de um outro membro da Companhia de

---

<sup>17</sup> Em Sérgio, prevalece o entendimento do barroco como um estilo de expressão exaltada, por contraposição ao equilíbrio da expressão renascentista: “O barroco é o contrapolo da maneira clássica. O simples e claro dos processos clássicos insinua-se discreta e lentamente, encantando a inteligência e a alma inteira pela graça inabalável de uma beleza nua; o que o barroco visa, pelo contrário, é a explosão do espanto; é o dom de surpreender e de aturdir o espírito” (Sérgio, 1973: 88). Ainda assim, é de sublinhar que trabalha com um conceito de *barroco* que não só remete para um fenómeno historicamente situado e condicionado (coincidente com o séc. XVII e parte do seguinte), mas funciona também como uma constante da cultura (ou dos estilos artísticos) com alcance meta-histórico (sobre esta matéria, cf. o que diz o autor na p. 90 do ensaio).

Jesus, o espanhol José de Acosta, o ensaio depressa evolui para um exercício de caracterização do cultismo e do conceptismo, na esteira do que Marcelino Menéndez y Pelayo (referido, de resto, na p. 91 da edição citada) defendera em *Historia de las ideas estéticas en España*, para concluir que os sermões de Vieira surgem muito marcados pela última modalidade e só raramente pela primeira.<sup>18</sup> Em vários pontos, Sérgio parece sucumbir ao anátema lançado sobre a literatura e as artes plásticas do séc. XVII como produto de uma época de decadência, de obscurantismo e de deturpação do gosto, procurando subtrair o jesuíta português a essa tendência perversa do *barroquismo* (termo seu), mas surpreende quando procura ler a matriz conceptista de Vieira de modo abrangente como estratégia de alcance cognoscitivo e filosófico. O “conceito” que seria a base do conceptismo, e especificamente o “conceito predicável”, não teria interesse apenas sob o ponto de vista literário e estético, mas como ato criativo e método de conhecimento que permitiria pôr em relação e comparar as coisas entre si, estabelecendo uma cadeia de correspondências.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Sobre este ponto, afirma o autor: “a primeira distinção [...] é a de estremar o cultismo do conceptismo, outrora empregados como sinónimos. É o cultismo um artifício de forma, ao passo que o conceptismo o é de conteúdo. Aquele, em suma, promana do relevo dos elementos linguísticos, ou dos factores pictóricos e dos musicais; o conceptismo, pelo contrário, consiste na busca de relações fictícias, de aproximações artificiais entre seres e ideias, – relações arbitrárias para o pensamento lógico (para a inteligência científica), mas não arbitrárias para o «agudo engenho» (agudeza de artifício neste segundo caso, e agudeza de perspicácia naquele primeiro).” (1973: 91). Assim, a tendência cultista traduzir-se-ia por “um abuso ou artifício da fantasia no campo psicológico da representação sensível [, perceptivo], ao passo que a conceptista num “abuso ou requinte da fantasia nos domínios próprios do entendimento [, do pensar formal]” (1973: 91). Seja dito em abono da verdade, contudo, que também reconhece que “como o espírito [...] não é constituído por compartimentos estanques (pelas célebres «faculdades» da psicologia escolástica), a finalidade barroca de qualquer escritor propende a manifestar-se pelas duas formas, e a maioria dos cultos são conceptistas, e vice-versa.” (91-92).

<sup>19</sup> Considere-se, a este propósito, o passo seguinte: “O sistema dos «conceitos predicáveis», alargado à interpretação da história pátria, coincide com o bandarrismo e o encobertismo. Nas profecias do sapateiro, por um lado; e, por outro lado, num sermão histórico do jesuíta vemos nós produtos idênticos de uma mesma técnica literária. As teses do padre sobre o Quinto Império reduzem-se pois a uma aplicação histórica do método dos «conceitos predicáveis»” (1973: 104).

Quando se considera a história dos estudos vieirianos, é difícil não reparar na existência de uma corrente crítica que, em distintas fases e sob pretextos vários, pretende evidenciar tensões e contradições nos escritos do jesuíta ou nas opiniões por ele manifestadas. Ora, um dos casos mais eloquentes a este nível, no segmento temporal aqui em análise, é o de Gil de Agrobom, pseudónimo de José Moreira, não só por ter trazido para o título de uma obra publicada em 1943 esse enfoque – *As Contradições do Padre António Vieira e outros escritos* –, como por explorar com detalhe o que diz ser “um rosário de contradições, incoerências e contrastes” no longo percurso de vida do jesuíta, desde a permanente oscilação entre o ofício religioso ou as preocupações espirituais e projetos políticos ou matérias do âmbito temporal. A tendência mais perturbadora manifestar-se-ia, porém, a nível do estatuto do indigenato, por se advogar a liberdade dos índios e ao mesmo tempo tirar proveito da sua presença nas missões jesuíticas. Como tal, servindo-se habilmente de textos de Vieira, Agrobom salienta em tom polemístico muitos contrastes do seu pensamento e da sua linha de conduta política.

6. É legítimo afirmar que até às décadas de 40 e 50 do séc. XX os estudiosos mais interessados em Vieira operam, regra geral, a título particular ou por via de uma condição institucional que muitas vezes dependia da esfera religiosa ou de organismos que não estavam ligados ao âmbito estritamente académico.<sup>20</sup> Só a partir dessa data é que se começa a reconhecer um lastro mais significativo em

---

<sup>20</sup> Uma frutuosa corrente de reflexão que importa assinalar é a que diz respeito a obras que versam sobre a história da Companhia de Jesus e que incluem menção ao trabalho de Vieira, como acontece com a *História da Companhia de Jesus no Brasil* (1938 – 1950), de Serafim Leite. Por via do seu enquadramento institucional, porque era ele próprio jesuíta, e pela proximidade face ao âmbito em causa, estava em condições de desenvolver uma análise mais aprofundada de traços marcantes da vida, da atuação missionária e da produção escrita de Vieira a partir da sua formação espiritual, mas sem que isso signifique idêntica capacidade de problematização de outras matérias não menos relevantes como as que diziam respeito ao foro político.

termos de discussão académica ou muito potenciada por especialistas com esse tipo de vínculo. Destaca-se nesta fase, entre todos, o nome de Hernâni Cidade (1887-1975), professor e investigador da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que desenvolveu uma renovada proposta de leitura da obra, dando mais atenção à história cultural, como já vinha fazendo também no caso de outros autores portugueses, e consagrando o seu tempo a um esforço sério de edição e de divulgação da obra do jesuíta. Essa transição da história literária positivista para o domínio da história cultural assinalava, de facto, uma nova fase em que se procurava cercear a importância excessiva que Teófilo atribuíra aos fatores políticos na explicação dos factos literários, restringir a bibliografia ao que realmente interessava para se entender a personalidade e a obra dos escritores, além de conceder mais atenção aos elementos estéticos e à articulação com o movimento cultural de cada época.

À semelhança do que sucedeu noutras fases da história dos estudos vieirianos com vários pesquisadores, na raiz de uma das primeiras incursões de maior fôlego levada a cabo por Cidade está o propósito de redigir um “Estudo biográfico e crítico” que pudesse acompanhar uma edição, a dos *Sermões*, publicada pela Agência Geral das Colónias em 1940. Alguns anos antes, em 1933, por altura da publicação do 1.º volume de *Lições sobre a Cultura e a Literatura Portuguesas* (título que viria a aparecer ligeiramente modificado a partir da 2.ª ed.), já apresentara um estudo sobre Vieira e a Oratória Sagrada, mas é a matriz de 1940 que está na origem de uma linha de pesquisa que acabaria por desembocar, como o próprio autor confessava em texto prefacial, no volume *Padre António Vieira. A Obra e o Homem* (1964), com várias reedições e com uma fortuna crítica considerável ao longo de muitos anos. Sem que se perdesse por completo o aproveitamento do veio biográfico, o certo é que se avançou no sentido de um exercício mais robustecido de contextualização cultural, à semelhança do que também se veri-



ficava em *Portugal Histórico-Cultural* (1958). Pode dizer-se que este tipo de abordagem culturalista, nos termos em que Hernâni Cidade a propunha e que aplicou de forma sistemática a autores e obras de várias épocas, se revestia de valor pioneiro no contexto universitário português, pelo que significava de integração do fenómeno literário numa rede de relações que configuravam um “complexo espiritual” bem determinado. Sem que se pusesse em causa o valor primacial da literatura, importava perceber como se articulava com outras atividades, nomeadamente a ciência, a filosofia e a arte, de modo a surpreender as tendências dominantes em cada fase por que vai passando uma dada comunidade nacional. A ele se deve também a edição de dez volumes de *Obras Escolhidas* da autoria de Vieira, na Coleção de Clássicos Sá da Costa (a que se juntava outros dois preparados por António Sérgio com as Cartas), que obrigaram a aturado trabalho de reconstituição do texto e de pesquisa de fontes, mas talvez valha a pena assinalar com mais ênfase a publicação de *António Vieira. Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, em dois tomos, com estudo introdutório e notas (1957). Se se comparar a abordagem que Cidade faz da obra profética de Vieira com a que havia sido proposta por João Lúcio de Azevedo, algo afetada ainda pelo preconceito de se estar perante um discurso delirante, é inegável a mudança de atitude crítica, que levou a que pela primeira vez se reconhecesse e demonstrasse a relevância do veio profético na estruturação do pensamento do jesuíta, mas a reabilitação plena de todo esse sector só terá lugar alguns anos mais tarde pela mão de Raymond Cantel.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> É possível reconhecer em *Prophétisme et Messianisme dans l'Œuvre d'António Vieira* (1960), de R. Cantel, o ponto de viragem decisivo no que toca à interpretação dos textos proféticos e uma das primeiras manifestações da linha interpretativa que reconhece na visão messiânica o cimento agregador de todo o edifício. Cantel advogava a necessidade de se ter em conta, numa avaliação correta e justa do pensamento do autor, um horizonte textual alargado, capaz de congregar os textos que mais diretamente tocam nesta questão, mas de igual modo os sermões e as cartas, para além do quadro de fontes portuguesas do sebastianismo e do profetismo, sobretudo de 1530 a 1640. Importa aqui assinalar também *Les Sermons de Vieira. Étude du*

Do outro lado do Atlântico, por esses mesmos anos Ivan Monteiro de Barros Lins (1904-1975), herdeiro ainda da tradição do positivismo de Benjamin Constant e de Auguste Comte, publicava *Aspectos do Padre Antônio Vieira* (1956), que acabaria por alcançar amplo reconhecimento por parte dos círculos intelectuais. Debruça-se, com particular atenção, sobre a condição de Vieira como um dos maiores mestres da Língua Portuguesa, sobre o modo como veio a revolucionar a oratória religiosa do séc. XVII e vê na sua obra, sermões e cartas sobretudo, uma fonte inesgotável de conhecimento sobre história, teologia, política, filosofia e moral. Talvez influenciado pelas matrizes político-ideológicas em que se apoiava, era capaz de reconhecer também na defesa do índio contra a opressão dos colonos traços de pensamento abolicionista.

Em clara rutura com a linha dominante a nível da crítica e da historiografia literárias brasileiras de meados do séc. XX, que prolongavam ainda a matriz do historicismo novecentista ou se alimentavam muito de uma abordagem impressionista dos textos, como fica patente nalgumas correntes de produção jornalística, Afrânio Coutinho (1911-2000) encabeçará uma dinâmica de profunda renovação do campo dos estudos literários que terá também consequências na forma como se passou a considerar o barroco em termos gerais e a obra de Vieira, em particular. Se há traço distintivo relevante da sua abordagem é, de facto, o da primazia do texto literário em detrimento (o que não significa radical exclusão) de elementos que pertenceriam ao âmbito extraliterário, numa linha próxima ao que vinha sendo defendido, no cenário internacional, por correntes como o New Criticism.

---

*Style* pelo que significou, na fase histórica em que apareceu, de afastamento face a pressupostos biografistas, psicológicos ou de matriz positivista, com a consequente abertura ao estudo do estilo de Vieira, do modo peculiar como a parenética está plasmada e como fazia uso da linguagem verbal.

A observação atenta das primeiras manifestações de literatura produzida no Brasil permitiu-lhe sustentar a hipótese de que os fundamentos basilares do novo sistema literário já estariam presentes na época barroca, uma vez que as matrizes estéticas trazidas pela mão dos Jesuítas, quando em contacto com o contexto local, sofreram alterações substanciais dando origem a algo muito distinto do que existia no território de origem. Afastando-se da linha prevalecente na tradição historiográfica portuguesa, que tendia a ver as obras do período colonial como prolongamento do que se fazia na metrópole, procura evidenciar marcas de especificidade em todo um segmento cultural que vai de Anchieta a Vieira ou, de forma ainda mais intensa, a Gregório de Matos, sem esquecer o que se passava no campo artístico com o trabalho de figuras como António Francisco Lisboa, o Aleijadinho. Definitivamente, para ele, “o Brasil nasceu barroco” e aí teria começado a tomar forma uma “tradição afortunada” (expressão que figura numa obra publicada em 1968) que viria depois a alimentar uma corrente de afirmação nacionalista, com fisionomia própria e sem nunca mais se dissipar.

Embora amplamente representada em textos de sua autoria e pertencentes a momentos distintos da carreira, esta preocupação em fazer remontar a busca de uma identidade cultural propriamente brasileira ao período colonial, ainda que esta pudesse mais tarde vir a ser potenciada pelo Romantismo e pelo Modernismo, já se fazia sentir no início da década de 50 quando concorreu à cátedra de literatura do Colégio Pedro II com a tese *Aspectos da Literatura Barroca*. O trabalho trouxe uma visibilidade reforçada ao debate sobre este período histórico-cultural, mas importa não esquecer que já nessa altura a ação de Coutinho se estendia não só ao campo académico, mas também à prática jornalística (v.g. na secção “Correntes Cruzadas” do *Diário de Notícias*) e ao meio editorial, o que facilitou muito a irradiação do seu magistério. De igual modo, em ensaios elaborados ao longo de vários anos e mais tarde coligidos no vo-

lume *Do Barroco* (1994), é possível perceber o grau de destaque conferido ao jesuíta, nomeadamente em “Vieira Barroco”, “Vieira e o Brasil” e “Vieira e a Crítica Estética”.

Tornou-se corrente, mesmo no tempo de Coutinho, afirmar que este estaria mais interessado em teorizar sobre o barroco do que em analisar com detalhe a produção literária dita barroca (nisso contrariando um dos pressupostos fundamentais de uma corrente crítica como o New Criticism que tanta importância teve na formulação do seu pensamento), mas a verdade é que conseguiu mobilizar um grupo de estudiosos que foi passando em revista as manifestações culturais desse período a partir de novas metodologias de análise. Assim, com a publicação entre 1955 e 1959 de *A Literatura no Brasil* – projeto coletivo, mas pensado e dirigido por A. Coutinho – já se valoriza de forma inovadora o critério da periodização estilística e a abordagem da vertente estética da obra. Os capítulos específicos sobre autores e movimentos literários foram confiados a vários especialistas e, no caso da “Era Barroca”, essa missão coube a Eugénio Gomes. Em sucessivas reedições (revistas e atualizadas) da obra, o projeto alcançou uma vitalidade notável, muito por conta da sua abrangência e da multiplicidade de visões críticas que convoca. Os capítulos introdutórios de cada parte da obra, redigidos por Coutinho, foram depois reunidos num só volume com o título de *Introdução à Literatura no Brasil* (1959), reforçando o alcance da proposta de periodização estilística.

Visão muito diferente da fase inicial da literatura brasileira tinha Antonio Candido (1918-2017), pois logo no texto introdutório e nos capítulos iniciais de *Formação da Literatura Brasileira (momentos decisivos)*, obra redigida entre 1945 e 1957, mas só publicada em 1959, deixava claro que não era necessário determinar o momento de separação da literatura brasileira da portuguesa, mas sim quando aquela se tinha estabelecido, de facto, como literatura. A ideia de uma literatura genuinamente brasileira, pensada a partir de

escritores ligados ao Arcadismo e reforçada em pleno período romântico, teve uma difusão significativa a partir da publicação desta obra. Para A. Candido, não teria existido literatura propriamente dita na época colonial antes de 1750, mas apenas “manifestações literárias”, “ralas e esparsas, sem ressonância”, por não funcionar ainda em pleno a dinâmica do triângulo “autor-obra-público”, mas que “estabelecem um começo e marcam posições para o futuro”.

Esta linha de abordagem, sobretudo pela repercussão que acabou por ter no meio acadêmico brasileiro, condicionou o grau de atenção crítica dedicada a Vieira e demais autores do período barroco ou mesmo do anterior. Não significa isto que as ditas “manifestações literárias” anteriores ao Arcadismo tenham passado à margem da agenda acadêmica de outros investigadores discípulos de Candido ou que o elegeram como modelo, mas o certo é que um debate amplo sobre a ideia de barroco nunca chegou a ter lugar. A controvérsia acerca da exclusão do barroco que teve lugar no final da década de 80 é, em grande medida, a revivescência de algo que nunca chegou a ser plenamente explorado no contexto das décadas de 50 e 60.

Da parte de A. Coutinho ainda se verifica um intuito de aprofundamento do debate, na medida em que o seu *Conceito de Literatura Brasileira* (1960), publicado no ano seguinte ao de *Formação*, pode ser visto como reação aos pressupostos que estiveram na base da visão mais restritiva da gênese da literatura em território brasileiro e dos limites cronológicos sobre que assentava, mas Candido não voltou a debruçar-se sobre o assunto.<sup>22</sup> Na verdade, se se tiver em conta que Coutinho naquela sua obra retoma teses já enunciadas

---

<sup>22</sup> A este respeito, vale a pena ter em conta a seguinte apreciação: “O problema da autonomia, a definição do momento e motivos que a distinguem da portuguesa, é algo superado, que não interessou especialmente aqui. [...] A nossa literatura é ramo da portuguesa; pode-se considerá-la independente desde Gregório de Matos ou só após Gonçalves Dias e José de Alencar, segundo a perspectiva adotada. [...] o início de uma literatura propriamente dita, como fenômeno de civilização, não algo necessariamente diverso da portuguesa” (Candido, 1981: 28).

em vários estudos anteriores, nomeadamente em *Introdução à Literatura no Brasil*, e que a verdadeira novidade se prende com a apreciação do conteúdo do livro de Candido, fácil é de confirmar o intuito principal.<sup>23</sup> Em todo o caso, a ter acontecido, nesse tempo histórico em que se lançavam as bases da constituição de correntes teóricas e interpretativas que tanto peso tiveram na configuração do campo atual dos estudos literários no Brasil, contribuíra para antecipar uma reflexão mais densa sobre o perfil do cânone enquanto tal, a estratégia de demarcação entre cânone peninsular e cânone colonial ou a constituição e o alcance do corpus textual (ou, como diria, Walter Mignolo, da “semiose colonial”).<sup>24</sup>

7. A fixação memorial de uma tradição literária e cultural pressupõe a existência de um sistema de preferências que permita hierarquizar certas manifestações, excluindo (ou ignorando) outras de semelhante relevância. Daqui resulta uma tensão permanente (e tanto mais evidente quanto mais longo o segmento temporal considerado) entre fatores de identificação e de contradição no delinear de uma narrativa da nação, o que ajuda a explicar a multiplicidade e heterogeneidade de usos e de formas de apropriação e reconhecimento. Nesse sentido, os fenómenos de canonização ou

---

<sup>23</sup> Num texto com intuito polemizante, Haroldo de Campos (1989) viria a criticar o posicionamento de Candido pela valorização excessiva da “perspectiva histórica” em detrimento dos valores estéticos, tal como antes já Coutinho se insurgira contra a prevalência do que designou como critério “histórico-sociológico”.

<sup>24</sup> Em *Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o de quién es el canon del que hablamos?)*, Walter Mignolo chama a atenção para esta problemática decisiva no contexto americano do período colonial, especialmente quando refere que “la colonización de las lenguas en Latinoamérica [...] tuvo lugar en un momento en que los valores atribuidos al texto escrito [...] tuvieron un papel decisivo en la formación del canon ‘literario’ durante el periodo colonial. No solo no se imprimieron las transcripciones escritas de los discursos amerindios, sino que los únicos textos escritos fueron los que merecieron la aprobación étnica y estética de la Inquisición”, destacando ainda o fenómeno de constituição de “historias basadas en textos que habían sido bendecidos por los poderes coloniales institucionales” (*apud* Sullà, 1998: 245).

as histórias literárias nacionais, enquanto formações discursivas, não podem ser separados das práticas ideológicas dos grupos sociais hegemônicos que assim procuram convalidar os desígnios políticos da nação e os interesses particulares das instituições. Pensar a atividade crítica e historiográfica, seja no período histórico em causa (dos finais do séc. XIX a meados do século passado), seja noutros momentos, à margem de fatores de ordem político-ideológica é tarefa condenada ao fracasso.

Nem sempre conseguiu a obra de Vieira conquistar uma posição absolutamente inequívoca em termos de centralidade canónica, como dá conta a análise realizada, por não funcionar como fulcro de união e de fixação de uma identidade comum, com capacidade portanto para alcançar determinados fins pragmáticos, como acontece com *Os Lusíadas* (só para citar o caso mais forte desse tipo de utilização de um livro como instrumento de fixação da matriz histórico-simbólica da comunidade portuguesa). A questão do cânone no âmbito da literatura portuguesa pode ser vista, de modo algo paradoxal, como uma das mais insistentemente referidas (pelo menos, no contexto universitário), mas explorada quase sempre em termos perfunctórios. No contexto académico, mais depressa se invoca uma noção abstrata e hipostasiada de cânone do que se explora a circulação e o alcance de cânones historicamente existentes no âmbito de determinadas comunidades, pelo que o número de estudos consagrados à análise das flutuações desse maior ou menor grau de centralidade (tanto de Vieira, como de outros autores) tem uma expressão ainda reduzida.

Há um risco inevitável em querer trazer um assunto tão denso a discussão num espaço tão circunscrito quanto o deste ensaio, sobretudo até por se lidar em simultâneo com o contexto português e com o brasileiro, mas só assim seria possível pôr em evidência dinâmicas de concorrência, interferência e conflito sistémico nos espaços público e académico dos dois países.

No Brasil, a interpretação e a valoração da obra de Vieira estiveram sempre intimamente associadas ao destino das Letras praticadas no território durante a época colonial, refletindo condicionalismos de ordem histórica que extravasam em muito o campo estritamente literário. Por outro lado, quando hoje se avalia a importância histórica do debate acadêmico em torno do barroco, é difícil não reconhecer a relevância que teve em termos de pesquisa e reflexão sobre as manifestações literárias e artísticas propriamente ditas, mas também de formulação de novos quadros conceptuais e de um instrumentário analítico renovado com consequências que perduraram muito para além do quadro histórico inicial de tais discussões.

Com a expressão *guerras do cânone*, que figura no título deste ensaio, pretendeu-se sublinhar a força tensional que sempre acompanha os debates em torno das obras que melhor representam o *ethos* ou a ideologia de determinada sociedade ou grupo político e intelectual. Em boa verdade, património só existe quando é discutido e ganha sentido ao mesmo tempo no que lhe é mais próprio e no que são outras formas de partilha que reforçam o índice de notoriedade e a transformam em identificação. Os argumentos usados para legitimar obras ditas canónicas dependem muito mais de circunstâncias específicas de cada contexto histórico do que propriamente da narrativa transtemporal que deveriam ajudar a consolidar. Ora, sendo o discurso crítico historicamente condicionado, cada época tende a valorizar certos autores em detrimento de outros por razões que se prendem não tanto com a qualidade intrínseca das suas obras, mas com aquilo que diferentes leitores, em diversas épocas, procuraram neles. Qualquer projeto de historiografia literária e cultural forma e reforma cânones, na justa medida em que pressupõe escolhas e, por conseguinte, exclusões ou movimentações do centro para a periferia do sistema. Do que não resta dúvida, todavia, é de que o Vieira que hoje lemos é ainda tributário dessa multiplicidade de vozes que com ele dialogaram ao



longo dos últimos séculos, pelo que conhecer os fundamentos de tais discursos (e debates) é uma etapa crucial para se poder levar a cabo, neste tempo que é o nosso, uma desassombrada *revisitação* de tudo quanto escreveu e fez.

## Bibliografia

- Agrobom, G. de (1943). *As contradições do Padre Antônio Vieira e outros escritos*. Rio de Janeiro: Alba.
- Almeida, A. de & Lourenço, M. S. (1897). *O Livro de Oiro do Padre Antonio Vieira. Recopilação, com biografia e notas*. Porto: Antônio Dourado.
- Azevedo, J. L. de (1918/1921). *Historia de Antonio Vieira, com factos e documentos novos*. Lisboa: Livraria Clássica, 2 vols.
- Barata, C. J. [J. B. de Castro] (1734), *Espelbo da eloquencia portugueza: illustrado pelas exemplares luzes do verdadeiro sol da elegancia, o veneravel Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesu*. Lisboa Occidental: Off. de Antonio Pedrozo Galraõ.
- Barros, A. de (1736). *Vozes Saudosas da Eloquencia, do Espirito, do Zelo, e Eminente Sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, Prégador de Sua Magestade, e Principe dos Oradores Evangeliscos: Acompanhadas com hum Fidelissimo Echo, que Sonoramente Resulta do Interior da Obra Clavis Prophetarum. Concorda no Fim a Suavidade das Musas em Elogios Raros*. Lisboa: Off. de Miguel Rodrigues, 2 vols.
- Barros, A. (1748). *Voz Sagrada, Politica, Rhetorica, e Metrica ou Supplemento às Vozes Saudosas da Eloquencia, do Espirito, do Zelo, e Eminente Sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus, Prégador de Sua Magestade, e Principe dos Oradores Evangeliscos*. Lisboa: Off. de Francisco Luiz Ameno.
- Braga, T. (1884). *Os Centenarios como Synthese Affectiva nas Sociedades Modernas*. Porto: Tip. A. J. da Silva Teixeira.
- Braga, T. (1912). *Soluções Positivas da Politica Portuguesa: Obras Politicas*. Porto: Lello & Irmão.
- Braga, T. (1875). *Manual da Historia da Literatura Portuguesa desde suas origens até o presente*. Porto: Liv. Universal.
- Braga, T. (1916). *Historia da Litteratura Portuguesa. III: Os Seiscentistas*. Porto: Chardron.
- Cabral, L. G. (1900). *Vieira: biographie, caractère, éloquence*. Paris: Victor Retaux.
- Cabral, L. G. do V. C. P. (1901). *Vieira Pregador: Estudo Philosófico de Eloquência Sagrada, segundo a vida e as obras do grande orador portuguez*. Porto: José Fructuoso da Fonseca, 2 vols.
- Calvino, I. (2007). *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2.<sup>a</sup> ed.
- Campos, H. de (1989). *O Seqüestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileira: o caso Gregório de Matos*. Bahia: Fundação Casa de Jorge Amado.
- Cidade, H. (1933). P<sup>o</sup>. Antônio Vieira e a Oratória Sagrada. In *Lições de cultura e literatura portuguesas*. (1.<sup>o</sup> vol.: sécs. XV, XVI e XVIII). Coimbra: Coimbra Editora.

- Cidade, H. (Ed.) (1940). *Padre Antônio Vieira. Sermões*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca - Agência Geral das Colônias, 4 vols.
- Cidade, H. (1958). *Portugal histórico-cultural através de alguns dos seus maiores escritores: Fernão Lopes, Camões e Mendes Pinto, P.<sup>e</sup> Antônio Vieira, Antero de Quental, Teixeira de Pascoas e Fernando Pessoa*. Salvador: Aguiar & Souza.
- Cidade, H. (1964). *P.<sup>e</sup> Antônio Vieira. A Obra e o Homem*. Lisboa: Editora Arcádia.
- Coutinho, A. (1950). *Aspectos da Literatura Barroca*. Rio de Janeiro: A Noite.
- Coutinho, A. (1960). *Conceito de Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica.
- Coutinho, A. (1983). *O processo de descolonização literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Cunha, C. M. F. da (2002). *A construção do discurso da história literária na literatura portuguesa do século XIX*. Braga: Centro de Estudos Humanísticos, U. do Minho.
- Ferrão, C. (1964). *O Integralismo e a República (Autópsia de um mito)*. Lisboa: Inquérito.
- Franco, J. E. (2006/2007). *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI-XX)*. Lisboa: Gradiva, 2 vols.
- Franco, J. E. & Reis, B. C. (1997). *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica*. Lisboa: Roma Editora e F. M. M. Albuquerque D'Orey.
- Hutcheon, L. & M. J. Valdés (Ed.) (2002). *Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory*. Oxford/New York: Oxford UP.
- Leite, S. (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro: Portugália – Civilização Brasileira, 10 vols.
- Lisboa, J. F. (1952). *Vida do Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Jackson.
- Lobo, F. A. (1823) [1897], *Discurso historico e critico ácerca do P[adr]e Antonio Vieira, e das suas Obras*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Moura, M. L. de B. (2010). *A “Guerra Religiosa” na I República* (2.<sup>a</sup> ed. ver. e aumentada). Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP.
- Múrias, M. (1923). *O Seiscentismo em Portugal*. Lisboa: Tip. da Gazeta dos Caminhos de Ferro.
- Peixoto, A. & Alves, C., orgs. (1921). *Antologia brasileira: Vieira brasileiro*. Paris, Lisboa: Aillaud e Bertrand/Porto: Liv. Chardron/Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2 vols.
- Perrone-Moisés, L. (2011). Paradoxos do nacionalismo literário na América Latina. In C. M. Ferreira da Cunha, *Escrever a Nação: Literatura e Nacionalidade. Uma antologia*. (183-202). Guimarães: Opera Omnia.
- Remédios, J. M. dos (1908). *História da Literatura Portuguesa. Desde as Origens até à Atualidade*. Lisboa: Lumen – Empresa Editorial Editora, 5.<sup>a</sup> ed. (1921).
- Romero, S. (1960). *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 6.<sup>a</sup> ed. organizada e prefaciada por Nelson Romero.
- Sardinha, A. (1922). 1640. *Nação Portuguesa*.
- Sardinha, A. (1924). O Século XVII. *Lusitânia. Revista de Estudos Portugueses*, vol. III, fasc. I, setembro, 57-78.

- Sardinha, A. (1929). *Purgatório das Ideias. Ensaios de crítica*. Lisboa: Livraria Ferin.
- Sérgio, A. s.d. [1948]. *Perante a Inexistência de uma Civilização Cristã: Depoimentos de Antero de Quental e António Vieira*, 2ª ed., Lisboa: Ed. Inquérito.
- Sérgio, A. (1973). Salada de conjecturas a propósito de dois jesuítas. In A. Sérgio, *Obras Completas. Ensaios* (V, 79-119). Lisboa: Sá da Costa.
- Sérgio, A. (1925). O problema da cultura em Portugal e o significado do seiscentismo na sua história. *Seara Nova*, n.º 56 e 57, de 17 e 24 de outubro, 148-151 e 169-171.
- Sérgio, A., ed. (1937). *Sermão sobre a paz (Sermão da Segunda Oitava da Páscoa, prègado em Roma)*. Lisboa: Seara Nova.
- Sérgio, A. (1972). *Ensaios* (t. II). Lisboa: Sá da Costa.
- Sérgio, A. & Cidade, H., orgs. (1951-1954). *Padre António Vieira. Obras Escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, 12 vols.
- Sotomaior, L. B. (1719). *Systema rhetorico, causas da eloquencia, dictadas, e dedicadas à Academia dos anónimos de Lisboa / por hum anonymo seu académico*, Lisboa Occidental: Off. de Mathias Pereyra da Silva & João Antunes Pedrozo.
- Sullà, E. (1998). *El canon literario*. Madrid: Arco Libros.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **O êxito de uma biografia: o Padre António Vieira de João Lúcio de Azevedo**

*The success of a biography: Father António Vieira by João Lúcio de Azevedo*

Alcir Pécora

UNICAMP

ORCID | 0000-0003-3366-474

### **Resumo**

Em larga medida, a imagem do Padre Vieira (1608-1697), que se faz ainda hoje, como um homem dividido entre atuações muito diversas, ambicioso politicamente, temperamental, contraditório, movido a quimeras, seduzido um pouco por sua própria lábia, mas também sempre um caráter grandioso, valente, determinado, deve-se à biografia do padre da autoria do historiador português João Lúcio de Azevedo (1855-1933). Esta imagem sedimentou-se a tal ponto que é difícil imaginar outras interpretações para a sua atuação. Quando procurei opor-me a certas divisões periodológicas e psicologizantes que pareciam determinar grande parte das leituras da obra de Vieira, era sobretudo essa biografia que tinha de enfrentar. Quais os procedimentos narrativos que a tornam tão especialmente convincente? É o que tentarei mostrar nesta comunicação.

Palavras-chave: António Vieira; João Lúcio de Azevedo; Biografia; Autobiografia; Retórica

## Abstract

To a large extent, the contemporary figure of Father Vieira (1608-1697) depicting a man divided between very different roles, politically ambitious, temperamental, contradictory, moved by chimeras, somewhat seduced by his own discourse, but also always a grandiose, brave, determined character, is due to the biography of the priest by the Portuguese historian João Lúcio de Azevedo (1855-1933). This image has been consolidated to the point that it is difficult to imagine other interpretations of this figure. When I tried to oppose certain periodological and psychologizing divisions that seemed to determine much of the readings of Vieira's work, it was mainly this biography that I had to confront myself with. What narrative procedures make it so especially compelling? This is what I will try to show in this communication.

Keywords: António Vieira; João Lúcio de Azevedo; Biography; Autobiography; Rhetoric

Em larga medida, a imagem do Padre Vieira, que se faz ainda hoje, como um homem dividido entre atuações muito diversas, ambicioso politicamente, temperamental, contraditório, movido a quimeras, seduzido um pouco por sua própria lábria, mas também sempre um caráter grandioso, valente, pertinaz, deve-se às páginas eletrizantes da *História de António Vieira*, do historiador português João Lúcio de Azevedo (1855-1933). Para o bem e para o mal, esta imagem se sedimentou a tal ponto, senão no imaginário corrente, ao menos entre os admiradores e estudiosos do Padre, que é difícil imaginar outras interpretações para a sua vida.

Quando, há mais de 20 anos, em minha tese de doutoramento (Pécora, 1994), procurei me opor a certas divisões periodológicas e

psicologizantes que pareciam determinar grande parte das leituras da obra de Vieira, era sobretudo a biografia do jesuíta feita por João Lúcio que tinha de enfrentar. Por exemplo, gostaria de poder evitar imagens como as de “revoltado”, que reduz a grandeza de sua passagem por Roma, ou de “vencido”, que dá tintura melancólica ao seu período final na Bahia, que se estende por mais de 15 anos bem animados.

Certamente, havemos todos de ser vencidos pela morte, mas caracterizar Vieira como “vencido”, à maneira da geração de 70, em Portugal, ou ter uma visão patética de seu período final na Bahia, não é, a meu ver, a única interpretação verossímil de um homem que, até o fim dos seus dias, ainda escreve diariamente a amigos e autoridades, além de palpar sobre todo tipo de assunto, como sabemos pelo próprio trabalho de Azevedo, que, não por acaso, também é o principal editor das cartas do jesuíta.

Como disse, penso que é mais do que hora de articular a totalidade de sua atuação, como pregador, escritor, teólogo, missionário, válido, conselheiro político, diplomata, analista de profecias e especulador de prodígios de vária ordem, de forma menos etapista. Nada que for feito nesse sentido, entretanto, pode ignorar o tremendo êxito da narrativa biográfica de Vieira produzida por João Lúcio de Azevedo. Afora o interesse que o livro tem para o debate historiográfico do início do séc. XX, no qual a naturalização positivista dos fatos começa a ser criticada em nome de aspectos filológicos e interpretativos que consideram com maior cuidado o lugar e a autoridade das fontes, também não há como desdenhar a arquitetura documental e analítica montada por ele para dar um retrato verossímil do biografado.

O que mais espanta, contudo, é que, ao mesmo tempo em que falamos deste incontornável Antônio Vieira construído vastamente por João Lúcio de Azevedo, o livro responsável por essa construção simplesmente não havia sido editado no Brasil até 2008, isto é,

90 anos depois de ter sido editado em Portugal! Quer dizer, a força de sua invenção se impôs por meio de leituras intermediárias, pela vulgarização das suas palavras originais, nem sempre atribuídas limpamente a seu criador. Não são sequer muitos, no Brasil, os que têm lembrança de sua importância como historiador, mesmo sem falar da biografia de Vieira. Sérgio Buarque de Holanda está entre os que o leram e souberam reconhecer sua contribuição para a historiografia portuguesa e brasileira. Por exemplo, em “O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos”, editado originalmente no *Correio da Manhã*, em 15 de julho de 1951, Sérgio afirma:

Sobre o extremo norte existia, desde 1901, o importante trabalho do historiador português João Lúcio de Azevedo consagrado aos jesuítas do Grão-Pará. Ao mesmo historiador devemos uma história do padre Vieira, impressa pela primeira vez em 1918, e também uma edição nova e enriquecida das cartas de Vieira, que vieram enriquecer consideravelmente nosso conhecimento da vida e obra do grande pregador. (Holanda, 2008)

Nessas circunstâncias, aproveito a oportunidade deste fórum para me ocupar justamente dessa *História de Antônio Vieira*, cuja primeira edição, em dois volumes, saída em 1918-20, foi ainda corrigida pela segunda, de 1931. Antes, permitam-me apenas uma breve apresentação do biógrafo, sem que eu mesmo tenha qualquer pretensão biográfica. Vão aqui apenas algumas linhas gerais a seu respeito.

No *Dicionário de História de Portugal*, dirigido por Joel Serrão, consta, no primeiro volume, o verbete “Azevedo, João Lúcio de (1855-1933)”, de autoria de Maria Antonieta Soares de Azevedo, do Instituto de Odivelas. Anota ela que o biógrafo de Vieira nasceu em Sintra, a 16 de abril de 1855, fez estudos elementares em Mafra e se diplomou em Comércio, em Lisboa. Aos 18 anos, teria emigrado



para o Brasil, fixando-se em Belém do Pará. De empregado numa livraria, tornou-se seu proprietário, tendo feito fortuna no negócio.

Ao buscar explicação plausível para o salto de próspero comerciante a historiador de bom coturno, a autora combina sociologia de meio cultural com psicologia da personalidade inata, e escreve: “Em contacto com o mundo dos livros e levado por natural curiosidade, aumentou a sua cultura e depressa manifestou o pendor para os temas históricos” (Azevedo, 1963: 264).

Se não chega a ser muito elucidativo, ao menos não atrapalha os fatos, pois, em 1893, ainda em Belém, João Lúcio já é autor de vários trabalhos historiográficos, reunidos e publicados num volume intitulado *Estudos da História Paraense*. Segundo a mesma Maria Antonieta, a obra garantiu o seu ingresso no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no ano seguinte, “por proposta assinada por José Veríssimo, José Luís Alves e T. Alencar Araripe”.

Em 1900, João Lúcio regressa à Europa e passa alguns anos em Paris, antes de retornar definitivamente a Portugal e dedicar-se exclusivamente aos estudos historiográficos. Ingressou na Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, fundada em 1911 por Fidelino de Figueiredo, a qual, entre outros nomes de historiadores conhecidos, reunia Braamcamp Freire, Edgar Prestage e Oliveira Lima.

Segundo anota ainda Maria Antonieta, João Lúcio deve ser visto como “um historiador luso-brasileiro”, devido ao “objecto da maior parte dos seus estudos”. Além disso, diz ela: “Ao Brasil o uniam ainda laços afectivos. A José Veríssimo o ligou sempre grande amizade e por ele se estabeleceram também as suas amistosas relações com Capistrano de Abreu” (Azevedo, 1963: 264).

Deixando a relação com José Veríssimo para outro momento, assim como o ponto historiograficamente ainda mais relevante da amizade com Capistrano, convém destacar três juízos emitidos por Maria Antonieta de Azevedo a propósito da atuação historiográfica de João Lúcio. Dois positivos: o de que a ele se deveu a “primeira

e talvez, ainda única, história econômica” de Portugal – o Épocas de Portugal Econômico, de 1929 –, e o de ter ele abordado “pela primeira vez, temas de grande interesse para a história de Portugal, abrindo, como pioneiro, o caminho a futuras e proveitosas investigações” (Azevedo, 1963: 265).

A ler com má vontade os elogios, ambos acentuam mais o pioneirismo dos seus trabalhos do que a qualidade deles propriamente dita. O terceiro parecer é já um franco reparo: “hoje” – a autora escreve, como ficou dito, no início da década de 60 – consideram-se “limitadas as suas interpretações históricas”, as quais “nem sempre” lhe permitiram aproveitar bem “o vasto material de que se serviu” (Azevedo, 1963: 265).

Ao tentar equilibrar os pontos citados, Maria Antonieta de Azevedo afirma: “O seu inegável mérito foi reconhecido pela Real Sociedade de História de Londres e pela Academia das Ciências de Lisboa, de que foi membro” (Azevedo, 1963: 265).

Enumera ainda a “sua variada e numerosíssima contribuição à historiografia luso-brasileira”, a qual, afora os livros já citados, inclui os seguintes: “*Os Jesuítas no Grão-Pará*, Lisboa, 1901 (2.<sup>a</sup> ed., Coimbra, 1930). *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, Lisboa, 1909 (2.<sup>a</sup> ed., emendada, Rio de Janeiro, 1922). *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, 1918. *A [sic] História de António Vieira*, em 2 volumes, 1918-1921 [sic], 2 vols. (2.<sup>a</sup> ed., 1931). *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, Lisboa, 1922. [...] *Novas Epanáforas*. Estudos de História e Literatura [sic], Lisboa, 1932” (Azevedo, 1963: 265).

De fato, a relação profunda de João Lúcio de Azevedo com a historiografia brasileira é informação relevante para se compreender o processo retórico de confecção da *História de António Vieira*. Para começar, em seu prefácio, João Lúcio afirma que foi “incitado a convertê-la em acto por José Veríssimo, o crítico e polígrafo, de que se honram as Letras do Brasil; ajudou-o com atilados conselhos e preciosas indicações Capistrano de Abreu, o

cultor exímio da ciência histórica em que é naquele país mestre acatado” (Azevedo, 1992: 8-9).

O diálogo com este último, que em vários momentos refere questões de produção e de recepção da biografia, está em sua maior parte preservado na edição organizada e prefaciada por José Honório Rodrigues da *Correspondência de Capistrano de Abreu*.<sup>1</sup> Já na introdução do primeiro volume, José Honório observa que a “correspondência entre João Capistrano de Abreu e João Lúcio de Azevedo” havia sido “oferecida à Biblioteca Nacional a 7 de março de 1928 pelo próprio João Lúcio de Azevedo”. Escrevia este, quando de sua oferta:

Por espaço de onze anos tive a fortuna de entreter ativa correspondência com Capistrano de Abreu, e tão interessantes achei suas cartas que as guardei tôdas ou quase tôdas. [...] Pareceu-me por isso que agora, por morte dêle, o lugar adequado para estas cartas seria a Biblioteca Nacional do Rio [...]. Aí ficarão sob boa guarda e acessíveis aos amigos e admiradores do finado que, se a família não fizer objeção, as poderão ver, copiar ou publicar, se assim quiserem, porque da minha parte não me oponho a isso. (Rodrigues, I, 1954-56: IX)

De acordo com José Honório, a correspondência entre os dois historiadores é a “mais volumosa” de todo o livro, “talvez pelo cuidado com que João Lúcio de Azevedo a conservou”. E continua: “Onze anos de correspondência erudita, histórica, literária, variada, ligaram o mestre brasileiro ao grande historiador português daquela época” (Rodrigues, I, 1954-56: XVIII). No prefácio ao terceiro volume, José Honório ainda amplifica a declaração: “Nenhuma correspondência tem para os historiadores tanta importância quanto a escrita por

---

<sup>1</sup> Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954-1956, em três volumes.

João Lúcio de Azevedo, pois estende-se de 1916 a 1927 e trata das pesquisas e das obras que ambos andavam fazendo” (Rodrigues, III, 1954-56: XII-XIII).

Por ora, a respeito dessa correspondência, é quanto basta. A tarefa que me cabe aqui, e da qual não quero me desviar, é examinar os procedimentos retóricos aplicados por João Lúcio de Azevedo em sua biografia do Padre Vieira. Para que isso seja possível, será preciso considerar, por um momento, qual era a situação biográfica de Vieira antes dele.

Entre as principais biografias de Antônio Vieira, a contar do panegírico fúnebre escrito pelo Padre João Antônio Andreoni, Reitor do Colégio da Companhia de Jesus na Bahia, em 20 de julho de 1697, dando conta da morte de Vieira e referindo alguns dos principais feitos de sua vida, estão as seguintes: *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra, da Companhia de Jesus, Chamado por Antonomasia o Grande*, do jesuíta André de Barros (Lisboa, Officina Sylviana, 1746); *Discurso Historico e Critico acerca do Padre Antonio Vieira e das Suas Obras*, de Francisco Alexandre Lobo (Coimbra, Imprensa da Universidade, 1823); *Vieira, Sa Vie et Ses Œuvres*, de E. Carel (Paris, Gaume et Cie., 1879); *Vida do Padre Antonio Vieira*, de João Francisco Lisboa (Lisboa, Typ. Mattos Moreira & Pinheiro, 1901); *Historia de Antonio Vieira, com Factos e Documentos Novos*, de João Lúcio de Azevedo (Lisboa, Clássica, 1918-1920, em 2 volumes); *Padre Antônio Vieira*, de Hernâni Cidade (Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940); *A Great Luso-Brazilian Figure. Padre António Vieira, S.J., 1608-1697*, de Charles Boxer (London, The Hispanic & Luso-Brazilian Councils, 1957); *Padre António Vieira*, de João Mendes (Lisboa, Verbo, 1972); *António Vieira. O Homem, a Obra, as Idéias*, de José van den Besselaar (Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981).

De todas essas biografias, como ficou dito, a *História de António Vieira*, de João Lúcio, é a melhor documentada e a mais influente

produzida até hoje. Afora a primeira, de André de Barros, nenhuma outra se compara a ela como incursão na vida do jesuíta. Mas, claro, a de André de Barros, também da Companhia de Jesus, escrita em período próximo ao da morte de Vieira, tem um escopo inteiramente diverso: edificante, encomiástico e panegírico, e não analítico ou documental. Isto não significa que a *História* de Azevedo seja definitiva, ou que tenha resolvido todas as questões da vida e obra de Vieira. Trata-se de um relato historiográfico muito eficaz, o que se prova amplamente com a naturalização do retrato que produziu, mas é evidente que não se trata de nenhuma verdade factual revelada e narrada por vontade dos próprios fatos. Já mencionei, por exemplo, que as divisões periodológicas que o historiador português imprime ao relato são convincentes e duradouras, mas, a meu ver, precisam receber revisões mais integradoras.

De qualquer modo, mesmo protestando modéstia, o próprio Azevedo, na “Explicação prévia” da primeira edição de sua *História de António Vieira*, acentua aspectos que considera meritórios em sua biografia, a saber:

- a) uma posição que supõe imparcial, ou, como ele diz, sem “achaque de parcialidade”, nem favorável, como a de André de Barros, “religioso, que de outro religioso, seu consócio, escrevia” (Azevedo, I, 1992: 7), nem contrária, como ocorre na biografia de João Francisco Lisboa;
- b) o aspecto não condensado de sua história em oposição à “memória histórica”, como a que produziu o bispo de Viseu, aspecto que lhe permitia vista mais larga e tempo mais dilatado para a exploração documental;
- c) a vasta e inédita documentação, oriunda de diferentes acervos e arquivos;
- d) uma nova maneira de “considerar o sentido dos acontecimentos” (Azevedo, I, 1992: 8), que ele supunha facultada

tanto pela multidão de novos documentos que localizara, e que assim lhe permitiria maior certeza dos fatos, quanto pelo método “crítico”, que já não se contentava com a anotação simples do fato, mas buscava uma compreensão mais complexa dele em função de seus agentes históricos; e) a “ausência de toda a pretensão literária”, e o que supunha ser o desaparecimento da “personalidade do narrador” em favor da “expressão da verdade”, que lhe permitiria “retratar com alguma fidelidade” a “grande figura” de Vieira (Azevedo, I, 1992: 8).

A rigor, entretanto, a não ser no tocante ao critério de ampla investigação documental, todos os outros pontos podem ser facilmente relativizados no tocante a *História de António Vieira*. Assim, primeiro, se não resta dúvida sobre o desejo de isenção de João Lúcio de Azevedo face aos compromissos mais diretamente religiosos ou institucionais, evidentemente não há, nem pode haver, neutralidade decorrente desse desejo, dado que ele próprio se encontra posicionado no campo historiográfico. Mais acertado seria dizer que Azevedo se esforça para que seus instrumentos retóricos demonstrem que é verossímil o Vieira que ele imagina verdadeiro. É evidente, de resto, que a história que produz é toda ela muito argumentativa.

Segundo ponto a destacar: o método historiográfico chamado “crítico” que adquire de suas leituras germânicas (Niebuhr, Ranke, etc.), assim como aguça a interpretação do fato, também o psicologiza seguidamente, nem sempre com instrumentos adequados.

Terceiro ponto: a ausência de qualquer pretensão literária, nem é preciso dizer, não passa de aplicação adequada da tópica retórica da modéstia afetada. O seu gosto pelo idioma e a sua preocupação com as questões de elocução são permanentes ao longo deste livro e de todos os outros que escreveu. Por outro lado, não convém esquecer que “pretensão literária”, no conjunto da conversa travada

entre os historiadores do período, é também referência pejorativa a trabalhos com defeito de documentação, que se disfarçam com a estilização ornada, querendo passar o gato do enfeite esvaziado pela precariedade da lebre informativa.

Se tais observações, como disse, relativizam os argumentos de João Lúcio, de modo algum relativizam a qualidade de seu trabalho biográfico, nem fazem com que perca a sua singularidade em meio aos demais estudos vieirianos. Além do esforço principal de busca arquivística e documental, é notável o conjunto de procedimentos retóricos de que lança mão para compor a sua biografia do padre.

Apresento a seguir os principais deles, detendo-me exclusivamente em passos do primeiro e do segundo períodos da divisão estabelecida pela biografia, a fim de não tornar demasiado prolixa a exemplificação.

#### **A. Proposição de origem**

Em muitos lugares, a *História de Antônio Vieira* pretende estabelecer uma espécie de origem particular, bem marcada, para certas constantes da ação de Vieira. O efeito desse procedimento é duplo: de um lado, gera um horizonte teleológico para os acontecimentos narrados, já que eles deixam de ser apenas referência a um determinado momento histórico para ganhar foro de anúncio ou explicação de um viés da vida de Vieira que se sedimentará posteriormente. De outro, tende a formular inícios marcantes, algumas vezes traumáticos, para as ações correntes posteriores. O duplo efeito, em conjunto, tende a dramatizar a narrativa, de modo que eventos aparentemente simples se tornam cenas ou matrizes originais de futuras ações importantes.

Por exemplo, João Lúcio afirma que a “impressão profunda” dos tempos de noviço “jamais havia de se apagar” (Azevedo, I, 1992: 17), e que “não admira impressionarem-se com isso as imaginações juvenis” (Azevedo, I, 1992: 19). Em outro lance, referindo-se ainda

a um Vieira muito jovem, diz: “Acaso data daí o seu interesse pela política” (Azevedo, I, 1992: 35). Em outra ocasião, ao comentar o jovem padre que prega na Bahia contra os holandeses, muito distante ainda do embaixador extraordinário que seria das futuras negociações pela paz de Holanda, anota surpreendentemente: “Sem dúvida o primeiro germe do célebre Papel forte de 1648 lhe surtiu então no cérebro” (Azevedo, I, 1992: 41). Ou então, quando anuncia como coisa certa o momento em que Vieira caiu nas graças do rei: “Na audiência, que foi a 30 de Abril, começou de nascer a afeição de D. João IV” (Azevedo, I, 1992: 48).

## **B. Composição de lugar ou ambiente próprio**

Outro procedimento constante empregado por João Lúcio de Azevedo na construção retórica da biografia é a tentativa, referida explicitamente na correspondência que manteve com Capistrano de Abreu, de recriação dos ambientes frequentados pelo biografado. Muitas vezes, as situações vividas por Vieira, como as do noviciado, ou a passagem pelas diferentes cortes europeias, entre outras, são destacadas de modo a fazê-las dotadas de um espírito próprio, marcante, cujo contato é sempre impressionante para o neófito.

De certa maneira, trata-se de um procedimento afim ao primeiro, uma vez que acentua um marco de origem, mas aqui ele é menos relativo a um acontecimento do que a meios sociais tratados como ordens fechadas nelas mesmas, e, por isso mesmo, como que imantados por uma grande “tensão moral”. Tudo que é próprio da Companhia de Jesus, por exemplo, recebe esse tipo de eletricidade. Falando da prática dos exercícios espirituais, João Lúcio não se contenta em referir o texto ou a estrutura dos exercícios, mas acentua o conjunto dos efeitos que o ambiente produz: “O período é de extraordinária tensão moral para todos” (Azevedo, I, 1992: 21); ou então: “Todos os sentidos toca a alucinação; nem uma só corda do instrumento humano que não vibre” (Azevedo, I, 1992: 23).



Também Portugal, ou a nação portuguesa, muitas vezes, ganha esse estatuto de ambiente com vontade própria. Referindo, por exemplo, a expectativa geral no país de que surgisse um rei que os livrasse do domínio espanhol, a própria enumeração é eloquente dessa vontade que penetra tudo e todos:

De quando em quando vinha um caso prodigioso confirmar essas esperanças. Na praia de Sesimbra encontravam-se pedras misteriosas trazidas pelo mar, nas quais se lia claramente a palavra duque: modo de apontar o céu ao povo quem seria o redentor. Em Lamego um louco desatava aos brados de Viva el-rei D. João!... (Azevedo, I, 1992: 59)

As instituições em geral, com base nesse tipo de construção discursiva, jamais são apenas estruturas, hierarquias e conjunto de funções impessoais: isso tudo ganha vida orgânica com uma “mentalidade” própria. Desse ponto de vista, a “mentalidade” jesuítica é um agente constante na biografia: “prodigalizando a lógica das disputas da escola, que é a força motriz do cérebro jesuíta” (Azevedo, I, 1992: 61); ou: “nos familiarizemos com tais recantos deste intelecto singular” (Azevedo, I, 1992: 61); ou ainda: “[Em Paris] Passava-lhe o mundo diante sem que seus olhos vissem dele mais que o ponto em que havia fitado o pensamento” (Azevedo, I, 1992: 84), o que se explicava pela “mentalidade” que lhe fora incutida desde cedo: “Tenha-se por plausível que seu espírito, formado na rígida disciplina jesuítica, possuía capacidade de abstração maravilhosa. Seguiu a sua idéia, desinteressado do mundo que o rodeava, e bastando-lhe a vida interior” (Azevedo, I, 1992: 102).

Ou ainda:

[...] por muito apartado que ele andasse da verdadeira observância quanto à disciplina, o seu affecto à Companhia é certíssimo.

Amava-a como filho extremoso, com gratidão e ternura; dedicava-lhe as suas ambições e os seus êxitos; e prezava as satisfações do amor-próprio igualmente que por si como glória para ela. (Azevedo, I, 1992: 138)

E se o meio institucional, na biografia, é animado de uma mentalidade marcante, o outro lado dessa mentalidade recai sobre o impacto profundo que ela provoca sobre as consciências individuais frágeis e sempre muito impressionáveis dos homens do tempo: “O mundo novo em que chegando à corte entrara tinha-o deslumbrado, e o fazia viver como em sonho, esquecido das virtudes do cenóbio, da humildade, da modéstia, do silêncio, tão recomendado pelos ascetas; algumas vezes também acaso da oração” (Azevedo, I, 1992: 74).

### **C. Confronto de tipos e de mentalidades**

Por vezes, João Lúcio tem gosto em produzir situações nas quais as mentalidades que chamei de imantadas são postas em confronto para explicar o que se passa entre os indivíduos. Isto é, o historiador constitui uma espécie de ágon ou disputa entre duas figuras que, a dizer como ele, possuem “estruturas mentais” distintas. Por exemplo, a disputa entre Portugal, dotado de uma vontade nacional autonomista, e o Padre Vieira, definitivamente apegado a seus próprios arrazoados escolásticos, desassistido de uma real compreensão do ambiente onde os produzia: “O Papel forte descambava afinal em arrazoado inane, e a magia da argumentação sólida perdia o condão ante a vontade nacional manifestada com vigor [...]” (Azevedo, I, 1992: 130). Ou: “A quem lhe estranhasse o desapego da ideia fundamental, de autonomia completa, com que através dos séculos tem persistido a nacionalidade [...]” (Azevedo, I, 1992: 144); ou ainda: “Aqui fica o capcioso argumentador, e não diz como por tal a autonomia do país integrado de novo na vasta monarquia espanhola

se assegurava e a espinha se retirava da garganta dos portugueses” (Azevedo, I, 1992: 144).

#### **D. Divisão etapista e disposição causal com peripécias**

Já mencionei os períodos biográfico-psicológicos, em seis etapas, nos quais João Lúcio de Azevedo dispõe a longa vida de Vieira, referindo-se distintamente a “o religioso”; “o político”; “o missionário”; “o vidente”; “o revoltado”; “o vencido”. O efeito desse etapismo é, em certa medida, estancar aspectos que se apresentam entrelaçados no conjunto de sua vida, como política, missionarismo e profetismo, afora dar um tom melancólico-patético ao período final de sua vida na Bahia. A vantagem que ele extrai dessa segmentação é o estabelecimento de uma diretriz dominante a organizar o conjunto da ação de Vieira em intervalos menores e mais concentrados. Quer dizer, por meio desse artifício, estabelece um princípio de economia entre a multidão dos dados.

Ademais, na mesma direção desse esforço de segmentação e ordenação dos acontecimentos, Azevedo procede a operações análogas no interior de cada um dos períodos propostos. Em particular, tende a definir uma espécie de móvel único ou principal para ações bem variadas, de tal modo que tudo o mais (que a própria divisão não contempla) aparece como esquecido por um temperamento volúvel ou excessivamente caprichoso. Por exemplo, ele diz: “o norte de sua razão era a política. Todo o seu pensar ia aos negócios de Estado” (Azevedo, I, 1992: 74); ou então: “Em todo este período só o vemos ocupado na política, e só a política o domina. Que tempo lhe restaria para os estudos, para o ensino, para o mister de confessor, objectos primaciais da actividade do jesuíta?” (Azevedo, I, 1992: 96).

Dentro da mesma perspectiva de subordinação de todos os atos de cada período a um único móvel dominante, João Lúcio é obrigado a considerar que Vieira passa por diferentes e radicais transições de um período a outro. Isto é, a aplicação da figura dominante obriga-o

a entender as mudanças como sucessivas peripécias: “a transição dera-se já. Volvia-se o político religioso outra vez, mas não deixava de atacar os adversários de antes...” (Azevedo, I, 1992: 150-151).

#### **E. Biografia como autobiografia: narrativa como autópsia**

Outro procedimento decisivo na caracterização da biografia de João Lúcio é dar-lhe forma ou aparência de autobiografia, com a sistemática introdução de escritos do próprio Antônio Vieira em meio à narrativa, em particular, de trechos dos sermões. Outras vezes, os sermões não são diretamente citados, mas sim parafraseados pela narrativa, como ocorre longamente no passo relativo à invasão holandesa, que corre paralelo à Carta Ânua (Azevedo, I, 1992: 27). O artifício permite a João Lúcio introduzir a multidão de papéis que levanta no corpo do relato, sem perda da fluência narrativa, e ainda com o ganho de uma espécie de fiança da fidedignidade do relato, uma vez que se dá em vista do próprio testemunho de Vieira.

#### **F. Distância do biógrafo em relação ao biografado**

O testemunho vieiriano não é, entretanto, absoluto. Muitas vezes, João Lúcio submete-o a uma dura avaliação ou processo judicial do qual a palavra do jesuíta sai chamuscada com o veredicto implacável de duvidosa ou mesmo de falsa. Isto é, João Lúcio pretende surpreender no texto de Vieira exageros ou mentiras cuja denúncia tanto contribui para dar uma imagem do caráter duvidoso do jesuíta, como afiança a posição imparcial, ajuizada do biógrafo; por exemplo:

Daqui se vê que exagerava Vieira, mais tarde, dizendo ter D. João IV posto à disposição dele para esta empresa nada menos que 600 mil cruzados. Igual crédito merece a afirmação, no memorial de serviços a D. Pedro II, de lhe ter mandado aquele abonar em Paris, pelo marquês de Niza, 20 mil cruzados para comprar livros. Nem se encontra na correspondência do embaixador indício

de que tal fosse ordenado, nem tinha D. João IV inclinação para generosidades semelhantes, e quando as tivesse, não lhas permitiriam na ocasião as circunstâncias do erário. (Azevedo, I, 1992: 142-143)

Outro exemplo de descrédito do que afirmava Vieira:

É crível ser tão verdadeira a oferta desta embaixada [em Turim], como a nomeação para suceder na de Sousa Coutinho na Holanda, de que igualmente se jactava o padre. Basta reparar em que não teria de se tratar o assunto em Sabóia, mas em Paris, residência do príncipe. (Azevedo, I, 1992: 155)

De modo geral, ainda, o biógrafo, escrevendo a partir de uma perspectiva racionalista e pós-positivista, considera tudo o que diz respeito a profetas e profetismos como um tipo de produção intelectual que se deixa corromper pela fantasia, e não hesita em censurá-la: “Desde aí entrou no caminho que levava ao delírio do *Quinto império do mundo* e da *História do Futuro*” (Azevedo, I, 1992: 60).

### **G. Testemunhos e paráfrases do tempo**

A aplicação de figuras de distanciamento da biografia em relação ao herói dela não se faz sem o contraponto interessante de, por vezes, Azevedo aproximar ficticiamente o ponto de vista da enunciação daquele do próprio Vieira ou do que julgava ser a “mentalidade” das pessoas ou do tempo em questão. O caso do “estalo” é especialmente interessante. Não apenas porque não é questionado enquanto acontecimento verídico, mas apenas transferido da esfera mística em que o inventara André de Barros para outra basicamente fisiológico-moral, como também porque João Lúcio tende a dramatizar o caso como se ele, narrador, fosse uma teste-

munha viva dos supostos milagres ocorridos a Vieira. Por exemplo: “Como só recurso encomendou-se ao anjo da guarda, e com poucas passadas, eis lhe salta da escuridão um menino envolto em luz” (Azevedo, I, 1992: 18).

Outro exemplo, ainda sobre o estalo:

É de imaginar que orando à Virgem das Maravilhas lhe suplicasse a de o tornar mais hábil para os estudos. Em um de tais lances, a meio da súplica, sentiu como estalar qualquer coisa no cérebro, com uma dor vivíssima, e pensou que morria; logo o que lhe parecia obscuro e inacessível à memória, na lição que ia dar, se lhe volveu lúcido e fixo na retentiva. Dera-se-lhe na mente uma transformação de que tinha consciência. Chegado às classes pediu que o deixassem argumentar, e com pasmo dos mestres venceu a todos os condiscípulos. Daí por diante foi ele o primeiro e mais distinto em todas as disciplinas. Refere o caso o padre André de Barros, de uma testemunha que o ouviu de Vieira; este se isso contava aos contemporâneos, não deixou em escrito conhecido, memória de um acontecimento, de que seria interessante encontrar a explicação na fisiologia. (Azevedo, I, 1992: 16)

O mesmo procedimento de produzir uma paráfrase dramática do acontecimento suposto para depois reclamar uma explicação naturalista dele, João Lúcio utiliza em relação aos inúmeros achques alegados pelo próprio Vieira, muitas vezes, tendo o jesuíta manifesto interesse de tergiversação ou de encarecimento de sua situação. João Lúcio, desta vez sem contestar a veracidade do alegado, trata de amplificar o dramático e o interpretar como caso de fisiologia natural ou nervosa: “A saúde dele era delicada: o trabalho excessivo e a paixão com que se dava todo aos objectos em que se empregava sacudiam-lhe o organismo, imensamente vibrátil, e o prostravam extenuado” (Azevedo, I, 1992: 18).

Ou ainda:

A cada passo caía em cama, deitava sangue pela boca; mas tão robusta era a constituição no fundo, que resistia a isso e ao tratamento brutal das sangrias, a esmo aplicadas, e o pôde levar aos 90 anos, activo de corpo, escorreito de intellecto, e como na quadra juvenil ardido e pugnaz. (Azevedo, I, 1992: 125)

#### **H. *Dramatis personae* ou composição das personagens**

Outro aspecto importante da retórica biográfica de João Lúcio de Azevedo é o que na correspondência com Capistrano mais se discute: a “psicologia do biografado”. Não é um ponto simples. É preciso entender mais precisamente que tipo de psicologia interessa à biografia daquele momento histórico, e, sobretudo, o papel que ela cumpre na construção do crível historiográfico que está em jogo aqui.

Em primeiro lugar, é correto dizer que a documentação que permite alguma ilação desse tipo sempre é valorizada por João Lúcio. Isto fica claro quando diz, por exemplo: “no discurso avulta uma nota de interesse para a psicologia do orador” (Azevedo, I, 1992: 39). Mas convém perceber logo que a “psicologia”, em muitos casos, tem o sentido de composição de um “retrato moral”, próximo por vezes do que era costume nas Letras seiscentistas e neoclássicas. É o que se lê, por exemplo, nos seguintes passos:

Tão alto [quanto o das virtudes sublimes] não subiu Vieira; nunca porém em toda a sua longa existência deixou de ser honrado e recto, por o terem mestres e superiores julgado hábil para ensinar, aos que vinham depois dele, essas condenadas doutrinas [casuístas]. Fraquejou, é certo, na caridade com o próximo e no desprezo das injúrias; de versátil pode ser increpado; e algumas

vezes o acharemos, por orgulho, em conflito com a verdade. Isso era questão de temperamento e não de teorias [...]. (Azevedo, I, 1992: 33)

O carácter impetuoso de Vieira, seu patriotismo ardente, seu zelo de católico fervido, não lhe consentiam manter-se fora das batalhas. (Azevedo, I, 1992: 35)

Em descrições desse tipo, é bem marcante a pintura de “caráter” ou “temperamento”, onde importa muito mais a determinação de paixões e humores típicos que os móveis inconscientes ou profundos. Apesar de ser rigorosamente contemporâneo de Freud, Azevedo passa batido pelas categorias psicanalíticas e lida com traços de uma espécie de fisiologia moralizante. Eis mais alguns rápidos exemplos interessantes:

a vaidade era um dos seus muitos pontos fracos; mas é certo que ele nas prosopopéias traduzia um sentimento íntimo, profundo e verdadeiro, que tinha em comum com os ouvintes, o amor da terra e da raça, que por sua vez falava em tom estranho e audaz” (Azevedo, I, 1992: 41);

“A quem estuda a pessoa moral de Vieira mais do que os seus dotes literários, não passará despercebido” (Azevedo, I, 1992: 43); “Suposto o feito de Vieira, seu arrojo natural, sua loquacidade, o apreço em que tinha a própria pessoa, não será temerário imaginar que logo tomou a palavra, e que esta, fluente e persuasiva, cativou com seu encanto o monarca” (Azevedo, I, 1992: 48); “Lançou-se ardidamente na luta com o ímpeto do seu gênio batalhador” (Azevedo, I, 1992: 68-69); “a vaidade que foi sempre achague seu” (Azevedo, I, 1992: 72); “otimista como sempre, pelo sestro de não ter em conta os obstáculos, via ele já luzir a decisão final” (Azevedo, I, 1992: 109).



Para João Lúcio, a “imaginativa”, “a paixão”, “a fantasia”, “a retórica” de Antônio Vieira são tudo formas afetivas similares de um buliçoso moral, em larga medida formado pelo caráter da própria Companhia de Jesus, em parte pelo “gênio” inato do autor. É irresistível citar alguns passos muito reveladores de sua forma de conceber o complexo psicofisiológico do jesuíta: “O plano encantava-o por singular, arriscado e – o que tanto dizia com a sua compleição mental – adverso ao senso comum” (Azevedo, I, 1992: 111); “Com a usual facilidade, mal delineado ainda na imaginativa o projecto, já ele o via realizado” (Azevedo, I, 1992: 118); “fantasia de um espírito singular e irrequieto, apaixonado mais que reflectido” (Azevedo, I, 1992: 119); “agente em demasia buliçoso, e exorbitante nas iniciativas” (Azevedo, I, 1992: 124); “meras criações da fantasia, artefactos da retórica como os tropos de que adornava os seus discursos” (Azevedo, I, 1992: 128); “O esquecer as ofensas não era a sua fundamental virtude. O sacerdote, todavia, tinha de o recomendar. Quanto a si, não o cumprindo, se bem que não podia dizê-lo, mostrava o desdém que sentia aos inimigos, e como folgava de os ter, cômico de que era isso tributo pago à sua valia” (Azevedo, I, 1992: 134); “de nenhum modo em harmonia com o assunto aparente dos escrúpulos de consciência, que servia de pretexto, e através do qual, em chispas, transpareciam remoques fulmíneos; o apaixonado do ataque; o desprezo absoluto dos riscos” (Azevedo, I, 1992: 135); “Assim entre a cólera e a resignação súplice fluuava como todas as afeições traídas. No fim vencida o despeito” (Azevedo, I, 1992: 154).

### **I. Composição de retratos morais**

Já pelas citações anteriores, é fácil perceber que aquilo que Azevedo chama de “psicologia” talvez se traduza melhor pelo que refere também como “pessoa moral”, aspecto que não deixa de dar traço arcaizante a sua concepção de psicologia. Como disse, ele

a entende de maneira muito mais próxima à composição perspicaz e aguda do “retrato” do que de qualquer análise da personalidade com base em categorias psíquicas, então em grande desenvolvimento.

Como procedimento argumentativo, distingo-o aqui do anterior apenas pela disposição particular de, em determinados momentos, e com personagens destacadas de sua história, o historiador sustar a via narrativa e preparar-se denodadamente para uma composição acabada, lapidar dessas figuras proeminentes. De todos os exemplos que poderia levantar aqui, nenhum ultrapassa em interesse a composição de caráter que o historiador faz do próprio Padre Antônio Vieira, talvez o passo mais conhecido e referido de toda a biografia. Como se costuma dizer, a citação é longa, mas quebrá-la não seria justo com o rasgo estilístico do biógrafo, quando se encontra cara a cara com seu herói:

Alto e de porte majestoso; na tez o moreno peninsular carregado de um golpe, já distante, do sangue de África; cabelos abundantes e negros, levemente crespos, e um tanto em desalinho. A barba, se já então a usava toda, como quando missionário, espessa e curta, só porém no contorno das faces até o mento, deixando o rosto limpo, menos o bigode caído nas pontas a um e outro lado; assim a máscara nada perdia da expressão, e mais brilhavam abaixo da fronte, maior que um terço do rosto, os olhos grandes, vivíssimos e em que a espaços um lance da pupila, distante e vago, traía o sonhador. A boca engraçada, fácil ao sorriso que cativa ou malicioso; com um metal de voz rico de inflexões, que abrangia toda a escala da sensibilidade humana; soando ora arrebatada e vibrante, ora insinuante e meiga; grave, persuasiva, suplicante, irônica, piedosa, conforme a natureza do discurso. Acaso também uma ponta do sotaque, que já nesse tempo adoçaria a fala do Brasil; pela novidade um atrativo mais. Compleição de artista hábil em penetrar a vida secreta do vocábulo, erudição

vasta, magnetismo pessoal, talento de atrair e dominar, tudo que dele podia fazer um orador raro e triunfador. Tudo menos a emoção sincera e espontânea; e por isso deleita, prende, convence, deslumbra, mas não entenece nunca nem verdadeiramente arrebatava. Só quando perora em causa própria lhe sai da alma a cólera ou o despeito. No mais é um retórico exímio na sua arte, e não um apóstolo incendiado em fervor. (Azevedo, I, 1992: 61-62)

Uma composição desse teor está a um passo de fazer com que o juízo moral do retratado se estenda também à gente do seu tempo. E Azevedo não tarda a dá-lo, juntando Vieira e os ouvintes agudos numa só feição de época, concebida com base num viés ilustrado, que via já os hábitos e práticas seiscentistas com distância, e mesmo com algum desagrado e descaso:

Também os ouvintes não lhe pediam emoções vivas; o gozo provinha-lhes da novidade dos conceitos e da surpresa da combinação verbal. Iam, como ele diz, a “ouvir subtilezas, a esperar galantarias, a avaliar pensamentos”; e era o que, embora proteste o contrário, lisonjeava o pregador. Por isso, a tais ouvintes – os de sentimento agudo de que dizia não gostar – prodigalizava subtilezas, galantarias e finos pensamentos. No sério da doutrina falava o moralista e o sacerdote; era a obrigação; no lavor subtil da idéia exhibia-se o literato insigne, e isso era o prazer. (Azevedo, I, 1992: 62)

E não para aí esse tipo de retrato moral: se de Vieira o biógrafo passa rapidamente ao juízo de seu público e mesmo ao juízo de toda uma época, de ambos facilmente passa a uma avaliação estilística dos sermões:

O elevado do seu [discurso] era de bom quilate, e mesmo quando atingia os cumes da eloquência nunca usou das galas da

palavra de modo a sair-lhe velada a nitidez do pensamento. Acaso se lhe pode exprobar algumas vezes o decair no rasteiro; aí o satírico, entregue à sua paixão, olvida um tanto o decoro da tribuna sagrada. Mas estava dentro da arte, e do natural que ele não queria como os culteranistas encontrar; e se as facécias deleitavam ou confundiam, que era o fim procurado, não vinham por elas sacrificadas as regras da boa oratória. (Azevedo, I, 1992: 62-63)

É certo que João Lúcio lê com estreiteza a censura de Vieira aos culteranos, assim como a sua defesa de um estilo “natural”, pois, para o jesuíta, a idéia de “natureza” ajustava-se antes à de natureza cristã, efeito da criação e do engenho divino, que à de clareza ou à condenação do artifício engenhoso nele mesmo. O decoro de púlpito, ainda que prescrevesse arte ou naturalidade, prescrevia antes e primeiramente o ajuste à finalidade cristã da prédica. De modo que, havendo esta, o estilo era sempre adequado e natural.

Mas não é apenas no retrato de Vieira que João Lúcio se esmera. Ocorrem vários outros retratos na biografia, nos quais igualmente se percebe o quanto sua ideia de historiografia se liga mais à composição do caráter dos grandes do tempo que à investigação dos processos históricos de base – aspecto certamente implícito no reparo de “não ter ido além da linha tradicional da historiografia do século XIX”, tal como se lê no interior do verbete sobre João Lúcio, no *Dicionário de História de Portugal*, que citei anteriormente.

No entanto, o talento literário de João Lúcio de Azevedo, se não elimina o reparo historiográfico, faz com que a leitura da biografia, como um todo, ganhe em interesse, e mesmo em atualidade. Quando o texto alcança seu melhor grau de efetuação retórica, o leitor se depara com uma admirável galeria de retratos morais, que enquadra um movimentado romance de intriga política, de feição naturalista, que a João Lúcio agradaria conceber como um estilo próprio do “realismo crítico” historiográfico.

Entre tantos retratos, avulta, por exemplo, o de D. João IV: “No caráter do rei havia todos os defeitos dos tíbios. Era, como várias vezes mostrou, pusilânime, ingrato, vingativo e, na hora da vingança, cruel. Fácil de dominar, tinha com a plasticidade a inconstância que arrastava a catástrofes súbitas o valido” (Azevedo, I, 1992: 53).

Não menos interessante é a pintura da Grande Mademoiselle, que a Corte chegou empenhadamente a cogitar como esposa para D. Teodósio, contra a opinião de Vieira:

Mais velha sete anos que o príncipe, alta em demasia – por tal lhe chamavam a Grande Mademoiselle – robusta e de voz grossa, desleixada no trajar, nos modos e na resolução uma virago, tal era a rainha destinada aos Portugueses. (Azevedo, I, 1992: 99)

Da mesma qualidade é o esboço do embaixador, correspondente e amigo de Vieira, D. Francisco de Sousa Coutinho:

Foi este uma das mais interessantes personalidades da Restauração, e à luz dos documentos realiza bem o tipo de português antigo, brusco de modos, solto no falar, impetuoso, valente, chalaceador e astuto. Com o rei, a quem servira desde que era ainda Duque de Bragança. Tinha liberdades de criado velho, certo de lhas não tomarem a mal; discutia as ordens, desobedecia, ralhava, escrevia com rude franqueza, a queixar-se, a dar conselhos, a repreender. (Azevedo, I, 1992: 108)

A composição desses retratos morais particulares algumas vezes se combina com o procedimento, já destacado, de produzir confronto entre mentalidades agônicas. Nesses momentos, a narração conflui para um verdadeiro duelo de caracteres entre pessoas, ou entre pessoas e instituições. É este embate dramático que parece interpretar, a quente, em primeira mão, os movimentos sucessivos

da história: “Seu espírito [de Vieira], em moção perpétua, turbulento e dominador, em breve submeteu a fraqueza nativa de D. João IV” (Azevedo, I, 1992: 53). Ou: “Coutinho [Francisco de Sousa] pelo desassombro, quase atrevimento que falava e se impunha; Vieira pela sugestão pessoal, própria dos oradores de lei, pela verbosidade que entontecia e quase lançava em hipnose o lento D. João IV” (Azevedo, I, 1992: 54).

São dois exemplos menores, entre dezenas de outros de mesmo teor, nos quais as personalidades dos grandes se batem entre si e determinam por si mesmas os rumos da história.

Em resumo e para finalizar de maneira mais abrupta e parcial do que seria conveniente: boa parte dos procedimentos retóricos aqui relacionados deixa claro que, seja pela invenção dramática, pelo apuro estilístico ou pela disposição cuidadosamente prevista – bem diversamente do que ele alega –, ao biógrafo João Lúcio de Azevedo nunca lhe faltou pulso nem gosto para o desenho vivo do biografado morto.

Ao empregar, porém, esse vasto leque de recursos retóricos, João Lúcio mantém sempre firme a preocupação de apagamento da habilidade de desenhista. Para que, ao fim e ao cabo, após a aplicação de uma meticulosa arte de esconder a arte, como que desaparecesse o biógrafo – e o biografado se deixasse naturalmente contar pelo legado quase intocado de seus papéis. Qualquer coisa parecida com o que, em nossos dias, se poderia chamar de “Vieira por ele mesmo”.

Como se o acerto da biografia residisse na habilidade retórica para apresentá-la ao público com a face histórica limpa de retórica. E não será fácil desmenti-lo, uma vez que *História de António Vieira* é um caso extraordinário de êxito duradouro.

## Bibliografia

- Azevedo, João Lúcio de (1992). *História de Antônio Vieira* (3.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Clássica Editora, 2 vols.
- Azevedo, Maria Antonieta Soares de (1963). Azevedo, João Lúcio de (1855-1933). In Serrão, Joel (Ed.), *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Monteiro, Pedro Meira & Eugênio, João Kennedy (Ed.) (2008). *Sérgio Buarque de Holanda: Perspetivas*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. UNICAMP/edUERJ.
- Pécora, Alcir (1994). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. Campinas, São Paulo: Ed. UNICAMP/Edusp.
- Rodrigues, José Honório (1954-1956). *Correspondência de Capistrano de Abreu*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 3 vols.

(Página deixada propositadamente em branco)



## **Transformações da receção dos sermões de António Vieira no mundo hispânico por meio de paratextos<sup>1</sup>**

*Transformations of the reception of the sermons of António Vieira in the Hispanic world by means of paratexts*

Maria Cândida Ferreira de Almeida

Universidad de los Andes

ORCID | 0000-0003-3458-4473

### **Resumo**

Este texto resulta de uma pesquisa sobre a receção dos sermões de António Vieira no mundo hispânico. A reflexão aqui apresentada procura trazer para este tipo de investigação o cenário tecnológico do séc. XXI, cujas ferramentas me propiciaram encontrar leitores muito particulares da obra de António Vieira. O trabalho ora apresentado diz mais respeito às transformações sofridas pela receção da obra do pregador, que podem ser conhecidas por meio da leitura das censuras e aprovações, i.e., dos paratextos de duas diferentes publicações dos sécs. XVII e XVIII. Palavras-chave: teoria da receção; paratextos; leitores; coleções espanholas; sermões; Vieira

---

<sup>1</sup> Texto elaborado no âmbito de uma bolsa de pesquisa na Escola de Altos Estudos Hispânicos e Ibéricos (EHEHI, sua sigla em francês), Madrid, 2015. Uma parte mais extensa deste trabalho foi publicada em espanhol: M. C. Ferreira de Almeida (2018). La recepción de los sermones de Antonio Vieira en el mundo hispánico, *Revista Bibliographica*, 1, 1.

## Abstract

This text is the result of research on the reception of António Vieira's sermons in the Hispanic world. The reflection presented here seeks to bring to this type of research the technological landscape of the twenty-first century, whose tools have led me to find very particular readers of the work of Antonio Vieira. This work is more about the transformations suffered by preacher the work of reception that can be known by reading the censures and approvals, ie, the paratexts two different publications of the seventeenth and eighteenth century.

Keywords: reception theory; paratexts; readers; Spanish collections; sermons; Vieira

*Omne tulit punctum que miscuit utile dulci*

*Qué ha ganado cada punto ha mezclado útil y lo agradable*

**Pedro Garrido, "Aprobacion"<sup>2</sup>**

O conceito de paratexto foi estudado por Gérard Genette, para quem aquele estabelece uma relação com os textos, marginando-os e, ao mesmo tempo, prolongando-os, precisamente por apresentá-los – no sentido habitual da palavra –, mas ainda num sentido mais forte: por lhes dar presença, por assegurar a sua existência no mundo, a sua primeira “recepção” e a sua consumação, em forma (pelo menos na atualidade) de um livro. O paratexto é, para nós, aquilo pelo qual um texto se faz livro e se propõe como tal aos seus leitores, e, mais geralmente, ao público (Genette, 2001: 7). O que é metafórico em Genette deixa de ser quando tomamos a ideia de paratexto para estudar as aprovações produzidas pelos censores

---

<sup>2</sup> Vieira, 1660.

da Inquisição. Estes textos tornaram-se obrigatórios a partir do Concílio de Trento. Somente por esta primeira leitura e de controlo, o manuscrito poderia ser livro, e somente com a *fe de errata* poderia ser vendido ao público. Dois filtros importantes, que podiam ser vazios e burocráticos, se os censores somente validassem o sentido comum sobre o autor, ou, como ocorreu em muitas das edições espanholas de obras de Vieira, tornavam-se um lugar de reflexão crítica, já que estes autores acabavam também por usar este espaço para luzir-se frente aos leitores do autor censurado. Apoiamo-nos ainda na tese de Vitor Infantes, para quem alguns paratextos do livro antigo, como os elementos limiares, se configuram relevantes quando se aborda as origens da crítica literária, já que propiciavam uma primeira interpretação do texto censurado. Ou, até, a censura seria uma oportunidade de estudar, de se adiantar aos conteúdos que logo entrariam na moda, como mais sinceramente nos conta o censor da obra de Benedito Feijoo, sobre quem falaremos adiante, o espanhol Fr. Benito Tizón: “Y si he de decir lo que siento, confieso con ingenuidad que es para mí tan gustosa la comisión de Censor, como difícil su desempeño. Es gustosa, porque me anticipa la lectura de varias materias muy discretas y sutiles, campo fecundo para mi enseñanza” (Feijoo, 4, 1730: XXI).

Este é o caso dos paratextos a que se acostumou chamar “Aprovação”, e algumas vezes “Censura”, em que aparecem dados fragmentários, fórmulas rotineiras, informações breves, mas também, em algumas ocasiões, apreciações úteis de carácter literário. Pessoalmente, reivindico as censuras e as aprovações para o campo do *Ornato*, que Álvarez Amell limitou ao prólogo, mas que cabe bem a estes paratextos, já que também são “um excedente textual” no qual se costuma atender os tópicos da retórica – *captatio benevolentiae* (topos da humildade fingida e o reclamo do *sermo rusticus*) – ao apresentar o texto.

Com este apoio teórico, dediquei-me à leitura destes censores em muitas das edições de Vieira, em especial do séc. XVII. Esse aparato conceitual pôde apoiar-se no aparato tecnológico, pois as obras digitalizadas e guardadas na rede permitem que o seu conteúdo seja fácil e rapidamente localizado. Assim, ao fazer uma busca de uma referência de um censor de uma das obras de António Vieira, encontrei a mesma frase – de ainda suposta autoria do primeiro – em mais três livros diferentes. Num procedimento muito parecido ao de um professor que busca precaver-se de possível plágio nos trabalhos dos seus alunos, como pesquisadora formada em estudos literários comparados, encontrei-me diante de uma relação intertextual que bem poderia ser uma coincidência e nada mais. Porém, surpreenderam-me as repetições e o facto de se tratar de paratextos de três censores de períodos bastante diferentes, estando separados por décadas. Este achado levantou questões de cunho comparatista: haveria uma conexão? Tratar-se-ia de algum *topos* retórico, um lugar comum literário? Seria possível entender esta repetição na sua diferença?

Para o trabalho sobre a receção, preparei um roteiro de leitura, no qual anotava alguns elementos interessantes de cada edição compulsada. Algumas vezes, copiei fragmentos inteiros das censuras, que, depois, fui utilizando num outro texto; por isso, precisei das referências de uma citação que não havia anotado. Apresento aqui o fragmento da aprovação em questão: trata-se da edição de 1676, impressa em Madrid por José Fernández de Buendía, de *Las cinco piedras de la honda de David en cinco discursos morales*, com tradução feita pelo próprio autor, António Vieira, e, mais interessante ainda, o privilégio, com data de 11 de abril de 1676, que foi dado ao próprio António Vieira e despachado no Ofício de Domingo Leal de Saavedra, secretário de sua Majestade Carlos II, o Enfeitiçado. Espanha estava sob a regência de Mariana de Áustria (1665-1675), sendo este também um período de intensa publicação de obras de Vieira em espanhol.

A aprovação dos discursos morais que compõem *Las cinco piedras de la honda de David* foi dada pelo Juan Mateo Lozano, pároco da Igreja de S. Miguel da Corte de Madrid, capelão régio e pregador de Sua Majestade.<sup>3</sup> Aqui deixamos um fragmento cuja extensão é necessária para contextualizar o segmento que se repete:

Y si bien es así, que cualquier de las obras de que en nuestro idioma gozamos de esta singularísima pluma, no solo se ha llevado, y con tanta razón, los aplausos de todos, sino las admiraciones también, teniendo por imposible en otras, aun la imitación solamente, cuanto más la igualdad; sin todo esto (en mi juicio) esta, que hoy sale a la luz, es ventajosamente superior a las que en dos volúmenes se han dado traducidas a la prensa, así por lo cabal de los originales de ella, enviados por el mismo autor a esta Corte, como por haberla naturalizado su pluma en nuestro idioma, saliendo a la luz las voces para su explicación de la misma oficina, en que se concibieron los discursos. Ni extraño, que el Autor no haya fiado esta diligencia de otros, cuando debes las aclamaciones. Con que nuestra Castilla venera sus escritos, dárselos hermoseedos con sus locuciones y frases, en nada hoy inferiores a las de mayor elegancia de las lenguas Italiana, y Latina. Lo que de verdad parece que podía admirarse, es, que no siendo nativas use de ellas con la propiedad, y hermosura de voces, que encierran en su origen, acierto solo dado a quienes les es natural el idioma; pero ni aun esto extraño en el profundo talento del Autor, cuando sé que por la universalidad de sus estudios, ***en ninguna materia es forastero, siendo en todas tan peregrino.*** Por esto, sobre ser muy conforme con la doctrina a la de las letras Sagradas, e inteligencia de los Santos Padres, y seguridad de las

---

<sup>3</sup> Sobre a importância política dos pregadores na corte espanhola ver Negrero del Cerro (2006).

buenas costumbres, es muy digna esta obra que se da a estampa, para aprovechamiento espiritual de los fieles, y enseñanza de los curiosos. Así lo siento, en san Miguel de Madrid a 25 de marzo de 1676. Doctor Don Juan Matheo Lozano, cura propio de la Iglesia Parroquial de S. Miguel de esta Corte, Capellán de Honor y Predicador de su Majestad. [negrito nosso] (Vieira, 1676: sp)

Estas evasões literárias são muito interessantes e busco preservá-las, tanto assim que, quando coloquei no buscador “*en ninguna matéria es forastero, siendo en todas tan peregrino*”, para dar a devida referência autoral, encontrei-me, como já disse, com mais duas obras nas quais apareciam esta mesmíssima frase. Não porque buscasse plagiadores – já sabemos muito bem, com João Adolfo Hansen, que estes problemas de propriedade intelectual são posteriores –, mas penso que este é um caminho para localizar leitores da obra, agora entendida como formada pelo texto e os seus paratextos.

A primeira referência aparece na obra *Sermón del Cíngulo del Angélico* de Raymundo Llinás, publicada vinte anos depois do livro de Vieira, em 1696, em Maiorca, na tipografia Melchior Guasp, em cuja censura, de “M. R. P. Fr. Joseph Hernández de la Orden del Seráfico Padre S. Francisco de la Observancia, lector jubilado, ex custodio de la provincia de Mallorca, Guardiano del convento de S. Francisco, síndico y procurador en la curia romana por el reino de Minorca de la causa pía del doctor iluminado, mártir de Cristo, el beato Raymundo Lulio, y calificador del Santo Oficio”, encontramos escrito:

Lo que de verdad puede admirarse, o hacerse parecer diverso siendo el mismo, es que no siendo nativa la lengua Castellana, usa de ella con la propiedad de voces, que encierra en su origen, acierto solo dado a quienes les es natural el Idioma; **pero ni aun esto extraño en el profundo talento del Autor, cuando sé, que**

**por la universalidad de sus estudios, en ninguna materia es forastero, siendo en todas tan peregrino.** Por todo lo cual puede, y debe V. M, muy ilustre dar su licencia, para que dicho Sermón se imprima, y mandar al Autor prosiga en dar a la estampa a otros muchos, no de menor lucimiento, para provecho de los oradores que practican enseñar discurriendo con singularidad, no permitiendo se quede tanta luz, *submodiu, sed super candelabrum ut omninus*; y lo que no puede perdurar permanente en el sonido de las palabras, que pasan; se hará inmortal por las presencias en la forma que se puede. [negrito nosso] (Hernández, 1696: 2c)

A frase repetida foi usada no mesmo contexto – “trânsito entre línguas” ou habilidade em tradução –, no entanto, não existe nenhum indício de que Fr. Llinás pregasse em catalão, sua língua familiar, pois a sua dedicatória está em castelhano e os seus outros sermões publicados também (Bover, 1868: 436). Assim, não podemos afirmar que traduziu do catalão para o castelhano, ou usou este idioma em qualquer situação além da experiência doméstica de nativo das ilhas Baleares, como está insinuado na censura. Podemos, sim, afirmar que tanto a dedicatória como a censura repetem tópicos comuns à obra de outros autores de sermões, como a do próprio Vieira; neste texto, podemos encontrar o lugar-comum da publicação obrigada, como escreve Llinás:

sale a la luz contra toda mi inclinación, porque pasar las voces del Púlpito a los caracteres del Molde es sujetarse al registro de la curiosidad, y aunque cuanto es más seguro el humo que baña las letras, y más rigurosa la prensa que las oprime salen a la luz más claras, y resplandecientes: con la cortedad de mi pobre discurso. (Llinás, 1696: a2)

e o valor pedagógico de dar a conhecer esta obra ao passar da oralidade efémera dos sermões ao permanente valor da letra impressa, como reitera Hernández, o censor:

Por todo lo cual puede, y deve V. M. muy Ilustre dar su licencia, para que dicho Sermón se imprima, y mandar al Autor prosiga en dar a la Estampa otros muchos, no de menor lucimiento, para provecho de los oradores que practican enseñar discurriendo con singularidad, no permitiendo se quede tanta luz *Sub modio, sed super candelabrum ut luceat omnibus* [”debaixo do alqueire, mas no candelabro, e a todos alumiar”]: y lo que no puede durar permanente en el sonido de las palabras, que pasan; se hará inmortal por las presencias, en la forma que se puede. (Hernandez, 1696: 3c)

Os títulos monásticos extensivamente apresentados acima dão moldura ao debate teológico-filosófico entre aristotélicos e lulistas, que iria dominar o cenário intelectual espanhol no séc. XVIII; no âmbito desta polémica podemos perceber que Vieira será uma figura mais de fundo que de forma, já que estão em desenvolvimento os ideais estéticos de clareza, pureza, simplicidade, harmonia, naturalidade e utilidade, ideais que se vão contrapor ao que se começava a considerar como excessos e que, finalmente, caracterizou o que entendemos como barroco. O censor Hernández, que cita o censor Lozano, apresenta-se como “síndico e procurador na cúria romana pelo reino de Minorca da causa pia do doutor iluminado, e mártir de Cristo o beato Raimundo Lulio”. Os tempos estavam a mudar, iniciavam-se novas polémicas intelectuais, mas o lulista, leitor de Vieira, ou, pelo menos, dos censores de Vieira, está preso ao estilo antigo nas suas leituras, ainda que o sermão de Llinás já seja de nova feição.



A obra tem como tema a passagem bíblica *Vos est lux mundi* (Mt 5, 14-15), a mesma usada por Vieira no sermão panegírico a S.<sup>to</sup> António de Pádua, ou de Lisboa, pregado em Roma. Ainda que partícipes do mesmo sistema teológico, as diferenças estilísticas são patentes: o desenvolvimento do tema em Llinás será simples, claro e fluido, construído a partir do tema mundano e galante da resistência à sedução por parte de Tomás Aquino,

por haber resistido con *gallardo* denuedo a la tempestad del *Lascivo* ardor con que le provocaba la *liviandad* de una Mujer, y celebrando el Cielo su valiente constancia, le ciño con un cingulo de hilo blanco por medio de dos Angélicos Espíritus en testimonio que perpetuamente había de conservar su Nevado candor sin variación, ni mudanza. (Llinás, 1696: c2)

O que destaco aqui é a transformação do estilo, desaparece o “xadrez de estrelas”, “que marcó —desde su perspectiva— el derrotero de la decadencia de la literatura española: afectación, oscuridad, extravagancia, complejidad metafórica, desproporción, etc.” (Rodríguez Hernández, 2007: 493), em prol de uma argumentação direta com o uso de um vocabulário galante, que é um dos significados de “galhardo”, como é possível identificar no texto. A própria introdução do exórdio tem muito de uma sensualidade cortesã que começava a ser introduzida pela estética do rococó. O censor, ainda usando um estilo barroco e recorrendo a um lugar comum retirado de Tertuliano, destaca o uso de cores como estratégia retórica: “Versicolor, multicolor, discolor, numquam ipse semper alius, & si semper ipse, quando alius [multicolor, de várias cores, versicolor, nunca a mesma, mas sempre outra; embora sempre a mesma quando outra, tantas vezes enfim mudando-se quantas movendo-se]”, e prossegue:

Tan adornada está la oración de colores retóricos, de diversas luces de conceptos, con tan varios sentidos de la Sag. Script. Que su Autor siendo el mismo, en diversidad tan grande, en profundidad inmensa, no parece ser el quien habla, sino los Padres, y Expositores Sagrados los que oran, y así parece diverso, siendo el mismo. (Hernández, 1696: 3c)

Trinta e seis anos mais tarde, em 1732, volta a aparecer a mesma frase, desta vez no importante livro do Iluminismo espanhol *Teatro Crítico Universal, o Discursos Varios en Todo Género de Materias*, de Benito Jerónimo Feijoo, cujo tomo 5 foi censurado por Fr. Marcos Martínez Abad, do Mosteiro de San Salvador de Lorenzana e, então, regente dos estudos e leitor de prima de Teologia do colégio de San Vicente de Oviedo. Na sua aprovação, Martínez esmera-se em demonstrar a receção noutros países da obra de Feijoo; regiões que, segundo ele, antes desprezavam a produção intelectual espanhola, e assim, falando de traduções, escreve:

Todos, de cualquier profesión, y estado, traen en las manos sus Obras, emulándose a porfía las Naciones a traducirlas en su nativo Idioma, para percibir más claras las luces de su doctrina, que es tan elevada, que alega el entendimiento con raros, y desusados rumbos en pensar, y enciende la voluntad con la más Dulce Retórica en decir, siendo, pues esta Obra, no sólo de la misma rica tela que las demás, sino que la excelencia del admirable ingenio en la invención, en la sublimidad de los pensamientos, y extraordinaria prueba de sus discursos representa al Autor el más elevado Héroe de la República Literaria; pues **por la universalidad de sus estudios, en ninguna materia es forastero, siendo en todas tan peregrino.** [negrito nosso] (Feijoo, 1733, V: Aprobación, 1765)

Sánchez-Blanco explica o contexto do *Teatro Crítico Universal*, lembrando que esta é a primeira grande obra de Feijoo. Trata-se de uma ampla empresa formada por oito tomos, que aparecem sucessivamente entre 1726 e 1739. Este intervalo de tempo tão dilatado obriga a ter presente diferentes objetivos, segundo cada tomo, podendo perceber-se uma certa evolução dentro do pensamento do beneditino. Concebida como uma coleção de discursos sobre temas independentes, facilita a localização do autor dentro da cultura filosófica deste período – o séc. XVIII espanhol – e os seus temas, entre os quais se encontram a cosmologia cartesiana, a eternidade do mundo, polémicas com humanistas seus contemporâneos, o valor probatório das citações dos Santos Padres, etc. A prudência levou Feijoo a certificar-se de todos os detalhes, consciente ou inconscientemente. A sua estratégia era a adequada para se evadir ao dogmatismo académico e às investigações inquisitoriais (Sánchez-Blanco, 1999: 68-69).

No entanto, a crítica que Feijoo faz a Vieira, como paradigma do estilo passado – aparecendo o seu nome várias vezes no *Teatro* –, passa inadvertida, sendo frequentemente tomada como elogio, até pela própria historiadora Claudia Benítez, que fez um detalhado levantamento da receção espanhola de Vieira (ainda que a pesquisadora termine por demonstrar a contradição entre o elogio de Feijoo a Vieira e o impulso à mudança retórica de seu tempo). Feijoo agenciava as suas novas propostas com as dos seus colegas académicos, ainda presos ao passado recente da Contrarreforma, como Juan de Campo-Verde, da Companhia de Jesus, censor do primeiro volume, ou como seu confrade beneditino Martínez, que fez a aprovação do tomo quinto e, certamente – pela referida citação –, era leitor de Vieira.

Na obra de Feijoo, Vieira aparece, pela primeira vez, numa referência rápida, na qual o beneditino recorre à autoridade do jesuíta

para validar um tema muito delicado – a defesa das mulheres –, no Discurso 16 do seu primeiro livro, no qual escreve:

A que se añade, que en muchas sube a tal punto el rubor, que le tienen de sí mismas. Este heroico **primor de la vergüenza**, de que trató el ingeniosísimo P. Vieira en uno de sus Sermones, no es puramente ideal, como juzgan algunos espíritus groseros, sino práctico, y real en los sujetos de índole más noble. [negrito nosso] (Feijoo, 1778, 1: 16)

Este discurso também entra para a história cultural pelo seu pretense feminismo, e por elogiar Sor Juana Inés de la Cruz. No entanto, compartilho com Dalmacio Rodríguez a tese de que Feijoo, sob a capa de elogio, critica a obra da freira erudita mexicana quando elogia a sua vida dedicada à erudição:

Pero la opinión de Feijoo señala la apertura de un nuevo campo de recepción, no estrictamente referido a la poética neoclásica, sino dentro del marco del pensamiento ilustrado. En el mismo discurso, también reconoce que “ninguno acaso la igualó en la universalidad de noticias en todas facultades”. En otro discurso, Feijoo reitera: “si discurremos por las mujeres sabias y agudas, sin ofensa alguna, se puede asegurar que ninguna dio tan altas muestras que salieran a luz pública como la famosa monja de México”. Al privilegiar su copiosa sabiduría sobre su talento poético, algunos críticos han pensado que Feijoo ejerce una crítica anticanónica hacia Sor Juana. Sin embargo, si ubicamos este juicio desde la perspectiva de la ilustración creemos que es favorable. En la estética neoclásica no caben los recursos de la poesía barroca, en efecto, pero sí tiene lugar otro aspecto muy valorado por los ilustrados: el conocimiento enciclopédico, el cual es tomado como una cualidad canónica. Creemos que la valoración

de Feijoo es representativa de cómo Sor Juana en algunos ámbitos deja de ser modelo literario para convertirse en modelo biográfico. El tópico de la mujer sabia – que biógrafos y panegiristas ponían de relieve desde el siglo XVII – tendrá muy buena fortuna y será constantemente utilizado en otras épocas como un criterio de canonización, como se verá de manera más clara en el siglo XIX. (Rodríguez, 2007: 495)

Nos discursos de Feijoo, António Vieira não terá a sorte de ser algum tipo de modelo de intelectual como Juana Inés. O jesuíta representa o passado, a forma a ser superada pelo Iluminismo; no entanto, Vieira continuou presente na receção mais erudita até meados do séc. XVIII em Espanha, enquanto Sor Juana desapareceu do cânone deste período no final do primeiro terço, somente recuperando o seu reconhecimento plenamente no séc. XX, a partir da crítica feminista (Rodríguez Hernández, 2007: 489) e de recuperação de Octavio Paz.

Analisarei primeiro o uso do adjetivo “assombroso” para qualificar Vieira, por parte de Feijoo, que o usa de maneira muito particular. Na sua obra, não encontrei outras ocorrências em que ele declarasse alguma coisa ou alguém assombroso: nas vezes que ele usa “assombro” no tomo IV do *Teatro Crítico Universal*, no mesmo em que trata de Vieira (Feijoo, 1778, IV: 490), o adjetivo aparece de forma indireta. Vejamos as ocorrências: quando descreve uma lápide (“aqui jaz um assombro do mundo que soube quanto foi possível saber”; Feijoo, 1778, IV: 520); depois, quando reproduz uma carta que trata de um menino espanhol prodígio, que, sob uma educação esmerada, dominava, em idade muito jovem, diversas matérias (“habló deste niño como de un assombro”; Feijoo, 1778, IV: 541); enfim, referindo-se a um dicionário de comércio (Feijoo, 1778, IV: 413). Quer dizer que não é ele quem atribui a qualidade de assombro, com exceção do texto ambíguo relativo a Vieira.

Feijoo evoca o nome de Vieira no discurso “Glórias de Espanha”, um texto bastante ambíguo para que a referência ao pregador permanecesse na sua dignidade de autor do passado, perdendo relevância no presente; ali, então, o beneditino põe em contraste a estética antiga – no âmbito da qual, como já se disse, Vieira foi paradigmático – com os novos valores que propõe:

Hágome también cargo, de que orar según el **estilo antiguo**, de modo que la oración tenga todos los primores de eficaz, elegante, metódica, y erudita, es para pocos, y que los más no podrán pasar de un razonamiento insulso y desmayado; pero aquellos pocos harán un gran fruto; y a los demás, por mí, déje-seles libertad para seguir el ripio de sus puntos y contrapuntos, sus piques y repiques, sus preguntas y respuestas, sus reparos y soluciones, sus mases, sus porqués, sus vueltas y revueltas sobre los textos; y lo que es más intolerable que todo lo demás, las alabanzas de sus propios discursos.

No negaré por eso, que el modo de predicar de España, en la forma que le practicaron y practican algunos sujetos de singular ingenio, tenga mucho de admirable. ¿Qué Sermón del Padre Vieyra no es un asombro? Hombre verdaderamente sin semejante; de quien me atreveré a decir, lo que Veleyo Patérculo de Homero: *Neque ante illum, quem imitaretur, neque post illum, qui eum imitari posset inventus est* [“E não só perante ele, e quem imitar, nem depois de seu dia, foi encontrado para ser capaz de imitá-lo”]. Dicho se entienda esto sin perjuicio del gran honor que merecen otros infinitos Oradores Españoles, por su discreción, por su agudeza, por su erudición sagrada y profana. A todos envidio ingenio y doctrina; pero me duele, que en la aplicación de uno y otro prevalezca la costumbre contra las máximas de la verdadera Oratoria. Sé que algunos se imaginan que no serían gratamente oídos; y puede ser que a los principios sucediese así; pero a poco tiempo se formaría

el gusto de los oyentes, de modo que hallasen en la hermosura brillante y natural de la legítima Retórica muy superior deleite al que ahora sienten en este agregado de discursos, en qué consisten nuestros Sermones. [negrito nosso] (Feijoo, 1778, IV: 14)

Sob uma capa de elogios, já que afirma ser Vieira inimitável, Feijoo faz, na verdade, uma dura crítica ao “estilo antigo”, afirmando que lhe “dói” que o estilo seja somente um costume “contra as máximas da verdadeira Oratória” e ao qual ele opõe a “legítima Retórica”. O que se propõe é a simplicidade dourada do Iluminismo, ainda que usando de máscaras diplomáticas de quem vivia sob a Inquisição. O embate desvela-se finalmente ao dissertar sobre o gosto, quando Feijoo volta a aferir a sua posição com a de Vieira. Assim, o que temos não é um valor ou desprestígio do passado por passado, mas, sim, uma formulação do que ele chama “legítima Retórica”, aquela que é dotada de brilhante e natural formosura, quer dizer, a retórica neoclássica do Iluminismo. Feijoo preparou um discurso especialmente para expor a sua “razão do gosto”, e é nele que volta a confrontar a retórica neoclássica “verdadeira” com a barroca “artificial”, que caía em desuso. O sermão vierino usado por Feijoo para aferir a sua ideia de gosto foi o “Sermão do Santíssimo Sacramento” exposto na Igreja de S. Lourenço *in Damaso*, nos dias do Carnaval em Roma (1674), texto traduzido do italiano, no qual Vieira diz: “Deus tentador no carnaval. O maná, figura da Eucaristia, remédio e tentação. Os hebreus se enfastiaram do maná não pelo gosto, mas pela vista, tentação idêntica à que nos submete Deus na Eucaristia” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI, 172-174). E Vieira explica:

Os doutores terão lido muitas soluções desta grande dúvida; mas eu cuido que vos hei de dar a literal, e verdadeira. Digo que o fastio do Maná não estava no gosto, estava nos olhos. O que gostavam os

Hebreus era tudo, quanto queriam: mas o que viam era somente Maná. Maná ao jantar, Maná à ceia, Maná hoje, Maná amanhã, sempre Maná. E como toda a variedade era para o gosto, e para os olhos não havia variedade, nem diferença, os olhos eram os que se enfasiavam. Não é exposição minha, senão confissão sua. Eles o dizem no mesmo Texto: *Nihil aliud respiciunt oculi nostri, nisi Man* [Nm 11, 6]: “Os nossos olhos não veem outra coisa mais que Maná”. E como não viam mais que Maná; por isso o não podiam ver, por isso se enfasiavam dele, e tornavam com os desejos ao Egito. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI, 174).

Para Vieira o engano vem do olhar e do tédio causado pela repetição da forma. Vemos, no seu texto, um convite às ruturas e às surpresas estéticas, que serão próprias ao efeito inesperado da agudeza. Segundo João Adolfo Hansen, a agudeza da “palavra” ou “verbal” consiste nas correspondências inesperadas estabelecidas entre as representações gráficas, sonoras e conceituais (Hansen, 2000: 318). Vieira adiciona enfaticamente: “Oh fraqueza da Fé, oh cegueira, e tirania dos olhos humanos!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI, 174), ressaltando o valor da visão frente aos demais sentidos, sobretudo ao paladar, sentido que dará nome ao juízo de valor estético no séc. XVIII.

Feijoo, na sua poética iluminista, rebate longamente estas afirmações sobre o fastio por meio do olhar na configuração do gosto. Assim, no seu discurso sobre a “Razón del Gusto”, discorre:

Júzgase comúnmente que el gusto, o disgusto, que se siente de los objetos de los sentidos corpóreos, está siempre en los órganos respectivos de estos. Pero realmente esto sólo sucede cuando el gusto o disgusto penden del temperamento de esos órganos. Mas cuando vienen de la aprehensión, sólo están en la imaginativa, la cual se complace, o se irrita, según la varia



impresión, que hace en ella la representación de los objetos de los sentidos. Es tan fácil equivocarse en esto, y confundir uno con otro, por la íntima correspondencia que hay entre los sentidos corpóreos, y la imaginativa, que aun aquel grande Ingenio Lusitano, el digno de toda alabanza, el insigne P. Antonio Vieyra, explicando el tedio, que los Israelitas concibieron al Maná, bien que usó de su gran talento para conocer, que ese tedio no estaba en el paladar, no le trasladó adonde debiera, porque le colocó en los ojos, fundado en el sonido del texto: *Nihil vident oculi nostri, nisi Man*. Yo digo, que no estaba el tedio en los ojos, sino en la imaginativa. La razón es clara, porque es imposible que se varíe la impresión, que hace el objeto en la potencia, si no hay variación alguna, o en el objeto, o en la potencia, o en el medio por donde se comunica la especie. En el caso propuesto debemos suponer, que no hubo variación alguna ni en el Maná (pues esto consta de la misma Historia Sagrada), ni en los ojos de los Israelitas, ni en el medio por donde se les comunicaba la especie; pues esto, siendo común a todos, sería una cosa totalmente insólita, y preternatural, que no dejaría de insinuar el Historiador Sagrado: fuera de que en ese caso tendrían legítima disculpa los Israelitas en el aborrecimiento del Maná: luego aquel tedio no estaba en los ojos, sino en la imaginativa. (Feijoo, 1778, VI: 11)

Foi justamente a partir do séc. XVIII que os pensadores introduziram as primeiras teorias propriamente estéticas e as vincularam com o sentimento, capacidade que consideravam autónoma e independente do entendimento; o sentimento estético pode definir-se de modo indefinido, com a expressão que emprega Feijoo, como a capacidade de captar “o não sei quê” (título de outro de seus discursos) dos objetos belos. Como o carácter subjetivo do sentimento faz do gosto um fenómeno totalmente subjetivo e isto

contradiz a possibilidade de falar de um gosto geral ou universal, como o que supunha a arte clássica, por exemplo, Kant (*Crítica do Julgamento*) identificou o gosto com o juízo do gosto e este com o juízo estético. O que em Vieira era uso do recurso da agudeza, passa a definir o gosto em Feijoo e no Iluminismo como uma capacidade intermediária entre entendimento e a razão.

Estes encontros, redefinições e compreensão da receção da obra de Vieira foram possíveis a partir dos encontros propiciados pelos paratextos dos censores, que se constituem como um exemplo de tensão entre o estilo antigo, conservado pelos académicos que faziam a censura, e os autores que já renovavam o pensamento e a estética. A insistente presença nos paratextos dos censores da mesma elocução poderá indicar a permanência de Vieira nas estantes dos estudiosos monásticos, ainda que o que apresentam sejam textos que já desenvolvem um novo estilo, numa tensão entre permanência e mudança própria da construção de uma tradição literária.

Cabe notar que, a partir de 1752, Vieira desaparece dos catálogos de impressores espanhóis, quando se instala o império de Feijoo.

## Bibliografia

- Alvarez Amell, D. (1999). *El Discurso de los Prólogos del Siglo de Oro: la Retórica de la Representación*. Potomac: Scripta Humanistica.
- Benítez Palacio, C. A. (2013). *La Presencia de Antonio Vieira en la Nueva España (Siglos XVII y XVIII)*. Zamora: Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Históricos.
- Bover, J. M. (1868). *Biblioteca de Escritores Baleares*. Palma: Imprenta de P.J. Gelabert.
- Feijoo, B. J. (1726, 1730, 1733, 1734). *Teatro Crítico Universal* (t. I, IV, V, VI). Madrid: D. Joaquín Ibarra, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros.
- Genette, G. (2001). *Umbrables*. México: Siglo XXI Editores.
- Infantes, V. (2000). La crítica por decreto y el crítico censor: la literatura en la burocracia aurea. *Bulletin Hispanique*, 102 (2), 371-380.
- Hansen, J. A. (2000). Retórica da Agudeza. *Letras Clássicas*, 4, 317-342.
- Hansen, J. A. (2004). *A Sátira e o Engenho: Gregorio de Matos e a Bahia do Século XVII*. São Paulo: Atelier Editorial/Campinas: Unicamp.

- Hernández, J. (1696). Censura. In Raymundo Llinás, *Sermon del Cingulo del Angelico Maestro Quinto Dotor de la Iglesia de Santo Thomas de Aquino en las Çelebres Fiestas Que por Erection de la Cofradia de la Milicia Angelica le Consagró el Real Convento de Santo Domingo Enpeçando el Dia 7 de Julio por la Tarde en Que Se Puso Patente el SSD. Sacramento por Quarenta Horas*. Mallorca: Melchior Guasp.
- Llinás, R. (1696). *Sermon del Cingulo del Angelico Maestro Quinto Dotor de la Iglesia de Santo Thomas de Aquino en las Çelebres Fiestas Que por Erection de la Cofradia de la Milicia Angelica le Consagró el Real Convento de Santo Domingo Enpeçando el Dia 7 de julio por la Tarde en Que Se Puso Patente el SSD. Sacramento por Quarenta Horas*. Mallorca: Melchior Guasp.
- Negrero del Cerro, F. (2006). *Los predicadores del Felipe IV: corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. San Sebastián de los Reyes (Madrid): Actas.
- Rodríguez Hernández, D. (2007). Sor Juana Inés de la Cruz en el canon del siglo XVIII. In *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanista: "Las dos orillas" (2004)*, II, 489-500. Monterrey, México.
- Sánchez-Blanco, F. (1999). *La Mentalidad Ilustrada*. Madrid: Santillana.
- Vieira, A. (1660). *Aprovechar Deleytando*. Valencia: Por Bernardo Nogués.
- Vieira, A. (1676). *Las Cinco Piedras de la Honda de David en Cinco Discursos Morales*. Madrid: José Fernández de Buendía en la Imprenta Imperial.
- Vieira, A. (2000). Sermão do Santíssimo Sacramento exposto na igreja de S. Lourenço In Damaso, nos Dias do Carnaval 1674". *Sermões* Fonte digital: Ministério da Cultura Fundação BIBLIOTECA NACIONAL Departamento Nacional do Livro. Acedido a 7 de junho de 2016 em [www.bn.br](http://www.bn.br) [<http://www.bn.br/bibvirtual/acervo/>] <http://www.usp.br/cje/anexos/pierre/padreantoniov.pdf>

(Página deixada propositadamente em branco)

## **El Padre Antonio Vieira a través de escritoras ibéricas del siglo XVII**

*Father Antonio Vieira through 17th-century Iberian woman writers*

Laura Yadira Munguia Ochoa

Universidad Panamerica

ORCID | 0000-0003-4810-8021

### **Resumo**

O impacto do pensamento de António Vieira teve uma resposta surpreendente tanto na península Ibérica como na Nova Espanha. A receção das suas teorias e propostas suscitou muitas opiniões. Que as mulheres entrassem na controvérsia revela uma participação ativa das mulheres nas Letras portuguesas. A proposta do nosso trabalho é apresentar uma análise das opiniões das religiosas, que não só dão as suas impressões sobre alguns tópicos dos sermões de Vieira, mas cujas afirmações podem ser classificadas como de conteúdo filosófico e teológico. Os comentários femininos sobre Vieira também se encontram numa escritora mexicana: Soror Juana Inés de la Cruz, que, por sua vez, desencadeia uma quantidade considerável de comentários e críticas sobre o seu próprio trabalho. A nossa comunicação fará, portanto, um estudo comparativo e histórico dos comentários femininos em relação a Vieira, explicando a relação existente entre estas religiosas.

Palavras-chave: crítica a Vieira; *Carta Atenagórica*; “Sermão do Mandato”; Soror Juana Inés de la Cruz; Soror Feliciano de Milão; Soror Maria do Céu

#### Abstract

The impact of António Vieira's thought had a surprising response both in the Iberian Peninsula and in New Spain. The reception of his theories and proposals gave rise to many opinions. The fact that women entered the controversy reveals an active participation of women in Portuguese letters. The purpose of our work is to present an analysis of the opinions of religious women, who not only gave their impressions on some topics of Vieira's sermons, but whose statements can be classified as philosophical and theological. The feminine comments on Vieira are also found in a Mexican writer: Soror Juana Inés de la Cruz, who, in turn, elicits a considerable amount of comments and criticism about her own work. Our communication will therefore make a comparative and historical study of women's comments regarding Vieira, explaining the relations between these religious women. Keywords: Vieira criticism; *Carta Atenagórica*; “Sermon of the Mandate”; Soror Juana Inés de la Cruz; Soror Feliciano de Milão; Soror Maria do Céu

## **Antonio Vieira en Portugal y Nueva España**

El ilustre Padre Antonio Vieira marcó en definitiva el siglo XVII iberoamericano, su profundo y erudito pensamiento, plagado de un sin número de aspectos, que van desde lo teológico hasta lo político, influyó en los lusitanos, quienes admiraban el talento oratorio de este insigne jesuita. Las palabras sutiles y elevadas del religioso debieron llevar al arrobamiento casi místico de muchos de los feligreses. Es de sobra evidente, al leer sus sermones, la elocuencia y argumentación retórica que manejaba. La admiración por el Padre Vieira trascendió de los simples fieles y vino a fijarse de manera absoluta en la élite culta ibérica, e incluso americana.

El pensamiento del jesuita, marcado un perspicaz análisis de los textos sagrados, estuvo a su vez, rebosante de ingenio literario y de agudos argumentos filosóficos; podríamos llamar concepcionista al refinado estilo de sus pensamientos, siempre luminosos y originales. Características que lo posicionan en la figura que es ahora, pero que en su época lo situó en el ojo del huracán de diversas críticas.

No siempre la fama del Padre Vieira estuvo a su favor, las opiniones acerca de sus sermones no se hacían esperar, tanto buenas como chocantes a alguno de sus conceptos, pero debemos recordar que es precisamente esta peculiaridad, lo que hizo de Vieira una figura tan llamativa y admirada. Se formaron alrededor de él dos grupos, uno de fieles admiradores de sus argumentos, y otro que contradecía una o varias de sus opiniones, aunque es evidente que lo más fueron los primeros. Ambos grupos hicieron de Vieira uno de los íconos religiosos del siglo XVII, justa fama que pervive hasta nuestros días. La reputación de Vieira se extendió en Portugal y Brasil, llegando también a España y sus extensiones americanas, sobre todo creó fascinación en el virreinato de la Nueva España, donde varios de los más ilustres prelados guardaban por él un profundo entusiasmo; personajes insignes del segundo lustro del siglo XVII como

el arzobispo Aguiar y Seixas y el jesuita Antonio Núñez de Miranda llegaron a ser sus seguidores.

Desde el siglo XVI, entre México y Portugal se estableció una conexión, económica y cultural, dentro de la que podríamos mencionar el fervor por los sermones del famoso teólogo. La comunicación entre Portugal, España y la Nueva España era nutrida, relación que se extendía al medio universitario. Dice Jesús Joel Peña Espinosa, que:

El ámbito académico mexicano, en ocasiones, ignora la procedencia lusitana de varios pensadores o el hecho de que su labor intelectual desarrolló luces en las instituciones del reino de Portugal. A título de ejemplo, puede mencionarse el caso de Martín Azpilcueta, cuyo *Manual de confesores* fue texto oficial en la Nueva España buena parte del siglo XVI, cuando se habla de este pensador se omite la referencia a su estancia en Coímbra y su importante producción intelectual en ese centro universitario portugués. (2012: 35)

Pero sin duda una de las relaciones novohispanas más significativas con el reino de Portugal reside en dos personajes: Sor Juana Inés de la Cruz, y Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla de los Ángeles. El prelado fue uno de los letrados más importantes del siglo XVII virreinal, recordado más por su relación con la Décima Musa que por su obra teológica y epistolar, basada en San Francisco de Sales. Fernández de Santa Cruz estableció amistad con importantes personajes americanos y europeos, relaciones que aprovechó para hacerse de las novedades editoriales portuguesas, sobre todo los sermones del Padre Vieira, a quien admiraba y respetaba, nos menciona también Peña Espinosa (2012: 39). Lo anterior nos demuestra el interés que no sólo el prelado tenía por obras varias producidas en Portugal, sino que la Nueva



España tenía gran aceptación por lo lusitano, más aún por los famosos sermones del jesuita.

La sociedad novohispana, receptora de los discursos europeos, sobre todo los ibéricos, era un caldo de cultivo perfecto para la proliferación de los juegos retóricos y argumentativos, no sólo en el ámbito poético, sino también en el discurso teológico, como es el caso de los sermones del Padre Vieira. La sociedad novohispana estaba acostumbrada a las disertaciones barrocas, haciendo surgir autores, cuyos escritos tratan de demostrarse tan o más culteranistas que los europeos.<sup>1</sup> Ejemplo perfecto de la exacerbada manipulación del lenguaje son los juegos poéticos, llevados a veces a niveles extremos.

En la segunda mitad del siglo XVII, se creó una atmósfera propicia para los debates eruditos, en los cuales participaban sobre todo personas del clero y profesores de la Real y Pontificia Universidad de México (Peña Espinosa, 2012: 37). Sobresalen en la capital novohispana el arzobispo Francisco Aguiar y Seixas, Manuel Fernández de Santa Cruz, Carlos de Sigüenza y Góngora, Antonio Núñez de Miranda y Sor Juana Inés de la Cruz, como algunos de los principales rectores de la cultura libresca trasatlántica.<sup>2</sup>

El interés acerca del Padre Vieira se volvió un asunto cotidiano, encontrándonos desde opiniones personales hasta estudios teológicos. A pesar de que no era habitual, los debates por el jesuita alcanzaron el medio intelectual femenino, mujeres seculares, pero sobre todo monjas intervinieron en las controversias alrededor de él, haciéndose presentes de manera considerable.

---

<sup>1</sup> Para observar la discusión sobre el barroquismo de la época novohispana puede leerse el prólogo de José Joaquín Blanco en *Lector Novohispano* (1996).

<sup>2</sup> Según Jesús Joel Peña Espinosa, el obispo de Puebla Fernández de Santa Cruz hizo traer un cargamento de libros de Portugal, entre los cuales se encontraban varios sermones de Antonio Vieira, lo cual nos puede mostrar el origen del diálogo que entabla con Sor Juana Inés de la Cruz en torno al jesuita.

Durante el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, veremos un fenómeno poco frecuente hasta ese momento en lo que se refiere a la participación de las mujeres en la literatura. Surgen en la península Ibérica y la Nueva España una serie de monjas escritoras, poseedoras de una vasta cultura, de avidez por el conocimiento, con mentes perspicaces y agudas, con una gran capacidad para la argumentación de corte filosófico, moral y religioso; unido a un sorprendente talento literario.<sup>3</sup> Este inusitado acontecimiento marcará en definitiva el futuro de las Letras ibéricas y novohispanas.<sup>4</sup>

La mayor parte de estas mujeres doctas se dan en el ámbito conventual, lo cual es lógico, si consideramos que el convento era medio más idóneo para el desarrollo intelectual femenino que el hogar. Dice sobre esto Nieves Baranda: La escritora típica de la Edad Moderna española fue una monja. Esta afirmación no debe extrañarnos, pues, al fin y al cabo, la escritura no era una actividad ajena a su profesión, sino muy al contrario una tarea que estaba íntimamente ligada a la vida conventual (Baranda, 2005: 11).<sup>5</sup>

Lo anterior no quiere decir que toda monja estuviese obligada a convertirse potencialmente en una mujer pensante productora de

---

<sup>3</sup> M.<sup>a</sup> Dolores Pérez Baltasar, en su artículo “Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la edad moderna”, nos hace un interesante comentario que explica el extraño fenómeno de la proliferación de monjas escritoras ibéricas y novohispanas en la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo: “Pero el espíritu de la reforma tridentina no se paralizó en la imposición de unas reglas, más o menos estrictas, en los conventos de clausura, sus objetivos iban también encaminados a conseguir elevar no sólo el nivel religioso sino también el cultural, tanto del clero secular como del regular. Y aunque en este programa no se hallaban incluidas las monjas contemplativas, observamos entre los siglos XVI y XVII un incremento notable de monjas con aficiones intelectuales, proliferando considerablemente el número de escritoras con respecto de otras épocas” (Pérez, 1998: 132).

<sup>4</sup> Debemos recordar que hay algunos episodios de la historia donde vemos la aparición de grupos de escritoras, como por ejemplo el círculo formado en la escuela de artes comandado por Safo de Lesbos (siglo XVII a.C.) y las novelistas románticas y realistas inglesas del siglo XVIII y XIX.

<sup>5</sup> Para más información ver a Nieves Baranda en *Letras de la Celda. Cultura Escrita en los Conventos Femeninos en la España Moderna*.

obra. Sí de preferencia debían saber leer y escribir lo suficiente para el estudio, pero fueron pocas las que desarrollaron obra literaria, filosófica e incluso teológica; la mayoría, aún que incursionara en el medio literario escribía obras de corte devoto, personalista y poesía laudatoria. Los conventos de la Edad Moderna tuvieron en especial una importante proliferación de monjas escritoras; se desarrolló, según M.<sup>a</sup> Dolores Pérez, un ambiente idóneo para el cultivo de actividades artísticas y de varias áreas del conocimiento, creando en algunos conventos verdaderos centros de actividad cultural, de resguardo de información y recopilación bibliográfica (Pérez, 1998: 135).

Si en España tenemos entre los siglos XVI y XVIII una buena cantidad de monjas escritoras, aún más encontramos en Portugal. A partir del siglo XV, vemos aparecer, sobre todo en Lisboa, una serie de autoras alrededor de la corte, entre las que podríamos destacar a Luisa Siguea<sup>6</sup> y su círculo de letradas (Baranda, 2005: 221). Luisa encabeza la lista de mujeres ilustres e inteligentes que manejaban a la perfección el sutil arte de la pluma. No es poco lo que se ha escrito acerca de Luisa Siguea, pero nos sigue haciendo falta un conocimiento más profundo de los datos y obras que le sobreviven. Esta mujer noble abrirá la puerta a jóvenes que como ella quieran adentrarse en el estudio, aprender varios idiomas, intercambiar

---

<sup>6</sup> Luisa Siguea (1522-1560) fue una figura interesante y contradictoria. Mujer de compleja personalidad, en los numerosos testimonios que nos han llegado a lo largo de los siglos sobre su persona aparece como una trabajadora infatigable, dedicada en cuerpo y alma desde sus más tierna infancia al estudio de las Letras, y que ya se vislumbra en su juventud como una erudita consumada, capaz de competir en conocimientos con los más importantes humanistas de su época. Su obra nos deja entrever a una mujer humilde – a pesar de su enorme ansia de reconocimiento –, frágil a veces, valiente y deslenguada otras, insegura a la vez que tajante y perspicaz, tierna, apasionada y crítica, pero siempre leal a sus amigos. Todo ello y mucho más conforma los múltiples aspectos de esta humanista del siglo XVI. Su condición de mujer, en medio de las intrigas palaciegas de la corte, así como su amplísima cultura y conocimiento – dominaba nueve lenguas –, junto a una visión lúcida y crítica de la sociedad que le tocó vivir, hacen de ella un personaje muy atractivo, tanto en la vertiente artística como humana. María Prieto Corbalán, 2007.

misivas con altas personalidades y lo que es más, crear una pequeña academia con las damas de la corte, todas ellas dotadas de similares virtudes.

Es hasta el siglo XVII, cuando la participación femenina en las Letras empieza a hacerse lugar común, dice Nieves Baranda:

A principios del siglo XVII, la presencia femenina en el universo literario si no era abrumadora, al menos no resultaba impensable, extravagante o exótica, como lo había sido decenios antes. Esa es la realidad que conocen en su infancia las futuras escritoras, de modo que pueden contemplar la situación de las mujeres en la sociedad cultural como algo normal, como un punto de partida que a ellas les daba la opción a llevar sus aspiraciones de adultas un poco más lejos. [...] Pero el logro de estas mujeres no está sólo en la publicación de sus obras, sino en su voluntad de hacerse oír en el sistema literario, buscando por medio de la participación social la aceptación de otros autores (hombres). Algunas de ellas lo consiguen. (Baranda, 2005: 223)

Podemos darnos cuenta que estas escritoras siguen siendo excepciones, abonan el camino de la siguiente generación, abundante en literatura femenina. En la segunda mitad del XVII, nos encontramos una importante cantidad de letradas, tanto ibéricas como americanas; podemos darnos cuenta de esto en los catálogos de obra, sobre todo poética, escrita por mujeres (ver Muriel, 2000; Morujão, 2013). De entre estas pensadoras, destacaremos aquí a cuatro, quienes toman voz para comentar, alabar e incluso criticar la obra del Padre Antonio Vieira.

Las comentadoras de Vieira eran monjas de diferentes conventos, dos portuguesas<sup>7</sup> y una mexicana: S  r Maria do C  u, del Convento de la Esperanza, Feliciano de Mil  o, del Convento de Odivelas, y Sor Juana Inés de la Cruz, de San Jerónimo de la capital novohispana. De ellas, sólo la mexicana hace una crítica, bastante fuerte, al jesuita; las restantes toman la palabra para alabar los sermones o para ratificar su admiración por él. Es curioso observar que las mujeres letradas del   mbito lusitano no critican sino alaban a Vieira, es sólo la mexicana quien debate, desde un punto de vista teológico, la retórica de Vieira.

Cabe mencionar que fuera de este tema, existe una relación entre ellas, bastante peculiar e interesante. La Biblioteca Nacional de Lisboa guarda cuatro manuscritos que fueron hallazgo de dos mexicanos: Enrique Martínez López y Antonio Alatorre, en 1968 y 1994, respectivamente; se trata de los *Enigmas Ofrecidos a la Soberana Asamblea de la Casa del Placer*, escritos por Sor Juana, pero en la que intervienen María do C  u y Feliciano de Mil  o con una aprobación y una censura. Este documento nos muestra una probable, aunque todavía no comprobable relación epistolar directa entre estas tres monjas ilustres y letradas. Sin embargo, el ver juntos estos tres nombres nos hace corroborar el intenso trabajo literario, de relaciones sociales y lazos culturales que desarrollaron estas mujeres, no sólo en comunicación con los conventos de una misma localidad, sino con alcances trasatlánticos. No se sabe si algún día tengamos la suerte de encontrar misivas, o algún tipo de pruebas que conecten de forma directa y fidedigna a estas monjas, pero lo que sí sabemos es que sabían una de la otra y existe una posible influencia entre las tres a nivel literario e incluso vivencial.

---

<sup>7</sup> Es importante destacar que existe una comentadora más, aunque en un texto breve; se trata de S  r Violante do C  u, religiosa del Convento de la Rosa, célebre poeta lusitana, publicada varias veces en vida y posterior. Su contribución es parecida a la de S  r María do C  u, un poema escrito a raíz de un sermón de Padre Vieira.

Los temas tratados por estas tres monjas tienen similitudes, más allá del estilo barroco en el que se desempeñaban, sus ideas complicadas y revolucionarias las posicionaron como figuras admiradas tanto en el ámbito social como literario, superando las paredes del claustro y convirtiéndose en figuras públicas, participando desde su posición de monjas en el mundo de las Letras de su tiempo.

Como un nexo especial, estas escritoras tuvieron la buena idea de vincularse a través del conocimiento y comentario que hicieron del Padre Antonio Vieira. Reconociéndolo todas, como un motivo de admiración. Sin duda, más de alguna debió tomar prestados giros retóricos y argumentativos para sus propios textos. Lo que se presenta a continuación es un comentario sobre los poemas y escritos que cada una de nuestras autoras hizo en torno del eminente jesuita.

### **María do Céu**

Sóror Maria do Céu se distingue dentro de las monjas escritoras portuguesas del siglo XVII como una de las más brillantes y devotas. Comparada varias veces con Sor Juana Inés de la Cruz, Sóror Maria fue admirada, tanto en el medio común como dentro de la corte. Se conocen pocos datos de su biografía; su vida, tranquila y austera, no nos dan pie, como sucede con Sor Juana, a historias turbulentas con variedad de interpretaciones. La mayor parte de los datos que hay acerca de ella, así como sus biógrafos, corresponden al siglo XVIII,<sup>8</sup> ya que son pocos los investigadores que se han dedicado a esta autora. De los estudiosos actuales po-

---

<sup>8</sup> Dentro de los biógrafos y estudiosos antiguos podemos mencionar a Diogo Barbosa Machado, D. Antonio Caetano de Sousa, Damião de Froes Perim, Inocêncio Francisco da Silva en el *Diccionario Bibliográfico Portuguez*, Domingo García Perez en su *Catálogo Razonado*, Mendes dos Remédios en el estudio antología *Escritoras Doutras Tempos*, y como obra en que se sitúan buena cantidad de datos y por tanto una de las principales: Fr. António do Sacramento en la *História Seráfica da Ordem de S. Francisco*.

demos destacar a Isabel de Morujão y Ana Hatherly, quien hace una brillante edición crítica de *A Preciosa* (Hatherly, 1990).

Llamábase en el siglo Doña Maria de Eça de Castro, nació, según la mayoría de sus biógrafos,<sup>9</sup> en Lisboa el 11 de septiembre de 1658. Descendiente de una familia distinguida, sus padres fueron Antonio d'Eça y Catalina de Tavora. En 1676 ingresó al Convento de la Esperanza, donde pasó el resto de su vida. A esta circunstancia Ana Hatherly adjudica los pocos datos de su biografía, nos dice:

Contudo, a escassez de dados sobre a vida de Sórora Maria do Céu não será verdadeiramente surpreendente se considerarmos que professou quando era ainda extremadamente jovem e que, de acordo com as notícias que chegaram até nós, optou pela vida religiosa por vocação manifesta, tendo sido durante sua longa vida uma freira exemplar, desligada de preocupações mundanas. (Hatherly, 1990: XI)

Dentro del convento obtuvo cargos importantes, como el de portera, maestra y abadesa. Murió en 1723 a una muy avanzada edad para su época, 94 años (Sousa, 2012: 41). Junto con Violante do Céu, Sórora Maria es la autora más célebre y más publicada, no sólo en vida, sino posterior, esto debido a la gran variedad y profundidad de sus obras (Barbosa, 1752: 420). Muy pronto sus ediciones se distribuyeron en Portugal y fuera de él; esto podemos observarlo en el excelente trabajo de Isabel Morujão, *Literatura Monástica Feminina Portuguesa* (1995).

---

<sup>9</sup> Las principales fuentes para el estudio biográfico de Maria do Céu se centran en el siglo XVIII, autores como Diogo Barbosa, D. Antonio Caetano de Sousa, Damião de Froes Perim, Inocêncio Francisco da Silva y Fr. António do Sacramento. De los biógrafos actuales, entre los que destaca Ana Hatherly, se han basado también los autores mencionados más arriba.

La amplia obra de Maria do Céu está dirigida a la enseñanza moral, como una contribución a sus propias hermanas, aunque su visión y ejercicio literario van mucho más allá del convento, esto nos lo demuestran sus múltiples publicaciones y la calidad literaria elevada de cada una de ellas. Vemos en general a una Maria do Céu preocupada por los dogmas y moral cristiana, característica obvia dada su formación y lugar en el convento. Sobre este punto nos menciona Fábio Mário da Silva:

Ver no texto ficcional a melhor forma de propagar ensinamentos é acreditar no poder da literatura enquanto elemento transformador do meio, enfatizando a ideia da leitura dos textos literários como uma fuga tão temida realidade quotidiana, transportando-se através da sua leitura e fruição para um “mundo imaginário”, e encontrando neles uma forma de moralizar preceitos da vida religiosa. Se os jesuítas viam o texto literário como um veículo para transmitir ensinamentos bíblicos e cristãos, Sórora Maria do Céu entendia-os como meio de instrução sobre os comportamentos das religiosas, das mulheres enclausuradas. (2014: 133)

La preocupación por la formación moral y religiosa recurrente en la monja es sin duda el poema que hace a la luz de uno de los sermones del Padre Antonio Vieira. Sórora Maria do Céu se refiere al “Sermón de la Primera Dominica de Adviento” (Vieira, 1711), dictado en la capilla real en 1655 y que tiene como tema unas palabras dictadas en Lucas 21-33. Sabemos que eran muy utilizados por el jesuita la paráfrasis e invención argumental a partir de alguna cita de la Biblia, lo que no es una excepción en este sermón. Lo que hace Sórora Maria no es criticar las declaraciones del orador, sino reforzarlas, hace una contribución poética a lo ya dicho por Vieira.

El Padre Antonio presenta un erudito y extenso sermón en el que advierte los peligros que el hombre corre de poner sus fuerzas



en lo humano cotidiano, pensándolo como bienes, cuando en realidad todo se termina, permaneciendo solo aquello que tendrá una repercusión en las cuentas que se darán a Dios el día del Juicio Final, es decir, las buenas obras, tomadas a bien, y sobre todo, la mácula de los pecados cometidos.

La primera parte del sermón se dedica a hacer un repaso histórico y bíblico de todos aquellos privilegios que se tienen en vida, pero que pasarán de largo para lo que verdaderamente cuenta al final de los tiempos. Así pues, todo pasa, dice el jesuita, así sean grandes imperios, enormes edificios, belleza, poder, estrategia, riqueza y todo aquello que tiene un reflejo en la vida humana. Nada serán los grandes personajes de la historia por sus hazañas, pues lo que cuenta no son los logros humanos, sino saber vivir cristianamente. La segunda parte del sermón la dedica a conminar a los feligreses a arrepentirse de sus pecados y buscar realizar todo aquello que quede para la cuenta, evitando glorias humanas que incluso pueden llevarlos al camino equivocado.

Maria do Céu crea un poema de una gran calidad literaria, donde a la par de hacer referencia a Vieira muestra sus amplios conocimientos en diversas materias y su capacidad reflexiva con visos morales y filosóficos. El poema se divide en dos, la primera parte, en el que el estribillo es “Tudo passa”, hace alusión a la fugacidad de la vida y los placeres humanos, haciendo ver que lo que hace el hombre y el paso del tiempo son algo que termina por agotarse y finalmente es intrascendente en lo profundo, los hechos humanos serán humo, aire que se disuelve y se queda en nada. Es evidente, a la luz de la lectura del sermón de Vieira, que el poema responde a este tanto en temática como en estructura, más aún porque Maria do Céu de forma evidente, de acuerdo a los años de predicación, tuvo acceso a alguna copia impresa y no a escucharlo de viva voz. Maria do Céu estudia el sermón a detalle y logra entresacar el men-

saje principal, para después traducir esas mismas ideas a versos muy bien acabados.

La construcción del poema es admirable, respeta un estilo barroco más tendiente al conceptismo, empleando octosílabos perfectos. Casi todos los versos inician con la palabra “Passa” lo que le da un acento tonal característico y un ritmo uniforme que se rompe con el estribillo. Cada una de las estrofas hace alusión a un aspecto humano, haciendo evidente la fugacidad de éste, así por ejemplo nos muestra que la naturaleza, el tiempo la vida, la belleza y los placeres son bienes momentáneos que no tienen posibilidades duraderas. Cabe destacar que no son las mismas áreas humanas que había anotado el Padre Vieira. Nos dice Maria do Céu:

Passa-lhe a alva ao dia,  
passa-lhe também a aurora,  
passa-lhe do sol a hora,  
e passa-lhe a tarde fria;  
passa-lhe a noite sombria  
de tanta luz ameaça  
Tudo passa (Remédios, 1914: 96)

Passam as horas voando,  
passam os dias correndo,  
passam semanas em sendo,  
passam os meses andando;  
passam os anos passando,  
passam os segres sem tassa.  
Tudo passa (Remédios, 1914: 97)

Tanto Vieira como Maria do Céu nos describen con diferentes palabras lo mismo, los hechos humanos pasan, pero también todo aquello que tiene que ver con el hombre como el tiempo y la na-

turalaleza. Queda reducido entonces a las buenas y malas acciones lo que cuenta para el día del Juicio.

Es notable dentro de la literatura de María do Céu su amplia erudición, el poema que aquí comentamos es muestra de ello, pues en varias de las estrofas utiliza personajes históricos, bíblicos y mitológicos para evidenciar la fugacidad del poder, la belleza y la fortuna. Ejemplo de ello es lo siguiente:

Passou de Dido a historia,  
passou de Carthago o forte,  
passou de Cesar a sorte,  
passou de Alexandre a gloria,  
passou de Troia a memoria,  
de Helena a beleza e graça.

Tudo passa.

[...]

Passou de Raquel querida  
tanta perfeição brilhante,  
passou de Jacob amante  
tanta fineza oferecida;  
passou de Esther a florida  
beleza, que ao Rei enlaça.

Tudo pasa (Remédios, 1914: 97)

La monja nos deja claros sus amplios conocimientos en temas clásicos, cada uno de los versos nos hace referencia a un episodio histórico y literario distinto. Sin embargo podemos notar un campo semántico común. Es obvio, siendo una monja erudita del siglo XVII, que sus mayores referencias sean por un lado la cultura clásica greco-romana y por otra la tradición judeo-cristiana. Los personajes que Maria do Céu usa para ejemplificar, por lo general son íconos de algún aspecto humano de relevancia;

atributos que se distinguen por su aparente grandeza, pero también por su fácil caída. Vemos desfilar a Dido, César, Alejandro y Helena de Troya, todos en representación de la belleza, el poder que hubieran parecido absolutos. Lo que importan entonces, bajo reflexión de María do Céu en consonancia con el Padre Vieira, es lo que permanece, los asuntos divinos que no caducan como los humanos. Todo lo referente al hombre es volátil e inconsecuente, por lo tanto debe cuidar lo que salvará el alma y no lo que haga y no trascienda. De esto es que trata la segunda parte del poema. Por lo que dice Maria do Céu:

Mortal, pois passa tudo, vida avara,  
homem, pois nada passa, nem se escuta,  
como te prendes donde nada para?  
como delinqües donde tudo acusa?  
como tua importância não repara,  
o que tua malícia não recusa?  
responde-me na duvida bem posta;  
mas quem não tem razão, não tem resposta

Posto que sem resposta me lastimas,  
a perguntar-te torno, por se mudas,  
quando á vida pegado, em que te afirmas,  
quando a conta esquecido, no que te cuidas;  
que tens vida imortal, aqui confirmas;  
ou que alma mortal tens em o que cuidas:  
o homem, torna logo dessa calma,  
que vida mortal tens, e imortal alma. (Remédios, 1914: 102)

Como podemos ver, Maria do Céu trata de crear con su poema una conciencia acerca de la corta vida del hombre, así como la trascendencia de sus actos respecto de aquellas cuestiones que tienen que

ver con su alma y no con los placeres humanos. El cariz de Sórora Maria fue siempre de una enseñanza de vida, y este poema es muestra de su capacidad literaria y su profundidad razonante. Con respecto a Vieira, Sórora María no critica sus sermones, antes bien, le sirven de inspiración e inicio para escribir un poema profundo y sorprendente, empatado a la perfección con la temática del sermón de la primera domingo. La monja se hermana con el jesuita en la belleza de las palabras, la elocuencia y la erudición como vehículo para la enseñanza moral y religiosa.

### **Feliciano de Milão**

Aunque tenemos poca información acerca de la vida y obra de Feliciano de Milão, los pocos datos que nos quedan son suficientes para darnos cuenta de su calidad literaria, sus importantes relaciones sociales y la gran influencia que llegó a tener en su entorno, tanto cultural, político y social.

La biografía de Sórora Feliciano está iluminada por unos pocos documentos oficiales<sup>10</sup> del Convento de Odivelas, de donde fue monja de velo desde sus 30 años de edad, avanzada, comparada con la edad a la que por lo común las jóvenes tomaban los votos. En contraste con lo anterior, apenas podemos formarnos una idea clara de ella, respecto a las oscuridades y lagunas que nos presenta su biografía. De hecho casi no sabemos nada de ella antes de que entrara en el convento, se cree que era hija bastarda de algún noble, de allí que tuviera una educación tan esmerada y una serie de relaciones sociales que le permitieron escribir y estudiar. Nació, según tenemos noticia gracias a su “Exame” previa a la

---

<sup>10</sup> Basándonos en el estudio de Pedro António Freire, estos documentos oficiales serían los siguientes: el “Exame”, entrevista hecha a las novicias antes de tomar los votos. Un oficio de la orden, donde se puede comprobar los cargos que tuvo. Algunos documentos varios que la confirman como abadesa y finalmente sus cartas personales (Sena-Lino, 2012: 18).

toma de hábitos, el 8 de octubre de 1629 en Lisboa, profesó en el Convento de Odivelas en 1659 y llegó a tener cargos importantes, como priora y abadesa.

Basándonos en estos pocos datos, nos dice Pedro António Freire, podemos conjeturar que Feliciano de Milão gozaba de importantes relaciones sociales debido a dos circunstancias, una, su ascendencia noble y otra la relación amorosa con el rey Alfonso VI, sobre la cual nos queda evidencia por sus cartas personales (Sena-Lino, 2012: 23).

Gracias a su origen, Feliciano de Milão logra tener una cultura amplia, con una cantidad de conocimientos impresionantes, aunados a una gran capacidad literaria. Sobre lo anterior nos dice Pedro Freire: “Feliciano foi uma mulher de cultura, com conhecimentos de Filosofia, História, Literatura, Latim, Castelhana. Foi sobretudo, independente, dotada de um espírito e de uma identidade próprias. Algo que a sua obra e os documentos originais nos confirmam” (Sena-Lino, 2012: 25).

Las características anteriores nos retratan una figura muy cercana a Sor Juana Inés de la Cruz; mujeres pensantes, cultas, bien relacionadas y con un sentido de independencia extraño para su época. Mujeres fuertes, poseedoras de bienes suficientes para mantener sus bibliotecas y su vida pública desde el convento, creadoras de una imagen propia que mantenían viva a través de sus escritos; pero sobre todo, tanto Sor Juana como Sórora Feliciano tuvieron una capacidad crítica y analítica sobresaliente, talento que marcaría la vida de ambas. Sobre la invención propia de Sórora Feliciano, nos dice Isabel Morujão:

Sobre Feliciano Maria de Milão muito haveria a contar, a propósito da cultura que detinha – aprendida no ambiente em que foi educada antes de entrar para o convento – e do humor característico da sua personalidade, de feitio provocador e algo irredutível. Esses factos pertencem, no entanto, muito ao domínio da petite

histoire, pelo que só quando se revelarem absolutamente pertinentes os citaremos. De qualquer modo, a formação cultural e as capacidades intelectuais de Feliciano de Milão justificam, talvez pela excepcionalidade de que se revestiam para a época, um certo exibicionismo que a corte sempre fez das suas intervenções. “Até o Padre António Vieira, à volta de Roma e antes de partir para o Maranhão, a quis ver e ouvir. Circunstâncias foram estas que lhe deram um do seu nome em toda Lisboa” conta Alberto Pimentel. (Morujão, 2013: 77)

Las dos monjas antes dichas se refirieron al Padre Antonio Vieira en sus escritos, en relación con una fuerte crítica a sus sermones, aunque en el caso de Feliciano, se trató de un texto apócrifo, que ella se encargó de desmentir. Pedro Freire hace un interesante análisis de las cartas que se refieren a Vieira, a la primera, apócrifa, le da el nombre de “Carta supuesta”, y la original escrita por Sórora Feliciano, donde niega haber escrito la anterior, lleva el título de “Carta de refutação”. El primer texto manuscrito es una severa crítica en aspectos políticos a un sermón de Antonio Vieira, “Sermão nos Anos da Sereníssima Rainha Nossa Senhora”, que debería ser pronunciado en la capilla real el 22 de junio de 1668 (Sena-Lino, 2012: 164). Le fue adjudicado, no sabemos con certeza si por accidente o con toda una mala intención de desacreditarla.

La *Carta Supuesta* critica varios puntos del sermón de Vieira de manera mordaz, tratando de hacer ver fallas en el discurso y dando opiniones sobre política, bajo la utilización de metáforas. Aunque el pensamiento y la forma de razonar de Feliciano era crítico, ella niega de forma rotunda ser la autora de este escrito, que parece haber circulado de mano en mano, usando la fama de la monja como un vehículo de juicio hacia el orador jesuita, y también, como una forma de desprestigio para la escritora.

Sóror Feliciana responde de manera inteligente, dejando claro desde el principio, que dicho papel no fue escrito por ella, en primer lugar, porque cuestiones teológicas no son materia de una religiosa y después por la grande admiración y respeto que mantenía por el Padre Vieira, a quien llegó a conocer, no sólo al escuchar sus sermones, dentro y fuera del convento, sino también de forma personal; recordemos que la vida religiosa de Sóror Feliciana inició hacia sus 30 años.

La “Carta de refutação” es una muestra de la inteligencia de la monja pues sus bien meditadas palabras y el ángulo en el cual se sitúa como religiosa y mujer pensante permiten quitar de sus hombros la responsabilidad de una apreciación negativa hacia el Padre Vieira. Después de este incidente, la abadesa de Odivelas sigue su vida normal, e incluso con un grado más de prestigio literario, pues poner su nombre en este tipo de documentos hacía pensar que ella tenía la capacidad teórica suficiente para hacer una refutación a un sermón de Antonio Vieira, lo cual abonaba, sin duda, a su fama como erudita.

### **Sor Juana y la *Carta Atenagórica***

El caso de Sor Juana Inés de la Cruz fue muy distinto al de Sóror Feliciana de Milão, mientras que esta última logró una mayor fama y estabilidad literaria a raíz de su supuesta crítica a Vieira; Sor Juana se vio envuelta en medio de una fuerte polémica a raíz de sus comentarios acerca de uno de los sermones del jesuita.

Sor Juana Inés de la Cruz, así como Feliciana de Milão, tiene una serie de etapas oscuras en su biografía, episodios que la hacen atractiva a muchos investigadores. Ella misma nos cuenta en su *Respuesta a Sor Filotea* el interés que tuvo desde niña por el conocimiento (Cruz, 1994, IV: 440). Aprendió a leer a corta edad, estudió infatigable en su juventud, en la que vivió en la corte virreinal de los marqueses de Mancera. Pero sobre todo hizo una vida literaria



siendo monja de velo y coro del Convento de San Jerónimo y Santa Paula de la capital novohispana, bajo el auspicio y protección de los condes de Paredes y marqueses de la Laguna quienes también fueron virreyes de la Nueva España.

Sor Juana tuvo fama literaria desde muy joven, sus dotes eruditas y la brillantez de su escritura le ganaron el conocimiento de sus contemporáneos, el respeto de personas doctas y la envidia de muchos. La obra de Sor Juana Inés es extensa y variada, vemos desde piezas de teatro, hasta poesía, cartas y prosa eruditas. Su mayor contribución a la literatura universal es su poema “Primero sueño” (Cruz, 1994, I: 335), silva de extremo barroco en el que muestra una extraordinaria cantidad de conocimientos de todo tipo, además de una postura filosófica y un manejo absoluto del castellano.

Pero es hacia el final de su vida, que una de sus obras tiene para ella una repercusión en los medios eruditos de su tiempo. La *Carta Atenagórica*, o *Crisis de Un Sermón* (Cruz, 1994, IV: 412), es una obra complicada en varios aspectos, por un lado, la argumentación desplegada en ella, y por otro las consecuencias que desencadenó para la escritora. La carta, polémica desde el principio, creó dos grupos, uno de defensores y otros quienes a su vez criticaban la obra de Sor Juana como un texto incendiario y fuera del tipo de escritos al que debía de acceder una religiosa.<sup>11</sup> La primera de estas respuestas es la de Manuel Fernández de Santa Cruz, bajo el seudónimo de Sor Filotea de la Cruz, quien le hace notar que debe dedicar más tiempo al estudio de cuestiones divinas y no tanto a las humanas.

---

<sup>11</sup> Una de las críticas directas a la *Carta Atenagórica* la encontramos en un texto escrito por Luis Gonçalves Piñeiro, bajo el seudónimo de Margarida Ignacia del Convento de San Agustín. El texto es muy interesante, ya que bajo los mismos términos que Sor Juana utiliza para hacer la crítica de Vieira, así mismo el autor defiende los argumentos de Vieira. Este texto nos demuestra además la comunicación y lecturas cruzadas que había entre Portugal y Nueva España.

Acerca de las cartas de Sor Juana nos encontramos una exacerbada cantidad de estudios y comentarios, tema que no trataremos en este momento, pero debemos destacar, que así como se formaron dos posturas de acuerdo a la crítica que hace Sor Juana de Vieira, así encontramos dos grupos dentro del sorjuanismo, derivados inicialmente de las afirmaciones hechas por Octavio Paz en sus *Trampas de la Fe* (Paz, 1998), libro en que asevera que Sor Juana se vio inmersa en una disputa entre los altos prelados de la capital novohispana y Puebla de los Ángeles, es decir: Francisco Águilar y Seixas y Manuel Fernández de Santa Cruz. El gran problema con esta versión del nobel de Literatura es que no hay fuentes históricas suficientes para asegurar dichos acontecimientos.<sup>12</sup>

Tal como la misma Sor Juana nos cuenta en la *Respuesta a Sor Filotea*, la *Crisis de Un Sermón*, la escribió a raíz de la petición de una autoridad, pese a no está de acuerdo con la tarea, pues le parecía complicado emitir opiniones acerca de un orador importante, además que sus comentarios nunca estuvieron pensados para ser llevados a la letra, sino sólo como charlas de tertulia:

Muy señor mío: de las bachillerías de una conversación, que en la merced de V. Md. Me hace pasaron plaza de vivezas, nació en V. Md. El deseo de ver por escrito algunos discursos que allí hice de repente sobre los sermones de un excelente orador, alabando algunas veces sus fundamentos, otras disintiendo, y siempre admirándome de su singular ingenio, que aun sobresale más en lo segundo que en lo primero, porque sobre sólidas basas no es tanto admirar la hermosura de una fábrica, como la de flacos argumentos se ostenta lúcida, cuales son algunas de las proposiciones

---

<sup>12</sup> Para adentrarse en la discusión sobre la polémica acerca de las cartas ver Alejandro Soriano (2014) *Sor Filotea y Sor Juana. Cartas del Obispo de Puebla a Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Fondo Editorial del Estado de México.

de este sutilísimo talento, que es tal su suavidad, su viveza y energía, que al mismo de disiente, enamora con la belleza de la oración, suspende con la dulzura y hechiza con la gracia, y eleva admira y encanta con el todo. (Cruz, 1994: 412)

Sor Juana obedece, mas no dice en el texto a quien, y crítica, pero tampoco evidencia a la persona. El autor que analiza es muy sencillo de saber, pues empata con uno de los célebres sermones de Vieira, conocido como el Sermón del Mandato, aunque no sabemos con certeza, cuál de todos de este mismo título es al que se refiere la Décima Musa,<sup>13</sup> aunque todo parece indicar que se refiere al pronunciado en la capilla real, año de 1650, bajo el tema de las finezas de Cristo, haciendo referencia a Juan, 13.

La mexicana utiliza todo un sistema para discutir el sermón de Vieira, en primer lugar explica las razones que la llevan a escribir la carta, para después dejar en claro cuál es el fin de la crítica. La monja asegura no ser su voluntad escribir un comentario al afamado jesuita, pero que lo hace por tres razones: por amor a la religión, por “la grande afición que este admirable pasmo de los ingenios me ha siempre debido, en tanto grado que suelo decir (y lo siento así) que si Dios me diera talentos no elegiría sino el suyo” (Cruz, 1994: 413), y tercera por la simpatía que siente hacia Portugal.

Sor Juana admira la capacidad argumentativa y elocutiva del jesuita, pero está en desacuerdo en un punto, le parece que el orador exagera en declarar que rebatirá las opiniones de tres Doctores de la Iglesia: Santo Tomás, San Agustín y San Juan Crisóstomo respecto

---

<sup>13</sup> Manuel G. Simões. En su artículo “A *Carta Athenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz e a polémica sobre o Sermão do Mandato do Padre António Vieira”, discute sobre cual será la versión a la que Sor Juana se refiere para su crítica, ya que existen varios pronunciados con ese mismo nombre, pero en fechas y lugares distintos. El autor propone que sea el pronunciado en la capilla real en 1650. Nos basaremos en este trabajo en el propuesto por Alberto G. Salceda en la Obras Completas de Sor Juana.

de las finezas de Cristo, pero que la suya será tan elocuente que nadie habrá quien logre rebatirla. Tarea a la que se dedica Sor Juana durante toda su carta.

La monja mexicana presenta en su *Carta Atenagórica* un despliegue argumentativo y teológico con el que trata de debatir las opiniones del padre acerca de las finezas de Cristo, dando más peso a las palabras de los Doctores que a los argumentos de Vieira, y no sólo eso, sino que propone su propia opinión del tema, con lo cual parece validar sus palabras, igual o mejor, que todas las tesis anteriores.

Sor Juana usa las mismas técnicas de Vieira para debatirlo, es decir, la elocuencia; hace gala de su talento para la utilización del lenguaje artístico en una argumentación bien trazada, para convencer de su propia opinión. La primera parte defiende de forma magistral a los Doctores de la Iglesia, para después, discutir la tesis del propio Vieira y proponer la suya. Este texto es sorprendente, tomando en cuenta las pocas mujeres que se dedicaban de forma profesional a las Letras y que dentro de éstas, casi ninguna tomaba parte en discusiones teológicas y filosóficas.

## **Conclusiones**

El siglo XVII fue un siglo esplendoroso en varios ámbitos de la cultura, las Letras son uno de los rubros que más se distinguen. Dentro de este siglo se encuentran los autores que fundamentan la lengua y literatura de sus lugares de origen. En Portugal una de estas figuras resaltantes es el orador jesuita Antonio Vieira, quien destaca por su erudición, elocuencia, posturas políticas y teológicas; convirtiéndose en un ícono de la religiosidad y retórica lusitana.

En España, Portugal y Nueva España surgen a su vez una importante cantidad de escritoras, la mayor parte de ellas religiosas, dedicadas al estudio y autoras en diversos géneros, siendo la poesía el más recurrente. Un selecto grupo dentro de estas monjas escritoras tiene en común que menciona, critica o se inspira en

las palabras del Padre Vieira, lo que ya para su época resulta raro. Estas contribuciones femeninas nos hacen ver varias cosas, por un lado la popularidad del Padre Antonio, admirado por sus agudos, estratégicos y argumentales sermones, que se extiende a todas las esferas de la sociedad, dentro y fuera de Portugal. Por otro lado nos muestra el auge que la literatura hecha por mujeres tuvo en el siglo XVII, y el tipo de discursos que hacían dichas féminas. Es de considerar su capacidad creadora, aunada a sus agudos análisis y sus amplios conocimientos en diversas disciplinas. Sus contribuciones a la luz de Vieira son importantes, no solo para el conocimiento del jesuita, sino también para las Letras en general.

## Bibliografia

- Apologia a favor do R. P. António Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal, porque Se Desvanece, e Convence o Tratado, que com o nome de Crisis Escreveu contra Elle a Reverenda Senhora Dona Joanna Ignes da Crus, Religiosa de S. Jeronymo da Provincia de Mexico das Indias Occidentaes. Escreveu-a a M. Sor. Margarida Ignacia, Religiosa de Santo Agostinho no Convento de Santa Monica de Lisboa Oriental (1727).* Lisboa Occidental: Officina de Bernardo da Costa.
- Baranda Leturio, N. y Marín Piña, M. C. (2014). El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas. In *Letras en la Celda. Cultura Escrita en los Conventos Femeninos en la España Moderna*. Iberoamericana Vervuert: Madrid.
- Baranda, N. (2005) Escritoras sin fronteras entre Portugal y España en el Siglo de Oro (con unas notas sobre dos poemas femeninos del siglo XVI). *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 2, 219-236.
- Barbosa Machado-, D. (1752) *Biblioteca Lusitana. Histórica, Crítica, e Cronológica. Na qual Se Comprehende a Noticia dos Autores Portugueses, e das Obras, Que Compusera desde o tempo da Promulgação da Lei da Graça até o tempo presente* (t. III). Lisboa: Officina de Ignacio Rodrigues.
- Blanco, J. J. (1996). *Lector Novohispano*. Cal y Arena: México.
- Cruz, J. I. de la (1994) *Obras Completas. IV Comedias, Sainetes y Prosa*. México: Instituto Mexiquense de Cultura y Fondo de Cultura Económica.
- Galhardo Couto, A. (2011). A produção literária feminina no mundo barroco de Vieira. In M.do R. Monteiro & M. do R. Pimentel (coord.), *Padre António Vieira. O Tempo e os Seus Hemisférios*. Lisboa: Edições Colibri.
- Hatherly, A. (1990). *A Preciosa de Sôror Maria do Céu*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

- Morujão, I. (1995). *Literatura Monástica Feminina Portuguesa*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.
- Morujão, I. (2013). *Por trás da Grade. Poesia Conventual Feminina em Portugal (Séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Muriel, J. (2000). *Cultura Feminina Novohispana*. México: UNAM.
- Paz, O. (1998). *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peña Espinosa, J. J. (2012). Autores portugueses del siglo XVII para un obispo de Nueva España. *Lusitania Sacra*, 25, 33-51.
- Pérez Baltasar, M. D. (1998). Saber y creación literaria: los claustros femeninos en la Edad Moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*, 20, 129-143.
- Prieto Corbalán, M. R. (2007). *Epistolario Latino. Luisa Sigüea*. Madrid: Akal.
- Remédios, M. dos (1914). *Escritoras Doutrous Tempos. Extratos das Obras de Violante do Ceo, Maria do Ceo e Magdalena da Gloria*. Coimbra: França Amado, Editor.
- Sena-Lino, Pedro António Freire S. de (2012). *Estratégias por Correspondência: Uma Leitura da Obra de Feliciano de Milão*. Dissertação de Doutoramento, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Silva, F. M. da (2014). A literatura como instrução. Uma leitura de *Metáforas das Flores* de Sôror Maria do Céu. *e-escrita. Revista do Curso de Letras da UNIABEU Nilópolis*, 5 (3), 126- 134.
- Sousa Ferreira, M. do C. (2012). “Desde el Parnaso os escrevo”: *Cartas de Uma Monja Escritora. Edição e Análise da Correspondência Manuscrita de Sôror Maria do Céu à Duquesa de Medinaceli*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Porto, Porto, Portugal.
- Vieira, A. (1680). *Sermones del Padre Antonio Vieira, de la Compañía de Iesus, Predicador de S. A. el Principe de Portugal*. Madrid: Gabriel de León, mercader de libros.
- Vieira, A. (1711). *Sermones Varios, Traducidos en Castellano de Su Original Portugués. Tomo Primero*. Madrid: Imprenta de Agustín Fernández.

## **II**

### **EPISTOLOGRAFIA E INTERLOCUTORES**

(Página deixada propositadamente em branco)



## **Cartas de proposta e de resposta: o diálogo epistolar de Vieira com o marquês de Nisa**

*Letters of proposal and response: Vieira's epistolary dialogue with the Marquis of Nisa*

Carlos Maduro

CLEPUL-Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0002-7719-2210

### **Resumo**

A abordagem do “carácter” (*ethos*) é uma das marcas mais específicas do género epistolar. A carta, tornada num espelho da alma, também revela o perfil de Vieira como emissor, no seu percurso multifacetado, enquanto homem cívico e atuante. Como se procurará demonstrar com este exemplo da correspondência trocada com o marquês de Nisa, circunstâncias políticas e vivências pontuais conduziram a que, num determinado momento, tenha sido esta personalidade que se deparou na vida do jesuíta. O marquês de Nisa surgiu pelo envolvimento diplomático; todavia, uma vez analisada a correspondência trocada entre os dois, o ato de comunicação tornou-se mais alargado, indo muito além do cumprimento estrito dos negócios do reino.

Palavras-chave: Padre António Vieira; marquês de Nisa; epistolografia; cartas diplomáticas; diálogo epistolar

## Abstract

The approach of the “character” (*ethos*) is one of the most specific characteristics of the epistolary style. The letter, turned into a mirror of the soul, also reveals the profile of Vieira, as a sender, with a multifaceted path, as a civic and active man. As if we will seek to demonstrate with this example of correspondence with the Marquis of Nisa, political circumstances and individual experiences have led to, at one point, Vieira crossed paths with this figure. The Marquis of Nisa emerged as a consequence of diplomatic engagement; however, once examined the correspondence between the two, the act of communication became much more extended, going way beyond strict execution of the affairs of the Kingdom.

Keywords: Father António Vieira; Marquis of Nisa; epistolography; diplomatic letters; epistolary dialogue

Retomando o texto introdutório do *Simpósio Internacional Revisitar Vieira no Séc. XXI*, importa relembrar um dos acontecimentos que esteve na base do seu lançamento, a recente publicação da *Obra Completa Padre António Vieira*; cita-se:

A publicação da *Obra Completa Padre António Vieira* [...] trouxe novos e significativos dados para o conhecimento da língua, da literatura, da história e da cultura. Assim, à comunidade científica que estuda Vieira [...] é dada a possibilidade de poder revisitar as obras deste autor e repensar criticamente, a partir da visão que esta publicação permite, anteriores perspectivas analíticas e conclusões hermenêuticas.

Duas notas são particularmente pertinentes neste excerto: a obra completa permite revisitar as obras de Vieira e permite repensar criticamente anteriores perspectivas analíticas. “Revisitar” torna-se assim, e muito justamente, a palavra de ordem. Os 30 volumes recentemente lançados, com um vasto conjunto de textos inéditos, textos traduzidos, revistos e ampliados, tornam-se num desafio gigantesco de trabalho de longa duração. Este Simpósio teve a perspicácia de o entender e será muito justamente assinalado como o primeiro a iniciar esse caminho.

Estando dividida em quatro tomos, dedicados respetivamente à epistolografia, parenética, profética e obra vária, propomos neste texto uma abordagem da correspondência trocada entre o Padre António Vieira e o marquês de Nisa, que constitui praticamente todo o volume I, do tomo I, intitulado *Cartas Diplomáticas* (Franco & Calafate, 2013-2014).

A maioria dos trabalhos acerca da epistolografia, particularmente os mais recentes, aponta com muita insistência para a imagem que o emissor deixa transparecer de si na correspondência, ou, se quisermos, a carta, nomeadamente as cartas familiares, são um espelho da alma.<sup>1</sup> Descobrir o perfil do *ethos* emissor de Vieira no seu percurso multifacetado ao longo de uma vida tão extensa e tão intensamente vivida é um caminho que ainda tem muito espaço para ser percorrido, tanto mais quanto temos um conhecimento relativamente satisfatório do que Vieira dizia aos seus correspondentes, mas desconhecemos em grande parte o que os seus correspondentes lhe escreviam.

---

<sup>1</sup> Estudos acerca da construção do *ethos* e da carta como espelho da alma podem ser encontrados em: Patrizia Violi (1988: 27-35), Ruth Amossy (1999: 9-30); Catherine Kerbart-Orecchioni (Koren & Amossy, 2002: 173-196). Jamile Trueba Lawand atribui a expressão “espelho da alma” a Demétrio, mas o mesmo se pode dizer em relação a afirmações de Cícero e de Séneca (Lawand, 1996: 24-28).

Ainda que o jesuíta não fosse efetivamente um cortesão, sabia movimentar-se muito bem nos corredores palacianos e nos salões reais; paralelamente com a gravidade do religioso, tão recomendada por Quintiliano em relação ao *ethos* do pregador, Vieira não terá resistido ao jogo próprio dos homens curiosos, voltado para a conversação e para a cumplicidade/amizade; outras vezes, e não foram poucas, também voltado para as coisas do mundo e para as paixões que os negócios neles provocam.<sup>2</sup>

Torna-se assim fundamental, para que haja um entendimento completo do discurso epistolar, conhecer as reações dos destinatários; alargando o conceito, conhecer as paixões que são provocadas no correspondente, a que os antigos chamavam o *pathos*. E o Padre António Vieira não foi autor de cartas enviadas a personagens anónimas, escreveu a personalidades situadas num tempo e numa história mundana, a maioria deles com um desempenho de cargos políticos e religiosos, utilizando códigos de conduta, de acordo com papéis sociais que estavam previamente determinados.

Circunstâncias políticas conduziram a que, num determinado momento, tenham sido determinados correspondentes que se depararam na vida de Vieira. Por outras palavras, frequentemente, não foram os indivíduos que provocaram a primeira carta, a que damos o nome de proposta, mas os acontecimentos. O marquês de Nisa surgiu assim pelo envolvimento diplomático; a dúvida a que se procura responder é simples: uma vez analisada a correspondência trocada entre os dois, o ato de comunicação ficou circunscrito ao cumprimento estrito dos deveres diplomáticos e negócios do reino ou tornou-se muito mais alargado?<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> O *ethos* do emissor de Vieira descobre-se também na “voz do outro”; uma síntese dos principais destinatários de Vieira pode ser consultada em Carlos Seixas Maduro (2012: 207-259).

<sup>3</sup> Ana Leal Faria apresenta este tempo como o do nascimento da moderna diplomacia. Ao contrário da magistratura de carreira, os diplomatas eram escolhidos

Deixamos os negócios do reino para os historiadores e, circunscritos às limitações desta reflexão, vamos fixar-nos no primeiro plano do discurso epistolar. Num exercício de hermenêutica da carta, tendo como base a sua definição mais tradicional: uma conversa entre amigos ausentes,<sup>4</sup> propomos um percurso por alguns dos momentos mais marcantes da correspondência de duas personagens diferentes, com interesses por vezes antagônicos, em determinados momentos, em muito provável competição e rivalidade. Apesar disso, tendo em conta a interpretação dos sinais, a descodificação de regras da retórica epistolar para a elaboração da carta e as informações sobre a contextualização dos acontecimentos, percebemos que o *ethos* destas duas figuras sai claramente enriquecido pela aproximação que o discurso epistolar permitiu.<sup>5</sup> Conhecemos melhor Vieira pelas interpelações e pelas respostas do marquês de Nisa e o mesmo poderá dizer-se em relação ao ilustre embaixador, merecedor dos maiores elogios e divulgação enquanto bibliófilo e epistológrafo.<sup>6</sup>

O ponto de partida para a leitura da correspondência trocada entre os dois diplomatas tem como fonte a correspondência enviada por Vieira ao marquês de Nisa. Adotamos o texto publicado na edição da obra completa por estar de acordo com a

---

pelo perfil e fidelidade ao seu rei. Não havia normas rígidas de atuação e também não havia regras para a elaboração de uma carta diplomática. Não admira, pois, que nestas correspondências se misturem os mais variados assuntos, desde os pessoais aos mais altos segredos de Estado escritos em cifra (Faria, 2005: 80-91).

<sup>4</sup> Esta afirmação é da autoria de Cícero, referida na *Phillipica Secunda* (*Phil. II*, 4), mas expressões idênticas podem ser encontradas em Ovídio, S. Jerónimo e S.<sup>to</sup> Ambrósio (cf. Maduro, 2012: 46).

<sup>5</sup> Pode sem exagero dizer-se que o discurso epistolar do marquês era muito idêntico ao de Vieira e a todos os correspondentes desta época.

<sup>6</sup> Recordamos o trabalho meritório de João Carlos Gonçalves Serafim, introdução e edição, e de José Adriano de Freitas Carvalho, supervisão científica, ao organizarem a correspondência trocada entre o marquês de Nisa e D. Vicente Nogueira (Serafim, 2011).

fixação e atualização textual realizada a partir do cód. CVI/2-12,<sup>7</sup> da Biblioteca Pública de Évora. O conjunto manuscrito deste códice é constituído por 42 missivas, que cobrem o período de duas missões diplomáticas de Vieira ao Norte da Europa e à França, entre 3 de março de 1646 e 26 de setembro de 1648.

A correspondência remetida pelo marquês de Nisa nesta fase, também ela constituída praticamente na sua totalidade, foi consultada no códice manuscrito da Biblioteca Pública de Évora CVI/2-4.<sup>8</sup> Tendo em conta que os textos de ambos os documentos passaram já pela fase de fixação e organização textual, pode dizer-se que constituem o documento mais completo à volta do diálogo epistolar de Vieira com um dos seus correspondentes. Este é um projeto ambicioso, que se pretende alargar o mais possível aos outros destinatários do jesuíta.

### **A primeira missão diplomática**

A primeira missão diplomática tem um interesse relativo no conjunto da correspondência trocada com o marquês de Nisa, dado o pequeno número de cartas de que temos conhecimento. No entanto, importa realçar que a carta enviada de Paris a 25 de fevereiro de 1646 inicia toda a correspondência particular de Vieira,<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Para um conhecimento mais detalhado deste e de outros códices que serviram de base à fixação dos textos epistolares da obra completa, consultar Maduro, 2012: 141-203.

<sup>8</sup> Ao longo desta abordagem, por uma questão de funcionalidade, a correspondência enviada por Vieira será citada a partir da obra completa, tendo em conta a proximidade da mesma com os originais manuscritos; a correspondência enviada pelo marquês de Nisa será citada a partir do fólio deste códice.

<sup>9</sup> A primeira carta enviada por Vieira é a Carta Ânua, remetida a 30 de setembro de 1626 ao geral da Companhia de Jesus, quando ainda era um jovem estudante do Colégio da Baía. O texto publicado na edição da obra completa contou com a colaboração de Ana Lúcia de Oliveira, que dedicou um estudo particular a esta carta (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 91-98).

constituindo-se assim na primeira entre um conjunto de 761 cartas.<sup>10</sup> A partir deste momento, é possível encontrar uma cordialidade e uma confidencialidade próprias do estilo epistolar, reveladoras do perfil de um homem dialogante, que se mantém até às últimas letras enviadas da Baía.

Ainda de Paris, enviou mais duas cartas, respetivamente a 4 de março e 11 de março. Não era suposto isto ter sucedido, pois Vieira tinha intenção de se encontrar com o marquês de Nisa nesta mesma cidade. Torna-se assim previsível o conteúdo destes textos, os lamentos de circunstância pelo atraso na viagem e o contratempo de o marquês de Nisa ter abandonado Paris poucos dias antes da chegada de Vieira. Receberia o jesuíta uma carta enviada de Nantes, com a data de 3 de março, tecendo também os maiores lamentos pelo incómodo do desencontro.

Para além dos laços de amizade que se percebe existirem entre o célebre pregador e a Casa da Vidigueira, particularmente com a mãe do marquês de Nisa, ficam-nos dúvidas de que D. Vasco Luís da Gama estivesse propriamente interessado em fazer uma grande recepção ao Padre António Vieira. Na carta de 3 de março, fica a saber-se que, na ausência do marquês de Nisa, ficou o residente com a tarefa, de certa forma embaraçosa, de prestar contas dos negócios do reino ao homem da sotaina negra, de aspeto mestiço e acabado de chegar dos sertões perdidos do Brasil, escrevia o marquês: “O Residente António Moniz terá mui particularmente dado

---

<sup>10</sup> O número das cartas enviadas pelo Padre António Vieira não pode considerar-se encerrado. Aquando da tentativa para estabelecer uma contagem suficientemente abrangente de todos os textos publicados e inéditos, o número ficou encerrado em 740 cartas, incluindo a Carta Ânua e a célebre carta *Esperanças de Portugal* (Maduro, 2012: 190). A contagem inserida na introdução à epistolografia da obra completa contabiliza 761 textos, sem incluir a Carta Ânua e a carta *Esperanças de Portugal*, que passou a pertencer aos escritos proféticos (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 63-106).

notícia a Vossa Paternidade de tudo o que se nos tem obrado no particular dos negócios de Holanda...” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 358v.).

Com o “cometido pejo” que a afirmação possa conter, é muito provável que ao marquês desagradassem os serviços de inteligência ou de informação que naquele tempo os embaixadores com o estatuto de Vieira poderiam representar. O comentário do marquês de Nisa parece ser suficientemente esclarecedor acerca da missão que o ilustre desconhecido nas lides diplomáticas tinha em mãos; aliás, a franqueza do marquês de Nisa ao longo de todo este *corpus* textual é muito reveladora da diferença de personalidades entre ambos – observe-se o comentário: “com o cometido pejo a Vossa Paternidade, me faça mercê tirar ordenança para mandar a Sua Majestade, porque estimarei ser julgado pela informação que Vossa Paternidade der” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 359r.).

### **A segunda missão diplomática**

A correspondência enviada durante a segunda embaixada engloba a maioria das cartas e pode ser agrupada em vários momentos, de acordo com os assuntos tratados. As primeiras cartas seguiram para o destino antes da segunda chegada de Vieira a Paris. Talvez por precaução, de modo a evitar erros passados, foi dando conhecimento ao marquês das tribulações da viagem desde Londres, a 26 de setembro de 1647, e de Calais, a 3 de outubro do mesmo ano, tendo chegado a Paris a 11 de outubro. Desta vez não houve desencontros e, no dia seguinte, já se encontrava em Moret, perto de Fontainebleau, diríamos, no coração da Europa e de todas as intrigas de corte que ainda hoje povoam o imaginário da literatura e do cinema. É importante que se refira continuamente que Vieira observou, neste palco barroco do mundo, a atuação ao vivo de personagens históricas incontornáveis, tendo contactado diretamente com Mazarino e provavelmente com Ana de Áustria.



Regressou a Paris a 21 de outubro e, nesse mesmo dia, escreveu uma carta ao marquês. Pode sempre imaginar-se um pouco do que Vieira terá visto em Fontainebleau e realizar as leituras possíveis do exórdio desta pequena missiva escrita da casa do noviciado dos Jesuítas em Paris:

Como a vida do noviciado é tão conforme ao meu humor, ainda que me falte a virtude, naturalmente me hei de achar bem com ela e ainda melhor depois que se acabar a pensão destas primeiras correspondências, que é o mesmo que depois que for mais novição e mais meu. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 174)

Durante um mês, terão mantido uma proximidade que não justificou troca de correspondência que se conheça. Assim se entende que, nada mais tendo a tratar na corte francesa, tenha prosseguido a viagem para o Norte da Europa a 22 de novembro, a 28 deste mês estava em Calais e a 17 de dezembro em Haia. Se outra fonte não existisse, tê-la-íamos pelas cartas do marquês, que de forma muito amável refere na *salutatio* da carta de 29 de novembro de 1647:

Oito dias faz hoje que Vossa Paternidade partiu desta casa, e para a estimação que nela se fazia da pessoa de Vossa Paternidade me parecem a mim oito mil anos, o alívio que a pena da ausência pode ter é a nova de haver Vossa Paternidade já chegado a nossa casa com tão bom sucesso como lhe desejo... (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 145r.)

O marquês envia ainda uma segunda carta, datada de 6 de dezembro, fornecendo a Vieira uma série de informações acerca dos negócios do reino e das audiências que ia mantendo junto dos altos dignatários da corte parisiense. Estranhar-se-ia a ausência de respostas por parte de Vieira se o marquês de Nisa não tivesse acusado a receção de duas cartas enviadas de Calais, datadas respetivamente

de 1 e 9 de dezembro. São mais duas cartas que sabemos que existiram, mas que ainda não foi possível inserir no projeto que foi e continuará a ser o da obra completa de Vieira.

Do que terão dito, a fazer fé pelo conteúdo do parágrafo desta carta enviada pelo marquês a 20 de dezembro, tudo leva a crer que a chegada a Haia se revestiu de algumas cautelas; Vieira não terá embarcado à toa para repetir experiências desagradáveis por que já tinha passado nesta viagem – as palavras do seu correspondente fazem disso eco:

Duas cartas hei recebido de Vossa Paternidade escritas em Calais do primeiro e 9 do corrente, estimando muito que Vossa Paternidade se não quisesse arriscar em passar a Holanda em qualquer embarcação, porque o chegar é o que importa a serviço de El-Rei, não importando quatro dias de tardança mais ou menos, e que Vossa Paternidade chegue, e que tenha mui bom sucesso, e que nos veja mui depressa em Lisboa é o que sempre vou desejando. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 159r.)

### **A correspondência iniciada a 20 de dezembro de 1647, o tempo dos negócios**

Pelas primeiras cartas trocadas entre ambos, depreende-se que esta embaixada seria de curta duração para Vieira; para o marquês de Nisa, estaria em final de mandato. Segundo informação dada pelo jesuíta a 30 de dezembro de 1647, tudo levaria a crer que seriam unicamente mais três meses: “Não há senão apelar para as monções de março em que, segundo aqui vejo, cuido que poderei ir esperar por Vossa Excelência, pois sei que Vossa Excelência não há de esperar por ninguém” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 182).

Com efeito, assim não sucedeu, e este facto acabará também por influenciar a correspondência trocada entre os dois. No período que abarca todo o mês de janeiro, com uma periodicidade

semanal, pode perceber-se de forma muito vincada o período do encantamento de Vieira pela carreira diplomática. A carta datada de 12 de janeiro de 1648 é disso um dos melhores exemplos, num estilo inflamado, próprio de quem deita mãos à obra de imediato e com todo o entusiasmo, redige uma longa missiva onde dá relação dos principais negócios em que vai estar envolvido, alguns deles de grande secretismo e, por isso mesmo, escondidos em cifra, um recurso que irá utilizar por variadas vezes.<sup>11</sup>

O marquês de Nisa responde-lhe, procurando também dar expediente aos negócios inerentes ao cargo que desempenhava há largos anos, não deixando de comentar situações caricatas em que o recém-chegado companheiro de negócios estava envolvido. Na mais genuína linguagem vicentina, do frade tornado cortesão, diz-lhe em carta de 24 de janeiro, em resposta à enviada por Vieira a 12 desse mesmo mês:

Vila Real esteve aqui ontem comigo, tendo já esta carta neste estado e me disse da briga que Vossa Paternidade tivera em Amesterdão, acrescentando que Vossa Paternidade puxara de uma adaga para o tal homem e dizia mais que lhe parecia que era gastar tempo debalde com aquela gente e que se arriscava mais do que se podia granjear. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 192v.)<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Vieira serviu-se de mais do que uma cifra para tratar de assuntos de Estado. O códice de Évora tem uma folha onde estão descodificadas 11 cifras usadas pelo marquês de Nisa com diferentes correspondentes. A cifra de Vieira era a número 9. Esta folha será muito provavelmente da autoria do famoso bibliotecário eborense Joaquim António de Matos, a quem também se deverá o paciente trabalho de descodificação dos textos (Maduro, 2012: 148).

<sup>12</sup> São várias as referências a esta passagem da biografia de Vieira, vestido de embaixador, de espada à cintura e, ao que se diz, inclusive de bigode. No auge desta vivência, a que o novo hábito dava cobertura, ter-se-á envolvido em arriscado jogo de esgrima. O estilo romanceado do texto de Aníbal Pinto de Castro é significativo a propósito desta fase da vida do jesuíta: “Todas estas diligências exigiam contactos frequentes e próximos com a numerosa e rica colónia dos hebreus portugueses estabelecidos na Holanda, para os quais era necessário deixar a roupeta jesuítica e vestir trajes seculares, de cores garridas, a que a espada e o bigode davam marcial complemento” (Castro, 1997: 71).

Com efeito, Vieira pisava terrenos que não lhe pertenciam propriamente e, se na esgrima arriscava mais em perder do que em ganhar, no jogo da retórica, onde levaria clara vantagem sobre todos os seus adversários, os resultados finais também não seriam os mais animadores; refira-se a carta do marquês de 31 de janeiro: “tudo o que Vossa Paternidade me diz é muita verdade, mas que aproveita se tratamos com quem a não fala, e com gente que hoje diz uma coisa e amanhã outra...” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 198v.).

Durante o mês de fevereiro, a fazer fé na regularidade desta correspondência, ter-se-á extraviado uma resposta do marquês de Nisa, muito provavelmente datada de 7 de fevereiro. Sem jamais perderem a cordialidade epistolar, o dinheiro, ou melhor, o acerto de contas, foi praticamente o único motivo que criou, se assim se pode dizer, alguma tensão entre estes dois interlocutores. O marquês de Nisa, por motivos compreensíveis, seria com toda a probabilidade um homem mais exigente e cuidadoso na contabilidade e registo documental dos negócios do reino; não admira, pois, que na carta de 14 de fevereiro, em resposta à carta de Vieira de 3 de fevereiro, escreva:

Lopo Ramires me mandou hoje uma letra que Vossa Paternidade passou sobre mim há um mês visto, para pagar a Jerónimo Nunes, seu sobrinho, cento e trinta cruzados, dos quais Jerónimo Nunes se pagou logo no dinheiro do meu ordenado, e me não escreve sobre isto nem uma só palavra, nem Vossa Paternidade nesta sua carta de 3 do corrente me fala na matéria. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 205r.)

Efetivamente, Vieira, na carta seguinte, de 10 de fevereiro, não só evitava falar do assunto, como procurava ajuda de terceiros para corrigir equívocos. A propósito de um lapso relacionado com taxas cambiais, terá entregue mais dinheiro do que aquele que estava

previamente acordado com o marquês de Nisa. Por delicadeza, ou por excesso de humildade, pretendia Vieira repor integralmente o dinheiro, recorrendo a uma terceira pessoa; isso se pode depreender do seguinte parágrafo:

Ao senhor Embaixador e a mim nos pareceu que assim estas libras como as mil e quinhentas haviam de ser das desta terra, e conforme a esta inteligência pagou Sua Excelência umas e eu mandei suprir as outras com a segunda letra do ajustamento que lá haverá chegado. E se acaso não foi esta a mente de Vossa Excelência, e nos excedemos na interpretação dela, pela parte que me cabe mando neste correio aviso a António Pereira da Silva que aceite a letra dos trezentos e tantos florins e a pague à ordem de Vossa Excelência, assentando-a pela conta que tem comigo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 217)

Na carta de resposta de 21 de fevereiro, o marquês de Nisa quebra as boas regras da *captatio benevolentiae* e responde de forma abrupta, ignorando qualquer tipo de exórdio. Talvez já não fosse o embaixador ou o homem de negócios a falar, mas o renome de cavaleiro, de um fiel servidor do rei e da Igreja.

Recebi a de Vossa Paternidade de 10 do corrente, e grande agravo me fez Vossa Paternidade em me dizer que mandava ordem para António Pereira aceitar a letra, se eu a não aceitasse verdadeira. Muito queria eu que tivesse Vossa Paternidade de mim outro conceito, certificando-se que ainda que suas letras não fossem do serviço de El-Rei, as aceitaria eu sempre e pagara porque, para servir a Vossa Paternidade, estimarei eu ter grande cabedal. Enfim, as letras estão pagas, e eu fico entregue das quitações de Dom Luís e sempre ao serviço de Vossa Paternidade. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 210r.-210v.)

### **A correspondência iniciada em março de 1648, o estilo familiar**

Um lamentável acontecimento veio quebrar com a rigidez dos negócios e tornar esta correspondência mais familiar, indiciando uma simpatia mútua que talvez se baseasse mais na fama que Vieira já tinha adquirido enquanto pregador do que propriamente como diplomata. Enquanto pregador, não haveria dúvidas, há muito que tinha conquistado toda a Casa da Vidigueira, muito particularmente através da estima da condessa, mãe do marquês, a quem tinha o cuidado de enviar cópias dos seus sermões em primeira mão. Assim se entendem as palavras de um filho que se vê órfão e dá esta lamentável notícia em carta de 6 de março de 1648.

Com a maior aflição que na vida podia ter, respondendo à carta que recebi de Vossa Paternidade de 24 do passado, havendo recebido de Portugal [...] a nova do falecimento de minha mãe em 23 de janeiro, em Alentejo. [...] sabendo eu mui bem a verdade com que Vossa Paternidade me há de acompanhar neste meu sentimento e lembrando-me do que minha mãe merecia a Vossa Paternidade. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 220r.)

Vieira atrasou-se nesta resposta, tinha viajado de Haia para a Amesterdão e foi aí que soube da notícia da morte da condessa da Vidigueira; o contexto permite entender a sinceridade com o exagero que baste do jesuíta, quando respondeu desta forma a 16 de março:

Perdi mãe, perdi senhora, e agora que as choro sem remédio conheço mais que nunca as obrigações que devo à alma da senhora Condessa, de quem serei perpétuo capelão enquanto me durar a vida, e a Vossa Excelência como seu herdeiro conhecerei sempre por meu amo e senhor, pedindo a Vossa Excelência se sirva de me aceitar de hoje em diante muito em seu serviço como

criado desamparado, e da minha parte prometo a Vossa Excelência um tão afeiçoado e fiel coração como ao presente fica desconsolado e afligido. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 225)

Na carta enviada pelo marquês a 27 de março, depois de vários lamentos pela ausência de respostas e de credenciais que lhe permitissem regressar ao reino, percebe-se que esse regresso não será autorizado tão brevemente quanto o desejado, por isso desabafava com o amigo, na esperança de que este o compreendesse e partilhasse da mesma situação indesejada.

Se a licença me não vier, aí se vão os meus criados e o fato, e eu ficarei aqui chorando a minha desgraça, já que assim o querem os senhores que nos governam, sem reparar em que há seis anos que estou em França e na ocasião que de presente tenho para não fazer mais dilação. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 227v.)

Vieira, por seu turno, alheio às queixas do interlocutor, continuava a responder ao marquês com os negócios do mundo, em 23 de março e 30 de março;<sup>13</sup> com mesmo fervor diplomático, anunciava que a célebre fragata *Fortuna* estava pronta, enviava-lhe o respetivo inventário, não mostrava qualquer incómodo por terem passado as monções de março e com elas o regresso ao reino.

E o marquês de Nisa tê-lo-á percebido; em carta de 19 de abril, mostrava sérias preocupações para ter as contas em ordem, tal era a avalanche de pedidos de financiamento que lhe chegavam a Paris. O embaixador extraordinário que tratasse dos negócios com toda

---

<sup>13</sup> Em nota à carta de 30 de março, diz-se o seguinte: “Este pequeno conjunto de cartas não apresenta a *capatio benevolentiae*. Fica a ideia de que Vieira, tendo em conta o cumprimento de um serviço, neste caso da compra da fragata *Fortuna*, se dispensa de mais formalidades pela urgência de dar estas novidades” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 230).

energia que lhe era reconhecida, mas que justificasse devidamente os gastos. Alguém pediria contas e o marquês parece ter perfeito conhecimento a quem seriam pedidas, por isso, a mensagem parece ser clara:

Dos negócios daqui não tenho de que avisar e muito menos haverá daqui por diante, de que o fazer [...] Quanto às vinte seis mil quinhentas sessenta e oito libras que remeti a Vossa Paternidade em nove letras não houverem de se remeter a Manuel Roiz de Matos, me fará Vossa Paternidade mercê mandar delas uma quitação para com ela dar descargo de mim em Portugal, se alguma hora lá me ver. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 232r.)

Efetivamente, tanto antigamente como hoje, aos estrategas políticos e aos que realizam os gastos ninguém pede contas, mas o marquês tinha perfeita consciência de que, uma vez no reino, no balanço final destas embaixadas, o seu correspondente teria vantagem, por isso concluía assim a carta de 24 de abril: “O Cardeal [Mazarino] me perguntou quarta-feira por Vossa Paternidade e me disse que de Portugal o avisaram que Sua Majestade e seus ministros não faziam senão o que Vossa Paternidade lhes escrevia...” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 237r.).

### **A correspondência de abril, o acerto de contas**

A carta de 20 de abril de Vieira e a resposta do marquês a 1 de maio apresentam matéria suficiente para o desenvolvimento de um ensaio muito específico, de teor histórico, tal é o conjunto conteúdos de ordem económica que envolvem. De um lado, Vieira invoca a memória, diga-se uma memória prodigiosa que não era de desprezar; o problema estava na memória de todos os outros e os negócios destas embaixadas passaram também por um número impressionante de outras figuras da época. O marquês, mais experiente nas



questões dos negócios, prefere dar menos crédito à memória e às palavras e, repetidamente, pede contas de uma forma muito clara, justificando a razão já conhecida anteriormente.

A primeira vez que Vossa Paternidade me avisou da razão por que no crédito das nove mil libras de Moraes vinham menos mil foi nesta carta de 20 de abril, que recebi, assim que destas mil libras como das vinte e seis mil e quinhentas e tantas das nove letras que mandei será Vossa Paternidade servido mandar-me um recibo, para com ele me poder descarregar em Lisboa, porquanto mandei este dinheiro à ordem de Vossa Paternidade e não à de Jerónimo Nunes. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 243v.)

Matéria muito idêntica surge também nas cartas de 4 de maio e 11 de maio; dinheiro e mais dinheiro, com toda a urgência que for possível, é o que se pede na carta de 4 de maio:

Vossa Excelência se sirva ordenar o que se deve fazer, porque sem ordem de Vossa Excelência se não disporá de um vintém; mas deste outro dinheiro nos socorra Vossa Excelência porque será grandíssima desgraça que por falta de tão pouco se perca tanto. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 240)

E o repetir do mesmo pedido na carta seguinte, de 11 de maio: “Vossa Excelência se sirva de nos mandar acudir de qualquer parte pois este negócio é de tanta importância, e seria a maior de todas as desgraças que por tão pouco deixasse de se fazer” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 242).

Simultaneamente, o jesuíta também ia procurando explicar as despesas, mas a contabilidade não seria o seu lado mais forte; não se pode ser excelente em tudo, e o embaixador de Paris, a 22 de maio, insistia: “Com esta torno a remeter a Vossa Paternidade o papel

que recebi com a sua carta de 11 do corrente por que conste que Vossa Paternidade me mande duas regras em que diga que recebeu de mim 26 mil quinhentas e sessenta e oito libras”. Adiante, sem dirigir-se diretamente a Vieira, sobre possível atribuição de culpas ao marquês sobre alguma falha nas negociações diplomáticas, desabafava: “Creia Vossa Paternidade que não sou dos ministros muito medrosos, nem dos que temem que deles se façam queixas, e que desejo muito de me ver no canto de minha casa e não tornar a ser embaixador, por serem grandes as obrigações que consigo traz o lugar...” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 243v.).

Pode imaginar-se os comentários que correriam em correspondências paralelas a estes dois interlocutores, muitas delas à volta de dois atores no mesmo jogo de influências e de poder, o que tem a tarefa de emprestar e fazer a gestão o mais rigorosa possível do dinheiro e o que tem a tarefa de o gastar. Tentar descobrir aqui atritos e desentendimentos pode não ser o mais correto, tanto mais que em determinados momentos desta correspondência, depois de nos termos envolvido e escutado a conversa de ambos os lados, não haverá motivos para considerar exageradas as palavras de Vieira na carta que enviou a 1 de junho:

Não me persuado nem persuadi nunca que na mão de Vossa Excelência havia grandes somas de dinheiro [...] Nesta conformidade representei a Vossa Excelência nas primeiras cartas a grande necessidade que aqui havia de dinheiro, para que por falta dele (como estes Ministros todos são venais) não deixasse de se fazer negócio... Do que o senhor Embaixador escreveu deve ele responder, que eu só posso segurar a Vossa Excelência que a sua vontade e tenção nas coisas do serviço de Vossa Excelência é muito sincera e de verdadeiro amigo. Da minha digo (e o pudera jurar) que nunca jamais foi nem podia ser de informar em nenhum caso a Sua Majestade que por culpa de Vossa Excelência se

deixasse de fazer este negócio, pois o não ter Vossa Excelência dinheiro ou o haver Sua Majestade mandado remeter a outra parte o que Vossa Excelência tinha não é nem pode ser nunca culpa de Vossa Excelência. Desgraça deste negócio, sim, pois havendo tantas experiências e desenganos de que aqui se não faz coisa alguma senão com dinheiro efetivo, nunca Sua Majestade nem seus Ministros se resolveram a mandar mais que promessas, que é o mesmo que nada [...] E para que se não pudesse nunca dizer que por falta de tão pouco se deixou de fazer tanto (pois parece que bastará a o facilitar) representei com tanta importunação a Vossa Excelência que nos mandasse este socorro, para que ao menos a nossa desgraça lhe não ficasse nenhuma desculpa. Esta é, senhor, a verdade do caso, e se as palavras me foram tão desleais que interpretaram a Vossa Excelência a minha tenção doutra maneira castigue-me Vossa Excelência por elas como for servido, contando que não perca um ponto da graça de Vossa Excelência o coração pois o não merece e de tudo tomo por juiz a Deus, que ainda é mais exato nas contas que Pedro Fernandes Monteiro. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 249-250)

### **A correspondência de junho, os assuntos do mundo e do reino, uma conversa entre amigos ausentes**

Do conjunto das cartas enviadas por Vieira a 8 e 15 de junho, tudo leva a crer que o marquês só respondeu através da carta de 26 de junho. Na conclusão desta missiva, é perceptível que ambos os representantes do reino, apesar de nem sempre terem estado do mesmo lado do jogo diplomático, estavam mais próximos e unidos do que, à primeira vista, possa parecer, quanto mais não fosse pela dedicação com que sempre tinham servido a pátria, não recebendo com isso o merecido reconhecimento, concluía desta forma o marquês de Nisa:

Vossa Paternidade deseja-se na sua Província do Brasil e eu na minha da Vidigueira, mas estou vendo que uns e outros desejos se nos hão de mal lograr, por haver alguma gente pelo mundo que folga de saber que Vossa Paternidade passa em Holanda e o Marquês de Nisa em Paris. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 269v.)<sup>14</sup>

O estilo coloquial continua nas cartas enviadas por Vieira a 22 de junho e 29 de junho, que tiveram resposta respetivamente a 3 de julho e 10 de julho; mantêm algumas referências pontuais a contas pendentes, mas sem a pressão economicista que pesava sobre as cartas anteriores. Na correspondência de 10 de julho, surgia ainda um assunto de família que tornava ainda mais complicada a situação do marquês em Paris, levando-o a colocar a possibilidade de regressar a Portugal sem autorização. O marquês de Nisa confienciava deste modo a Vieira ser um homem de família, profundamente apreensivo com o estado de saúde da esposa:

Por nau de Toulon, recebi duas cartas de Lisboa, uma de novas de Monsieur Lanier, que mando ao Senhor Embaixador, outra de muito poucas regras da Marquesa, em que me avisa que de um achaque de que esteve há poucos meses em cama lhe tornara com grande força, e que a obrigavam a ir logo às Caldas e, como eu não sou mal casado, afirmo a Vossa Paternidade que me traz esta nova de maneira que não sei se acertei com o que digo... (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 279r.-279v.)

---

<sup>14</sup> Vieira tinha dito na carta de 15 de junho: “E se esta nova teve algum fundamento de verdade seria diligência de quem me deseja longe de Portugal com o que eu muito me conformo, mas na minha província e não nestas” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 254).

Centremo-nos agora no comentário de Vieira, enviado na carta de 22 de julho,<sup>15</sup> em que dá a resposta ao estado de saúde da esposa do marquês e do pouco ânimo que tinha para continuar a tratar dos assuntos de Estado: “Recebi a carta de Vossa Excelência de 10 do corrente, mais breve do que costumam ser as de que Vossa Excelência me faz mercê, e sinto ser a causa as novas que Vossa Excelência recebeu de haver repetido à senhora Marquesa o achaque de que ficava em cama quando parti” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 272).

Quem seria afinal o marquês de Nisa quando confrontado com o espanto de Vieira por ter recebido uma missiva tão curta, motivada pela indiferença em relação aos assuntos de Estado? As dilações poderiam ser várias: espanto do religioso celibatário, espanto do jesuíta acusado por vezes de ser misógino, senso comum sobre o estatuto a que era remetida a mulher? Espanto, afinal, por se suspenderem os negócios do reino, da guerra e da paz, da compra e do apresto de navios para combater holandeses e castelhanos, tudo em nome de uns achaques femininos tratados nas Caldas da Rainha, onde concorria a mais alta fidalguia da nação? Responderá o marquês num parágrafo que torna a carta de 31 de julho num bom exemplo do espelho da alma:

Estou vendo que se espantara Vossa Paternidade muito quando foi lendo esta carta e viu a brevidade com que respondo à sua, mas se Vossa Paternidade bem soubera as razões que tenho para

---

<sup>15</sup> Vieira enviou também ao marquês duas cartas datadas respetivamente de 10 de julho e 13 de julho. No cruzamento desta correspondência e tendo por referência dúvidas já levantadas na edição da obra completa acerca da autoria da carta de 10 julho, confirma-se que, pelo intervalo das datas, terá havido um lapso. Em primeiro lugar, a carta de 10 de julho não é autógrafa, muito embora faça parte do códice da Biblioteca Pública de Évora; só o local e a data se aproximam da letra de Vieira. Em segundo lugar, se observarmos a sequência semanal das cartas, esta data aparece fora da sequência, sendo a data correta a de 13 de julho. Pela leitura da *captatio benivolentiae*, ambas parecem dar resposta à doença da esposa do marquês, podendo concluir-se pela hipótese de ter circulado mais do que uma via.

andar muito magoado, seguro que me desculpara, porque homem da minha qualidade e que com tão bom coração anda servindo fora de sua casa há seis anos, não sei nenhum com quem se tenham usado tais sem razões, com as que tenho experimentado durante meses a esta parte, as quais só no meu maior zelo podia ainda fazer credor. E nisto não digo mais por não me alargar tanto que venha a enfadar a Vossa Paternidade, a quem gosto com verdade dizer que é tanto o que experimento para as minhas queixas serem grandes, que duvido poder com as penas. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 290v.-291r.)

### **Correspondência de agosto, a conclusão do diálogo epistolar**

Na generalidade, a correspondência remetida a partir de agosto mostra que ambos estavam a preparar as respetivas partidas e os negócios já teriam passado para as mãos de novos atores. Era o tempo das despedidas, dos balanços e dos comentários.

Vieira dava as alvíssaras ao marquês a 24 de agosto, com a feliz notícia de que o rei, finalmente, tinha autorizado o seu embaixador a regressar; pelo seu lado, aparentemente, lamentava-se e justificava a sua permanência na Holanda.

Dou a Vossa Excelência o parabém de haverem chegado as ordens de Sua Majestade, podendo também dar o pêsame de haverem chegado tão tarde e tão em outro tempo do que foram pedidas, que não podem deixar de variar muito, assim nas propostas de Vossa Excelência como nas respostas do Cardeal, pois o estado presente das coisas é tão diverso do passado; mas a providência divina nos dá bastantes seguros de que haverá disposto e disporá tudo como mais convenha ao bem e conservação do reino que tanto ama.

Não me dê Vossa Excelência ainda recados para Lisboa porque não estão ainda os negócios nesse estado, e sendo que o pouco

que eu faço, ou posso fazer neles era bastante razão para me não terem em Holanda, onde vim pelo que Vossa Excelência sabe, tenho contudo junto a Sua Majestade amigos que com pretexto de seu serviço querem que esteja eu longe, como se o não fora mais a minha província onde só me desejo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 278)

Informação ou contrainformação, jogo diplomático, aparentemente, nada a que ainda hoje não se assista no palco cada vez mais barroco do teatro do mundo. Tudo, afinal de contas, parece ser uma enorme coincidência de situações opostas. A 4 de setembro, o marquês de Nisa contradizia as fontes aparentemente menos fidedignas de Vieira:

Vossa Paternidade me dá nesta sua carta de 24 do passado os parabéns de me terem chegado as ordens de Sua Majestade, as quais aceitara de muito boa vontade se entendera que haviam de vir a ser de efeito, mas o tempo em que chegaram mostram o pouco que podemos esperar, como Vossa Paternidade verá do que escrevo ao Senhor Embaixador. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 4r.)

E o romance epistolar acaba por terminar de forma abrupta, pois era Vieira que estava efetivamente com ordem de partida, tendo disso conhecimento antecipadamente o marquês. A 31 de agosto, o jesuíta informava que lhe tinham sido dadas ordens para regressar de imediato a Lisboa: “Não há tempo para mais. Ontem às dez da noite chegaram cartas de Sua Majestade com as ordens que Vossa Excelência verá, e porque há navio em Amesterdão que só espera por vento me parto hoje a alcançá-lo” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 284).

O marquês respondeu a 9 de setembro, mostrando ser mais contido no anúncio das alvíssaras ou das desgraças, escrevia: “Hoje recebi a carta de Vossa Paternidade de trinta e um do passado, e o Embaixador

me mandou a que Sua Majestade lhes escreveu sobre a sua partida de que eu já tinha notícia...” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 9r.). Parece que corriam muitas outras cartas e muitas outras notícias – este é também o mundo infindável da epistolografia que está por desvendar.

Acerca dos votos de boa viagem, de simpatia mútua e cumplicidade, o parágrafo e o aparte falam por si: “Já hoje mandei dizer uma missa a Santo António pela boa viagem de Vossa Paternidade, e a continuarei até que Vossa Paternidade me dê novas de ficar descansado em Santo Antão, e as carinhas que houve pelo mundo com a chegada de Vossa Paternidade” (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 9v.).

O marquês de Nisa escreveu ainda mais duas cartas a Vieira, enviadas para Lisboa, uma a 16 de setembro e outra a 26 de setembro. Não se conhece a resposta, nem qualquer outra correspondência; aliás, o marquês de Nisa é uma figura que rarissimamente é referenciada ao longo da obra completa. A 26 de setembro de 1648, terminava esta correspondência, fazendo votos para se encontrar em janeiro do ano seguinte com Vieira em Lisboa.

Mereço a Vossa Paternidade queira representar a sua Majestade e aos ministros estas minhas razões, para que tomem a bem a resolução com que fico, e se Vossa Paternidade vira bem a confusão de Paris, pasmara, e aquelas grandezas que havia nas casas do Cardeal, tudo está sumido, e se não sabe donde se esconderam. Duas cartas que tinha escrito a Vossa Paternidade a Holanda mando uma com uma via, e outra com a outra desta, e espero de ver a Vossa Paternidade em janeiro com o favor de Deus. (BPE, cód. CVI/2-4: fl. 19r.)

Mas o registo do Instituto Diplomático, na página dos titulares de França, deixa a interrogação da permanência do marquês de Nisa em Paris até maio de 1649. Dispensamo-nos, assim, da obrigação de criar um epílogo para este diálogo epistolar, aguardando que um



dia surja mais documentação inédita trocada entre os dois amigos, referente a este e outros períodos posteriores; se tal acontecer, forçosamente serão revisitados, esclarecidas dúvidas e levantadas novas hipóteses; no balanço final, é este o espaço sempre em aberto da pesquisa epistolar.

## Bibliografia

- Amossy, Ruth (ed.) (1999). *Images de Soi dans le Discours: la Construction de l'Ethos*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- BPE, cód. CVI/2-12, *Cartas Autographadas ao Almirante*.
- BPE, cód. CVI/2-4.
- Castro, Aníbal Pinto de (1997). *António Vieira: Uma Síntese do Barroco Luso-Brasileiro*. S.l.: CTT Correios.
- Faria, Ana Maria Homem Leal de (2005). *Duarte Ribeiro de Macedo: Um Diplomata Moderno 1618-1680*. S.l.: Ministério dos Negócios Estrangeiros.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. I, vol. I). S.l.: Círculo de Leitores.
- Instituto Diplomático. Acedido a 11 de julho de 2016, em <https://idi.mne.pt/pt/titulares/585-representacao-em-franca-titulares.html>
- Koren, Roselyne & Amossy, Ruth (ed.) (2002). *Après Perelman: Quelles Politiques pour les Nouvelles Rhétoriques?*. S.l.: L'Harmattan.
- Lawand, Jamile Trueba (1996). *El Arte Epistolar en el Renacimiento Español*. Madrid: Ed. Tamesis.
- Maduro, Carlos Alberto de Seixas (2012). *As Artes do Não Poder: Cartas de Vieira: Um Paradigma da Retórica do Barroco*. Lisboa: CLEPUL/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Serafim, João Carlos Gonçalves (2011). *Um Diálogo Epistolar: D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento.
- Simpósio Internacional Revisitar Vieira no Séc. XXI*. Acedido a 11 de julho de 2016, em <http://www.simposiovieira21.org/ptg/index.html>
- Violi, Patrizia (1988). Présence et Absence. Stratégies d'Énonciation dans la Lettre. *Les Actes du VI<sup>e</sup> Colloque Interdisciplinaire. En Collaboration avec l'Association Suisse de Sémiotique (ASS)* (27-35). Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **Escrever por mão própria ou mão alheia: o estudo da autoria nas cartas vieirianas**

*Writing by his own hand or by the hand of others: the study of authorship of Vieira's letters*

Maria Regina Bettiol

Sociedade Internacional de Estudos Jesuítas

ORCID | 0000-0003-2155-1840

### **Resumo**

As cartas do Padre António Vieira ilustram, entre outros aspectos, o processo de constituição da figura autoral, o retrato do autor começa pouco a pouco a se configurar na grafia das cartas vieirianas. As cartas de Vieira são documentos que comprovam, em certo sentido, esse processo de estabilização da figura do autor que já se anunciava no séc. XVII e veio a concretizar-se efetivamente no séc. XVIII com a criação dos direitos de propriedade intelectual, dos direitos do autor; a releitura das cartas vieirianas nos permite igualmente recuperar alguns debates em torno da questão da autoria em que Vieira esteve envolvido.

Palavras-chave: carta; mão; técnica de escrita; autoria; teoria da literatura

## Abstract

The letters of Father António Vieira illustrate, among other things, the process of constitution of the authorial figure. The author's portrait gradually begins to take shape in the spelling of Vieira's letters. Vieira's letters are documents that prove, in a sense, the process of stabilization of the author figure that was already apparent in the 17th century and came to actually materialize in the 18th century with the creation of intellectual property rights and copyright. Rereading Vieira's letters also allows us to recover some debate on the question of authorship in which Vieira was involved. Keywords: letter; hand; writing technique; authorship; literature theory

“Sobre o que faria, achando-me com aquelas cartas, e mais impossibilitado que nunca a lhe responder, ou fazer resposta, ainda de mão alheia ditada por mim (porque se o fosse por outrem não eram minhas), resolvi-me a fazer uma carta, que fosse muitas cartas, com que, sem gravar a nenhum, respondesse a todos, e de todos por fim alcançasse a graça de me não continuarem a mesma daqui por diante.”

**António Vieira, “Carta ao P.<sup>e</sup> Baltasar Duarte”<sup>1</sup>**

“A mão traz as digitais de vidas singulares que ela anima e encarna. Instrumento dos instrumentos, a mão é marca da identidade funcional ou física de uma pessoa [...] A mão diz muito sobre aquele ser que a carrega, conserva seus traços, suas impressões, a mão reflete, na página em branco, os caminhos da alma humana. Agente da memória, a mão parece recolher a totalidade dos acontecimentos de uma vida e os incorporar e traduzir em um sistema de linhas.”

**Jean-Christophe Bailly, *Verbete Mão*<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 501.

<sup>2</sup> Bailly, 1997: 123-124 (tradução nossa).

Neste simpósio em que revisitamos a obra do ilustríssimo Padre Antônio Vieira, mais particularmente a sua correspondência, devemos primeiramente nos questionar sobre qual é a pertinência para os estudos literários em reavaliarmos cartas escritas há mais de 400 anos, pertencentes a um passado aparentemente tão distante da nossa realidade. As respostas são muitas, mas, ao examinarmos a correspondência do Padre Vieira, deparamo-nos com a questão da autoria ou, melhor dizendo, da representação da figura do autor no texto, que tem sido objeto de estudo da Teoria da Literatura.

É justamente no séc. XVII, considerado o século de ouro do gênero epistolar, que Vieira escreveu as suas cartas. Conforme Brunn (2004: 33), no séc. XVII assistimos ao aparecimento do termo “autor”, ainda que o autor não exercesse exatamente as mesmas funções que exerce nos dias de hoje nem tivesse adquirido o estatuto jurídico que define o seu papel na sociedade.

As cartas de Vieira são documentos que ilustram, entre outros aspectos, o processo de estabilização da figura do autor que já se anunciava no séc. XVII e veio a concretizar-se efetivamente no séc. XVIII com a criação dos direitos de propriedade intelectual, dos direitos do autor. A releitura das cartas vieirianas nos permite, igualmente, recuperar alguns debates em torno da questão da autoria em que Vieira esteve envolvido.

No dia a dia, Vieira discutia com seus pares, isto é, com seus destinatários, a sua produção intelectual; costumava mencionar, em suas cartas, os seus autores preferidos, denunciar a publicação de textos cuja autoria foi a ele atribuída e protestar contra a divulgação não autorizada de alguns de seus textos.

O jesuíta nunca escondeu a sua preocupação com a publicação e circulação desses falsos textos que desluziam a sua obra e, não foram raras as vezes que solicitou que esses mesmos textos fossem recolhidos. As cartas de Vieira demonstram que ele sempre assumiu a autoria dos seus textos e se responsabilizou por tudo aquilo que

escreveu, pois, logicamente, estava em jogo a sua reputação de célebre orador.

Outra questão relevante que aqui abordaremos é o fato de Vieira reivindicar a autoria das cartas que ditou, mesmo não as tendo escrito por mão própria, ou seja, por próprio punho. Esse último aspecto representou um grande e difícil desafio para os organizadores do *corpus* epistolar vieiriano, que não identificaram de pronto, em algumas cartas examinadas, a caligrafia como sendo do Padre Vieira, colocando em dúvida a autenticidade de algumas cartas atribuídas ao jesuíta.

Logo, discutir sobre a autoria das cartas vieirianas é procurar fundamentalmente entender o que significa escrever no contexto do séc. XVII. Devemos pensar que as cartas de Vieira são testemunhos vivos da sua criação. A metáfora da mão, tantas vezes citada em sua correspondência, é empregada por quem escreve; a carta funciona como texto, como experimentação, laboratório da escrita. Como veremos a seguir, na troca epistolar com seus destinatários, Vieira antecipa tópicos que certamente poderão ser enquadrados na análise dos estudos de autoria.

### **A arte epistolar vieiriana nasce e morre no Brasil**

Quando estudamos a prática de escrever cartas, devemos obrigatoriamente contextualizar o ambiente cultural e a época em que foram escritas. Como uma das mais antigas atividades da escrita, não há como negar, a epistolografia é uma arte, começando pela maneira como a carta é escrita, dobrada e enviada no séc. XVII, segundo Adolfo Hansen:

No século XVII, escreve-se a carta com uma pluma, geralmente uma pena de ganso, que deve ser aparada a intervalos regulares, para não borrar o papel quando fica romba com o atrito, e vai-se secando a tinta com areia ou mata-borrão. Quando está

terminada, dobrando-se as folhas, guardando-se cuidadosamente a simetria das dobraduras. Põe-se o lacre, às vezes marcado com um sinete com uma cifra, abreviatura do nome ou divisa do remetente. Às vezes, envia-se a carta segundo o costume antigo da comunicação oral do conteúdo. O portador a lê ou completa com informações, como um núncio. (Hansen, 2003: 12)

Aprofundando a nossa reflexão, devemos mencionar mais algumas especificidades sobre a arte de escrever cartas. Maria Claire Grassi, renomada especialista do gênero epistolar, faz uma clara distinção entre carta e missiva. Nas palavras de Grassi (1998: 3), carta e missiva não devem ser usadas como palavras sinônimas; o termo “missiva” é circunscrito à expedição de cartas oficiais, sobretudo as cartas escritas por reis, o termo está estreitamente associado aos mensageiros particulares encarregados de encaminhá-las e está relacionado a um protocolo oficial, a uma prática social vigente até o séc. XVII, quando o termo veio a cair em desuso com a instalação dos correios.

Outro especialista do assunto, Marc André Bernier, afirma que precisamos estabelecer uma diferença entre correspondência e epistolografia. De acordo com Bernier (2004: 122), a correspondência é um conjunto de cartas realmente expedidas que põem em cena um eu não metafórico se dirigindo a um destinatário igualmente não metafórico. Ela difere do gênero epistolar no processo de dupla enunciação: epistológrafo/destinatário, no sentido de que o gênero epistolar não leva em consideração se epistológrafo e destinatário são reais ou fictícios, se as cartas foram realmente expedidas ou não.

Discordâncias à parte, o fato é que existe uma espécie de consenso entre os estudiosos do gênero epistolar, especialmente Jean Philippe Arrou-Vignod (1993: 51), de que o séc. XVII é o berço do gênero epistolar. Na literatura portuguesa, encontramos epistológrafos como D. Francisco Manuel de Melo, Sórora Mariana Alcoforado, Fr. Antônio

das Chagas, Francisco Xavier de Oliveira – *Le Chevalier d'Oliveira* –, para citarmos os mais notáveis. Na avaliação de Carlos Maduro (2012: 101), há todo um trabalho a ser feito em relação ao estudo da epistolografia na literatura portuguesa no período do séc. XVII.

Todavia, eis que surge, nesse contexto da epistolografia portuguesa, aquele que seria considerado um dos maiores epistológrafos do séc. XVII: o Padre António Vieira, mas com uma particularidade em relação aos demais epistológrafos portugueses – a arte epistolar vieiriana nasce e morre no Brasil. Dito de outra forma, Vieira escreveu a sua primeira e última carta em terras brasileiras.

Como não poderia deixar de ser, o epistológrafo Vieira seguiu o “modelo de escritura” prescrito pela tradição da *ars dictaminis* – a arte de escrever cartas –, adaptada ao discurso missionário da Companhia de Jesus. As cartas jesuítas se baseiam nesse modelo recomendado por seu fundador – Inácio de Loyola (1952) –, que via nas cartas um instrumento decisivo para a ação missionária jesuíta no mundo. O fundador da Ordem formulou uma espécie de metaepístola, tematizando o modo adequado de escrever cartas.

No caso específico das cartas de Vieira, é preciso esclarecer que existe uma divergência em relação à classificação de suas cartas. Por exemplo, no parecer de João Adolfo Hansen:

As cartas de Vieira não são informais e não se podem ler como depósitos neutros de informação positiva sobre acontecimentos do século XVII. Seu eventual leitor as lerá mal ou parcialmente, se não observar que sua forma é modelada por categorias retórico-poéticas da perceptiva epistolar e teológico-políticas da doutrina católica da monarquia absolutista. (Hansen, 2003: 14-15)

Apesar de reconhecerem as chamadas categorias retórico-poéticas apontadas por Hansen, os professores Maria Lucília Gonçalves Pires e Carlos Maduro pensam ser uma forma reducionista de aná-



lise que não se aplica ao conjunto da correspondência de Vieira.<sup>3</sup> No dizer de Pires (2006: 11), o que essencialmente se tem feito é uma abordagem histórica e política das cartas de Vieira. Já Maduro questiona se essa classificação poderá ser estendida a todas as cartas escritas pelo Padre Vieira:

Partilharemos em parte da opinião deste autor a propósito das cartas escritas do Brasil, aplicável também a outros espaços onde viveu o jesuíta, pois elas são efetivamente uma tábua em branco onde se registam factos, um mapa retórico que, no caso do Brasil, foi um instrumento decisivo da ação missionária, mas também procuraremos alargar a perspectiva epistolar que ela tem de informal, de espontâneo e de expressão mais genuína da visão ciceroniana da carta. (Maduro, 2012: 24)

De uma maneira geral, para os estudiosos do gênero epistolar a carta é território de criação, a leitura de uma carta ajuda a decodificar certos temas que ali estão dramatizados de maneira relativamente hermética. A riqueza e a variedade da produção epistolar vieiriana nos permite abordar vários temas que lá estão expostos.

Mas retomando o início da atividade epistolar de Vieira, o historiador João Lúcio de Azevedo relata que Vieira fez a sua estreia como epistológrafo num Brasil colonial, marcado por perturbações internas e externas:

Entra em cena o noviço de apenas dezoito anos, que se destacara pelo saber adquirido e dera provas de exímio latinista, é encarregado por seus superiores de redigir a Carta Ânua, em 30 de setembro de 1626, endereçada ao Geral da Companhia de

---

<sup>3</sup> Em meu livro *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira* (2008) defendo o mesmo argumento.

Jesus. Essa seria sua primeira carta oficial, a qual daria início à sua correspondência. (Azevedo,1925: 5)<sup>4</sup>

Se a condição da manutenção do pacto epistolar é o diálogo entre emissor e destinatário, a partir de 1626 Vieira estabelecerá um pacto epistolar com reis, políticos e eclesiásticos, sempre trocando conselhos, preceitos, reivindicações ou argumentos, discutindo sobre matérias diversas, defendendo os princípios e a legitimidade da Companhia de Jesus, pois a obrigatoriedade da troca está no coração da noção de correspondência.

Entretanto, em 1693, Vieira dá sinais de que deseja romper o pacto epistolar com os seus destinatários; por essa razão, escreveu a famosa carta “Circular à nobreza de Portugal”, despedindo-se dos seus correspondentes. Essa carta é apontada pelos críticos literários como um dos mais belos exemplares da prosa vieiriana:

Meu Senhor. É tão natural o responder, que até os penhascos duros respondem, e para as vozes têm ecos; pelo contrário, é tão violento o não responder, que aos que nasceram mudos fez a natureza também surdos; porque se ouvissem, e não pudessem responder, rebentariam de dor. [...] Sendo porém tão singular e não usada esta indulgência, ainda reconheço por maior a que peço a todos, e é que a pena de não responder às cartas se me comute na graça de as não receber daqui por diante, assim como é graça e piedade da natureza não ouvir quem não pode falar. E para que o despacho deste forçado memorial não pareça género de ingratidão da minha parte, senão contrato útil de ambas, e muito digno de aceitação, sirva-se Vossa Senhoria de considerar que, se me falta uma mão para escrever, me ficam duas mais livres para as levantar

---

<sup>4</sup> A relação ou carta ânua é uma carta endereçada aos membros da Ordem Jesuíta, onde se dá conta de tudo o que se passou durante um ano ou mais.

ao Céu, e encomendar a Deus os mesmos a quem não escrevo, com muito maior correspondência do meu agradecimento, porque uma carta em cada frota é memória de uma vez cada ano, e as da oração de todas as horas são lembranças de muitas vezes de cada dia. Estas ofereço a Vossa Senhoria sem nome de despedida, e posto que em carta circular, e comum, nem por isso esquecido das obrigações tão particulares, que a Vossa Senhoria devo, e me ficam impressas no coração. Deus guarde a Vossa Senhoria muitos anos como desejo, com todas as felicidades desta vida, e muito mais da que não tem fim. Baía, dia de Santo Inácio, 31 de julho de 1694. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 499-500)

Mas os correspondentes não aceitaram, ou não perceberam a causa do silêncio, e continuaram a escrever. Em 1 de agosto de 1694, Vieira respondeu ao P.<sup>e</sup> Baltasar Duarte, que reclamava a falta de carta individualizada, alegando não ter mais condições de saúde para continuar escrevendo:

Pedi a Vossa Reverência o ano passado me desculpasse, com todos os nomeados na minha lista, de não responder às suas cartas, por não ter mão com que escrever, sendo também este um modo de me despedir, ou expedir de não ter cartas suas, e tratar somente da correspondência da outra pátria, e melhor corte, para onde há tanto tempo que os anos, e ultimamente os achaques, me dizem que estou de caminho. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 501)

Poucos dias antes de falecer, em 10 de julho de 1697, em carta endereçada a Sebastião de Matos e Sousa, Vieira rompeu definitivamente o pacto epistolar com seus destinatários. Essa carta tornou-se emblemática, é considerada um dos últimos legados do Padre Vieira aos brasileiros, pois o jesuíta dá arbítrios sobre a situação econô-

mica do Brasil, uma análise política que ainda pode ser aplicada à sociedade brasileira atual.<sup>5</sup> Citamos o trecho final:

Das coisas públicas não digo mais a Vossa Mercê que ser o Brasil hoje um retrato do espelho de Portugal em tudo o que Vossa Mercê me diz dos aparatos de guerra sem gente nem dinheiro; da seara dos vícios sem emenda, do infinito luxo sem cabedal, e de todas as outras contradições do juízo humano. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 525)

Logo, a arte de escrever cartas seria para aquele jovem jesuíta, que começava sua carreira, uma tarefa que o acompanharia até o final de sua existência; grande parte da sua produção epistolográfica foi escrita com tinta do Brasil; o nosso país sempre esteve presente na grafia, na cartografia das cartas vieirianas.

### **As cartas vieirianas e a figura autoral**

Em seu livro *A Ordem dos Livros: Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os Séculos XVI e XVIII*, o historiador francês Roger Chartier (1998) defende a tese de que o conceito de autor nasce com o advento da imprensa. Em poucas palavras, Chartier esclarece, baseado na definição de autor do *Dictionnaire Universel* de Furetière, que o termo “autor” nasce curiosamente com uma proibição de ordem teológica; a palavra “autor” refere-se a alguém que criou alguma coisa ou produziu alguma coisa, e, por essa lógica, Deus é o primeiro autor de que se tem notícia.

Assim, compreendemos por essa definição que a dimensão divina da enunciação não deve ser imitada. Se Deus é o primeiro

---

<sup>5</sup> Durante muito tempo, a carta escrita por Vieira a Sebastião de Matos e Sousa (10 de julho de 1697) foi considerada a sua última carta. Contudo, com a edição da obra completa, descobrimos que a última carta escrita pelo jesuíta foi endereçada ao padre-geral em 12 de julho de 1697.

autor, autor do mundo, o criador de uma obra de arte se tornou posteriormente autor. É por herança que o autor ganha autoridade, isto é, o nome do autor é o nome que utilizamos em nossa cultura para designarmos a autoridade do texto.

Para outro especialista em estudos de autoria, Alain Viala (1985: 14), o termo “autor” remete a realidades diversas e a práticas diferenciadas, significa falarmos de uma figura histórica específica, de uma autoridade que tem valor reconhecido (pela instituição, pela sociedade, ou somente pelo leitor). Viala assevera que a definição de autor passa obrigatoriamente pela reflexão do que significa escrever e para quem escrever.

Já Alain Brunn reforça as ideias defendidas por Chartier e Viala, sobretudo no que diz respeito à periodicidade da noção de autor (séc. XVII), em que o autor começa a ser definido como criador. No dizer de Brunn (2004: 33), não se trata somente de alguém a quem se concede a paternidade simbólica da obra; ao fazer seus comentários o autor produz um enunciado portador de inovação e confere garantia, credibilidade ao texto. Brunn explica que o termo “autor” começa a se desenvolver, e a se fixar, concomitantemente com o surgimento da noção de escritor que aparece no séc. XVII.

Trazendo esse debate para o nosso objeto de estudo que são as cartas vieirianas, as cartas do jesuíta configuram-se também como textos basilares para refletirmos sobre o surgimento da figura autoral, para discutirmos a presença do autor no texto e a relação de propriedade dos textos, mesmo que no séc. XVII não se fizesse a distinção entre texto literário e não literário, como não se fazia a cisão entre discurso de imaginação (literatura) e discurso científico (história), uma distinção que passa a vigorar, segundo Viala (2004: 349), a partir do séc. XVIII.

À primeira vista, ao lermos as cartas vieirianas, tomamos ciência de que Vieira é um leitor voraz; nossa análise é confirmada por Arnaldo Espírito Santo: Vieira lia tudo, mesmo os livros heréticos e

proibidos. A sua curiosidade não tinha limites (Espírito Santo, 1997: 157). Em suas constantes trocas epistolares, principalmente com Duarte Ribeiro de Macedo e Rodrigo de Meneses, Vieira, sempre muito entusiasmado com as suas pesquisas, solicitava livros, fazia comentários sobre as obras de autores portugueses e estrangeiros. Ainda conforme Hansen, Vieira costumava citar, em suas cartas, as autoridades da grande poesia latina:

Genericamente, são autoridades da grande poesia latina de Ovídio, Horácio, Virgílio e Lucano; os textos filosóficos, éticos e retóricos de Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Plínio, Tácito e Sêneca, bem como as apropriações e a interpretação deles pelos comentadores da Patrística e da Escolástica. Ao repetir as autoridades canônicas inclui-se nelas como um dos seus comentadores. (Hansen, 1997: 12)

Se a citação é uma forma de reescritura que se integra em um texto, ao apropriar-se das ideias alheias, tornou-se Vieira também autor dessas ideias, aprofundando-as de forma crítica. Ao lermos as cartas vieirianas, observamos o que Compagnon (1999: 32) denomina de primeira e segunda mão, ou seja, a primeira mão corresponde às referências declaradas, explícitas, em que o jesuíta cita diretamente os nomes das obras e dos autores, e a segunda mão diz respeito às referências não declaradas, implícitas, mas em que em muitos casos o leitor reconhece a autoria. Logicamente, a intertextualidade vieiriana é uma retórica, é um efeito de leitura desejado pelo autor, que exige competência do leitor do intertexto e supõe um leitor portador de um conhecimento mínimo acerca do texto citado.

Da mesma forma, temos notícias de que Vieira via-se constantemente envolvido com questões autorais e suas cartas atestam todos esses casos. A título de exemplo, em 22 de maio de 1661,

denunciou ao rei D. Afonso VI o Fr. Estêvão da Natividade, que violou e publicou algumas das suas cartas sem a sua autorização:<sup>6</sup>

virem também ao Maranhão, e publicarem-se umas cartas que escrevi a Vossa Majestade por via do Bispo do Japão, em que dava conta a Vossa Majestade das contradições que tinha neste Estado a propagação da fé, e quão mal se guardavam as leis de Vossa Majestade sobre a justiça dos índios, das quais coisas me tinha Vossa Majestade mandado repetidamente desse conta a Vossa Majestade por via do dito Bispo, e juntamente que apontasse os remédios com que se lhe podia acudir. E, porque assim o fiz, nomeando entre os transgressores das leis aos religiosos do Carmo, cujo Provincial, Frei Estêvão da Natividade, foi o primeiro que as quebrou, este mesmo Provincial, indo embarcado para o reino no navio em que iam as ditas cartas, sendo tomado pelos dunquerquezes, teve traça para as haver à mão, e as teve em segredo até à morte do Bispo, e depois dela remeteu aos seus frades, e as publicaram e se executou o que por muitas vezes, no público e no secreto, tinham intentado. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 324)

Em 24 de maio de 1678, Vieira relatou ao amigo Duarte Ribeiro de Macedo que fora obrigado a escrever cartas ao Conselho Supremo do Santo Ofício denunciando a impressão de livros cuja autoria foi falsamente a ele atribuída:

Avisam-me que aí se mandaram recolher pela Inquisição os livros que se tinham estampado de sermões com nome de meus. E porque esta novidade causou algum susto a quem me fez o aviso, para que Vossa Senhoria esteja sem cuidado, tenho

---

<sup>6</sup> Vieira escreveu a famosa carta apologética ao jesuíta P.<sup>e</sup> Jácome Iquazafigo falando sobre uma carta cuja suposta autoria teria sido a ele atribuída.

por sem dúvida que é favor que me fazem por haver muitos dias que procuro isto mesmo, e aconselhando do meio com que o podia conseguir, fiz memorial ao Conselho Supremo desse Santo Ofício, em que representava que muitos dos ditos sermões eram totalmente alheios e supostos, e os demais mui corruptos e viciados, delatando os mesmos erros para que se pudesse tomar conhecimento da causa. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 118)

O jesuíta reportou, em 21 de junho de 1678, ao mesmo Duarte Ribeiro de Macedo que seus textos foram publicados sem o seu consentimento e sem a sua revisão, levando Vieira a solicitar ao Conselho que se proibisse a publicação ou que seu nome fosse retirado, já que essas obras depunham contra a sua reputação de bom orador, de teólogo respeitado:

Meu Senhor. Muitos dias há tenho notícia que se bulia dessa banda, por parte de alguns religiosos émulos da Companhia, contra os dois livros que lá se imprimiram em meu nome, sendo grande parte dos sermões totalmente alheios e supostos, e os que na substância eram meus, cheios de infinitos erros e com os discursos ou trocados, ou diminuídos, ou acrescentados e finalmente corruptíssimos. E como havia catorze anos que os ditos livros, sem consentimento meu, antes muito a meu despeito, corriam sem reparo nem objeção, e este zelo se levantou contra eles depois que eu tive o recurso e privilégio de Roma, muito mal aceito a estes ministros, também entendo que as delações, se as houve, foram motivadas desta banda, e que tudo se ordenava a alguma demonstração depreciada que lá se executasse, pois cá não podia ser; e esta notícia me excitou a que no mesmo tempo procurasse o que muito havia desejava, isto é, o remédio da dita impressão, e que os livros ou totalmente se proibissem, ou se tirasse o meu nome dos que o não são, e em qualquer dos casos ou modos se declarasse ser eu o autor



desta reforma; e para o dito fim, com conselho de quem mo podia dar, como prático desses estilos, fiz o memorial de que dei conta a Vossa Senhoria, e agora me asseguram que tudo se comporá com o crédito que se pretendia. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 125)

Mais adiante, em outra carta escrita a Duarte Ribeiro de Macedo, datada de 23 de maio de 1679, informou ter pedido que seus sermões fossem recolhidos, pois haviam sido “transfigurados e desfigurados”, lastimando-se do que chamou de erros intoleráveis:

Presente é a Vossa Senhoria o apetite que têm os impressores dessa corte de estampar os meus sermões, e também a grande injúria que me têm feito nos dois tomos que antigamente imprimiram em meu nome, e no terceiro com que ultimamente saíram, sendo os mais dos sermões supostos e alheios, e os outros por originais tão corruptos e tão mal traduzidos que apenas têm coisa a propósito, como se verá facilmente na combinação deles com os legítimos e verdadeiros.

Para evitar de algum modo este descrédito, tratei que os dois primeiros tomos se recolhessem, fazendo petição ao Inquisidor-Geral e delatando alguns erros intoleráveis, para que o Tribunal, que doutro modo o não costuma fazer, tomasse conhecimento deles, como com efeito se conseguiu; mas não bastou para que se não continuasse a mesma injustiça no 3.º tomo, em que só reconheço quatro sermões meus, e esses totalmente não só transfigurados, mas desfigurados. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 217)

Em todas essas discussões, Vieira procurou demarcar a sua autoridade, reivindicar o seu direito de posse sobre os seus textos, procurou garantir a legitimidade daquilo que escreveu. No caso específico de sua correspondência que foi violada, devemos pensar que não foi por acaso que Vieira começou a escrever cartas criptografadas, a

saber, escritas em código, para impedir que fossem lidas por pessoas não autorizadas, falsificadas e publicadas sem o seu consentimento.

As cartas escritas a Rodrigo de Meneses em 28 de abril de 1664 (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 370-372) e em 19 de janeiro de 1665 (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 423-424), e a Diogo Marchão Temudo em 3 de julho de 1691 (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 458-459) são exemplos de cartas criptografadas que fazem parte do *corpus* epistolar vieiriano.<sup>7</sup>

Não vamos nos deter muito na questão da criptografia, embora ela seja importante para análise dos estudos epistolares e de autoria, mas podemos afirmar, com base nos estudos de Juan Carlos Galdene Díaz (1995) e Viktoria Tkotz (2005), que a criptografia tem quatro objetivos principais: confidencialidade, só o destinatário autorizado deve ser capaz de compreender o conteúdo da mensagem em forma cifrada; a integridade da mensagem, o destinatário deverá ser capaz de determinar se a mensagem foi alterada durante a transmissão; a autenticação do remetente, o destinatário deverá ser capaz de identificar o remetente e a irretratabilidade do emissor, este último não poderá negar a autoria da mensagem.

Outro aspecto interessante, e que teve repercussões sobretudo na organização do *corpus* epistolar vieiriano, foi o fato de Vieira declarar em suas cartas escrever por mão alheia, ou seja, ditando a carta a um secretário. Em carta enviada a Duarte Ribeiro de Macedo datada de 11 de abril de 1673, Vieira asseverou:<sup>8</sup>

Senhor Meu. Escrevo a Vossa Senhoria de mão alheia, dando muitas graças a Deus de o poder fazer ainda por este modo.

---

<sup>7</sup> As cartas de Vieira são um dos primeiros exemplares de cartas criptografadas que temos no Brasil.

<sup>8</sup> Carlos Maduro afirma que essa carta de 11 de abril de 1673 poderia passar despercebida e identificada como original autógrafo se Vieira não tivesse feito esse comentário (Maduro, 2012: 157).

Foi o caso que, haverá seis dias, descendo uma escada de pedra, caí de rosto por ela abaixo com todo o peso do corpo, e ali fiquei por bom espaço por ser de noite a desoras, até que em braços me trouxeram a esta cama com uma ferida na testa e sem poder reger a perna direita. Sobreveio febre de que fico com alguma melhoria: a ferida se cura, e dizem os médicos que não há perigo, posto que a perna, ainda que se não tirou nenhum osso do seu lugar, dizem se não solidará tão brevemente. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 314)

Cinco dias depois, já em condições de escrever, Vieira informou ao mesmo Duarte Ribeiro de Macedo estar disposto a escrever por mão própria: “com estas poucas regras, que já estou em estado de as fazer por mão própria, posto que ainda não livre totalmente de algumas repetições de febre, e sem poder assentar no chão o pé ofendido” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 316).

Em 11 de julho de 1689, confessou a Sebastião de Matos e Sousa estar novamente doente e escrever por mão alheia:

Também este ano me molestou a mesma enfermidade, com três pertinacíssimas repetições; cá lhe chamam nestes mesmos meses a “bicha”; e é Deus servido que só me morda de joelhos abaixo, com inflamação, febre ardentíssima, delírios, e nome de erisipela. Por esta definição pode parecer somente grilhão dos pés, mas é também algema das mãos, e por isso escrevo esta de mão alheia. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 405)

O estado de saúde de Vieira naquela altura já havia se agravado muito, e privado da voz, servia-se da pena; privado da mão, recorria à mão alheia. Em sua carta a rainha D. Maria Sofia expressou não ter mais capacidade física para escrever suas próprias cartas; a

velhice representava agora, além das dores físicas, uma limitação ao seu trabalho escrito:

Havendo porém muitos dias que a extrema velhice me tem privado dos instrumentos da voz, e achando-me nesta ocasião, como Zacarias no nascimento do maior dos nascimentos, mudo; para obedecer contudo aos acenos do nome de Vossa Majestade, apelei como ele para a pena, com que se pode suprir a falta da língua. Mais ditei, do que escrevi, porque me falta também a mão duas vezes quebrada. [À rainha D. Maria Sofia – 16 de junho de 1695] (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 503)

O epistológrafo jesuíta lamentava profundamente escrever suas cartas por mão alheia, o que, no entender de Vieira, não tinha o mesmo valor, a mesma deferência para com o destinatário, mas acreditava que crime maior era não respondê-las.

Os comentários de Vieira foram importantes para identificarmos que muitas de suas cartas não se baseiam em textos originais, apresentando o que Maria Lucília Pires chama de “pecados da infidelidade” praticamente inevitáveis em textos apógrafos. Nas palavras de Pires (1997: 23), se é certo que, em algumas destas cartas, as diferenças entre os textos anteriormente publicados e os originais podem não ser muito importantes, há casos em que o leitor fica impressionado com as supressões impostas quando da sua publicação.

Mesmo que alguns especialistas afirmem que somente metade das cartas de Vieira se baseia em textos originais, o número de falsificações é relativamente pequeno se considerarmos a grande quantidade de cartas escritas pelo jesuíta. Lembrando ainda que não podemos dar uma imagem definitiva da obra epistolar vieiriana, pois, em se tratando de epistolografia, sempre novas cartas poderão ser descobertas.

Em suma, o nome do Padre António Vieira tornou-se uma espécie de selo de autoridade que faz parte não apenas da história da epistolografia como da história dos livros e da leitura. A metáfora da mão (própria ou alheia) sempre fez parte da vida do jesuíta; instrumento dos instrumentos, a mão diz muito sobre aquele ser que a carrega, diz muito sobre o processo de criação de um autor. A carta vieiriana, como qualquer texto, não é uma forma pura, ela guarda memória e se insere, pelas questões teóricas que antecipa, nos grandes debates literários do séc. XXI.

## Bibliografia

- Arrou-Vignod, Jean Philippe (1993). *Le Discours des Absents*. Paris: Gallimard.
- Azevedo, João Lúcio de (1925). *Cartas do Padre Vieira* (t. I). Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Bailly, Jean-Christophe (1997). Main. In *Le Propre du Langage: Voyages du Pays des Noms Communs* (123-124). Paris: Seuil.
- Bernier, Marc André (2004). Correspondance. In Aron, Paul. *Le Dictionnaire du Littéraire* (122-123). Paris: PUF.
- Bernier, Marc André (2004). Épistolaire. In Aron, Paul. *Le Dictionnaire du Littéraire* (195-196). Paris: PUF.
- Bessière, Jean (1990). *L'Intertextualité Est Une Rhétorique. Dire le Littéraire. Points de Vue Théoriques*. Bruxelles: Mardaga.
- Bettiol, Maria Regina Barcelos (2008). *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira*. São Leopoldo: Unisinos.
- Brunn, Alan (2004). Auteur. In Aron, Paul. *Le Dictionnaire du Littéraire* (33-34). Paris: PUF.
- Caballero Gil, Pino (2002). *Introducción a la criptografía*. Madrid: Rama Editorial.
- Chartier, Roger (1998). *A aventura do livro do leitor ao navegador*. São Paulo: UNESP.
- Chartier, Roger (2012). *O Que É Um Autor? Revisão de Uma Genealogia*. São Carlos: EDUFSCAR.
- Chartier, Roger (1998). *A Ordem dos Livros: Leitores, Autores e Bibliotecas na Europa entre os Séculos XVI e XVIII*. Brasília: UNB.
- Compagnon, Antoine (1999). *O Demônio da Teoria: Literatura e Senso Comum*. Belo Horizonte: UFMG.
- Díaz, José-Luis (1999). Quelle génétique pour les correspondances?. *Genesis. Revue Internationale de Critique Génétique*, 13, 11-31.
- Díaz, Juan Carlos Galdene (1995). *Criptografía: Historia de la Escritura Cifrada*. Madrid: Universidad Complutense.

- Espírito Santo, Arnaldo (1997). Apresentação da Clavis Prophetarum. Transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do Padre Antônio Vieira. *Oceanos. Diáspora Expansão: os Judeus e os Descobrimentos Portugueses*, 29, 156-172.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vols. II-IV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Grassi, Marie-Claire (1998). *Lire l'Épistolaire*. Paris: Dunod.
- Hansen, João Adolfo (1997). Tempo e alegoria, História. *Brotéria*, 145 (45), 541-556.
- Hansen, João Adolfo (2003). *Antônio Vieira. Cartas do Brasil* (vol. I). São Paulo: Hedra.
- Leite, Serafim (1940). *Novas Cartas Jesuítas. De Nobrega a Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Loyola, Inácio de (1952). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Maduro, Carlos Alberto de Seixas (2012). *As Artes do Não Poder. Cartas de Vieira. Um Paradigma da Retórica do Barroco*. Lisboa: CLEPUL/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Moares, Marcos Antônio de (2007). *Orgulho de jamais Aconselhar: A Epistolografia de Mário de Andrade*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Pécora, Alcir (2001). *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp.
- Pires, Maria Lucília Gonçalves (1997). A epistolografia de Vieira. Perspectivas e leitura. In Mendes, Margarida *et al.* *Colóquio Internacional Vieira Escritor* (23-31). Lisboa: Cosmos.
- Pires, Maria Lucília Gonçalves (2006). A epistolografia de Vieira. In *História e Antologia da Literatura Portuguesa Século XVII* (11-15). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Tkocz, Viktoria (2005). *Criptografia: Segredos Embalados para Viagem*. São Paulo: Novatec Editora.
- Viala, Alain (1985). *La Naissance de l'Écrivain. Sociologie de la Littérature à l'Âge Classique*. Paris: Minuit.
- Viala, Alain (2004). Littérature. In Aron, Paul. *Le Dictionnaire du Littéraire*. Paris: PUF.

## **Antônio Vieira e o retorno às terras tropicais: cartas do “deserto onde vivo”**

*Antônio Vieira and the return to tropical lands: letters from the “desert where I live”*

Paulo de Assunção

Universidade de São Paulo

ORCID | 0000-0003-4799-4957

### **Resumo**

Este artigo visa discorrer sobre algumas questões que envolveram o Padre Antônio Vieira nas décadas de 1670 e 1680. Neste momento, Bernardo Ravasco Vieira, irmão do religioso, esteve envolvido numa sequência de desavenças com o governador do Baía, o que gerou embates. Antônio Vieira deixou o seu retiro e interveio na questão em favor do irmão, a fim de que este fosse reconduzido aos seus direitos. Destacaremos também algumas cartas concernentes a assuntos sobre a presença jesuítica na região do Maranhão, que Vieira conhecia bem. Primeiramente, salientaremos os conselhos dados ao padre superior do Maranhão, Pier Luigi Gonsalvi, discorrendo sobre pontos importantes, para que este religioso atuasse, atentando para as características específicas do local, bem como sobre o projeto de construção da nova igreja. Também ressaltaremos algumas missivas enviadas ao padre-geral, Tírso González Santalla, tratando da mesma questão

e dos desafios que a Companhia de Jesus teria de enfrentar na última década do séc. XVII. Questões que mereceram a atenção Vieira no final da vida.

Palavras-chave: Vieira; Baía; cartas; missões; Companhia de Jesus

#### Abstract

This article aims to analyse some issues involving Father António Vieira in the decades of 1670 and 1680. In this period, Bernardo Ravasco Vieira, brother of the Jesuit, was involved in a string of disagreements with the governor of Baía, which generated some animosity. António Vieira left his retreat, and intervened in the matter on behalf of his brother, so that he could be assess his rights. We also highlight some issues concerning the letters on the Jesuit presence in Maranhão region, which Vieira knew well. First, we will point out the advices given to father superior of Maranhão, Pier Luigi Gonsalvi, about important points to conduct his actions, paying attention to the specific features of the site, as well as the project to build the new church. We highlight some missives sent to father general, Tirso González Santalla, concerning the same issue and the challenges that the Society of Jesus had had to face in the last decade of the 17th century. Issues that deserved Vieira's attention at the end of his life.

Keywords: Vieira; Baía; letters; Jesuit missions; Society of Jesus

António Vieira atuou com objetivos e interesses diferentes em cada uma das fases da sua vida. A sabedoria exemplar do jesuíta permitiu que ele discernisse limites e possibilidades, atuando de forma distinta e múltipla, revelando a sua aguçada percepção do mundo. As suas múltiplas facetas aparecem à medida que momentos da sua vida são estudados, revelando uma trajetória de uma vida



rica em experiências que permitem compreendê-lo em função da conjuntura histórica e social em que esteve inserido. Muitas de suas missivas apontam para o cuidado de analisar os factos, considerando as fontes de informação. Nas suas argumentações reuniu e ordenou os dados necessários para esclarecer as causas e as suas propostas, por vezes tidas como absurdas. Refletia e procurava isenção, ao mesmo tempo que buscava construir uma visão de conjunto dos acontecimentos. Para tanto, favoreceu-o a sua fluida erudição e sabedoria.

No decorrer da vida, Vieira estabeleceu uma rede de informações regulares que incluía membros da administração pública, religiosos da Companhia de Jesus e membros da nobreza. As cartas revelam que as relações pessoais permitiam uma ampla comunicação solidária. A epistolografia de Vieira permite a compressão de um discurso político, económico, social e cultural expressando os interesses de Portugal e suas colónias no contexto europeu. Como bem destacou E. Carel, as missivas revelam um indivíduo que

[...] escreve como fala, num tom simples e natural, essa insinuante doçura que se acomoda a todos os assuntos, em nenhuma parte os vemos. As suas cartas, onde revive a subtileza e a flexibilidade de seu estilo, oferecem-nos verdadeiras memórias sobre os negócios de Portugal e do Brasil. (Santos, 2001: 31, 42)

Entendendo que o Padre António Vieira é um sujeito que narra, portador de uma memória que constrói a história do seu tempo, nos interessa neste artigo apresentar, de forma breve, algumas questões que envolveram o religioso depois que regressou às terras coloniais. Vivendo a maior parte do tempo na Baía, e já contando com idade avançada, ele manteve uma atividade invejável. Temos como intenção pontuar os impasses que envolveram a perseguição feita ao seu irmão Bernardo Ravasco Vieira, e questões atinentes à

presença jesuítica no Maranhão no decorrer das décadas de 1670 e 1680.

### **Antes de seguir para o deserto**

Entre 1669 e 1675, Vieira permaneceu em Roma. O motivo oficial da sua estada naquela cidade era a defesa da canonização do P.<sup>e</sup> Inácio de Azevedo (1527-1570) e de outros 39 jesuítas que, no ano de 1570, foram assassinados por corsários calvinistas. Contudo, o que o Padre António Vieira buscava era a reparação da justiça, dando prosseguimento à revisão do seu processo inquisitorial, seguindo as orientações do geral da Companhia de Jesus, P.<sup>e</sup> Giovanni Paolo Oliva (1600-1681), no sentido de solicitar a imunidade em relação ao tribunal português. Na sua defesa, Vieira apresentou as imprecisões do processo e da sentença, bem como a forma como fora conduzido, o que havia permitido enfatizar as suas culpas em detrimento de uma absolvição.

Vieira conquistou o seu objetivo por meio do breve de 17 de abril de 1675, ficando submetido à Congregação do Santo Ofício em Roma e isento da jurisdição dos inquisidores de Portugal. Depois disso, Vieira retornou a Portugal, dando continuidade à interlocução que mantinha com diferentes membros da sociedade lusitana e da Companhia de Jesus.

O regresso a Portugal trouxera somente lembranças de um passado glorioso; o chamado do rei não significou o retorno à posição de que gozara outrora. O rei só utilizará os seus préstimos quando convocado, em 1680, para participar da Junta de Conselheiros do Estado. Neste momento, Vieira recebeu o convite da rainha da Suécia para voltar para Roma a fim de ser o seu confessor. O religioso recusou o pedido, alegando falta de condições físicas e o avanço da idade. Confessa também que estava muito envolvido com a impressão do primeiro volume da edição portuguesa dos seus *Sermões*, publicada em Lisboa, no ano de 1679. A boa receção da obra fez

com que Antônio Vieira se dedicasse a rever os demais sermões que seriam publicados posteriormente. O seu objetivo era reuni-los em 15 volumes; tendo publicado 11 deles antes de morrer, lamentava nunca ter podido professar o exercício de pregador, muito menos o de pregador ordinário por não ter lugar certo, nem tampouco tempo. O trabalho era árduo para a idade e exigia grande aplicação, porque nem todos os sermões estavam ordenados, fazendo com que Vieira retomasse ideias que defendera há mais de 40 anos. Os motivos que o levaram a empreender esta tarefa foram diversos. O primeiro, porque muitos sermões circulavam, em diferentes línguas, com sentido alterado, outros não eram da sua autoria. Outra razão era que alguns sermões da sua autoria eram tomados de memória e, por conseguinte, circulavam com texto informe. Além disso, havia as cópias de sermões impressos com inúmeros erros.

Durante a sua estada em Lisboa, Antônio Vieira se manteve atento às questões que envolviam a região do Maranhão, local em que havia atuado.

Em 10 de abril de 1677, Vieira escreveu ao padre superior do Maranhão, Pier Luigi Gonsalvi, discorrendo sobre pontos importantes, para que este religioso atuasse na região. A experiência que Vieira tivera nas missões do Maranhão e no Pará dava-lhe um conhecimento abalizado sobre a questão indígena. Assim, ressaltava a importância da conversão do gentio na região e da incorporação no seio da Companhia de Jesus de jovens que aderissem ao espírito da Ordem. Defendia a criação de novo colégio e residências para os Jesuítas, afirmando:

Também seria de muita importância se aí se recebessem alguns noviços que a experiência tem mostrado se podem criar em tanto espírito da Companhia como noutras partes; os quais sobre serem naturais do clima, e escusarem as despesas de serem trazidos de terras tão remotas, ajudarão também a nos aparentar com os

moradores e conciliar sua benevolência, pois são os que sempre nos fizeram a maior guerra. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 71)

Discorria sobre as características específicas do local e conduta mais adequada a ser tomada, e informava Gonsalvi sobre os últimos acontecimentos ocorridos na Europa, demonstrando ter uma visão ampla sobre a dinâmica da vida política, econômica e social. Também deixava clara a sua preocupação com a questão dos índios nas fazendas jesuíticas do Maranhão e Pará, que, segundo ele, serviam de forma “voluntária e espontaneamente com pleno conhecimento de que são forros, e livres, e não escravos” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 73).

Em outra missiva endereçada também a Pier Luigi Gonsalvi, escrita em 1 de fevereiro de 1679, Vieira agradece-lhe as diligências feitas no assunto dos escravos, opinando também sobre o projeto de construção da nova igreja, que julgava conveniente para permitir que a instituição tivesse boas condições para abrigar as oficinas e o noviciado. Vieira mostra-se animado com o projeto do novo edifício do colégio e do seminário, comprometendo-se a ajudar de todas as formas possíveis. Regista que:

O Padre Procurador promete mandar, com aviso de Vossa Reverência, mestre pedreiro que possa obrar com primor tudo o que vai delineado, e também teremos cuidado de fazer vir de Flandres ou Itália algum irmão pintor para o ornato de tudo. Anime-se Vossa Reverência, que Deus ajudará. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 181)

Ciente das questões que envolviam o crescimento da região do Maranhão e Pará, informava que tinha feito as solicitações para que fossem tomadas ações para a introdução de negros de Angola na

região, o que permitiria que os índios ficassem totalmente sobre a tutela dos Jesuítas. Dizia ele:

[...] fiz um largo papel sobre tudo o que de lá se apontava, concluindo que o Estado se não pode conservar e aumentar senão com negros de Angola, como mostrou a experiência em todo o Brasil; que os poucos índios que hoje há se devem entregar à Companhia para que de todo se não acabem, e que com esses (proibidas totalmente as tropas), por meio das nossas Missões, se vão descer outros. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 181)

Revelava ainda a sua preocupação em ficar apenas um jesuíta responsável pela produção do cravo e do cacau, bem como pela atuação de outros religiosos junto aos índios. Tendo em mente as intrigas do passado, Vieira pondera:

Por informação dos mesmos irmãos tive notícia que mandámos fazer cravo e cacau ao sertão, e que vai a isso um só irmão sem companheiro, o que não pode deixar de ter gravíssimos inconvenientes, assim pelo perigo da observância no dito irmão, qualquer que seja, como pelos testemunhos que lhe podem levantar, e quando menos porque se não diga que nos servimos dos índios para nossos interesses, que é o que maior guerra nos pode fazer, e provando-se com a verdade do facto nestes exemplos, eles, ainda que sejam muitos poucos, bastarão para fazer crível tudo o mais que contra nós se diz e escreve neste género. Menos inconveniente é que as nossas igrejas estejam menos bem aparamentadas, e que os mesmos altares testemunhem nossa pobreza, que remediá-la por esta via. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 182)

Como podemos observar, Vieira estava atento a todas as ações da Companhia de Jesus, bem como aos possíveis impactos que po-

deriam causar. Desta forma, emitia seus juízos, fazendo ressalvas e examinando as intrincadas relações da exploração de mão de obra indígena e escrava na região amazônica. Entendia que era estratégico o estabelecimento de um seminário na região, o que facilitaria a formação de novos religiosos e o crescimento da Ordem religiosa.

Não escondendo a sua decepção com o tratamento dado pelo monarca, o inquieto religioso faria mais uma longa viagem. Regressaria as terras tropicais, onde iniciara a sua trajetória na Companhia de Jesus. Em 22 de janeiro de 1681, após ser autorizado pelo rei e pelo geral da Companhia, Vieira partiu em direção ao Brasil, com outros jesuítas que iam para as missões. O mundo da corte não lhe pertencia mais. Terminaria seus dias na cálida cidade de Salvador.

### **No deserto das terras tropicais: conflitos na Baía**

Vieira chegou à Baía alimentando o desejo de reclusão. Procurou ficar isolado dos assuntos temporais. O tempo passara e os amigos de outrora, na sua maioria, já estavam sepultados. Vieira passou a morar na Qt. do Tanque, propriedade dos Jesuítas, próxima de Salvador, conhecida também como Qt. dos Padres. Pretendia acompanhar de longe o movimento de Salvador, isolado dos problemas que envolviam a capital da colônia. Ledo engano.

A Baía vivia, ainda, na segunda metade do séc. XVII, da prosperidade do açúcar. Apesar dos reveses do mercado consumidor, a produção de açúcar era significativa, bem como o comércio de produtos vindos da Europa, que eram comercializados na praça de Salvador, e escravos de Angola e Guiné. O número significativo de engenhos no Recôncavo Baiano, com grandes canaviais, permitia um ritmo intenso de produção.

A cidade havia prosperado e estava bem diferente do seu tempo de infância e adolescência. No passado, os traços de uma cidade com marcas de um urbanismo medieval eram evidentes nas ruas

estreitas, fortalezas e habitações modestas. Passadas quatro décadas, as transformações tinham sido significativas. Novos edifícios haviam sido construídos, tinha havido melhoria das ruas e calçadas, novos templos religiosos permitiam comodidade urbana, mas não escondiam o traçado original.

Em dia 23 de maio de 1682, Vieira escreveu a vários interlocutores, dentre eles o duque de Cadaval, manifestando saber que o amigo estava de partida para a Itália. Desejava que os negócios de Portugal frutificassem e registava “deste deserto onde vivo, empregarei todas as minhas orações e sacrifícios em rogar à Divina Majestade pelos felicíssimos sucessos que nesta expedição desejo e espero a Vossa Excelência” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 267). O peso dos anos e a saúde abalada já se faziam sentir, e isto também deixava entrever o pesar por ter prestado tantos serviços a D. João IV e estes não serem reconhecidos.

A rede de amigos era ampla. Em 20 de julho daquele ano, Vieira escreveu a Cosme III de Médici (1642-1723), pedindo que este acochesse um sacerdote português que levava uma carta sua, tratando-o da melhor forma possível. Encaminhava junto o segundo tomo dos *Sermões*, e outro que era destinado ao filho de Cosme III, João Gastão de Médici (1671-1737), tendo ciência que este deseja aprender a língua portuguesa (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV, 274).

Em 1682, António de Sousa de Meneses foi nomeado para o governo da Baía, tendo início um conflito entre Bernardo Ravasco Vieira (1617-1697), irmão do religioso, e o governador.

António de Sousa Meneses, governador-geral, foi influenciado por Francisco Telles de Meneses, que fora denunciado por desafetos e enviado a Portugal, durante o governo de Vasco de Mascarenhas, conde de Óbidos.<sup>1</sup> Francisco Telles de Meneses regressou a Baía e,

---

<sup>1</sup> Em 21 de julho de 1663, Vasco de Mascarenhas, 1.º conde de Óbidos, assumiu o cargo. A fim de reforçar o poder do governo-geral, definiu um regimento que revogava

por meio da sua influência, junto ao governador, empreendeu uma perseguição ferrenha aos inimigos. Teve início uma série de demissões nos principais cargos da administração pública, posições que passaram a ser ocupadas por amigos de Francisco Telles de Meneses.

O governador decidiu que os emolumentos, vencidos pelo secretário Bernardo Vieira Ravasco, deveriam ser reduzidos em favor da Fazenda Real. Este fora secretário do Estado do Brasil, comendador da Ordem e alcaide de Cabo Frio. Havia prestado inúmeros serviços à Coroa, em especial durante a invasão holandesa e depois na administração pública, enquanto seu irmão, Padre António Vieira, atuava em Portugal e no Maranhão. Desta forma, o governador, sem autorização do rei, fez a revogação dos provimentos do secretário, além de acusá-lo de estar envolvido numa conspiração. Devido a esta questão, o governador acabou entrando em conflito com a família de António Vieira, conforme registado em diversas missivas (Calmon, 1931: 55).

Vieira deixou o seu retiro e interveio na questão em favor do irmão, a fim de que este fosse reconduzido aos seus direitos. Reuniões foram empreendidas para verificar o meio pelo qual se poderia reverter o quadro. A maioria delas aconteceu no Colégio da Baía, gerando conflitos entre os religiosos e o governador, pois a administração de António de Sousa Meneses havia gerado uma série de opositores que questionavam os seus desmandos. O governador

---

os poderes atribuídos aos governadores do Rio de Janeiro, em especial os concedidas a Salvador Correia de Sá e Benevides. Conforme determinação real passou a realizar a recunhagem de moedas, exercendo um controle mais rígido sobre a cobrança de imposto. Em 13 de julho de 1667, transmitiu o cargo para Alexandre de Sousa Freire, que fora governador e capitão-geral da fronteira de Mazagão, em África, e também membro do Conselho de Estado de Guerra de D. Afonso VI. Em 1669, o governador determinou que fosse feita uma vistoria no forte de São Pedro, em Salvador, definindo que fosse afastado o gado que subia na fortificação. Também foi responsável por realizar entrada contra o gentio nas vilas de Camamú, Cairú e Boipeba, devido ao roubo de muitas propriedades, fazendo que os moradores abandonassem as fazendas.



não escondia as suas aversões e a sua arbitrariedade, causando crescentes desavenças (Franco & Reis, 1997).

A atuação dele e a possibilidade de desmandos maiores, como prisões, por exemplo, exacerbavam ainda mais as críticas contra ele. O alcaide-mor, Francisco Telles de Meneses, descobrira um conluio que tinha como intenção a sua própria execução. Prontamente, comunicou-o ao governador, para que este reprimissem os conspiradores.

Contudo, no mesmo dia, 4 de junho de 1683, na rua Direita, região central da cidade de Salvador, Francisco Telles de Meneses foi atacado e morto por oito homens mascarados. A notícia do atentado chegou rapidamente ao governador, que começou a averiguar quem eram os culpados pelo delito. Segundo informações, os articuladores do plano ter-se-iam reunido na noite anterior no colégio jesuítico, encontrando-se entre eles o Padre António Vieira e o seu irmão.

O governador não demorou a agir, como forma de represália, mandando prender alguns envolvidos e o próprio Bernardo Ravasco Vieira. A condução do processo judicial na Relação do Brasil demonstrou a nítida influência do governador, que se valeu do episódio para perseguir os seus inimigos políticos (Assunção, 2004: 178).

António Vieira procurou livrar o irmão das acusações injustas, movendo esforços no âmbito da sua antiga influência política. Orientou o sobrinho, Gonçalo Ravasco, a partir para Portugal e lá justificar a situação e os desenvolvimentos da questão. Acreditava o jesuíta contar ainda com algum apoio daqueles próximos da corte e que poderiam ser favoráveis ao seu sobrinho. Vieira procurava inocentar-se, bem como aos seus familiares.

Após algum tempo, Bernardo Ravasco Vieira conseguiu da magistratura carta de soltura, procurando acolhimento no Convento dos Carmelitas Descalços. Conseguiu, posteriormente, a restituição do seu ordenado.

As turbulências geradas pelo evento fizeram que o monarca apressasse a substituição do governador, que deixou o cargo a 4 de junho

de 1684. Foi nomeado, para governar o Brasil, António Luís de Sousa Telo de Meneses (1644-1721), que seria nomeado marquês das Minas.

Em 9 de março de 1684, o rei enviou carta a António de Sousa Meneses, dizendo que, em consideração aos anos de serviço prestado à Coroa e ao desejo dele em regressar ao reino para descansar, nomeava o marquês das Minas para o suceder (Macêdo, 2011: 183-186). A nomeação do marquês das Minas para o governo-geral acalmou os ânimos na Baía, na medida em que as antigas antipatias foram corrigidas. O novo governador mostrava-se favorável à Companhia de Jesus. Em 11 de março do mesmo ano, o rei enviava carta ao novo governador, dando ordens para que as reivindicações feitas por Bernardo Vieira Ravasco, no que se referia ao ordenado e ao episódio que vitimara Francisco Telles de Meneses, fossem revistas.

### **Leitura sobre os interesses da Companhia de Jesus no Brasil**

No ano de 1688, encontramos Vieira recluso em Salvador, trabalhando nos sermões e realizando seus aconselhamentos. Nesta ocasião, contando já com 80 anos de idade, ele foi nomeado visitador-geral da província jesuítica do Brasil. Apesar das dificuldades, exerceu o cargo durante três anos, dando continuidade às suas pregações. Esta situação favoreceu a troca de correspondência com o padre-geral da Companhia de Jesus, Tirso González de Santalla (1624-1705), que assumiu o cargo em 1687 e permaneceria à frente do comando da Ordem religiosa até 1705. Este realizou uma gestão austera, procurando definir modelos rígidos para os estudos e exames da Escritura Sagrada e afirmar o rigorismo moral.

As cartas dirigidas a este permitem identificar uma visão abrangente sobre o papel da Companhia de Jesus e sua atuação em terras coloniais.

Em 21 de junho de 1688, Vieira faz ponderações sobre os assuntos da Companhia de Jesus, enquanto visitador da Província do

Brasil. Relata a constituição do grupo de religiosos que formou para conduzir tal tarefa, revelando que agiria com zelo, fazendo que os noviços fossem recrutados para atuarem junto às missões. Temia pela continuidade do projeto da Companhia de Jesus, pela quantidade reduzida de pessoas e pela privação a que muitos estavam sujeitos. Tinha consciência de que era preciso fazer que todas as províncias crescessem, mas deveria ser dada atenção especial ao que ocorria na Província do Brasil, que necessitava tanto de padres para formarem jovens, como também aqueles que auxiliaram nas missões indígenas. Desta maneira pregou com este fim:

A começar pela Missão do Maranhão, que o nosso Sereníssimo Rei tanto acalenta, aprouve à bondade divina, após uma exortação que preguei na vigília de Pentecostes, inflamar não poucos corações dos companheiros nesses santos desejos. De entre eles, se escolheram sete moços cheios de boas promessas, os quais, além de praticarem a língua brasílica, se acham munidos de várias qualidades naturais e de grande amor à vida religiosa, e vêm cumprindo com geral louvor as suas funções. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 358)

Vieira lembrava que os religiosos que atuavam na região sofriam padecimento similar ao que ele enfrentara há mais de 30 anos. A carência de religiosos era grande, como também o eram as privações, o que colocava em risco o projeto missionário. Questão que não poderia ser mais adiada, destacava que:

Faltam missionários que se ocupem das aldeias dos índios e das expedições às zonas vizinhas, que se interromperam já lá vão três anos com grande detrimento dos habitantes; e, o que é mais de se encarecer, faltam professores de Teologia e de Moral,

capazes de oferecer aos nossos escolásticos a sólida doutrina que se requer para a profissão de quatro votos. [...]

Por mim, que a ruína temo (queira Deus arredá-la) desta Província do Brasil, de dia para dia mais desprovida de homens, venho pô-la aos pés de Vossa Paternidade e rogar que, com seu prontíssimo remédio, não só aos gentios mas até aos próprios filhos se apresse a trazer socorro. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 359)

Vieira entendia deveria ser estimulada a vinda de jesuítas da Espanha, pensando sempre no “zelo pela salvação das almas”. Tal ação deveria ser rápida, em se considerando a necessidade. Ele tinha certeza que os missionários, quantos fossem, seriam bem recebidos e contribuíram para o crescimento da província brasileira (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 358).

Em 22 de julho do mesmo ano, Vieira, escrevendo novamente ao padre-geral, dá ênfase ao que acontecia na Missão do Maranhão, por considerar o problema grave. Tendo em conta a situação de expulsão da região de alguns companheiros, e outros adoecendo e sem condições de atuarem, a missão estava com o seu funcionamento comprometido. Era preciso enviar um número grande de religiosos, com apoio da Coroa, sendo que o governador tinha negado tal auxílio. Ações que estimulassem o retorno dos religiosos à região eram vitais, para bem da Companhia de Jesus, como também da Coroa portuguesa, pois esta era uma área vulnerável. Além disso, era preciso pôr fim aos discursos contrários aos religiosos, mostrando o trabalho que os jesuítas realizavam, retirando assim a imagem de que estes exploravam a mão de obra indígena. Por conseguinte, o padre-geral deveria atuar junto ao monarca para que este agisse de maneira a favorecer os Jesuítas e com isto fosse possível trabalhar, num universo de tanta hostilidade.

Registava que o P.<sup>e</sup> João Filipe Bettendorff (1625-1698), numa carta, determinava que no Maranhão não deveriam faltar mestres capazes de ensino. Contudo, este havia estimulado muitos dos missionários a seguirem para a Baía e Pernambuco. Também confessava que via como temeridade os excessivos pedidos deste religioso ao monarca, D. Pedro II (1648-1706), que concordara em conceder. Vieira advertia:

São coisas de tal monta que levantarão contra nós uma inveja sem limites, e facilmente se prevê que venham ser sementeira de ódios infindáveis. Não hesito em afirmá-lo, pela familiaridade e pela experiência que tenho daquela região, e tendo em conta os costumes, que tão bem conheço, dos naturais da terra, os quais não querem senão o trabalho dos índios e os lucros a colher da supressão da liberdade desses infelizes. Foi sempre este, para mim, o ponto mais importante naquela Missão, que visitei onze vezes, a saber, que não devessem os nossos dar azo a suspeição alguma de negócios ou ganhos temporais; o que aconteceria, se os naturais, já disso mais que convencidos, o pudessem provar com os factos. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 362)

O ponto da discórdia era a solicitação feita, que era a seguinte:

1.º, que a cada colégio fosse associada e adjudicada uma aldeia de índios, contendo cento e cinquenta famílias, para provisão dos mesmos colégios em tudo o que é necessário; e que às residências, por sua vez, se destinassem de modo semelhante vinte e cinco famílias de índios; 2.º, que pudessem os nossos comprar índios nas terras altas e nas clareiras das florestas, por outrem e a diverso título feitos cativos; e que de novo se permitisse a busca e a compra daqueles índios, que antes fora condenada por força de gravíssimos argumentos em favor da sua liberdade; 3.º, que

competisse aos nossos a distribuição dos filhos dos índios que, por um certo tempo, são imputados ao serviço dos naturais para lhes cultivarem as terras. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 362)

Como no passado, Vieira constatara na visita que havia murmurações e discursos contra os padres da Companhia de Jesus, que acusavam as residências jesuíticas de estarem guarneçadas de índios. A população do Maranhão espalhara pelas tribos que os jesuítas fariam escravos a todos os índios. Esta notícia fazia que estes ficassem refratários ao processo de catequização, e exacerbavam os ânimos. Por cautela, a fim de evitar mais hostilidades que conduzissem a uma eventual expulsão, Vieira julgou:

[...] com a aprovação dos consultores, transmitir ao Superior daquela Missão algumas indicações a este respeito, a saber, ou que suspenda a execução de tudo isto, até se ter uma resposta de Vossa Paternidade, ou que, a pô-lo em prática, proceda com a maior moderação, enquanto o desfecho da questão lhe não permitir uma resolução mais conveniente. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 363)

Em 27 de julho, Vieira se dirige novamente ao padre-geral, tratando da constituição do Seminário de Belém sobre a entrada de jovens na Companhia de Jesus, conforme os estatutos de Missão. A necessidade da construção de um novo edifício para os religiosos fazia que todos os tipos de donativos, seja em moeda ou em farinha e outros produtos, fossem acolhidos. Estimava-se que a despesa, para manter os noviços, poderia atingir a soma de 35.000 réis. Advertia que os recursos não seriam retirados do Colégio da Baía. As esmolas seriam feitas “com prudência” e “com moderação”, contando com o apoio de doadores que deveriam participar de forma continuada com recursos. Por esta via, acreditava que seria

possível consolidar o projeto de um seminário na região (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 365).

Respondendo a uma demanda sobre por que os jovens mestiços (mulatos) eram excluídos das escolas jesuíticas, Vieira afirmava que esta não era a primeira vez que a questão era levantada, inclusive interposta pelo próprio monarca. Ressalvava que não havia a exclusão de nenhum jovem “honesto e de bons costumes”. Porém, reconhecia que algumas pessoas de maior prestígio não toleravam que seus filhos se misturassem:

[...] seus filhos se misturassem nas aulas de Letras com estes mestiços, porque seriam em grande número, e porque os mais deles, além do nascimento baixo e obscuro e de corruptos costumes, passariam a vida a corromper os outros e seriam por sua audaz soberba pouco obedientes aos professores e igualmente insuportáveis para os estudantes. Convenhamos que poucos entre eles sejam dóceis. O que aliás já comprovaram clérigos, religiosos e, pelo que dizia o magistrado, pessoas da nobreza. Por isso é que, nesta costa do Brasil, já lhes está completamente vedado o acesso ao sacerdócio, aos claustros religiosos e ainda a qualquer órgão de governo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 366)

Antônio Vieira ressalta uma das questões que permeou debates posteriores, que era a da inserção de mestiços, nascidos na colônia, nas fileiras da Companhia de Jesus. As opiniões divergiam no seio da própria Companhia de Jesus. Havia uma facção favorável e outra contrária, a qual alegava que estes não teriam as condições necessárias para servir a Deus, como era desejado, sendo conveniente que viessem noviços da Europa. Discorria em seguida sobre as interdições postas aos jovens a entrar para a instituição, que até então existia. Acreditava que seria conveniente examinar o assunto

consultando o padre provincial e outros religiosos. Vieira se manifesta da seguinte forma:

Reconheço, é certo, que alguns deles não suportarão de boa mente que sejam enviados em nosso auxílio moços bem escolhidos e sacerdotes, de Portugal e de outras províncias europeias. Mas tenho por mim que será este o único expediente para salvar a Província a desmoronar-se. E, por isso mesmo, faço votos de que o nosso Procurador em Lisboa seja de novo instado por Vossa Paternidade a mandar, quanto antes, alguns bem escolhidos. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 367)

Vieira mostrava-se preocupado com o futuro da Companhia de Jesus e a dificuldade que havia na formação de noviços e a carência de servidores para atuarem nas missões. Porém, reconhecia que era necessário uma formação mais elaborada e rígida, o que justificava a rigidez na formação dos jovens que pretendiam ingressar na Ordem religiosa.

Em 4 de agosto, em outra carta endereçada ao padre-geral, prestava conta que as orientações do mesmo tinham sido transmitidas a todos os membros da Companhia de Jesus. Os novos procedimentos de exames foram encaminhados, bem como as práticas religiosas e o acompanhamento do ensino seria feito, conforme determinado, citando as determinações da VI e VIII Congregação. Esta última, pelo dec. n.º 40, determinava que se fizesse dos religiosos a “perícia na língua dos índios, para a profissão religiosa”. Reconhecia a ausência de uma fórmula que pudesse servir de parâmetro de seleção. Identifica um conflito entre este decreto e o decreto n.º 14 da VI Congregação, que afirmava

poderem dispensar-se alguns deste exame de língua, posto que não comumente nem facilmente, a juízo do Nosso Reverendo



Padre Geral, desde que sejam entre os que “tendo trabalhado entre os índios se dedicaram frutuosa e a aprender as línguas deles” [...] surge uma dúvida, a saber, se este decreto favorece aqueles que dominam perfeitamente a língua mas não fizeram muito por aprendê-la, porque a receberam com o leite da infância, educados em casa entre os próprios índios; ou se os examinadores serão obrigados, sob juramento ou sem ele, a verificar se eles trabalharam de facto frutuosa e entre os índios. E o mesmo problema se põe a respeito dos angolanos que aprenderam em casa, com os escravos, a língua dos etíopes. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 372)

Cinco dias depois, escreve outra missiva que complementava o assunto, mencionando que enviara as recomendações ao Colégio do Rio de Janeiro e que as regras relativas às disciplinas religiosas foram expostas devidamente. Detalhes sobre o encaminhamento de orientações dadas a outros padres foram feitas, bem como os assuntos que tratara com o governador da Baía, que Vieira considerava “demasiado minucioso na lei, e excessivamente rigoroso na sua interpretação” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 375).

A questão sobre o domínio temporal dos religiosos sobre as aldeias, bem como os debates sobre o ingresso de novos membros na Ordem e a formação que era dada aos mesmos ocupariam inúmeras missivas de outros religiosos e não seriam resolvidas até à expulsão dos Jesuítas em 1759.

Nas cartas escritas nos anos seguintes, enquanto Vieira era visitador-geral da Província do Brasil, é possível notar a sua clareza de leitura sobre a realidade colonial e as dificuldades regionais de cada colégio e residência. Não lhe passaram despercebidas as relações de disputas internas entre os religiosos da Companhia de Jesus, como também as escaramuças que envolviam membros da Ordem e a sociedade.

Em 1691, sendo consultado, Vieira emitiu parecer a Roque Monteiro Paim, desembargador do Paço, juiz da Inconfidência, e secretário de D. Pedro II, sobre a questão do Quilombo dos Palmares. Escravos rebeldes, em fuga, formaram povoações em diferentes sítios, nas proximidades do rio de São Francisco. O local passou a ser conhecido como Palmares e foi o maior reduto de escravos do séc. XVII na capitania de Pernambuco, na região da Serra da Barriga. Para convencer os revoltosos a desistirem do seu intento, foi designado um religioso de origem italiana para intervir no caso. Vieira, examinado a questão, se pronunciou:

Este padre é um religioso italiano de não muitos anos, e posto que de bom espírito, e fervoroso, de pouca ou nenhuma experiência nestas matérias. Já outro de maior capacidade teve o mesmo pensamento; e posto em consulta, julgaram todos ser impossível e inútil por muitas razões. Primeira, porque se isto fosse possível havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, aos quais creem, e deles se fiam, e os entendem, como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam em que é matéria alheia de todo o fundamento e esperança. Segunda, porque até deles neste particular se não hão de fiar por nenhum modo, suspeitando e crendo sempre que são espias dos governadores para os avisarem secretamente de como podem ser conquistados. Terceira, porque bastará a menor destas suspeitas, ou em todos, ou em alguns, para os matarem com peçonha, como fazem oculta e secretissimamente uns aos outros. Quarta, nos que ainda que cessassem dos assaltos que fazem no povoado dos portugueses, nunca hão de deixar de admitir aos de sua nação que para eles fugirem. Quinta, fortíssima, e total, porque sendo rebelados, e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo, e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, nem se restituírem ao serviço e obediência de seus senhores, o que de

nenhum modo hão de fazer. Só um meio havia eficaz e efetivo para verdadeiramente se reduzirem, que era concedendo-lhe Sua Majestade e todos seus senhores espontânea, liberal e segura liberdade, vivendo naqueles sítios como os outros índios, e gentios livres, e que então os padres fossem seus párocos, e os doutrinassem como aos demais. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 454-455)

Vieira era contrário a qualquer negociação com os líderes do Quilombo de Palmares. Temia que a estrutura produtiva dos engenhos fosse totalmente desarticulada e os proprietários de escravos perdessem os meios para produzirem, caso a liberdade fosse concedida. Era taxativo:

[...] esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 455)

Nos anos seguintes, Vieira dedica-se à publicação dos seus sermões, projeto iniciado a partir do incentivo do geral dos Jesuítas, o P.<sup>e</sup> Giovanni Paolo Oliva. Em 1692, era publicado o sétimo volume dos seus *Sermões*, mostrando o afinco com que o jesuíta fazia o seu trabalho de revisão dos textos. Foi com satisfação que Vieira recebeu a boa notícia de que o monarca tinha expedido um alvará a favor da *Clavis Prophetarum* (Espírito Santo, 1999: 105-131).

## Palavras finais

Poucos dias antes da sua morte, o Padre António Vieira enviava carta à rainha da Inglaterra, D. Catarina de Bragança (1638-1705), revelando um conhecimento acentuado sobre as questões da política externa e uma grande lucidez sobre o contexto diplomático do período, salientando o momento de dificuldades e perigos.

Até o final da vida, Vieira manteve uma lucidez inquietante, que impressionava e seria fonte de inúmeros trabalhos de estudiosos em diferentes áreas do conhecimento nos séculos seguintes. Marcou o séc. XVII na América portuguesa e na Europa, com a sua pregação e seu homem atento para as coisas do mundo temporal. Considerado por muitos especialistas “um dos primeiros escritores brasileiros”, ele usou a pena para defender os índios da escravidão pelos brancos, da mesma forma que entendia ser natural a escravidão africana (Silva, 2010: 58). Como bem destacou Alfredo Bosi, os olhos de Vieira estavam postos no futuro (Bosi, 2011).

Vieira morreu em 18 de julho de 1697, com 89 anos de idade. No “deserto onde vivia”.

## Bibliografia

- Assunção, P. de (2004). *Negócios Jesuíticos*. São Paulo: Edusp.
- Assunção, P. (2012). *A Trama e o Drama: o Pensamento Económico do Padre António Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Azevedo, J. L. (1992). *História de António Vieira* (3.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Clássica Editora, 2 vols.
- Bosi, A. (2011). *Essencial Padre António Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Calmon, P. (1931). *O Crime de António Vieira*. São Paulo: Melhoramentos.
- Cidade, H. (1985). *Padre António Vieira*. Lisboa: Presença.
- Espírito Santo, A. (1999). A estética barroca do latim da *Clavis Prophetarum* do P[adre] António Vieira. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 1, 105-131.
- Franco, J. E. & Reis, B. C. (1997). *Vieira na Literatura Anti-Jesuítica*. Lisboa: Roma.
- Franco, J. E. (2009). *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares Sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.

- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vol. IV; t. III, vols. V, VI). S.l.: Círculo de Leitores.
- Leite, S. (1938-1949). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (t. IV). Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL.
- Macêdo, N. (2011). Um governador português na colônia brasileira pela óptica de Ana Miranda. *Navegações*, 4 (2), 183-186.
- Miranda, A. (1989). *Boca do Inferno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Priore, Mary del & Gomes, Flávio dos Santos (org.) (2003). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, Margens e História*. Rio de Janeiro: Campus.
- Santos, C. A. B. dos (2001). *Padre Antônio Vieira: Um Diplomata “por mandado d’El-Rei”*. Viseu: Faculdade de Letras.
- Serrão, J. & Marques, A. H. (1991). *Nova História da Expansão Portuguesa. O Império Luso-Brasileiro: 1620-1750*. Lisboa: Estampa.
- Silva, D. (2010). *Os Bastidores da Censura*. São Paulo: Manole.
- Vieira, A. (2000). *Clavis Prophetarum/Chave dos Profetas* (liv. III). Lisboa: Biblioteca Nacional.
- Vieira, A. (1679). *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, Prégador de Sua Alteza* (primeira parte). Lisboa: Officina de Joam da Costa.

(Página deixada propositadamente em branco)

**III**  
**TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE**

(Página deixada propositadamente em branco)



## **Reino e império ou a tensão do teológico e do político na obra de Vieira**

*Kingdom and empire or tension of theological and political in the works of Vieira*

Luís Machado de Abreu

Universidade de Aveiro

ORCID | 0000-0001-5033-8569

### **Resumo**

A grandeza da surpreendente obra de Vieira vive do paradoxo que opera no mais íntimo do projeto que lhe foi razão de ser. Desenhou e proclamou até aos limites da ortodoxia o futuro do Reino de Cristo consumado na Terra. Ao pensá-lo em plena vigência da modernidade antropocêntrica, reeditava e aprofundava intempestivamente a própria alma da tradição medieval. Esta comunicação pretende situar a visão política de António Vieira em confronto com as tendências e linhas de força da filosofia política seiscentista. É no horizonte de tensão e conflito entre o teológico e o político que aí se discute a natureza, extensão e alcance dos poderes soberanos; o de Cristo, representado pelos seus vigários na Terra, e o das nações e dos povos, em luta aberta em prol de crescente afirmação.

Palavras-chave: reino; teológico; político; modernidade

## Abstract

The greatness of Vieira's surprising work lives on the paradox that operates in the most intimate of the project that was its reason of being. He designed and proclaimed up to the limits of orthodoxy the future of the Kingdom of Christ accomplished on Earth. By thinking it in the full force of the anthropocentric modernity he readdressed and deepened intemperately the very soul of medieval tradition. This essay aims at confronting the political vision of António Vieira with the tendencies and main features of the political philosophy of the 17th century. It is in the horizon of tension and conflict between the theological and the political that the nature, extension and scope of the sovereign powers are discussed; that of Christ, represented by his vicars on earth, and that of the nations and peoples, in open struggle for constant affirmation.

Keywords: kingdom; theological; political; modernity

“L’essor du premier christianisme [...] devait se comprendre à partir de la tension fondamentale entre cette parousie proche, dont l’attente avait été déçue, et une parousie indéfiniment retardée. C’est autour de cette idée du retard de la parousie que s’est développée une histoire de la genèse de l’Église, analysée en termes de transformation de la ‘communauté escathologique’ primitive en ‘institution de salut’.”

**Senellart<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Senellart, 2013: 3.

1. Se alguma evidência se impõe ao leitor, desde o primeiro encontro com os numerosos e densos escritos do Padre António Vieira, é a onipresença das matérias de teologia e de política que inundam esses textos e deles transbordam. E, no entanto, não estamos em presença nem de um teólogo sistemático nem de um político profissional. Apenas diante de um homem de fé que se sente investido de uma missão, a missão de preparar pela ação e pelo vigor da palavra o advento do Reino de Deus. No desempenho dessa missão, cruzam-se os dispositivos do teológico e do político. Poderíamos pensar que o seu encontro se processa de maneira tranquila e harmoniosa. Na realidade, a conflitualidade espreita a toda a hora sob o signo de assomos de tensão em que transparece a crise da consciência europeia do séc. XVII.

São três os planos principais em que a crise se manifestou quando nela irromperam valores contrastantes que disputavam a prevalência na *forma mentis* da modernidade. Na esfera gnosiológica, a racionalidade tendia a impor-se como norma hegemónica de saberes até então subordinados e dependentes do discurso religioso fundado na Revelação e assimilado pela tradição das comunidades cristãs. No plano político, o príncipe assume-se como detentor do poder soberano, de modo absoluto e sem quaisquer restrições de natureza moral, quando se trata de alcançar os fins pretendidos. Na linha do mais frio maquiavelismo pragmático, o príncipe não hesita desligar-se das regras e práticas da moral política da tradição cristã. E, em terceiro lugar, no quadro da história do catolicismo, experimentavam-se então dramaticamente as consequências da cisão da unidade de fé causada pela Reforma no séc. XVI e, com elas, a dissolução do regime de cristandade medieval. Em qualquer destes planos, está sempre em jogo o desmoronar de equilíbrios tradicionais entre a teologia, por um lado, e a filosofia, a política, a coesão social na profissão da mesma fé, por outro.

Dominam a época em que decorre a existência de Vieira instabilidades políticas, religiosas, sociais e económicas que põem em sobressalto o mundo europeu e, nele, o português. A essas instabilidades acrescem ainda perturbações decorrentes da exploração recente de novos mundos com surpreendentes revelações antropológicas e a competição entre Estados por causa da economia colonial. Movido por fé inabalável e realismo obstinado, Vieira enfrenta as urgências da missão que abraçou de preparar o advento do Reino universal de Cristo na vida dos indivíduos e das nações. Percebeu, desde muito cedo, que esse plano de ação tinha de conjugar os instrumentos da intervenção política com as exigências da mensagem cristã. E vai empreendê-lo com plena consciência do carácter árduo da tarefa, vivendo em permanência as tensões do teológico e do político que o séc. XVII estava a pôr na ordem do dia. Mas não nos devemos deixar equivocar por esses interesses de Vieira em torno do Reino. São interesses e preocupações muito diferentes daqueles que mobilizaram a generalidade dos teóricos da elaboração filosófica e teológica sobre as realidades políticas que abundaram no seu tempo, tais como Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, ou John Locke.

2. Em que consistiu a tensão teológico-política que dominou o espírito do grande missionário jesuíta? Encontrámo-la na centralidade e persistência que as questões em torno do poder soberano ocupam nas suas preocupações e pensamento. Em época de afirmação do absolutismo dos Estados, a legitimidade e os fundamentos do poder absoluto como *plenitudo potestatis* fazem problema e são objeto de duras discussões entre teóricos da política, juristas e teólogos. Jean-François Courtine resumiu com justeza o contexto polémico que envolve a doutrina acerca do poder no séc. XVII. Esse contexto

[...] não é o aparecimento de um espaço político finalmente dessacralizado, nem claro, o desenvolvimento contínuo de uma antiga

tradição, mas antes a ruptura que se opera na interpretação dos *topoi* escriturísticos mais clássicos e das máximas jurídico-políticas até então destinadas a explicitar a teoria do Pontificado. No limite, é um debate hermenêutico que se abre no século XVII como autêntica disputa de contendores [repartidos] entre teóricos políticos da soberania e teólogos ao serviço do papa. (Courtine, 1985: 100)

O palco em que António Vieira representa o papel das muitas personagens que povoaram a sua vida tem um só cenário, o cenário teológico-político, dominado pelo conflito de interpretações. Está bem presente no seu espírito e em toda a obra a herança doutrinal do chamado augustinismo político. Se é incontestável que S.<sup>to</sup> Agostinho, na linha da mais pura tradição evangélica e paulina, reconhece a total legitimidade do Estado, a verdade é que, segundo alguns dos mais reputados medievalistas, ele contribuiu para o prevalecimento na Igreja da Idade Média da tendência que consiste em absorver a ordem natural na ordem sobrenatural (Arquillière, 1972: 38). A tradução dessa tendência no modo concreto como se relacionou o poder espiritual com o poder temporal teve manifestações variadas. Uma delas é a atribuição ao rei de um *ministerium regis*, por parte da Igreja, no âmbito da missão pastoral que Cristo lhe confiou. No séc. IX, o bispo Jonas de Orleães, autor do *De Institutione Regia*, um dos primeiros tratados políticos da Idade Média, escrevia que todos os fiéis devem saber que a Igreja universal é o corpo de Cristo, que a sua cabeça é Cristo e que, nesta Igreja, existem duas personagens principais, a que representa o sacerdócio e a que representa a realeza (Arquillière, 1972: 147). Encontra-se nesse tratado um verdadeiro manual do que deve ser o desempenho do *ministerium regis*. À realeza cristã na vida da Igreja era atribuída a função de proteger, defender e assegurar com o braço secular, quando necessário, a fé e a disciplina. Mas as tensões e conflitos entre os poderes das duas personagens não demoraram

muito a surgir. E sabemos que expressões concretas de augustinismo político, extremas e até violentas pela agressividade a que chegaram, haviam de aparecer a partir do pontificado de Gregório VII (1073-1085).

Se o contexto eclesial do tempo de Vieira era já muito diferente daquele que acabamos de evocar, não parece todavia difícil adivinhar a sedimentação de algumas dessas linhas de força na sua *forma mentis*.

3. Como grandes objetivos do Reino, Vieira aponta a justiça e a paz. Ao fazê-lo, insere-se na mais tradicional e antiga conceção cristã acerca da existência do homem em sociedade politicamente organizada. A justiça é a ideia central, a alma de todos os desenvolvimentos, muitas vezes discordantes, que preenchem os vinte e dois livros do *De Civitate Dei* (Arquillière, 1972: 71). Enquanto portador de uma ideia política e teológica, Vieira entende a justiça no quadro das relações dos reinos entre si, dos príncipes com os súbitos e destes com o soberano. Quanto à paz, pensou-a em termos de tranquilidade de sociedades organizadas segundo as regras da justiça, de que deve resultar o equilíbrio da balança de poderes em que entram interesses diferentes, mas geridos com respeito e concórdia entre os povos.

Sabemos quanto Vieira tentou penetrar nos arcanos do futuro, metendo mãos à obra e elaborando a respetiva história. Viu-se assim conduzido à reformulação de objetivos que tinha definido para o presente, tornando, por isso, mais instantes, densas e plenas a justiça e a paz esperadas, potenciadas agora pelo mistério sobrenatural da escatologia cristã.

Ora, entre o presente da política barroca e o futuro do Reino de Cristo consumado na terra, a procura da paz e da justiça tomou forma na progressiva consciência dos direitos individuais, sociais e ambientais do homem. É em relação à consciência destes direitos que temos de perguntar pelo contributo dado pela condição teológico-política de Vieira. Em que aspetos relevantes da consciência moderna dos

direitos faz ele avançar as mentalidades, ou em que medida falhou ou enviesou esse contributo? Como lembra Benedict Viviano, a justiça social a que a Igreja se tornou particularmente atenta desde o final do séc. XIX encontra o seu melhor fundamento neotestamentário precisamente na proclamação do Reino de Deus por Jesus (Viviano, 1992: 10). Nos desenvolvimentos recorrentes sobre o tema do Reino, Vieira revelou, como poucos, uma inteligência da fé em que a leitura teológica e espiritual do Reino ficaria truncada se não integrasse igualmente o sentido social e político do Reino de Deus.

4. Na verdade, as questões que dominam o espírito de Vieira não podem ser tratadas sem inevitável articulação com a experiência do jesuíta familiarizado com os *Exercícios Espirituais* (Didier, II, 1999: 1173-1179). Faz parte destes exercícios a contemplação do Reino de Jesus Cristo a partir da analogia com um rei terrestre que convoca os súbditos para a guerra (Loyola, 1982: 81). A esta contemplação subjaz um desígnio de mudança cujo resultado final deve ser a profunda transformação das pessoas e do estado do mundo inteiro. O súbdito é convidado a alistar-se como soldado. Da situação acomodada em que nos encontrávamos antes, devemos passar ao sobressalto e dureza do estado de guerra; do alheamento e desatenção ao rei que preside ao governo do reino, havemos de nos tornar atentos ao seu apelo e dedicados a servi-lo com todas as forças; de indiferentes quanto às fronteiras estreitas que nos limitam, tornar-nos-emos promotores empenhados no seu alargamento ao mundo inteiro. O rei terreno que serve de figura a esta mudança prepara e anuncia a grande e radical transformação trazida pela entrega a Cristo. Se este rei terreno, com o seu apelo à guerra, merece que se lhe responda com atenção e submissão, quanto mais Cristo, rei eterno e excelso no mundo inteiro (Loyola, 1982: 82). É neste *quanto magis Christus* que, segundo Jean-Claude Guy, se encontra a rutura entre a parábola e a realidade em que ela

nos introduz. Não pode estar em questão apenas sofrer com Cristo. Trata-se, a partir de agora, de “estar com” ele (Loyola, 1982: 32).

Nesta fase do exercício espiritual há um pormenor cuja relevância para o que virá a ser a meditação escatológica de Vieira merece ser aqui realçada. A figura régia referida por S.<sup>to</sup> Inácio e posta diante dos olhos do exercitando é um rei humano, escolhido por Deus, ao qual os príncipes e todos os povos cristãos devem respeito e submissão (Loyola, 1982: 81). Como não relacionar este rei humano, eleito por Deus, com o príncipe temporal do Quinto Império anunciado por Vieira?!

O outro elemento inspirado nos *Exercícios Espirituais* e configurador da *forma mentis* do autor da *Clavis Prophetarum* é a meditação das duas bandeiras, que aparece no quarto dia da segunda semana dos *Exercícios*. As duas bandeiras identificam os seguidores de dois chefes poderosos que, em campos diametralmente opostos, procuram juntar à sombra da sua bandeira todos os homens. De um lado, Cristo, “chefe supremo de todos os homens bons”; do outro, Lúcifer, “chefe dos maus e dos adversários”. As duas bandeiras correspondem a dois amores que, segundo S.<sup>to</sup> Agostinho, edificaram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a cidade terrestre; o amor de Deus levado até ao desprezo de si – a cidade celeste (Agostinho, 1993: 1319). O momento agônico do que são as duas cidades e a definição do que as constitui e as faz desfaldar bandeiras sob as quais poderão militar os homens do mundo inteiro encontram-se na tentação de Cristo no deserto, segundo narra o capítulo quarto do Evangelho de S. Mateus.

O amor que constrói a cidade de Deus é a graça de ser escolhido para seguir o chamamento de Cristo e militar com as mesmas armas que no deserto venceram o demónio: a pobreza, o desprezo de si mesmo, a humildade. Assim instruído pelas exigências que servem de alicerce à cidade de Deus, o exercitante é chamado a discernir as fraudes do mais perigoso dos inimigos do homem que, com astúcia e promessas de riqueza, honras e muito orgulho, o tenta conquistar.



Ao imitar Cristo na vitória que alcançou sobre Lúcifer, o homem escolhe para seu chefe o “chefe supremo de todos os homens bons”.

5. Ao discorrer sobre o Reino de Cristo consumado na Terra à luz dos profetas e dos outros textos bíblicos, da patrística e dos doutores da Igreja, sem descuidar profetas e autores não canônicos, o Padre Antônio Vieira elabora os muitos e complexos aspetos que configuram esse Reino em contraste e tensão com os reis e os reinos terrenos. Defende que o Reino de Cristo é um Reino temporal, e não espiritual apenas. Mais ainda, o domínio temporal de Cristo é domínio direto, e não somente indireto. A demarcação deste domínio em relação ao que são as soberanias humanas está sempre no horizonte, alimentando os problemas reais ou supostos de uma tensão permanente.

Vieira refuta os que objetam que, se Cristo fosse rei e senhor temporal, então os reis terrenos nem seriam verdadeiros reis nem exerceriam verdadeira soberania sobre os respectivos reinos (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 209). O autor louva-se na defesa do reino temporal direto de Cristo que era feita por muitos autores, entre eles o teólogo jesuíta, Gabriel Vásquez (1549-1604). Ora este entendia que a tese do Reino temporal de Cristo só podia ser provada pela razão. Vieira vai, no entanto, prová-la também pelas Escrituras lidas em sentido próprio ou literal, e pelos Padres da Igreja, como eloquentemente demonstra ao longo de numerosas páginas (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 209-220).

O reconhecimento da realeza de Cristo e da extensão universal do seu Reino é tratada com especial atenção sobretudo em dois domínios relevantes nos quais se evidencia a titularidade régia e o poder soberano de governar. São eles o reino judaico e o reino do príncipe do mal. O primeiro domínio diz respeito ao povo judeu. Cristo, como verdadeiro Messias, teve direito ao reino temporal de Israel, como prova Vieira com vários argumentos bíblicos e patrísticos. Esse título goza de legitimidade em virtude de ele lhe pertencer com

fundamento, em parte eletivo, na medida em que foi decidido por livre escolha divina, em parte hereditário, na medida em que foi restrito a uma certa nação e família (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 283). Poderia entender-se este título como extensão do título de rei universal que, abrangendo todos os povos, neles incluiria o reino de Israel e dos judeus. Vieira opõe-se a semelhante entendimento e defende que Cristo é Rei dos Judeus de modo particular ou específico, e não de modo geral ou comum (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 288). Ao proceder assim, como tantas vezes acontece nos seus escritos, valoriza o caso singular da nação judaica e confere autonomia ao domínio particular que Cristo exerce sobre o povo que o viu nascer.

O segundo caso mostra o poder soberano que Cristo exerce sobre o reino do mal. O principado sobre o mundo que Deus tinha oferecido a Adão foi perdido no momento em que ele pecou, ao transgredir a ordem recebida de Deus. Cristo, na qualidade de legítimo herdeiro de Adão, assumiu por direito natural a herança do reino. E assumiu-o também por consenso universal de todos os povos que por ele clamavam como “esperança dos povos” e “desejado de todas as nações”. São fundamento bastante para conferir o direito ao reino, pois, conforme pensa Vieira, é evidente de acordo com os princípios gerais dos direitos natural e das gentes (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 148 e 253). Mas o Reino de Cristo enfrenta a realidade do reino do mal e combate-o. Por isso, devemos saber que Cristo obteve os reinos espiritual e temporal também a título de direito de guerra. Que guerra? A que se declara contra o diabo, segundo palavra do próprio Cristo: agora será expulso o príncipe deste mundo (Jo 12, 31). O combate assim travado contra o reino do mal exerce-o Cristo na qualidade de Juiz, não no Juízo Final, que só ocorrerá com os imortais, isto é, os homens que hão de ressuscitar e por toda a eternidade hão de permanecer... (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 246), mas no juízo particular com que

o Juiz Supremo avalia os reinos deste mundo, de duração limitada, vigentes durante o tempo contingente da sua existência.

6. Há também um reino terrestre que ocupa lugar privilegiado na reflexão do grande pregador. Portugal e a sua monarquia gozam de atributos especialíssimos que determinam toda a elaboração mística e profética em torno do Quinto Império, a começar no “Sermão dos Bons Anos”, de 1 de janeiro de 1642, até aos últimos dias de vida do pregador. Desde a fundação do reino, foram os seus reis incumbidos de reunir todos os povos num só império presidido pelo rei de Portugal; império temporal subordinado ao poder espiritual do sucessor de S. Pedro. Importa sublinhar que a ideia de império assim formulada está ao serviço da construção da unidade de todos os povos. O que na dialéctica imperial de Vieira tem a função de conquista, nomeadamente o esperado triunfo final sobre o poder otomano, visa sempre a progressiva colaboração na epifania da consumação final do Reino de Cristo na Terra.

7. Embora em muitos aspetos possamos considerar Vieira um homem à frente do seu tempo, o que melhor o caracteriza é a conceção contraditória, paradoxal, que ele defende. Por um lado, é moderno ao valorizar o sujeito, o papel da experiência pessoal e da iniciativa, a vontade e a ação. Alinha em economia pela importância do mercantilismo comercial e em política pela reconstrução do Estado soberano, como demonstrou o seu empenhamento na Restauração. Mas, por outro lado, a sua motivação profunda é a ideia de império cristão e de Quinto Império que documenta o lado medieval do grande pregador em política, lado esse que consiste na estrita vinculação da essência da política ao âmbito da teologia. Se essa motivação parece óbvia, não devemos passar em claro o relevo escatológico conferido por Vieira ao tema do Reino de Cristo, de modo particular em *A Chave dos Profetas*, e quanto o valoriza e

torna operatório como via através da qual a paz e a justiça, dons de Deus, advêm ao mundo dos homens.

Sabemos que, no Novo Testamento, o Reino de Deus constitui o coração da mensagem que Jesus proclamou, desde a primeira hora, por palavras, gestos e obras. Esta centralidade do Reino foi-se esbatendo no decurso dos primeiros séculos de cristianismo e na história da Igreja. Não é que a mensagem evangélica que anuncia a chegada do Reino de Deus se tivesse verdadeiramente perdido. A verdade é que o Reino conheceu na história do catolicismo a tentação frequente de cair no risco de identificação ora com as temporalidades do império, ora com uma concepção puramente interior e espiritual de vida na Igreja. E, com pertinência, pode afirmar-se, como faz Geneviève Comeau, que só a partir do final do séc. XIX se assistiu à redescoberta do Reino de Deus (Comeau, 2015: 145-163). Deve-se essa valorização do tema a contribuições decisivas de duas origens, a teologia protestante e a iniciativa do papa Pio XI. O contributo protestante consistiu em romper com o protestantismo liberal que reduzia a figura de Jesus a pouco mais do que a um mestre de moral. Por outro lado, sectores atentos aos progressos da crítica histórica procuravam na apocalíptica judaica o enquadramento e o horizonte de compreensão para as palavras, gestos e obras de Jesus. Conferiam-lhes, desse modo, a dimensão escatológica do Reino que está próximo. Este caminho foi aberto por Albert Schweitzer (1875-1965) e por Rudolf Bultmann (1884-1976). Do lado católico, o papa Pio XI foi o grande obreiro do regresso da temática do Reino à eclesiologia, ao dedicar, em 1925, a encíclica *Quas Primas* à instituição da festa de Cristo Rei na Igreja. A encíclica lembra que esse reino é espiritual e não tem origem em ambições ou interesses terrenos como os reinos governados por senhores temporais. Mas também acrescenta que a soberania de Cristo Rei se exerce sobre os homens e sobre o mundo através das realidades concretas da sociedade e da história.

A ênfase conferida pela teologia de Vieira à componente escatológica do Reino de Cristo faz do autor da *Clavis*, no séc. XVII, um dos maiores, se não mesmo o mais prodigioso, entre os precursores do novo olhar sobre o significado messiânico e escatológico do Reino de Deus. O pensamento do eminente pregador jesuíta permaneceu tensamente atraído pelo pólo da modernidade e pelo pólo do espírito da cristandade medieval. E o paradoxo continua vivo na obra de Vieira, mesmo quando ele mais historicamente o tenta resolver através da representação profética do Reino futuro. É ainda o modelo da política cristã medieval que ele projeta no futuro, como consumação final do Reino de Cristo na Terra. Segundo Yves Congar, o que caracterizou a cristandade foi a doutrina e a prática em que os reis, isto é, o poder de legislar e de coagir foram integrados pela Igreja como ministros da sua vida externa, de tal modo que o temporal e o espiritual formam um corpo social único dirigido, em princípio, pelo sacerdócio (Congar, 1964: 210). E, mais adiante, continua o mesmo autor: “em regime de cristandade, a Igreja não tinha o mundo verdadeiramente diante de si. Tinha-o como que absorvido e modelado à sua imagem, de maneira que quase não havia tensão ou diálogo senão no interior do semelhante” (Congar, 1964: 214). O pregador jesuíta tem a consciência bem clara de quanto as políticas do seu tempo se afastam da política cristã medieval e com esta entram em conflito. Demonstra assim que está de pés fincados no chão em que vive, e onde política e socialmente impera a agressividade e a crise. E sabe igualmente que os contornos teológicos do Reino futuro, abertos e delineados com *A Chave dos Profetas*, devem ser o horizonte em que a pedagogia de outra política se vai tornando possível.

O molde imperial de Portugal futuro, no sonhado e por Vieira prometido governo do mundo, faz parte de uma poética da história da salvação a que muitos e gloriosos criadores portugueses têm emprestado voz e imagem. Mas nem todos com cândido fascínio

por amanhã triunfais. Presumo que seja avisado concluir este feixe de breves reflexões entoando o sibilino, cético e irónico final do poema “Portugal futuro” de Ruy Belo (Belo, 1981, I: 145): “Gostaria de ouvir as horas do relógio da matriz / mas isso era o passado e podia ser duro / edificar sobre ele o Portugal futuro”.

## Bibliografia

- Agostinho (1993). *A Cidade de Deus* (vol. II). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Arquillière, H.-X. (1972). *L'Augustinisme Politique: essai sur la Formation des Théories Politiques du Moyen-Âge* (2.<sup>a</sup> ed.). Paris: Vrin.
- Belo, R. (1981), *Obra Poética* (vol. I). Lisboa: Presença.
- Comeau, G. (2015). Quand la Redécouverte du Royaume de Dieu Bouscule la Christologie. In A. Thomasset *et al.* (dir.) “*Entrer dans le Royaume*”: une Invitation Dérangeante à Vivre Autrement (145-163). Paris: Médiasèvres.
- Congar, Y. M.-J. (1964). L'Avenir de l'Église. In M. O. Lacombe *et al.* (ed.), *L'avenir: semaine des Intellectuels Catholiques* (209-215). Paris: A. Fayard.
- Courtine, J.-F. (1985). L'Héritage Scolastique dans la Problématique Théologico-Politique de l'Âge Classique. In H. Méchoulan (dir.), *L'État Baroque: regards sur la Pensée Politique de la France du Premier XVIIème Siècle* (89-118). Paris: Vrin.
- Didier, H. (1999). O Padre António Vieira e os Exercícios Espirituais. In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional* (t. II) (1173-1179). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. I, vol. I). S.l.: Círculo de Leitores.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. V). S.l.: Círculo de Leitores.
- Loyola, I. (1982). *Exercices Spirituels: texte Définitif (1548)*. Trad. e coment. J.-C. Guy. Paris: Seuil.
- Senellart, M. (2013). Michel Foucault: une Autre Histoire du Christianisme?. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, 7, 1-17.

## Choupanas e palácios: a teologia retórico-humanista de Vieira<sup>1</sup>

*Hovels and palaces: The Viera's rhetorical-humanistic theology*

Porfírio José Pinto

CLEPUL-Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0003-3127-1420

### Resumo

Em carta a Sebastião de Matos e Sousa, Vieira compara o que ele chama “discursos vulgares que até agora se imprimiram” (os *Sermões*) a “choupanas”, e o livro em que trabalha (a *Clavis Prophetarum*) a “palácios altíssimos”. Entendemos que as metáforas têm um sentido sobretudo temporal: com o termo “choupanas” referir-se-ia à obra de circunstância; com a expressão “palácios altíssimos”, à obra de grande fôlego, que lhe exigiu investigação, leituras e sucessivas reelaborações. Numa e noutra, uma teologia retórico-humanista: “positiva”, alicerçada em fontes e nos acontecimentos históricos; e prática, focada fundamentalmente nas questões éticas e políticas, e não na especulação escolástica. Uma teologia aberta à novidade e ao horizonte da esperança na consumação do Reino de Cristo. Um teólogo para além do seu próprio tempo, precursor de outros tempos...

---

<sup>1</sup> Uma versão do presente artigo foi publicada em *e-Letras com Vida — Revista de Humanidades e Artes*, n.º 2, 2019, 170-177.

Palavras-chave: Esperança; *Exercícios Espirituais*; Reino; retórica; teologia positiva

#### Abstract

In a letter to Sebastião de Matos e Sousa, Vieira compares what he calls “vulgar speeches that have so far been printed” (the *Sermons*) to “hovels”, and the book in which he works (the *Clavis Prophetarum*) to “towering palaces”. We understand that metaphors have mainly a temporal meaning: with the term “hovels”, he would refer to the work of circumstance; with the expression “towering palaces”, to the work of great breath, which required research, reading and successive reworking. In both, a rhetorical-humanist theology: a “positive” one, grounded in sources and historical events; and a practical one, primarily focused on ethical and political issues rather than scholastic speculation. A theology that is open to novelty and to the horizon of hope, in the consummation of the Kingdom of Christ. A theologian beyond his own time, and precursor of other times...

Keywords: Hope; kingdom; positive theology; rhetoric; *Spiritual Exercises*

Em carta a Sebastião de Matos e Sousa, de 27 de junho de 1696 – cerca de um ano antes da sua morte –, Vieira compara o que ele chama “discursos vulgares que até agora se imprimiram” (entenda-se, os sermões) a “choupanas”, e o livro em que trabalha (*A Chave dos Profetas*) a “palácios altíssimos”. A metáfora original (os “palácios” referidos à *Clavis*) era do próprio Sebastião de Matos e Sousa; Vieira qualifica-a (de “altíssimos”) e acrescenta aquela outra das “choupanas”. Em nosso entender as metáforas têm um sentido sobretudo temporal: “choupanas” referir-se-ia à obra de circunstância,



em resposta a necessidades bem concretas (seja a pregação, na corte ou algures, seja ainda os chamados “papéis” que redigiu acerca de alguns assuntos, mas também, porque não, a correspondência com os amigos, os confrades ou o monarca); “palácios altíssimos”, a obra de grande fôlego, que lhe exigiu investigação, leituras e reelaborações sucessivas (e que também conheceu “edições” circunstanciais, como é verosimilmente o caso do *Livro Antepreimeiro da História do Futuro* e os papéis relativos a essa mesma *História*, ou ainda a *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, quando esteve em Coimbra a braços com a Inquisição).

Embora seja frequentemente associado à “segunda escolástica”, ou até considerado um “medieval”, do ponto de vista teológico, essa apresentação não faz jus do seu percurso de estudos. Como ele próprio testemunha, ao iniciar o estudo da Teologia, os seus superiores permitiram-lhe não tomar postila, mas que ele próprio compusesse as matérias de estudo, o que fez com muito agrado (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 439). Esse hábito, adquirido desde muito cedo, fez dele um exímio argumentador, como se pode verificar na sua obra de grande fôlego. Globalmente, podemos considerar a sua teologia como uma teologia “retórico-humanista”, uma vez que parece abandonar a especulação (escolástica) e tornar-se cada vez mais “positiva”, isto é, uma teologia alicerçada nas “fontes” (sobretudo escriturísticas e patrísticas, mas também clássicas) e nos acontecimentos históricos (recuperando a ideia estoica de história como “mestra da vida”); portanto, uma teologia fundamentalmente hermenêutica (a partir de uma *lectio* renovada, e crítica) e persuasiva (com uma grande riqueza argumentativa). Esta teologia é, claramente, prática, privilegiando a ética e a política, mas também diversificada, pois não se resume às aulas académicas, mas perpassa em sermões, papéis de carácter consultivo e cartas.

Esta apresentação ficaria claramente deficitária se não chamássemos também a atenção para a sua identidade jesuíta. Enquanto

tal, na sua argumentação, Vieira não recorre apenas às fontes “tradicionais” da teologia (as Escrituras, os Padres da Igreja, os doutores e expositores, os concílios, os papas), mas interessa-se ainda pelas ciências “humanas”, em particular a história: o tempo, “o mais certo intérprete das profecias” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 151), é o grande revelador da verdade das coisas. Além disso, também os textos da espiritualidade jesuíta – nomeadamente os *Exercícios Espirituais* inicianos – são para ele “fonte” do fazer teologia (como, por exemplo, nos Sermões do Mandato ou no volume de sermões dedicados ao “Apóstolo do Oriente”, S. Francisco Xavier). E um terceiro elemento: as suas próprias intuições. A sua obra magna, *A Chave dos Profetas*, é disso exemplo: Vieira não se contenta com a apresentação escatológica tradicional, o “tratado dos novíssimos”, mas pressente que há ali algo mais, a saber, a escatologia não é apenas um tratado teológico, mas uma dinâmica transversal a toda a teologia. Seria necessário esperar pelo séc. XX para perceber que a mensagem fundamental de Jesus de Nazaré tinha que ver com o Reino de Deus consumado nesta terra!

### **Uma “nova teologia” em gérmen: *lectio* crítica e *inventio* engenhosa**

Num estudo pioneiro, e ainda de referência, o teólogo dominicano Yves Congar falava de uma triple entrada de Aristóteles no Ocidente, que, de cada vez, influenciou a história da teologia (Congar, 1946).

Antes do séc. XII – e falamos da entrada de Aristóteles por intermédio de Boécio –, o método “escolástico” (não a grande escolástica, mas a teologia das “escolas” catedrais e monásticas) era de carácter essencialmente hermenêutico: a *lectio* centrava-se na leitura e interpretação de textos, sobretudo da Sagrada Escritura; e o fazer teológico que ali se exercitava consistia numa espécie de “análise textual”, com a ajuda das disciplinas do *Trivium* (Gramática, Retórica e Lógica). Precisamente por isso, a disciplina que tratava dos conteúdos da revelação judaico-cristã era chamada *Sacra Pagina* ou *Sacra Doctrina*.

Esta leitura dava depois origem a glosas verbais (ou comentários), seguidas de um juízo conclusivo do mestre: a sentença.

No séc. XII, a dialética (graças à redescoberta da “nova” Lógica aristotélica) ganhou importância sobre as outras duas disciplinas do *Trivium*, e mudou também o método teológico. O constante apelo às “autoridades” (os autores clássicos, os grandes filósofos antigos e, sobretudo, os Padres da Igreja) permitiu o confronto entre elas e o aparecimento da chamada *quaestio*. Tornou-se então necessário desenvolver uma argumentação consistente capaz de reconciliar afirmações contraditórias. Paulatinamente, as questões foram-se desligando dos textos, para serem usadas de maneira independente: passava-se da *lectio* à *disputatio*, isto é, ao debate acadêmico de tipo dialético. Deste modo, o *magister* tornava-se ele próprio uma “autoridade”. Apareciam assim as coleções ou compilações de questões: as sumas.

Ora, no séc. XIII, são introduzidas nas faculdades das Artes de Paris e Oxford as grandes obras filosóficas de Aristóteles – Filosofia Natural, Metafísica e Ética –, provocando uma nova mudança no método teológico: a especulação escolástica de tipo filosófico. Em meados desse século, em Paris, a teologia deixou de ser uma “iluminação” da mente, que permitia ao crente “ver” Deus e as coisas divinas, para passar a ser uma ciência das realidades divinas (mais à maneira da metafísica aristotélica). Uma vez que a teologia se ocupava de *mysteria*, de realidades misteriosas – objeto de crença (enquanto se vive neste mundo), e não contempladas na sua realidade fundamental –, ela não era propriamente uma ciência em si, mas, antes, uma ciência subordinada, dependente de uma “ciência superior” – a ciência de Deus, e dos bem-aventurados (os únicos a contemplá-la diretamente) – cujos princípios, por revelação, se tornaram evidentes e constituíam o fundamento das demonstrações do teólogo.

Os humanistas do séc. XV, logo seguidos pelos reformadores do séc. XVI, contestaram fortemente este tipo de teologia, especulativa

e pouco relevante pastoralmente. Fazendo parte de um movimento literário – o *studia humanitatis* – que cultivava quer os clássicos greco-romanos, como “materialização” da humanidade civilizada, quer ainda os cristãos (a patrística), esses humanistas propõem um claro retorno à *lectio*: já não à leitura “imitativa” das primeiras escolas medievais, mas sobretudo a uma leitura “crítica”, em que importava ler os textos na sua integridade e analisar o contexto vital do autor (privilegiando as dimensões pessoal, política, intelectual e cultural) para compreender a sua intenção. Essa proposta constituía, simultaneamente, uma passagem das “autoridades” escolásticas às “fontes” (aos manuscritos). “*Ad fontes!*” era o grande lema desses humanistas. E as fontes tão aclamadas eram: a Sagrada Escritura (daí a importância da filologia); os filósofos clássicos, pelos valores humanos que veiculavam; enfim, os Padres da Igreja, os primeiros a fazer a síntese da revelação judaico-cristã com a filosofia antiga greco-romana.

E não foi apenas a *lectio* que se renovou, mas também o método da *disputatio*. Valla já tinha criticado a lógica escolástica por ser demasiado técnica e “científica”, separada da gramática e da retórica e sem nenhuma utilidade prática, ou seja, um puro exercício técnico sem relação com os problemas reais das pessoas. Ele defendia uma dialética mais “retorizada”, o que viria a ser realizado por um dos seus leitores: Rudolfo Agrícola, no *De inventione dialectica* (1479), uma obra com grande impacto no séc. XVI. Agrícola define a dialética como a arte de “falar convictamente” sobre qualquer sujeito, privilegiando na sua obra a etapa da busca de argumentos, a *inventio*, mais do que o juízo (*judicium*) sobre os mesmos. Para ser realmente persuasivo, o orador/autor deve procurar e avaliar antecipadamente os argumentos necessários para convencer o ouvinte/leitor, estruturá-los e ordená-los, e estabelecer o tipo de discurso para cada caso. A *inventio* tornava-se um poderoso instrumento para estabelecer os chamados *loci* (lugares, tópicos, conjunto de

argumentos). Este procedimento será de uma grande importância para a renovação teológica dos séculos seguintes. Basta lembrar as influentes obras de Philipp Melanchthon (*Loci communes rerum theologicarum*, 1521), profundamente influenciado por Agrícola, e de Melchor Cano (*De locis theologicis*, 1562). Esta transformação marca o ensino quer em Paris, o conhecido *modus parisiensis*, quer na Escola de Salamanca. Precisamente os dois lugares de onde saíram a maior parte dos primeiros jesuítas. E influencia ainda a retórica sagrada, particularmente o *Ecclesiasticae rhetoricae* (1576) de Fr. Luís de Granada. Refletindo sobre os antigos géneros retóricos, Fr. Luís de Granada chega a eliminar o género forense, substituindo-o pelo que ele apelida de género didascálico (ou “académico”, na medida em que surge como o género mais apropriado para a reflexão filosófico-teológica) (Espírito Santo, 2012).

Esta renovação metodológica permitiu o aparecimento de uma teologia “positiva” contraposta à teologia “escolástica”, para o qual muito contribuíram os Jesuítas. Efetivamente, eles foram dos primeiros a distinguir uma teologia escolástica de uma teologia positiva, como podemos ver nas regras de ortodoxia no final dos *Exercícios Espirituais* (regra XI):

Louvar a doutrina positiva e escolástica, porque assim como é mais próprio dos doutores positivos, tais como S.<sup>to</sup> Jerónimo, S.<sup>to</sup> Agostinho e S. Gregório, etc. mover os afetos, para em tudo amar e servir a Deus, nosso Senhor, assim é mais próprio dos escolásticos, tais como S. Tomás, S. Boaventura e o Mestre das Sentenças, etc., definir ou explicar para os nossos tempos, as coisas necessárias à salvação eterna, e refutar e explicar mais todos os erros e todos os sofismas. Porque os doutores escolásticos, como são mais modernos, não só se aproveitam da exata inteligência da Sagrada Escritura e dos Santos Doutores positivos, mas ainda iluminados e esclarecidos pela graça divina, ajudam-se

também dos concílios, cânones e constituições da nossa Santa Mãe Igreja. (Loyola, 1999: n.º 363)

Sob a influência de Cano (que havia lançado os alicerces para uma teologia fundamental), a teologia positiva afirmar-se-á como a parte ou função da teologia que se ocupa em estabelecer os princípios, ou fundamentos, da reflexão teológica, sobretudo a partir da Escritura e dos Padres da Igreja. Esta parte ou função da teologia não utiliza o método demonstrativo – o silogismo escolástico –, mas o método expositivo ou explicativo. Como observa Y. Congar, é possível ver nesta teologia positiva uma síntese “da noção epistemológica herdada de Cano e da noção literária ou humanista” (Congar, 1946: 428).

### **A teologia circunstancial dos *Sermões* e papéis vários**

Nos sécs. XV e XVI, os estudos literários “veicularam conceitos de vida e valores morais relacionados com a pessoa, criando conteúdos éticos e instruindo uma pedagogia da imitação”, sendo, por outro lado, acompanhados de “um certo otimismo” e de “uma confiança no homem e no seu intelecto, desde que operasse com Deus” (Mendes, 2003: 34). Este espírito caracterizava o novo *modus oratorius* – ou, nas palavras de Charles Trinkaus, a *theologia rhetorica* – que substituiu o estafado *modus scholasticus*, “recebendo o pregador a autoridade e dignidade que antes se dava ao teólogo e ao monge” (Fumaroli, *apud* Mendes, 2003: 62). Vieira, pertencendo a essa “comunidade retórica” que era a Companhia de Jesus (Fumaroli, 1999: 93), buscava como ninguém o “decoro” (o *aptum*) nos seus escritos, ou seja, a adequação entre a situação comunicativa e os fins perseguidos no discurso. Nos sermões, ele fazia com que os conceitos engenhosos estivessem ao serviço da Palavra de Deus, assumindo-se ele próprio como o “pregador evangélico” que exerce um ministério da palavra para alimentar a fé dos fiéis. Nas cartas,

procurava a ação adequada ao bem da república (o bem comum) e assumia-se como o homem prudente e avisado (o homem “sábio”) com ideias sobre tudo o que o rodeava. Enfim, nos papéis vários, o conselheiro real e defensor dos índios perseguia sobretudo servir a “razão de Estado” no sentido boteriano da mesma, ou seja, visando a conservação e o aumento do reino de Portugal.

O Padre António Vieira, como jesuíta, tinha por “obrigação” expor, divulgar e defender a doutrina católica estabelecida pelo Concílio de Trento (1545-1563). Era isso que fazia nos seus sermões. No entanto, Vieira, ao contrário de Bossuet, por exemplo – que dizia que os dogmas são invioláveis “porque a verdade nunca muda” (Bossuet, 1836: 745) –, não entende a tradição católica como uma herança morta, que se recebe, conserva e repete – “Se assim fora, debalde nos dera Deus o entendimento, pois nos bastava a memória; porque, como bem disse o mesmo Séneca, saber só o que os Antigos souberam, não é saber, é lembrar-se” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 160) –, pois, para ele, essa tradição é um património em contínuo desenvolvimento (Santos, 2009). E como a norma última de toda a pregação é a Palavra de Deus – a Sagrada Escritura –, com a qual se há de adequar o orador sacro, o pregador Vieira é como o sábio da metáfora evangélica que retira desse tesouro “coisas velhas e novas”, que permitem o desenvolvimento do património católico. A abordagem dos temas mais significativos da teologia sistemática (o conceito de Deus, a graça, a cristologia, etc.) mostra, na verdade, um Vieira aberto às reflexões mais inovadoras do seu tempo.

O mesmo carácter circunstancial está presente nas cartas e, sobretudo, nos papéis, em que se revela aquela teologia mais prática que mencionávamos anteriormente. O renascimento tomista do séc. XVI deu origem a um género de teologia moral novo: os tratados *De Iustitia et Iure*. Neles ocorre uma pioneira e fecunda experiência de integração interdisciplinar de várias matérias: Filosofia Moral, Ciências Jurídicas, Teologia e Direito Canónico. É essa nova ética

social cristã, nascida na chamada “escola ibérica da paz” (Salamanca, Coimbra e Évora), que fornece muitos dos argumentos que Vieira utilizará nos seus papéis em defesa dos índios, dos negros e dos cristãos-novos.

### **A “grande” teologia da *Clavis Prophetarum***

Mas o que mais impressiona em Vieira é a permanência de certos temas ao longo de toda a sua vida. Por isso ousamos comparar a sua *Clavis Prophetarum* à *Cidade de Deus* agostiniana, também ela a obra de toda uma vida, para explicar o que ocorria em seu tempo.

O tema do Reino de Cristo que – como assinala judiciosamente o P.<sup>e</sup> António Lopes (1999) – o teria começado a marcar logo desde o noviciado, na conhecida “Meditação das duas bandeiras” (centrada no “chamamento do rei eterno”), durante os exercícios espirituais inacianos, está presente não só nos escritos que constituem a obra profética (ver *infra*), mas também na parenética (não esqueçamos que esta foi reelaborada, para publicação, já depois de escrita, *grosso modo*, a profética), em sermões que têm que ver seja com o destino de Portugal (em torno da Restauração e do papel do rei português, D. João IV), seja com a evangelização direta (durante a sua estância no Maranhão), seja nos sermões sobre S.<sup>to</sup> António e, posteriormente, sobre S. Francisco Xavier, ou ainda, enfim, nos sermões pregados por ocasião do nascimento dos infantes filhos de D. Pedro.

O tema do Reino, em Vieira, é fundamentalmente cristocêntrico e profético (ou “escatológico”). Quando fala de Reino de Cristo, Vieira refere-se a um reino “intermédio” entre o Reino de Deus (puramente espiritual e celeste) e os reinos dos homens (temporais). Esse reino intermédio de Cristo, com início na Encarnação, é simultaneamente espiritual (um poder exercido tanto por Cristo como pela Igreja – efetivamente, Vieira concebe “dois corpos” de Cristo, a humanidade e a Igreja) e temporal (um poder exercido unicamente por Cristo



sobre os príncipes, mas que ele pode delegar num vigário temporal, o rei de Portugal). Porém, Vieira está consciente da dificuldade dos teólogos do seu tempo de pensarem um “reino temporal” de Cristo, porque a escatologia bíblica sofreu ao longo do tempo uma progressiva espiritualização, transcendentalização e dramatização com as quais Vieira não concorda. O Reino anunciado pelos profetas e inaugurado pela encarnação de Cristo tem que ver com este mundo e com os problemas dos homens; pelo que a sua melhor definição é a que é dada por S. Paulo: é um reino de justiça, de paz e de felicidade jubilosa (Rm 14, 17). Evidentemente, esse reino terá um prolongamento celeste (é um Reino eterno).

A maior preocupação de Vieira permanece o Reino espiritual de Cristo: a Igreja, Esposa de Cristo. É essa preocupação que o anima no esforço missionário: ele entende que todos os homens se converterão e incorporarão um único redil, sob um só pastor – mas, antes disso, são vários os redils, que Cristo não deixará de atender, conforme a revelação do mesmo no Evangelho de S. João. Neste aspeto, não lhe falta razão quando afirma, diante do tribunal da Inquisição, que as matérias de que trata seriam merecedoras de um concílio da Igreja universal, para melhor qualificação das mesmas. Efetivamente, muitas dessas matérias serão tratadas no Concílio Vaticano II (1962-1965)!

Vieira encontra-se em diálogo com os grandes teólogos do seu tempo, por vezes discordando deles e avançando propostas talvez até demasiado inovadoras. O manuscrito da *Clavis prophetarum* não terá sido publicado por causa de duas dessas propostas que ofereciam algumas dúvidas aos censores: a restauração dos ritos judaicos no Reino consumado de Cristo e a sua interpretação do conceito de “ignorância invencível”. Ora, o Concílio Vaticano II abandonaria praticamente o supercessionismo e integraria o conceito de “ignorância invencível” nos seus documentos. Ainda assim, parece ter ficado aquém das extraordinárias propostas do teólogo

jesuíta, que evoca variadas vias de salvação (com incorporação ou não à Igreja) e a “multiplicada misericórdia” divina, cabendo nela uma efetiva universal salvação dos seres humanos!

Enfim, para Vieira – como para alguns teólogos do séc. XX (nomeadamente Moltmann) – o Cristianismo é, fundamentalmente “escatologia”, isto é, está orientado pela esperança. A leitura dos antigos profetas convenceu Vieira de que, com a encarnação, teve início o Reino de Cristo (que é o “Quinto Império” no cômputo de Daniel), e que esse Reino se desenvolve ao longo da história até alcançar a sua consumação no que ele chama de “novo estado” da Igreja. Do ponto de vista cristão, toda a história humana se move na esperança da consumação do Reino, e esse Reino ocorrerá, inevitavelmente, na história, no tempo, como profetizaram os profetas antigos.

## Bibliografia

- Bossuet, J.-B. (1836). Cinquième fragment [sur diverses matières de controverse]. De la tradition ou de la parole non écrite. In *Œuvres Complètes de Bossuet* (736-746) (vol. 8). Besançon: Outhenin-Chalandre Fils, Éditeur.
- Congar, Y. (1946). Théologie. In J. M. A. Vacant (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* (341-502) (vol. 15, 1). Paris: Letouzey et Ané.
- Espírito Santo, Arnaldo do (2012), A Retórica do Elogio. *eHumanista*, 22, 190-210.
- Fiorenza, F. S. (2001). Systematic Theology: task and Methods. In F. S. Fiorenza & J-P. Galvin (ed.), *Systematic Theology: roman Catholic Perspectives* (1-78). Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vol. IV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. III, vols. I e IV). S.l.: Círculo de Leitores.
- Fumaroli, M. (1999). The Fertility and the Shortcomings of Renaissance Rhetoric: The Jesuit Case. In J. W. O'Malley *et al.* (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773* (90-106). Toronto: University of Toronto Press.
- Lopes, A. (1999). *Vieira, o Encoberto: 74 Anos de Evolução da Sua Utopia*. São João do Estoril: Principia.
- Loyola, I. (1999). *Exercícios Espirituais* (3.<sup>a</sup> ed.). Braga: Livraria AI.
- Mañás Núñez, M. (1997). Retórica y Dialéctica en Lorenzo Valla. *Anuario de Estudios Filológicos*, 20, 231-235.
- Mendes, M. V. (2003). *A Oratória Barroca de Vieira*. (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Caminho.

- O'Malley, J. W. (2010). Tradizione Umanistica e Principio dell'”Incarnazione”. *Lineatempo*, 14. Acedido a 6 de novembro de 2015, em <http://www.diesse.org/cm-files/2010/06/22/tradizione-umanistica-e-principio-dell-incarnazione-di-john-w-o.pdf>.
- Santos, L. R. (2009). Da Verdade e do Tempo: António Vieira e a “Controvérsia dos Antigos e dos Modernos”. In J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: novos Olhares sobre Vieira* (79-89). Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **Espiritualidade da ação: Vieira como expressão da vivência espiritual de base inaciana<sup>1</sup>**

*The spirituality of action: Vieira as the expression of Ignatian inspired spiritual experience*

José Eduardo Franco

Universidade Aberta

ORCID | 0000-0002-5315-1182

### **Resumo**

A Ordem fundada por Inácio de Loyola com o nome de Companhia de Jesus em 1540 apresentou-se com características especiais que revolucionaram a estrutura estática das ordens religiosas medievais. A sua admissão e aprovação como Ordem religiosa pela Santa Sé suscitou não poucas perplexidades e polémicas por parte de críticos pertencentes a ordens clássicas, nomeadamente Dominicanos e Franciscanos, que entendem a dispensa de determinados protocolos e obrigações monásticas como uma forma de desvirtuamento da identidade da vida consagrada. Todavia, as inovações que a Companhia configura representam um esforço de atualização das ordens para preparar os institutos de vida consagrada para os grandes desafios da modernidade. Os desafios da protoglobalização inaugurada pelas viagens marítimas

---

<sup>1</sup> Uma versão menos desenvolvida do presente artigo foi publicada em *Communio: Revista Internacional Católica*, n.º 4, outubro-dezembro 2014, 451-466.

ibéricas e a possibilidade da evangelização planetária junto de um grande número de povos e culturas diversas, a expansão da reforma protestante, entre outros problemas internos e externos que se apresentavam à Igreja, estabeleceram um estado de urgência e de necessidade de organizações eficientes para realizarem uma ação eficaz e transformadora. É por isso que a novidade institucional, bem como de métodos e estratégias que facilitaram a afirmação meteórica da Companhia de Jesus na segunda metade do séc. XVI fizeram desta Ordem uma Ordem de fronteira, situando-a na fronteira das ordens da tradição monástica medieval. O grande pregador e missionário Padre António Vieira, lusobrasileiro do séc. XVII, encarna de algum modo, no seu percurso, pensamento e ação, o carisma da Companhia de Jesus, traduzindo bem, por sua vez, o espírito da Modernidade com o seu ideário de recentrar-se no homem e confiar nas suas possibilidades de colaborar ativamente com Deus na transformação do mundo. A sua obra e o seu pensamento refletem uma espiritualidade moderna orientada para ação transformadora do mundo superveniente de uma teologia de centralidade cristológica. Palavras-chave: Espiritualidade; Cristologia; Ação; *Exercícios Espirituais*; Teologia

#### Abstract

The order founded by Ignatius of Loyola with the name Society of Jesus in 1540 had special characteristics that revolutionized the static structure of the Medieval Religious Orders. Its admission and approval as a religious order by the Holy See provoked quite a few perplexities and controversies by critics belonging to classical orders, namely Dominicans and Franciscans, who saw the suspension of certain protocols and monastic obligations as a form of distortion of the identity of consecrated life. However, the innovations that the Society represented was an

effort to update the orders to prepare consecrated life for the great challenges of modernity.

The challenges of proto-globalization inaugurated by the Iberian maritime voyages and the possibility of planetary evangelization for a large number of diverse peoples and cultures, the expansion of the Protestant Reformation, among other internal and external problems faced by the Church, established a state of urgency and the need for efficient organizations to carry out effective and transformative action. That is the reason behind institutional novelty, as well as methods and strategies that facilitated the meteoric assertion of the Society of Jesus in the second half of the 16th century, that made this a frontier Order, situated on the frontiers of the Orders of medieval monastic tradition. The great Luso-Brazilian preacher and missionary of the 17th century, Father António Vieira, embodies in some way, in his course of thought and action, the charisma of the Society of Jesus and the spirit of Modernity with its ideology of re-centring in Man and trusting in its ability to actively collaborate with God in the transformation of the world. His work and thought reflect a modern spirituality oriented to transforming action of the world supervening a theology of Christological centrality.

Keywords: Spirituality; Christology; Action; *Spiritual Exercises*; Theology

“Desenvolve-te a ti próprio,  
não para a fruição, mas para a ação.”

Inácio de Loyola, *Constituições*

“Porque para aprender, não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. Se a luz de dentro é muita, aprende-se muito; se pouca, pouco; se nenhuma, nada.”

António Vieira, “Sermão do Espírito Santo”<sup>2</sup>

“[...] as ações de cada um são a sua essência.”

António Vieira, “Sermão da Terceira Domingo do Advento”<sup>3</sup>

### **Conceitos de espiritualidade e santidade: da *fuga mundi à vita in mundo***

Quando estudamos a vida do Padre António Vieira (1608-1697) ou pensamos no que mais transparece da sua obra, julgamo-lo fundamentalmente um homem de ação, um missionário e um pregador que se empenhou apaixonadamente na transformação da sociedade do seu tempo, procurando influenciar os mais diversos sectores aonde chegavam a sua palavra poderosa e as suas propostas ousadas.

Temos dificuldade em vê-lo como *vir spiritualis*, como um asceta, alguém que se entregou ao cuidado do espírito, fugindo do mundo, evitando sujar as mãos nas coisas temporais para se dedicar apenas ao aperfeiçoamento espiritual de si e daqueles de que tinha a obrigação de cuidar como missionário, pregador, conselheiro, embaixador ou tão-só como amigo. Não o entendemos normalmente assim, pois estamos condicionados por uma imagem estática, que se tornou de algum modo estereotipada, do que deve ser um homem

---

<sup>2</sup> Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 245.

<sup>3</sup> Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 264.



ou uma mulher com espiritualidade forte, à procura de uma vida mais perfeita em sentido religioso e cristão.<sup>4</sup>

Do mesmo modo, marcados por uma concepção restritiva de espiritualidade e, por associação semântica e consequência esperada, de santidade, não se nos torna evidente imaginar Vieira como um homem espiritual ou até como um santo. Continua a não ser evidente conceder-lhe este estatuto, apesar de alguns admiradores o reivindicarem cada vez mais hoje em dia, em virtude da crescente fama que têm recobrado a sua obra e a sua experiência aventureira de missionário, tendo arriscado a vida em territórios inóspitos para evangelizar os ameríndios, e da sua ousada crítica social demonstrada em relação ao trabalho escravo perante os senhores do açúcar e à corrupção e ao desmazelo político na cara e na casa de muitos poderosos do seu tempo (Castro, 2008).

O juízo mais corrente acerca do que é um homem espiritual ou de grande espiritualidade está muito marcado por um conceito de espiritualidade e santidade herdado da proposta do ideário monástico de vida contemplativa que esteve na base da emergência da vida consagrada no dealbar da Idade Média. O ideal monástico de vida perfeita institucionalizou, através das estruturas organizativas das ordens religiosas, a experiência de vivência radical da *sequela Christi* pelos Padres do Deserto, com o seu desígnio mobilizador da *fuga mundi* e a profissão dos conselhos evangélicos da castidade, pobreza e obediência como recurso de substituição do testemunho extremo da entrega a Cristo pelo martírio (Lamelas, 2014: 243ss.). Este movimento renovador e refontalizador da vida cristã consolidou-se como reação à massificação do cristianismo e ao acomodamento da experiência religiosa de sinal evangélico, na sequência do Édito de

---

<sup>4</sup> Tenha-se em conta uma série muito considerável de dados novos, escritos inéditos, datações revistas e corrigidas e aspetos biobibliográficos atualizados nos 30 volumes da *Obra Completa* de Vieira editados entre 2013 e 2014 pelo Círculo de Leitores.

Tolerância de Constantino e, depois, com a estatização do cristianismo e a assunção desta antiga “seita” perseguida como religião oficial do milenar e pagão Império Romano.

O ideal de santidade, de vida espiritual perfeita consubstanciava-se no modelo de vida religiosa monástica durante a Idade Média, sacralizando o estado de vida regular que, mais tarde, o direito canônico, no seu Código de 1917, consagrará com a definição de “estados de perfeição” na Igreja. O mundo, a sociedade e os seus assuntos temporais eram entendidos como um grande obstáculo, uma intransponível distração, um perigo imenso para uma vida de procura de uma maior intimidade com Deus e para alcançar o ideal de santidade, onde preponderassem o recolhimento, a oração e a não dispersão da mente e do espírito nos empenhos humanos, especialmente os que envolviam interesses, afetos, negócios políticos e económicos.

A noção de santidade como abandono total em Deus, desafetando os consagrados do compromisso com as preocupações da vida em sociedade, tornou-se a imagem cristalizada e mesmo estereotipada do que deveria ser um santo e o detentor de uma grande espiritualidade.<sup>5</sup> Funda-se assim um entendimento da vida espiritual como o resultado da ascese e a repressão da dimensão carnal, como método àquela inerente, para garantir o distanciamento da esfera espiritual da temporal ou material. Esta visão da espiritualidade no quadro da história da experiência cristã correu o risco, em alguns casos, de fomentar uma atitude de alheamento e descomprometimento na intervenção e transformação na história humana.

Esta é, com efeito, uma visão da espiritualidade que teve o seu tempo e continua a ter o seu lugar na Igreja como antecipação *bic et nunc* das realidades eternas que hão de vir. Contudo, a monoliti-

---

<sup>5</sup> Sobre os conceitos de espiritualidade, ver o longo verbete “Spiritualité”, 1990: 1142-1174.

zação deste modelo acabou por se tornar insuficiente à medida que o mundo se foi transformando no desaguar da Idade Média para a Modernidade. Por seu lado, o extremismo professado por alguns em relação à defesa deste modelo como único conheceu o seu excesso com o fomento de espiritualidades desencarnadas que, de algum modo, não estavam em linha com a mais eloquente experiência de Cristo, que, sendo de “condição divina”, quis “fazer-se homem e em tudo igual aos homens” (Fl 2, 6-7).

O conceito protomedieval de espiritualidade de influência estoica não pode ser entendido de uma forma simplista, pois a vida monástica implicava, na sua essência, pela atração do exemplo e pela oração, um compromisso com o aperfeiçoamento da sociedade dos homens (Le Goff, 1998: 9).

O primeiro modelo de organização monástica medieval começa a sofrer alterações profundas, ainda no coração da Idade Média, em nome de apelos reformistas e de adaptação à mudança social. Assiste-se a um verdadeiro *volte-face* do ponto de vista prático com a metamorfose da tradição monástica operada a partir do séc. XII pelas ordens mendicantes e, séculos depois, com a emergência de ordens e congregações vocacionadas fundamentalmente para a ação evangelizadora na Modernidade; aliás, levando mais longe a reforma que representou no séc. XII a experiência mendicante, com especial realce naquela época para os Franciscanos e Dominicanos (Franco, 2011: 241ss.).

### **Revolução moderna da ideia de consagração religiosa**

Mas a Ordem que viria a representar, de forma mais emblemática, na Modernidade esta transformação do ideal monástico e da forma de entender a vivência da consagração radical cristã seria a Companhia de Jesus e a espiritualidade inaciana inspirada pelo seu fundador e consubstanciada nos seus *Exercícios Espirituais* e *Constituições*, onde todas as faculdades humanas, razão, coração/

/emoções e imaginação devem ser transfiguradas e reorientadas através da contemplação dos mistérios divinos. Aqui, o trabalho da memória é fundamental. Se “para recordar é preciso imaginar” (Didi-Huberman, 2012: 49), o progresso espiritual passa necessariamente por um exercício contínuo da memória e imaginação através do exercício constante de rememoração dos mistérios cristãos, das ações paradigmáticas de Deus feito Homem e da sua atualização no tempo presente pela capacidade de realização dos seus modernos apóstolos (Jurado *et al.*, 2001, II: 1223-1232).

Não podemos entender Vieira do ponto de vista da sua espiritualidade e de outros pontos de vista, sem conhecermos o caldo espiritual em que foi gerado nos Jesuítas. Ele de algum modo, entendemos nós, é uma das expressões mais representativas da nossa história do que é um consagrado jesuíta, procurando viver radicalmente o evangelho, o encontro com Deus e a sua glorificação, de forma profundamente empenhada na transformação do mundo. Este é o ponto de chegada dos *Exercícios* inicianos, que orientam o jesuíta para a contemplação amorosa do mundo, compreendendo os seus problemas e as suas potencialidades em ordem à sua reorientação para Deus (Lowney, 2006: 119).

A Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio inverte uma certa atitude religiosa medieval do medo do mundo, expresso no ideal de *fuga mundi*, pautada pela desconfiança e evitando os assuntos temporais e materiais. Os Jesuítas defendem um regresso ao “teatro das operações” humanas para melhor transformá-lo por dentro. Orientam os seus membros para agirem no coração da história sem perderem o sentido e a coerência fundamental da consagração religiosa assente nos votos, antes tomando este compromisso radical como pilar de segurança para o consagrado permanecer íntegro nesse embate com o mundo, misturando-se nos liames amiúde ínvios das relações sociais que edificam a sociedade dos homens. Neste sentido interpreta Eduardo Lourenço o significado da mudança histórica

operada pela Companhia de Jesus no modo de entender e viver a vida religiosa consagrada:

O seu estatuto, a sua estratégia, o alvo de uma ação que é menos a de “preservar-se do mundo que ir ao seu encontro para o converter em reino de Deus”, que era de essência contemplativa, mas a sua originalidade era outra. Com a Companhia não se trata apenas de uma comunidade ao serviço de uma ordem como reflexo do ideal de vida de Deus segundo o modo – Jesus Cristo [...] – mas de um serviço militante no meio do mundo e contra um mundo como campo de batalha, onde a antiga presença de Deus se obscurecera. (Lourenço, 2014: 44)

A espiritualidade dos Jesuítas é uma espiritualidade comprometida com o fito da conversão das culturas e das mentalidades, acreditando nas potencialidades dos homens e dos meios temporais, à luz de uma antropologia otimista contrária ao pessimismo antropológico e ao negativismo cosmológico professado por outras correntes coevas como o jansenismo ou o pietismo calvinista e luterano, para realizar e “forçar” essa idealizada transformação da história (Calafate, 2009: 127ss.). Assim, os Jesuítas são responsáveis por contribuir para uma revolução da teologia espiritual que a Igreja acabará, apesar de algumas hesitações e avanços e recuos, por assumir plenamente na noção contemporânea de espiritualidade bem tematizada pelo teólogo Hans Urs von Balthasar, que assim a define:

Esta atitude fundante [*Grundhaltung*], prática e existencial, que é a consequência e a expressão da concepção de que um homem se faz da sua existência religiosa – ou mais geralmente do seu compromisso e empenhamento ético: uma determinação ativa e regular da sua vida a partir das suas intuições objetivas e das suas decisões últimas. (Balthasar, 1967: 247)

### **Vieira, paradigma da espiritualidade da “mundanidade”**

O Padre António Vieira é uma das figuras da Companhia de Jesus que encarna na sua vida este novo ideal de religioso consagrado num Portugal em crise e num século em profunda mutação ideológica a nível europeu. Vieira cultiva, no século do barroco, da missão, mas também das grandes fraturas político-religiosas no velho continente europeu, uma espiritualidade da “mundanidade”, vivida e testada ao assumir os papéis tão diferentes que lhe foram confiados na esfera da Companhia de Jesus, da globalização da Igreja Católica e ao serviço do projeto político do Reino de Portugal, na sequência da restauração da independência face a Espanha.

Para compreendermos a espiritualidade de Vieira temos necessariamente de acompanhar os grandes marcos da sua biobibliografia e de observar a sua coerência com as suas opções fundamentais de vida, de ação e a sua reflexão, através da sua palavra, dita e escrita, sobre os valores estruturantes de uma existência fundada nos valores e nos grandes temas humanos, religiosos e espirituais da herança cristã.

Desde logo, importa considerar que o jovem António Vieira, estando já na Baía, decidindo ingressar na Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio e depois professar como religioso (1625), foi movido pelos *exempla* dos “grandes varões”, “santos” e “missionários”, em particular os da Companhia, que edificaram a universalidade da Igreja na Modernidade e, de forma particular, a nova cristandade nas Américas. É, pois, impulsionado pelo “fogo ardente” do ideal missionário orientado para a evangelização das tribos ameríndias que se consagra e faz um voto especial *in secreto* de entrega ao trabalho de conversão dos nativos brasileiros à religião de Cristo (Barros, 1746: 10).

Viveu com entusiástica entrega a este ideal nos anos de tirocínio para o sacerdócio, aprendendo as línguas nativas e saindo do colégio para ensaiar experiências de missão. O fogo deste ideal de juventude nunca se apagará até ao fim dos seus dias, mesmo

quando foi conduzido a outras missões. Arriscou a vida na sua ação pendularmente passada entre Portugal e o Brasil, entre os inóspitos territórios da selva e dos sertões brasileiros e os palácios confortáveis da corte portuguesa e de algumas outras grandes cortes europeias. Na sua rica correspondência testemunha em diversas cartas a sua vida de entrega ao trabalho missionário em condições que exigiam abnegação e austeridade (Saraiva, 1996: passim).

Como missionário e superior de comunidades de missionários e, já no fim da sua longa carreira, como visitador-geral das missões do Brasil, ensinou com a vida e com a palavra o quanto é preciso de esforço heroico, vivendo com o mínimo, para anunciar o evangelho nos meios mais agrestes das selvas brasileiras. Assim se edificaram as missões da Companhia. Uma existência em condições de extrema carência requer ascese e renúncia às comodidades em meios hostis, mas é isso que fez a epopeia missionária dos Jesuítas. Escreve assim Vieira numa das suas cartas missionárias ao superior maior a 14 de novembro de 1652, dando conta das condições extremas do trabalho de evangelização *ad gentes*: “um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos pode faltar no Brasil, e enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 58).

Os alicerces da sua espiritualidade foram temperados no caldo dos *Exercícios Espirituais* de S.<sup>to</sup> Inácio e no próprio exemplo do fundador da Companhia de Jesus, cognominado, num sermão que lhe dedicou, o “gigante de fogo”, e retratado como sendo a reunião das virtudes de todos os santos, portanto, o santo mais completo (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 485ss.).<sup>6</sup> Francisco Xavier foi o outro santo jesuíta que tomou como modelo, a quem dedicou um volume inteiro de sermões, cuja vida conta ao modo de heteró-

---

<sup>6</sup> Ver o estudo de Maria Idalina Resina Rodrigues, 1997: 417ss.

nimo da sua (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XII).<sup>7</sup> Vieira bebeu a formação espiritual na corrente de renovação da espiritualidade moderna de acento cristológico fomentada a partir da *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis acrescentada pela *Imitatio Sanctorum*, cuja leitura e meditação estiveram na base da conversão do oficial militar que viria a ser o fundador dos Jesuítas (Urbano, 2009: 27ss.).

A meditação de raiz cristológica, proporcionada pelo primeiro manual moderno de “iniciação espiritual do Ocidente” que são os *Exercícios* de Inácio de Loyola (Didier, 1999: 1174), é orientada, na segunda semana, para a contemplação do chamamento do rei temporal que conduz ao seguimento e contemplação do rei eterno. A meditação é precedida da “meditação das duas bandeiras” que são o “estandarte da cruz e a bandeira do rei eterno”. Estas meditações espirituais consumavam-se na meditação sobre a consciência de “eleição” por Jesus para entregar-se ao serviço da consumação do Reino de Cristo na Terra, orientando toda a vida para um sentido e uma ação militante em favor desta missão fundamental e fundante (Loyola, 1983: §91ss.).

A espiritualidade vieirina é, pois, essencialmente cristológica e orientada para a ação, na melhor tradição da Companhia de Jesus, Ordem moderna que aliviou os protocolos demasiados rígidos das ordens religiosas medievais (obrigação do coro, da atuação em comunidade, do uso de hábito, etc.) em ordem a alcançar a maior eficácia na missão evangelizadora, adaptando maneiras e métodos às diferentes sociedades, culturas e mentalidades onde o nome de Cristo deveria fazer-se ouvir.

Vieira professa, com a sua vida e palavra mobilizadora, uma ontologia da ação que sintetiza neste axioma: Nós somos o que fazemos. Explana este seu ideário de forma lapidar no sermão das exéquias do seu padrinho conde de Unhão, que brota da expressão

---

<sup>7</sup> Ver Garcia, 1997: 437-467.



da espiritualidade inaciana orientada para uma entrega à transformação do mundo que dá sentido à vida toda:

[...] nem todos os anos, que se passam, se vivem: uma coisa é contar os anos, outra vivê-los; uma é coisa viver, outra durar. Também os cadáveres debaixo da terra; também os ossos nas sepulturas acompanham os cursos dos tempos, e ninguém dirá que vivem. As nossas ações são os nossos dias: por elas se contam os anos, por eles se mede a vida: enquanto obramos racionalmente, vivemos; o demais tempo duramos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 182)

De algum modo, esta passagem ressuma o fundo espiritual que modela o humanismo cristão moderno de marca jesuíta, como bem caracteriza Manuel Antunes:

[...] é nesta proliferação de formas, de atividades, de iniciativas de toda a ordem que se tem revelado o humanismo da Companhia de Jesus. Um humanismo histórico que recusa limitar-se a um campo exclusivo de ação; um humanismo de inserção no mundo, para a transformação desse mesmo mundo, com todos os riscos que tal atividade comporta. (Antunes, 2007, IV: 204)

### **Os dois amores de Vieira**

A vocação jesuíta para ação permanente ao serviço do evangelho, preferindo lugares de fronteira e as missões de maior risco de vida física, moral e espiritual, implica uma disposição interior que um religioso consagrado como Vieira deve cultivar através da fidelidade aos votos, nomeadamente ao voto de obediência, que, na teologia da vida religiosa, é o que resume melhor o sentido espiritual de entrega dos três conselhos evangélicos. Se é verdade que a sua longa vida foi multímoda, desempenhando vários

papéis, quer ao serviço da Igreja quer ao serviço da política, o intrépido Vieira cinzelou-a com uma unidade e uma coerência que lhe permitiram sobreviver fiel ao seu ideal de consagração jesuíta no século tumultuoso em que viveu e nos momentos dramáticos que experimentou.

Um desses momentos mais extremos em que a sua vocação de jesuíta foi colocada à prova aconteceu quando o rei D. João IV lhe quis oferecer a elevação ao episcopado. Com este novo estatuto ficaria imune às ameaças da Inquisição e às críticas de alguns confrades seus ao seu demasiado envolvimento nos negócios temporais do Reino de Portugal, na qualidade de conselheiro e de embaixador extraordinário da corte portuguesa em várias cortes europeias. Foi no âmbito do exercício destas funções que se teria obrigado, em favor de uma maior eficácia da sua missão, a vestir de grã, ou seja, de aristocrata, o que suscitou sérias críticas.

No momento de tomar a decisão, preferiu a roupeta de jesuíta à púrpura oferecida pelo monarca, mesmo quando recebeu ordem de expulsão da Companhia da parte do superior-geral dos Jesuítas em 1649. Então, pediu clemência e o regresso ao seio da sua Ordem, logrando o seu desejo graças à intercessão do rei de Portugal para que o superior-maior da Ordem de S.<sup>to</sup> Inácio revisse a sua decisão. Esta fidelidade à sua consagração é afirmada numa carta ao secretário de Estado a manifestar a recusa do bispado que lhe queriam dar:

Que não tinha sua majestade tantas mitras em toda a sua monarquia, pelas quais ele houvesse de trocar a pobre roupeta da Companhia de Jesus; e que, se chegasse a ser tão grande a desgraça que a Companhia o despedisse, da parte de fora de suas portas se não apartaria jamais, perseverando em pedir para ser outra vez admitido nela, senão para religioso, ao menos para servo dos que o eram. (Barros, 1746: 25)

Vieira entendia que o seu empenhamento político ao serviço da causa de Portugal não se desconformava com a sua vocação religiosa, pois entendia que a viabilização de Portugal como país autodeterminado serviria a causa evangélica, dado que via o projeto da nação portuguesa, desde a sua génese, perfeitamente compaginado com a missão fundamental da Igreja em promover a universalização do cristianismo.

Vieira viveu a existência ao serviço de dois grandes amores que unia num só, na medida em que um era o sentido e o ideário fundamental do outro. Amor a Cristo e a Portugal: o primeiro consubstanciado na consagração à Igreja através da sua Ordem, o segundo dedicando-se ao país através do serviço ao rei. Dado que entendia a missão de Portugal como porta farol do evangelho e a sua identidade como cristã, não encontrava contradição nos dois amores. Daí que, apesar de todos os desaires que sofreu dos seus compatriotas e de lamentar a pátria, que arguia ser-lhe ingrata, Vieira confessa, numa das suas cartas frequentes a Duarte Ribeiro de Macedo: “Não quero ter mais pátria que o mundo, e não acabo de acabar comigo não ser português” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 238). Nesta esteira exhibe a consciência de que a terra de nascimento que tanto amava não o poderia prender, antes potenciar a sua vocação de cariz universalista:

Nascer pequeno, e morrer grande é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura. Para nascer, pouca terra: para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal: para morrer, o mundo. [...] Funda-se esta pensão de sair da pátria na obrigação de ser luz do mundo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 239)

Aqui retrata aquilo que foi o drama e o desafio da sua vida: viveu entre o apelo da universalidade que o voto de anúncio do

evangelho a todos os povos o obrigava e a ligação afetiva inextricável que o prendia a Portugal, ao qual serviu e dedicou as suas melhores energias.

### **Ação e revisão de vida**

O ideal de entrega total à ação transformadora do evangelho implica uma constante renúncia de si, uma regular revisão de vida pelo exame de consciência e a vigilância do orgulho e da vaidade que a procura da excelência e da eficácia podem trazer como desvios e pecados. Vieira, que foi acusado não poucas vezes destes defeitos, não deixa nos seus escritos de exercitar a revisão de vida que advém dos exames de consciência quotidianos a que os Jesuítas estão obrigados. Ele, que foi um crítico arguto, por vezes recorrendo a uma ironia demolidora, dos defeitos dos seus contemporâneos, não deixa de confessar que também é humano e a sua vida precisa de revisão, reconhecendo a sua imperfeição e colocando-se numa atitude espiritual de necessidade de conversão constante: “Não há maior comédia que a minha vida; e quando quero ou chorar ou rir, ou admirar-me, ou dar graças a Deus, ou zombar do mundo, não tenho mais que olhar para mim” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 233-234). Esta percepção dramática da vida individual é estendida à compreensão coletiva da história humana: “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 da Sua providência” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 152).

Um dos traços fundamentais da formação humana e espiritual dos Jesuítas, bem patente nos *Exercícios Espirituais*, é a conversão da vontade, o seu reforço e a sua harmonização em plena sintonia com a vontade divina. Esse é um dos pontos mais trabalhados no tirocínio para o ingresso na Companhia, que visa preparar um jesuíta para enfrentar os mais diversos obstáculos e para obedecer

aos seus superiores em vista das missões que lhe forem destinadas a qualquer momento e em qualquer lugar. Um jesuíta é alguém que deve estar sempre em atitude de emergência e com as bagagens preparadas para ir aonde mais necessário for. Vieira, também bem ao gosto do barroco, refletiu sobre a importância da vontade na relação com a solicitude obediente, mas também afeita ao querer e ao poder, no sentido da orientação para uma ação transformadora e eficaz. Nesta esteira, o pregador releva a importância da vontade para garantir as realizações necessárias:

O querer, e o poder, se divididos são nada, juntos, e unidos são tudo. O querer sem o poder é fraco, o poder sem o querer é ocioso, e deste modo divididos são nada. Pelo contrário o querer com o poder é eficaz [...] e unidos são tudo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 397)

### **Espiritualidade laboral: funções sociais, serviço e humanização**

Um campo de intervenção que mereceu a atenção de Vieira foi precisamente aquele que poderíamos chamar hoje o mundo laboral da sua época: desde o labor dos missionários e dos pregadores a quem tributava compaginação entre palavra dita e vida vivida, passando pelos que desempenhavam cargos políticos e administrativos, a quem exigia atitude de serviço ao bem comum e não ao interesse pessoal, até aos que garantiam o trabalho manual e a economia colonial baseada na escravatura. Tendo testemunhado ao vivo as práticas escravagistas, em particular dos senhores que exploravam a cana sacarina no Brasil, Vieira denunciou a situação de opressão em que se encontravam as comunidades escravistas, apelidando os métodos de sujeição de “trato desumano”. Num dos seus célebres sermões antieslavagistas feitos a uma Irmandade dos Pretos, Vieira interroga esta tamanha experiência de desigualdade e desfavor humanos:

Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos, e nus; os Senhores banqueteando, os Escravos perecendo à fome; os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros; os Senhores tratando-os como brutos, os Escravos adorando-os, e temendo-os, como Deuses; os Senhores em pé apontando para o açoite, como Estátuas da soberba, e da tirania, os Escravos prostrados com as mãos atadas atrás como Imagens vilíssimas da servidão, e Espetáculos da extrema miséria. [...] Estes homens não são filhos do mesmo Adão, e da mesma Eva? Estas Almas não foram resgatadas com o Sangue do mesmo Cristo? Estes corpos não nascem, e morrem, como os nossos? Não respiram com o mesmo ar? Não os cobre o mesmo Céu? Não os aquece o mesmo Sol? Que estrela é logo aquela, que os domina, tão triste, tão inimiga, tão cruel?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 341)

Na sequência, ousa comparar as correntes, as chagas, os açoites impostos aos escravos àqueles que foram infligidos a Cristo no seu Calvário. Esta cristificação dos escravos, sacrificados como o Redentor do mundo, não pode deixar de ser vista, no contexto mental do tempo – apesar de Vieira não chegar a defender o fim da escravidão negra, mas apenas da ameríndia –, como uma corajosa defesa da humanização deste ambiente laboral, que também chegou a comparar a um autêntico inferno e a conferir-lhe sentido espiritual.

Aos que garantiam o sustento material dos sectores superiores da sociedade e eram o motor da economia social do tempo, Vieira exigia um tratamento digno dos que eram mais oprimidos pelo trabalho duro. Ao mesmo tempo, procurava imprimir um sentido transcendente ao sacrifício das massas anónimas de escravos que viviam sem liberdade e sem as comodidades e o respeito dos homens livres. As analogias e as metáforas tendo por referência Cristo ou os

santos mártires são uma estratégia para fazer uma leitura espiritual deste esforço humano aparentemente sem sentido e contraditório com o ideal de sociedade cristã (Lopes, 1997: 324). Aqui podemos encontrar a proposta de uma espiritualidade laboral, ou melhor, de uma espiritualidade do serviço.

Contudo, Vieira, na sua visão orgânica do corpo político, entende todas as funções e cargos, desde os mais humildes aos mais prestigiados e mais cobiçados, como um serviço ao todo social, ao bem comum. A ocupação dos cargos na hierarquia do Estado, da Igreja, do Exército e do sector económico deve ser orientada tão-só pelo intento de serviço à *respublica christiana*, no entendimento clássico da política como serviço à *polis*. O exercício destes cargos em favor do interesse próprio é duramente criticado pelo pregador jesuíta, e considerado uma usurpação criminosa, um roubo – logo, do ponto de vista da moral cristã, um pecado agravado.

Pondo em causa a lógica dominante da escolha para cargos-chave, em especial os de governo e de administração, em função de critérios que equacionam a ligação a grupos de interesse e de influência, e, de modo particular, de pertença familiar, muitas vezes preponderando a ascendência hereditária nobiliárquica e menos o mérito e a competência do candidato, o Padre António Vieira não hesita em considerar que “em todo o Reino bem governado não devem os homens pretender os ofícios, senão os ofícios pretender os homens” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 225). E não tem dúvida em afirmar que o que confere nobreza aos homens não é o sangue herdado, mas as provas de superioridade moral da vida vivida e das obras realizadas, pois considera o grande jesuíta que “a verdadeira fidalguia é Ação”. E diz mais: “nas ações se hão de fundar as eleições; [...] nas ações se devem segurar as predestinações” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 265, 266). Como pano de fundo, ressuma aqui a afirmação católica, tridentina e contrarreformista, da

justificação soteriológica pelo valor das obras contra a afirmação protestante da supremacia da graça.

No célebre “Sermão do Bom Ladrão” pregado na igreja da Misericórdia em 1655, Vieira invetiva com uma frontalidade impressionante a corrupção que grassava então no corpo político da metrópole e do Império. Ali, via o verbo “furtar” declinado de todos os modos, e os próprios reis, contradizendo o exemplo de Cristo que estavam obrigados a imitar, em vez de levarem os ladrões ao Paraíso, eram por eles levados “ao inferno”, porque os protegiam e encobriam. E nesta mesma peça oratória, que, segundo Vieira, deveria ser pregada na capela real e não na Misericórdia, considera que só há uma solução para redimir tamanho mal causado pela corrupção no exercício de tão graves funções: restituir o roubado, conforme ensinou Jesus no Evangelho e praticou Zaqueu, figura-tipo dos ladrões ou corruptos arrependidos (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 432ss.). Toda a devoção religiosa seria destituída de sentido cristão e seria hipócrita se não fosse antecedida pela coerência no plano de uma ética social de fundo evangélico, pois, para Vieira, “a justiça está primeiro que a devoção” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, I: 268).

### **A vida ao ritmo da liturgia**

O Padre António Vieira, como jesuíta e pregador barroco, segue, nas meditações para os destinatários de vários níveis sociais, tendo o dever de contribuir para melhorar a sua vida cristã e vigiar a sua conduta, o ritmo das celebrações litúrgicas e os conteúdos da Palavra de Deus propostos para base de reflexão. Neste quadro, tem grande destaque a celebração dos mistérios cristãos e o que eles podem oferecer de luz para ler a vida individual e coletiva, de onde o pregador procura extrair valores humanos e espirituais para propor uma transformação interior dos fiéis, mas com expressão na sua vida exterior. Os mistérios



celebrados no Natal e na Páscoa, as festas marianas e dos santos assumem um lugar maior, mas também não é menos relevante o valor concedido aos sacramentos, mormente à eucaristia, a que dedicou vários sermões. Em torno da eucaristia, Vieira permite-se, por exemplo, dissertar sobre o valor da “união” que ela representa em vários planos, não só entre espírito e matéria, entre divino e humano, mas também, numa perspectiva mais sociológica, para inspirar aquilo que reputava como um valor fundamental a fazer vencer no corpo do Estado, da sociedade e da família: a união como garante da perenidade e do sucesso de projetos, de instituições, do próprio país e do seu futuro, pelo governo autónomo dos seus destinos. A desunião é o motivo de muitas desgraças e perdas em nome dos valores negativos que lhe são contrários: a cobiça, a ambição e a inveja. Tira ilações, por exemplo, para o caso de Portugal, afirmando que “[a]s vitórias dos Portugueses nunca se alcançaram por Aritmética sempre vencemos poucos a muitos”, mas pela força da união (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VI: 114).

### **A identidade do tempo e a espiritualidade do futuro**

Se a espiritualidade proposta e vivida por Vieira era uma espiritualidade encarnada e comprometida com o melhoramento da história humana e da história particular de Portugal e do seu projeto que, no fundo, era visto como um projeto cristão, o nosso autor meditou especialmente sobre o tempo. O tempo que experimentou e meditou foi um tempo crítico, observando a dramática sucessão dos tempos históricos e especialmente a turbulência e grande incerteza do tempo presente. Não obstante, Vieira, na linha S.<sup>to</sup> Agostinho, que considerava o seu patrono intelectual, meditou profundamente sobre a “identidade do tempo”, unindo passado e presente numa linha coerente de continuidade ascendente em vista de um futuro que plenificaria a história humana (Calafate, 2013-

-2014a, 11ss.).<sup>8</sup> Os tempos que passam eram metáforas dos tempos que vêm, onde se revelará a verdade dos tempos (Hansen, 1997: 541). Esta verdade do tempo, que anuncia como profeta e intérprete das profecias que reputa de anunciadoras da história do futuro, do Quinto Império, é a plena realização da utopia espiritual cristã sobre a terra anunciada pelos textos bíblicos de conteúdo profético (*maxime* Isaías, Daniel e Apocalipse) e sonhada pelos teólogos e profetas cristãos e paracristãos antigos, medievais e modernos. Quem garantirá essa “plenificação” futura sob a égide de Cristo, mas onde todos os homens de todas as civilizações e credos têm lugar, serão os portugueses, numa união político-ecclesiológica perfeita entre o poder espiritual e temporal, do papa e do rei de Portugal.

O pregador considera que os portugueses, enquanto tecelões da Modernidade, de uma nova era, operaram com as suas viagens marítimas uma nova criação que *revelou o mundo ao próprio mundo* e lhe deu a consciência da sua global extensão. A gesta marítima portuguesa teria oferecido uma visão de amplitude mais plena à criação divina em termos gnosiológicos e das suas possibilidades de “plenificação” do projeto utópico cristão de concórdia e fraternidade em perspectiva planetária. Antes dos Descobrimentos, “estava todo o Novo Mundo em trevas, e às escuras, porque não era conhecido”, escrevia Vieira no “Sermão da Epifania”, pregado na capela real em 1662 (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 358).

É esta iluminação do mundo promovida pelas viagens de descobrimento e evangelização universal dos portugueses e espanhóis que acaba por ser o cumprimento de uma promessa divina anunciada

---

<sup>8</sup> Ver também na *Obra Completa*, e no mesmo tomo III, os textos introdutórios aos volumes V e VI, dedicados à publicação, pela primeira vez, da tradução de todos os livros de *A Chave dos Profetas*, considerada pelo autor a sua obra magna.

nos textos de Isaías e no livro do Apocalipse. Era a promessa de criar novos céus e nova terra:

Desapareceu a terra antiga; porque a terra dali por diante já não era a que tinha sido, senão outra muito maior, muito mais estendida, e dilatada em novas Costas, em novos Cabos, em novas Ilhas, em novas Regiões, em novas Gentes, em novos animais, em novas plantas. Da mesma maneira o Céu também começou a ser outro. Outros astros, outras figuras celestes, outras alturas, outras declinações, outros aspetos, outras influências, outras luzes, outras sombras, e tantas outras coisas todas outras. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 357)

Este era o sentido da existência histórica de Portugal enquanto reino e enquanto povo protegido pelos Céus e constituído matricialmente por Deus para ser *lux mundi* (“luz do mundo”). A concretização desta idade em forma de império é justificada pela razão da necessidade na sua *Clavis Prophetarum*:

É que é necessário, e de uma necessidade total, que todos os homens em geral hão de conhecer a Deus e crer em Cristo [...]; todavia não em um qualquer tempo e estado da Igreja, como hoje conhecemos pela experiência, mas em um outro mais venturoso e mais perfeito e que sem dúvida algum dia há de chegar. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 477)

Esta utopia cristã vieiriana comporta uma percursora perspectiva ecuménica e inculturacionista no seu desejo de incluir todos os povos, culturas e até as suas tradições religiosas, nomeadamente os judeus, os ameríndios e os negros. António Vieira aceita a possibilidade, em nome da inclusão de todos sem resistência, de serem continuadas práticas rituais de pendor cívico de outros sistemas

de crença, particularmente as judaicas, desde que transfiguradas e redirecionadas pelo sentido central da fé em Cristo.

Vieira sonha um futuro de prosperidade espiritual e material da humanidade no seu conjunto e uma relação de harmonia com a natureza que compensaria a primeira abundância de bens, nessa idade que seria de recuperação do paraíso perdido, uma *renotio temporum*. Na esteira de utopistas cristãos como Joaquim de Flora, essa idade seria espiritualmente caracterizada por um conhecimento de Deus mais pleno e uniforme, traduzido também na experiência da sua graça abundante e dada em abundância em favor da assunção dessa era que seria de equidade, justiça e concórdia. Esta seria a espiritualidade e a “cidadania do futuro” para onde via encaminhar-se a história humana.

### **Considerações finais**

Aflorámos, neste artigo exploratório, apenas alguns temas fortes a partir de um fito hermenêutico que compreende a modelação espiritual da multimoda vida e obra do pregador jesuíta António Vieira. Estes temas só ganham significado se inscritos no conhecimento da experiência existencial de Vieira no contexto do seu século e enquadrados na espiritualidade inaciana, a que procurou dar corpo e de que se veio a tornar uma figura bem expressiva. A modelação espiritual de fundo jesuíta e o ambiente da cultura barroca em que viveu, à luz de valores que inspiravam a percepção dramática da história humana, orientaram a vida do pregador para uma atividade empenhada em operar uma metanoia dos indivíduos e das sociedades, convicto da aceleração da história do mundo em direção a uma consumação da perfectibilidade anunciada pelas profecias finimundistas.

A pluriformidade dos escritos e das argutas reflexões deste autor abordam muitos outros temas de interesse para a compreensão da espiritualidade segundo Vieira, que estava preocupado em apontar

caminhos de vida autêntica a cada homem e mulher entendidos como seres situados no tempo mas com vocação para a eternidade, a que deviam aspirar e para a qual deveriam orientar toda a sua vida.

Entre esses muitos temas, que merecem estudo na perspectiva do conhecimento da espiritualidade na obra de Vieira, podemos salientar a reflexão em torno dos vícios e dos seus prejuízos para o progresso humano e espiritual e, nesta linha, a importância de dedicar o tempo e as energias a tarefas e atividades úteis e construtivas, vituperando o uso perdulário das horas. A inanidade da vida e a condição imperfeita do ser humano, de valor relativo diante da grandeza do cosmos, são outros temas recorrentemente batidos pelo pregador, especialmente nos sermões do Advento e da Quaresma, em favor do apelo aos valores da humildade, num quadro de uma cultura social de vaidade e de aparência. Não podemos descurar a referência à espiritualidade e devoção marianas e ao rosário, a que dedicou várias dezenas de sermões, sem esquecer as suas propostas específicas, no quadro de valores do seu tempo, de uma espiritualidade para o universo feminino. São também de grande profundidade e beleza as meditações espirituais espreiadas em vários textos parenéticos, mormente nos Sermões do Mandato, sobre o amor e a amizade.

Em suma, a obra de Vieira, e a arquitetura teológica que lhe dá sentido, é rica em abordagens que são passíveis de serem estudadas e compreendidas à luz de uma espiritualidade rica assente num compromisso de consagração sólido e comprometido com a orientação do curso da história humana *ad maiorem Dei gloriam*.

## Bibliografia

- Antunes, Manuel (2007). *Obra Completa* (t. IV). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Balthasar, H. U. Von (1967). *Spiritus Creator: Skizzen zur Theologie III*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Barros, A. de (1746). *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, Chamado por Antonomasia o Grande*. Lisboa: Nova oficina Silviana.
- Calafate, P. (2009). Escolástica peninsular no pensamento antropológico de Vieira. In J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Calafate, P. (2013-2014a). Introdução geral à obra profética. In J. E. Franco & P. Calafate (dir.). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. I) (11-28). S.l.: Círculo de Leitores.
- Calafate, P. (2013-2014b). Introdução ao volume I da obra profética. In J. E. Franco & P. Calafate (dir.). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. I) (29-47). S.l.: Círculo de Leitores.
- Castro, A. P. de (2008). *O Essencial sobre o Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Didi-Huberman, G. (2012). *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM.
- Didier, H. (1999). O Padre Vieira e os Exercícios Espirituais. In *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional: Actas* (vol. II). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Companhia de Jesus.
- Franco, J. E. (dir.) (2011). *O Esplendor da Austeridade: Mil Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal: Arte, Cultura e Solidariedade*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Garcia, M. (1997). Xavier, heterónimo de Vieira. *Brotéria*, 145, 437-467.
- Hansen, J. A. (1997). Vieira: tempo, alegoria e história. In *Brotéria*, 145, 541-556.
- Lamelas, I. (2014). Padres da Igreja e pais do monaquismo: na génese da vida consagrada e da identidade europeia. In J. E. Franco & L. M. de Abreu (coord.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo* (vol. I) (243ss.). Lisboa: Paulinas.
- Le Goff, J. (1998). Préface. In A. Gerhards, *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*. Paris: Fayard.
- Lopes, A. (1997). Como agir na fronteira do imponderável. Estudo sobre a questão dos índios e negros na vida do Padre Vieira. In *Brotéria*, 145, 321-346.
- Lourenço, E. (2014). As Ordens e a cultura europeia. In J. Eduardo Franco e L. Machado de Abreu (Coord.), *Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*. Lisboa: Paulinas.
- Loyola, I. de (1983). *Exercícios Espirituais*. Trad. Vital Dias Ferreira. Braga: A.O.
- Lowney, C. (2006). *Liderança Heroica: as Melhores Práticas de Uma Companhia com 450 Anos Que Mudou o Mundo*. Lisboa: Verbo.

- Rodrigues, M. I. R. (1997). António Vieira e os seus santos: o encontro inevitável com Inácio de Loyola. *Brotéria*, 145, 417-436.
- Ruiz Jurado, M. *et al.* (2001). Ejercicios Espirituales. In C. E. O'Neill & J. M. Domínguez, *Diccionario Historico de La Companhía de Jesús* (vol. II, 1223-1232). Roma/Comillas: Institutum Historicum/Universidad Pontificia de Comillas.
- Saraiva, A. J. (1996). *O Discurso Engenboso: Ensaio sobre Vieira*. Lisboa: Gradiva.
- Spiritualité (1990). In *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire* (1142-1174). Paris: Beauchesne.
- Urbano, C. (2009). O Padre António Vieira e a Companhia de Jesus. In J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos.

(Página deixada propositadamente em branco)



## ***Virtus et scientia*: uma síntese nos modelos hagiográficos do Padre António Vieira**

*Virtus et scientia: a synthesis in the hagiographic models of the sermons by Father António Vieira*

Carlota Miranda Urbano

Universidade de Coimbra

ORCID | 0000-0002-8073-6792

### Resumo

Do imaginário do Padre António Vieira destacamos os modelos hagiográficos e as suas narrativas que recorrentemente animam os seus sermões. Do cânone de virtudes em que os santos constituem modelos *ad imitandum*, destacamos o binómio *virtus et scientia* que encontramos no centro do paradigma educativo do humanismo jesuítico em que se formou o grande pregador. Depois da leitura dos volumes hagiográficos da parenética do Padre António Vieira, propomo-nos estudar a presença deste binómio na construção literária dos protagonistas daqueles sermões. Palavras-chave: parenética; hagiografia; humanismo; catálogo de virtudes; Vieira

## Abstract

From the imaginary of Father António Vieira we highlight the hagiographic models and their narratives that recurrently appear in his sermons. From the canon of virtues in which the saints constitute *ad imitandum* models, we highlight the binomial *virtus et scientia* that we find at the centre of the educational paradigm of Jesuit humanism in which the great preacher was educated. After reading the hagiographic volumes of sermons by Father António Vieira, we propose to study the presence of this binomial in the literary construction of the protagonists of those sermons.

Keywords: sermons; hagiography; humanism; catalogue of virtues; Vieira

À exceção, talvez, dos mais antigos relatos hagiográficos, os *Acta Martyrum*, no vasto *corpus* textual da hagiografia, encontramos invariavelmente um elenco das virtudes do santo, um elemento redacional sempre presente, um tema obrigatório e fundamental em toda a narrativa hagiográfica. Como informa Réginald Grégoire (1996: 75), o grande hagiólogo do séc. XX, a partir do séc. VI o catálogo de virtudes tornou-se parte integrante dos textos hagiográficos. De facto, de modo mais ou menos organizado, as virtudes do santo que constituem a matéria de celebração do hagiógrafo podem chegar a ser apresentadas de forma sistemática sob a designação de “catálogo de virtudes”, que naturalmente viu nascer em antítese o “catálogo dos vícios”. Uma célebre expressão do desenvolvimento desta sistematização de virtudes e vícios é a epopeia alegórica de Prudêncio, a *Psicomachia*,<sup>1</sup> ou “combate da alma”, em que as alegorias de virtudes e vícios se digladiam.

---

<sup>1</sup> Esta epopeia do início do séc. V foi largamente influente por séculos, inspirando com as suas figuras alegóricas, e respetivas tiradas retóricas, as representações de

Embora o conceito de “virtude heroica”<sup>2</sup> como condição necessária à inscrição no cânone dos santos se tenha cunhado já só na reforma processual da canonização, decorrente da reforma católica pós-tridentina, o conceito de *virtus* esteve sempre no centro da identidade do “santo” desde os primórdios do cristianismo. As virtudes celebradas pelo hagiógrafo, pois, não são simplesmente motivos literários ou artifícios retóricos da narrativa hagiográfica, na medida em que a virtude é essencial à identidade do santo e à natureza do próprio texto hagiográfico, que se define por distinção da biografia estritamente histórica, como, nas palavras de Grégoire, uma “historiografia apologética, dotada de uma finalidade didática, elaborada sobre a noção de virtude” (1996: 11).

E quando falamos da *virtude* como traço identitário fundamental do santo, não nos referimos apenas a este conceito na sua dimensão estritamente moral; referimo-nos também à sua noção concreta primitiva, tal como surgiu nos mais antigos romanos: a *virtus* como valentia, a qualidade dos que têm força, ou *vis*, portanto qualidade própria do *vir* ou varão. A *virtus* é, pois, própria do herói pagão antigo, como também do primitivo herói cristão, o mártir, que se definiu por oposição àquele, mas em todo o caso tendo-o como referência. Convém lembrar que a noção de santidade cristã e a figura do santo nasceram precisamente do desenvolvimento do conceito de martírio como forma suprema de imitação de Cristo, o protomártir por excelência. A *vis* e a *virtus* do santo terão sempre como referência a força e a virtude do mártir, a sua *vis* física na resistência ao sofrimento e a sua *virtus* na disposição tendencialmente constante da alma para dar testemunho da sua fé.

---

vícios e virtudes quer na literatura quer nas artes plásticas, desde as iluminuras dos seus muitos manuscritos aos revelos de abadias e catedrais.

<sup>2</sup> Expressão usada pela primeira vez no processo de canonização de S.<sup>ta</sup> Teresa de Ávila (1622), embora o conceito de “santidade heróica” remonte ao séc. XV (Vauchez, 1981).

E quanto à *scientia* ou, na versão grega, *sophia*? Também desde as origens da formação dos primeiros paradigmas hagiográficos podemos dizer que há uma presença, ainda que menos explícita, da *scientia*.<sup>3</sup> Já Platão, na *República*, incluía a *sophia*, o saber, ou o conhecimento, no seu elenco de virtudes: *sophia, andreia, sophrosune, dikaiosune* – sabedoria, valentia, prudência e justiça. Mas foi o elenco que Cícero fixou no *De finibus* (V, 23, 67), e que deixara “cair” a *sophia*, que S.<sup>to</sup> Ambrósio, no séc. IV, retomou ao designar pela primeira vez as quatro virtudes cardeais: *fortitudo, temperantia, prudentia, iustitia* – fortaleza, temperança, prudência e justiça. Mas o facto de a sabedoria (ou o conhecimento ou a ciência) não se encontrar já no elenco destas virtudes não significa que ela seja de todo alheia aos modelos hagiográficos mais primitivos. Muito próxima da figura do herói na antiguidade pagã, a figura do sábio, formulada pela filosofia, foi uma referência, afirmativa ou negativamente, na génese do heroísmo cristão. Portador de uma nova *aretê* que se alcança pelo saber, o sábio é um novo herói, cuja excelência ou cuja virtude repousa precisamente no conhecimento e cujo paradigma podemos reconhecer, por exemplo, em Sócrates, tal como Platão no-lo apresenta. Não esqueçamos que este saber é fundamentalmente o conhecimento do bem e da virtude e o agir de acordo com esse saber.

É inegável a influência daquele paradigma do sábio na formulação do paradigma do santo, sobretudo se considerarmos o modelo de sábio fixado pelo estoicismo romano, com o seu conhecido desprezo pela dor e pela morte, pela realidade exterior, em detrimento da valorização do homem interior. Os hinos de Prudêncio em louvor dos

---

<sup>3</sup> Veja-se, por exemplo, que no *Peristephanon* (conjunto de 14 hinos de Prudêncio em louvor de mártires), no Hino X, em louvor do mártir romano, o poeta inclui a *scientia* num elenco de virtudes que, segundo a figura alegórica *Fides*, devem ser oferecidas a Deus como vítimas: “*Fides [...] poscit litari uictimas [...] frontis pudorem, cordis innocentiam, pacis quietem, castitatem corporis, dei timorem, regulam scientiae...*” (cf. Ortega & Rodríguez, 1981: Hino X, vv. 356-360).

mártires, o *Peristephanon*, “Livro das coroas”, são um bom documento literário da influência não só do estoicismo, como do neoplatonismo na configuração dos primeiros paradigmas hagiográficos.

A ligação *virtus et scientia*, virtude e sabedoria, tem longínquas raízes nas culturas clássica e cristã, como vemos, e este binómio vai adquirir um significado particularmente importante no umanismo humanismo renascentista que propõe ao seu tempo uma educação integral do homem, em que a sabedoria e o conhecimento só se completam com o exercício das virtudes morais. Foi em perfeita consonância com este humanismo que nasceu a Companhia de Jesus, Ordem religiosa a que pertenceu o Padre António Vieira, em cujas escolas estudou e se formou como pregador, missionário, diplomata jesuíta. Embora o ensino não fosse inicialmente a sua missão, rapidamente a Companhia de Jesus se tornou numa Ordem religiosa dedicada sobretudo à missionação dos novos mundos e ao ensino e formação não só dos seus membros como das novas gerações da velha Europa, agora dividida pelas reformas protestantes. Assumindo como finalidade “ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para o qual foram criadas” (Inoue, 2004: 115), a Companhia de Jesus, nas suas *Constituições*, definiu como meio necessário o recrutamento de homens que deviam não só ter uma vida exemplar como deviam ser bem instruídos, e para isso precisava de escolas e universidades para os formar. Como concluiu já Margarida Miranda (2011: 475), é deste modo que as *Constituições* fundamentam a atividade escolar, com o objetivo de aumentar o número dos virtuosos e sábios (*probos simul ac doctos*), ajudando-os a progredir na ciência e na virtude para melhor levar a cabo a sua missão. Este binómio, explicitado nas *Constituições*, estaria muito presente na formação de todo o jesuíta.

*Virtus et scientia* surge, então, como binómio naturalmente à disposição do Padre António Vieira para a elaboração dos seus sermões hagiográficos. Embora não possamos classificar o Padre

António Vieira como hagiógrafo no sentido mais estrito do termo, poderíamos fazê-lo num sentido mais lato, pois uma parte muito razoável da sua vastíssima parenética tem como pretexto precisamente o louvor dos santos.<sup>4</sup> Digo pretexto, e sublinho, porque o facto de o sermão ser composto para a comemoração da festa de um determinado santo e para celebração do seu louvor não quer dizer que ele tenha nas suas primeiras intenções redacionais divulgar e promover as virtudes do santo a ponto de mover o auditório ao desejo de as imitar, o que seriam as intenções mais próximas do hagiógrafo. Algumas vezes, as intenções do pregador são outras, embora não entrem em contradição com aquelas, e o louvor da virtude do santo acaba por ter um lugar secundário na hierarquia das intenções do sermão.

Na construção dos sermões do Padre António Vieira, há três fatores habitualmente determinantes para a *inventio*: o Evangelho da liturgia do dia, a festividade litúrgica (que pode ser de um santo ou de um mistério da fé) e o auditório no seu contexto e no seu momento. Os três concorrem para a definição do *conceito predicável* que o pregador seleciona do texto litúrgico e que, reiteradamente repetido ao longo do desenvolvimento do discurso, funciona como garantia de coerência interna e até de ágil forma de articulação entre as partes.

Assim, não esperemos encontrar nos sermões hagiográficos de Vieira o costumado catálogo de virtudes do santo celebrado. Encontraremos sempre a celebração de uma virtude, sim, mas daquela que mais se adequar às intenções do pregador na circunstância em que o sermão vai ser proferido. No *corpus* parenético hagiográfico do Padre António Vieira, a síntese *virtus et scientia* encontra a sua

---

<sup>4</sup> Note-se a este propósito que a recente publicação da sua obra completa pelo Círculo de Leitores integra no conjunto dos 15 volumes da parenética três volumes hagiográficos (um deles dedicado em exclusivo a S. Francisco Xavier).

expressão mais eloquente no sermão em louvor de S.<sup>to</sup> Agostinho, um bispo e doutor da Igreja. No entanto, também a mártir S.<sup>ta</sup> Catarina de Alexandria, celebrada como sábia que venceu os cinquenta filósofos pagãos enviados pelo Imperador Maximiano para a demover da fé cristã, será ocasião para o desenvolvimento daquela síntese, a ponto de a sua *virtus* ser, por excelência, a *scientia*. Um e outro são reconhecidos como sábios e S.<sup>ta</sup> Catarina, recorde-se, padroeira dos estudantes, é escolhida como patrona de várias universidades, o que explica a existência de imagens de ambos os santos na capela de S. Miguel, da Universidade de Coimbra.<sup>5</sup>

O “Sermão de Santo Agostinho” foi pregado em Lisboa, em 1649, na igreja de S.<sup>to</sup> Agostinho do Convento de S. Vicente de Fora. Para *conceito predicável* do seu sermão Vieira seleciona do Evangelho do dia “*Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est*” – “Assim brilhe a vossa luz diante dos homens para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem o vosso Pai que está nos Céus” (Mt 5, 16). Neste versículo e noutro que pertence à leitura do dia e cita no exórdio “*Qui fecerit, et docuerit...*” – “aquele que praticar e ensinar estas coisas, será grande no Reino dos Céus” (Mt 5, 19) –, Vieira fundamenta a importância da virtude e da sabedoria, *virtus et scientia* qualidades essenciais num bispo, e que S.<sup>to</sup> Agostinho manifestou no mais elevado grau.

O intento de Cristo, Senhor nosso, em todo este Evangelho é formar a perfeita ideia de um Prelado Eclesiástico, e Apostólico. Esta ideia se compõe indistintamente de duas partes, ou qualidades essenciais: de ciência, porque deve ser douto; e de virtude,

---

<sup>5</sup> Com efeito, nesta capela encontram-se quer uma imagem de S.<sup>to</sup> Agostinho, no altar lateral esquerdo de S.<sup>ta</sup> Maria da Luz, quer uma outra de S.<sup>ta</sup> Catarina, na posição central do altar lateral direito.

porque deve ser Santo. Se tem virtude sem ciência, será Santo; se tem ciência sem virtude, será douto; mas em falta de qualquer delas, não será verdadeiro Prelado. E que seria se acaso lhe faltassem ambas? Bastará porém que seja douto só pela ciência, e Santo só pela virtude? Não. Bem pode o Prelado ser douto, e Santo, e não ser bom Prelado; porque pode ser douto, e Santo para si, e não para os outros. Há de ser de tal maneira douto, que seja douto, e Doutor; e de tal maneira Santo, que seja Santo, e santificador. Isto quer dizer: *Qui fecerit, et docuerit* [Mt 5, 19]; Doutor ensinando, e santificador fazendo. Para ensinar, lhe é necessária a ciência, com que seja a doutrina sã; para fazer, é-lhe necessária a virtude, com que sejam boas as obras; mas essas obras, e essa ciência não hão de ser ocultas, e que se não vejam, senão públicas, e manifestas a todos: *Neque accendunt lucernam, et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus, qui in domo sunt* [Ibidem, 15]. Pública, e manifesta a ciência, para que alumie com a luz de doutrina: *Sic luceat lux vestra coram hominibus* [Ibidem, 16]; e públicas, e manifestas as obras, para que edifique com o exemplo da vida: *Ut videant opera vestra bona*. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 35-36)

Se habitualmente as virtudes do santo são celebradas para mover o auditório ao desejo da *imitatio sanctorum*, neste sermão Vieira exalta o santo recorrendo a um paradoxo: a grandeza de S.<sup>to</sup> Agostinho manifesta-se não pela revelação das suas virtudes e sabedoria, mas pelo contrário. Tomando como argumento as duas obras *Confessiones*<sup>6</sup> e *Retractationes*<sup>7</sup>, as *Confissões* e as *Retratações*,

---

<sup>6</sup> O célebre relato autobiográfico de S.<sup>to</sup> Agostinho, em que ele se dirige a Deus e “confessa” o seu percurso espiritual de conversão.

<sup>7</sup> *Retractationum Libri Duo*, uma obra escrita em 427, em que S.<sup>to</sup> Agostinho faz uma revisão dos tratados que escreveu ao longo da vida, sobretudo naquelas questões em que veio a pensar de modo diferente.



Vieira ocupa o sermão em provar que a grandeza de Agostinho foi confessar os seus pecados (ocultando as suas virtudes), encorajando os homens a confessar os seus próprios, e retratar-se das suas ignorâncias e erros (ocultando a sua ciência) para ensinar os homens a não errar. Agostinho, como prelado, iluminou precisamente no modo que o Evangelho tomado como epígrafe sugere, com o exemplo e a doutrina.

[...] e este mesmo foi o modo, com que Agostinho alumiou; porque no Livro das *Confissões*, dos pecados fez exemplo, e no Livro das *Retratações*, das ignorâncias fez doutrina. Isto é o que agora havemos de ver: e porque Agostinho dividiu estes dois assuntos em dois Livros, nós também para maior distinção, e clareza os dividiremos em duas partes. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 43)

E, assim, Vieira divide o sermão em duas partes dedicando-se separadamente às *Confissões* e às *Retratações* de S.<sup>to</sup> Agostinho, aproveitando a ocasião para pregar aos fiéis e aos frades agostinhos a importância do sacramento da confissão e a importância de não persistir no erro, mas antes de ser capaz de se retratar deles. O propósito epidíctico e deliberativo cruzam-se, como é natural num sermão de tema hagiográfico. A grandeza de Agostinho merece duas coroas, uma de doutor confitente, em que dos pecados fez exemplo, e outra de doutor revogante, em que dos seus erros fez doutrina, feito jamais repetido: “E este foi o modo altíssimo, digno só de seu inventor, com que Agostinho das suas mesmas trevas, como dizia, fez luz, e dos seus mesmos pecados exemplo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, x: 49).

A escolha destas duas obras de S.<sup>to</sup> Agostinho para a partir delas fazer o louvor das maiores virtudes do santo não é uma originalidade do Padre António Vieira. A mesma questão que aqui no

sermão é tratada, sobre se S.<sup>to</sup> Agostinho seria maior nas *Confissões* ou nas *Retratações*, é colocada de modo muito semelhante pelo Padre Francisco de Mendoça, o célebre pregador que António Vieira considerava seu mestre, mesmo não o tendo conhecido pessoalmente (Franco, 1719: 491<sup>8</sup>). Uma das questões que integram as *Flores Sacri* do *Viridarium sacrae ac prophanae eruditionis* publicado postumamente em 1631 tem precisamente por título *Vtrum D. Augustinus Humiliorem se Praebuerit in Libris Confessionum an in Libris Retractationum*: “Se S.<sup>to</sup> Agostinho se mostrou mais humilde no livro das *Confissões* se no das *Retratações*” (Mendoça, 1631<sup>9</sup>).

Tal como Francisco Mendoça, António Vieira explora as noções de *malitia* e *ignorantia*, mas opondo-as respetivamente às de *virtus* e *scientia*: “porque a ignorância se opõe à ciência, e o pecado à virtude” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 66).

Outro modelo hagiográfico em que *virtus* e *scientia* resultam em síntese é o de S.<sup>ta</sup> Catarina de Alexandria.<sup>10</sup> Vieira tem dois sermões pregados em honra da mártir do séc. IV, conhecida pela elevada sabedoria com que converteu ao cristianismo os cinquenta filósofos pagãos que o Imperador Maximiano chamou para “derrotar” intelectualmente a jovem que tentava convencê-lo do erro que era perseguir os cristãos. Um desses sermões é pregado em Lisboa, segundo informação do próprio Vieira, na altura em que naquela cidade se festejava uma grande vitória contra os castelhanos. Recolhendo do Evangelho que relata a parábola das dez virgens a

---

<sup>8</sup> “O Mestre dos Pregadores o admirável Padre Antonio Vieira da nossa Companhia confessava, que o seu Mestre na predica foram os Sermoens, & escritos do Padre Francisco de Mendoça”.

<sup>9</sup> A questão em causa (páginas 42-45) abre o livro III, *Flores Sacri* (Flores Sagradas), dedicado aos Doutores da Igreja e a S. Paulo.

<sup>10</sup> Embora tenha sido retirada do calendário litúrgico em 1969, no pós Concílio Vaticano II, por falta de documentação histórica anterior ao séc. XI que atestasse a existência real da mártir, posteriores descobertas de frescos do séc. VIII e IX, em Nápoles e Roma, com o seu nome identificado levaram a uma revisão da controvérsia e a sua festa foi reintroduzida no calendário por Bento XVI, como memória facultativa.

epígrafe *Ne forte*, Vieira concentra o louvor da jovem Catarina na virtude da prudência. Um dos elementos iconográficos de S.<sup>ta</sup> Catarina, a roda, instrumento de tortura, é constantemente lembrado para recordar a *roda da fortuna*. A exemplo das virgens prudentes e de Catarina, Vieira recomenda prudência à monarquia portuguesa, para que não se deixe “inchar” com o vento da fortuna nem se fie nela, mas que tema a volta das suas rodas. Depois da prudência, Vieira louva a ousadia de S.<sup>ta</sup> Catarina que a levou a sair vencedora do debate contra o imperador e contra os filósofos. E a sua vitória foi maior que teria sido contra soldados. As batalhas mais difíceis, diz Vieira, são as do entendimento.

No outro sermão, pregado em Coimbra, na igreja do Colégio do Carmo, e dirigindo-se à universidade, o Padre António Vieira retoma esta mesma ideia, de que *as vitórias da sabedoria são muito mais gloriosas que as das armas*. E é partindo desta afirmação que justificará como tema único do sermão a *scientia* de Catarina. Esta é por excelência a sua *virtus*.

Suposta esta verdade, que em toda a parte, e muito mais neste empório das letras, se deve supor sem controvérsia; acomodando-me à profissão do auditório, e à celebridade do dia, só falarei de Santa Catarina hoje enquanto Doutora, e Sábia. Lá diz Ezequiel que viu uma roda junto a um Querubim: *Rota una juxta Cherub unum* [Ez 10, 9]. E que Querubim é aquele que tem a roda ao lado, senão Santa Catarina? Na casa da Sabedoria<sup>11</sup> a cada palma respondia um Querubim; nesta, que também é da Sabedoria,<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> O templo de Jerusalém.

<sup>12</sup> A igreja onde decorria o sermão, por, à semelhança do templo de Jerusalém, ser casa de Deus, já se poderia dizer “casa da sabedoria”. Mas pelo facto de acolher a Academia de Coimbra, a quem se dirige fundamentalmente o pregador, merece o título com mais propriedade, como Vieira deseja assinalar, captando assim a benevolência do auditório.

veremos um Querubim com muitas palmas. O assunto pois do Sermão serão as vitórias de Catarina; e o título, “A Sábia vencedora”. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 380)

A “sábia vencedora” não tem exemplo que a iguale em vitória do entendimento. A sua vitória é também um paradoxo, porque Catarina, em vez de calar e aprender, como mulher, ensina e vence; e os filósofos, em vez de ensinarem, como homens e como mestres, são ensinados e vencidos. A *vis* de Catarina, a sua *virtus*, reside na *scientia* com que vence o debate e acaba por converter os cinquenta sábios. A sua grandeza supera inclusive a das três santas mulheres que primeiro viram o túmulo vazio e com a sua palavra não convenceram os apóstolos de que Jesus teria ressuscitado. Catarina vence, ela só, os filósofos gentios de várias escolas, da escola de Pitágoras, de Sócrates, de Platão, Aristóteles, Epicuro, Demócrito, e ensina-lhes todos os mistérios da fé, ela, uma mulher, e jovem, apenas com dezoito anos.

E o Padre António Vieira chama a atenção para uma circunstância que mais engrandece a vitória de Catarina:

Mas a maior circunstância dela, a meu sentir, ainda não foi esta. E qual foi? Foi que não só persuadiu Catarina aos Filósofos toda a Fé de Cristo, senão a virtude mais própria de Cristo, e nunca conhecida da Filosofia, e a mais dificultosa de aprender, que é a humildade. Porque tendo entrado naquele grande teatro tão soberbos, e vãos com as suas Ciências, nenhum duvidou de se sujeitar, e render à sabedoria, e doutrina de uma mulher, sem repararem, nem fazerem caso de que todos os circunstantes vissem, e todo o mundo soubesse, que uma mulher os vencera. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 395-396)

Como se não bastasse o esplendor da *virtus* e *scientia* de Catarina manifestar-se nesta *sábia vencedora – vencedora uma de tantos, vencedora mulher de homens, e vencedora sábia de sábios* –, Vieira reserva para a *peroratio* mais uma surpresa. É costume no sermão exortar o auditório à saudável imitação das virtudes do santo celebrado, mas desta feita não o pode fazer. É que S.<sup>ta</sup> Catarina é inimitável, por isso o pregador propõe a imitação, não da sábia vencedora, mas dos sábios vencidos.

O que só posso, e desejo aconselhar é que todos os estudiosos, e Doutos, já que não podem imitar a Santa vencedora, imitem os Filósofos vencidos. Duas coisas tiveram insignes estes famosos Catedráticos: a primeira a docilidade; a segunda a constância. A docilidade com que se renderam à verdade conhecida da doutrina de Catarina; e a constância firme até à morte com que defenderam a mesma verdade apesar, e a despeito do Imperador. Quem não é dócil, Senhores, não pode ser douto: antes a mesma docilidade é um sinónimo da ciência. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 404)

Sem docilidade, agarrados ao próprio juízo, e presos da sua opinião, ainda que sábios, se lhes for apresentada a verdade, não serão capazes de a receber. Recebida a verdade, a constância permitir-lhes-á defendê-la mesmo no meio dos perigos em que os doutos costumam fraquejar. E que perigos? A maior tentação do letrado, diz Vieira, é querer torcer a verdade e acomodá-la à vontade e empenho do rei. Foi neste ponto, precisamente, que os cinquenta sábios tiveram constância e, conhecendo o empenho do Imperador Maximiano, preferiram cair em desgraça e ser lançados ao fogo, a desdizer do que entenderam que era verdade.

E Vieira exclama aos doutos da Universidade de Coimbra: “Oh que ditosas seriam as Repúblicas, que veneráveis as Universidades, e que bem-aventurados os Mestres, e Doutores delas, se imitassem

a verdade, o valor, e a constância destes Filósofos!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 405).

E continua desenvolvendo a metáfora: as cadeiras da universidade, sejam elas de Teologia, de Leis, de Cânones, todas são de Medicina porque devem servir a saúde pública, isto é, a salvação. Mas se os catedráticos são tentados pela ambição, lisonja ou temor e, em lugar de desenganarem com a verdade os Príncipes que os consultam, respondem que é justo o que eles desejam, então deixam de ser catedráticos da saúde e são antes catedráticos da pestilência, ou da peste. “E por esta perversão das letras, e dos letrados, as mesmas Universidades, e Cadeiras, donde havia de manar a saúde pública, vêm a ser o veneno, a ruína, e a peste dos Reinos: *Cathedra pestilentialiae*” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 406).

E Vieira conclui com uma exortação final dirigida aos sábios lentes de Coimbra que o ouvem: que cada um registre na memória um versículo do *Eclesiástico* que deveria figurar em todas as universidades: “*Penes Regem noli velle videri sapiens*” – “Guarda-te de querer ser tido por sábio no conceito do Rei” (Eccl 7, 5).

E por que razão? Diz Vieira que habitualmente os reis tomam por sábios apenas aqueles que se conformam com os seus interesses políticos e com as razões com que os querem justificar e “como isto muitas vezes não pode ser sem ofensa das Leis Divinas, e violência das humanas, melhor é para os tais casos ser reputado por menos douto, e não ter para com os Reis opinião de sábio” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 407).

Nesta *peroratio* de Vieira identificamos claramente o seu ideário no que respeita à universidade: independência e autonomia do saber e da ciência face às instituições e ao poder político, com uma noção muito clara da finalidade da universidade – nas suas palavras, *ordenada à saúde pública*, o que sabemos que significa no pensamento de Vieira: ordenada à salvação e ao bem comum.

Como duas faces da mesma moeda, *virtus* e *scientia* oferecem-se ao pregador numa verdadeira síntese, pois, afinal, como afirmava no “Sermão de Todos os Santos” (Franco & Calafate 2013-2014, II, XI: 492), a suprema ciência que veio ensinar à terra o Filho de Deus é precisamente a ciência das virtudes, a ciência própria dos santos ou *scientia sanctorum*, como lhe chama.

De sorte, que vindo a Sabedoria Divina em Pessoa, e descendo do Céu à terra a ser Mestre dos homens, a nova cadeira, que instituiu nesta grande universidade do mundo, e a ciência que professou, foi só ensinar a ser Santos, e nenhuma outra. A Retórica deixou-a aos Túlios, e aos Demóstenes; a Filosofia aos Platões, e aos Aristóteles; as Matemáticas, aos Ptolomeus, e aos Euclides; a Médica aos Apolos, e aos Esculápios; a Jurisprudência aos Solões, e aos Licurgos; e para Si, tomou só a ciência de ensinar a salvar, e fazer Santos: *Regnum Dei, et scientiam Sanctorum*. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 491)

Uma síntese humanista em que sabedoria e virtude se completam mutuamente, em que *virtus* resulta da *scientia* e *scientia* tem como finalidade o bem comum (nas palavras do Padre António Viera, a saúde pública). Creio que ainda hoje, numa cultura em que o relativismo se impõe, em que a verdade perdeu importância, ou porque se manipula, ou porque é simplesmente irrelevante, o discurso do Padre António Vieira dialoga com o leitor de hoje, incomodando-o. E enquanto for incómodo e desinstalar o instalado, o discurso de Vieira continua atual.

## BIBLIOGRAFIA

- Benvenuti, A., Gajano, S. B., Ditchfield, S., Rusconi, R., Barcellona, F. S. & Zarri, G. (2008). *Storia della Santità nel Cristianesimo Occidentale*. Roma: Viella.
- Castro, A. P. (2008). *Retórica e Teorização Literária em Portugal: do Humanismo ao Neoclassicismo* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Duhhot, J.-J (1996). *Épictète et la Sagesse Stoicienne*. Paris: Éditions Bayard.
- Festugière, A. J. (1949). *La Sainteté* (2.<sup>a</sup> ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Franco, A. (1719). *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio de Jesus de Coimbra em Portugal*. Évora: Oficina da Universidade.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vol. X). S.l.: Círculo de Leitores.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vol. XI). S.l.: Círculo de Leitores.
- Fredouille, J.-C., (1997) Le Héros et le Saint. In G. Freyburger & L. Pernot (dir.), *Du Héros Païen au Saint Chrétien: actes du Colloque Organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité* (11-25). Strasbourg: Institut d'Études Augustiniennes.
- Grégoire, R. (1996). *Manuale di Agiologia: introduzione alla Letteratura Agiografica*. Fabriano: Monastero San Silvestro Abate.
- Inoue, R. H. (coord.). *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* (2004). São Paulo: Edições Loyola.
- Mendoza, F. (1631). *Viridarium Sacrae ac Prophanæ Eruditionis*. Lyon: Iacobi Cardon.
- Miranda, M. (2011). A *Ratio Studiorum* e o Desenvolvimento de Uma Cultura Escolar na Europa Moderna. *Humanitas*, 68, 473-490.
- Ortega, A. & Rodríguez, I. (ed.). *Obras Completas de Aurelio Prudencio* (1981). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pereira, B. F. (2012). *Retórica e Eloquência em Portugal na Época do Renascimento*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vauchez, A. (1981), *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Age: d'après les Procès de Canonisation et les Documents Hagiographiques*. Rome: École Française de Rome.



#### **IV**

### **VISÕES DO FUTURO: OBRA PROFÉTICA**

(Página deixada propositadamente em branco)

## ***A Chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo***<sup>1</sup>

A Chave dos Profetas: *God, Analogy, Time*

João Adolfo Hansen

Universidade de São Paulo

### Resumo

Desde que desapareceu o original incompleto do manuscrito da *Clavis Prophetarum*, que ele ditava pouco antes de morrer na Baía, em 17 de julho de 1697, de tal modo a obra se dispersou, sofrendo os azares do tempo e da não menos rude mão dos homens, que a sua tradução integral publicada na *Obra Completa Padre Antônio Vieira* parece milagre. Estivesse por aqui, Vieira diria que é, e apontaria como suas causas segundas a Antônio Guimarães Pinto, exatíssimo tradutor, a Luís Machado de Abreu, atento revisor e anotador, a Pedro Calafate, coordenador geral e autor da magnífica “Introdução”, a José Eduardo Franco, dedicado organizador da edição das suas obras completas. Neste artigo apresentamos os grandes temas e problemas que fazem desta obra um monumento teológico e filosófica da cultura jesuíta.

Palavras-chave: Profetismo; Utopia; Deus; Futuro; Humanidade

---

<sup>1</sup> O presente texto foi recomposto a partir do “Prefácio” da primeira edição portuguesa de *A Chave dos Profetas* (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 11-56).

## Abstract

Ever since the incomplete original of the manuscript of *Clavis Prophetarum* disappeared, the one which he was dictating shortly before his death in Baía on July 17, 1697, his work was dispersed, suffering the hardships of time and the no less harsh hand of men. In this sense, its full translation published in the *Complete Works of Father António Vieira* seems like a miracle. If he was still among us, Vieira would say precisely this, and would point to António Guimarães Pinto, an extremely accurate translator, Luís Machado de Abreu, an attentive reviewer and annotator, Pedro Calafate, general coordinator and author of the magnificent “Introduction”, and José Eduardo Franco, dedicated organizer of the edition of his complete works. In this article we present the great themes and problems that make this work a theological and philosophical monument of Jesuit culture.

Keywords: Prophecy; Utopia; God; Future; Humanity

“Volontiers je n’écrirais que pour les morts”

**Charles Baudelaire<sup>2</sup>**

“Mas vamos seguindo a estrela.”

**António Vieira, “Sermão da Epifania”<sup>3</sup>**

Desde que desapareceu o original incompleto do manuscrito da *Clavis Prophetarum*, que ele ditava pouco antes de morrer na Baía, em 17 de julho de 1697, de tal modo a obra se dispersou, sofrendo os azares do tempo e da não menos rude mão dos homens, que a sua

---

<sup>2</sup> *Les Paradis Artificiels*. Paris: Poulet-Malassis et de Broise, 1860.

<sup>3</sup> Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 370.

tradução integral publicada na *Obra Completa Padre António Vieira* parece milagre. Estivesse por aqui, Vieira diria que é, e apontaria como suas causas segundas a António Guimarães Pinto, exatíssimo tradutor, a Luís Machado de Abreu, atento revisor e anotador, a Pedro Calafate, coordenador geral e autor da magnífica “Introdução”, a José Eduardo Franco, dedicado organizador da edição das suas obras completas. Desde agora, as culturas de língua portuguesa e outras culturas lhes devem reconhecimento e gratidão pelo dom.

Anos atrás, pensando nessa dispersão, a minha amiga Adma Fadul Muhana, que editou inéditos de Vieira e os autos do processo movido contra ele pela Inquisição portuguesa, disse que a *Clavis Prophetarum* se tornara um “enigma”. Lembrou então que, imediatamente depois da morte de Vieira, o P.<sup>e</sup> António Bonucci, seu secretário, a quem ditara o texto nos seus últimos dias, enviou uma carta para Roma, comunicando que a obra era constituída por quatro livros, dos quais o primeiro estava acabado, faltando a redação de 18 questões para se completarem os livros II e III. Quanto ao quarto, “em que [Vieira] discorre acerca das prerrogativas e maravilhas do reino de Cristo consumado na Terra, está em boa parte redigido, mas faltam-lhe alguns pontos que requerem mais demorado exame”, declarou Bonucci (Muhana, 1989: 22). A afirmação de que o manuscrito original tinha quatro partes talvez pudesse ser corroborada pela promessa feita por Vieira em 1679, no primeiro tomo dos seus *Sermões*, de redigir a obra em quatro livros.

Em 10 de julho de 1699, Bonucci, que havia sido encarregado de concluir a obra pelo próprio Vieira e, após a morte deste, pelos seus superiores da Companhia de Jesus, comunicou que finalmente podia enviá-la, depois de ter tido “o trabalho não pequeno de copiar, com todo o esmero, do autographo de certo amanuense, difficultoso de ler, inçado de erros e cortado de riscos, os capítulos do Livro Quarto da *Clavis*” (Rodrigues, 1922). Quem seria esse amanuense? E que autógrafo? Que coisas foram riscadas? E porquê?

Sabe-se que a cópia chegou a Roma em 1700 e imediatamente desapareceu, sem que se tenha notícia do seu paradeiro. Desde essa data, surgiram supostas cópias do texto original ordenadas em três livros.<sup>4</sup> Além delas, tem-se notícia da existência de mais exemplares, como o da livraria real que a Corte portuguesa trouxe para o Brasil em 1808, hoje na Biblioteca Nacional do Brasil, e outros, em Loiola, Lisboa, Roma, Paris e Londres. Na Biblioteca Nacional de Paris e no Instituto Görres da Universidade Católica Portuguesa, com o título ou subtítulo *Clavis Prophetarum*, há manuscritos forjados no séc. XVIII. Adma Muhana propõe que as falsificações talvez decorram da fama da obra perdida de Vieira e que, apenas pelos catálogos das bibliotecas, é difícil distinguir cópias “verdadeiras” de “falsas”.

Quanto ao original, teria sido trancado numa arca, logo após a morte de Vieira, junto com os demais papéis encontrados na sua cela. É o que informa o P.<sup>e</sup> João Andreoni, reitor do Colégio da Baía, numa carta de 23 de julho de 1697 para o geral dos Jesuítas, P.<sup>e</sup> Tirso González. Andreoni refere-se aos livros da *Clavis Prophetarum* afirmando que os três primeiros estavam praticamente prontos e já esboçado um quarto.<sup>5</sup> Destinada a Roma, a arca foi interceptada em

---

<sup>4</sup> Sommervogel (1890-1932: 1946) fala de três livros, escrevendo no verbete “Vieira”: “*Clavis Prophetarum de Regno Christi in terris consummato Libri tres*. 1. agit de ipso Christi Regno. 2. de ejus in terris consummatione. 3. de tempore quo, et quando consummatum est, et quamdiu duraturum. Horum 1 e 2 fere absoluti. 3 perficiendo nunc allaborat, et 4 meditabatur. Pro quo absolvendo extant: Promptuarium 1um. de vera Prophetica, et Judaeorum conversione; Promptuarium 2um. de Generali Mundi Conversione, hoc est, Gentium, Haereticorum et Judaeorum; Promptuarium 3um. Fragmentorum ad Christi Regnum spectantium”.

<sup>5</sup> Além dessa identidade geral, as cópias apresentam diferenças específicas. João Lúcio de Azevedo (1931: 289) diz que “segundo a informação mais fundada o que existia era o seguinte: o Livro Primeiro completo; do Livro Segundo, o primeiro capítulo e matéria avulsa, faltando um caderno do original; do Livro 3.º, somente o título na folha de rosto, e as secções especiais ou tratados da Paz do Messias, da Pregação universal do Evangelho, e outros que poderiam caber neste Livro ou no 2.º [...]. Depois que apareceu a obra como um todo, e regularmente dividida em capítulos, ainda que não uniforme, esta divisão está em todas as cópias. Na lição mais corrente tem o Livro Primeiro doze capítulos, o 2.º quatorze, o 3.º nove, achando-se os tratados acima mencionados arbitrariamente enxeridos no 2.º e 3.º Livros”.

Lisboa pela Inquisição. Supostamente, teria permanecido trancada até 1714, quando o inquisidor-geral, Nuno da Cunha, entregou os manuscritos que nela se encontravam ao P.<sup>e</sup> Carlo Antonio Casnedi, para os avaliar. Casnedi comentou o texto e fez um resumo dele em latim;<sup>6</sup> em seguida, os manuscritos sobre os quais trabalhou também desapareceram.

O meu primeiro contacto direto com um manuscrito da *Clavis Prophetarum* ocorreu em 1993. Desde 1984, vinha estudando as letras luso-brasileiras dos sécs. XVI, XVII e XVIII. Passando ao largo do idealismo alemão das interpretações anacrónicas, que as conformam como etapa evolutiva para a nacionalidade ou as excluem da formação do cânone literário brasileiro por serem portuguesas, estudava a particularidade histórica dos seus condicionamentos institucionais e dos seus códigos linguísticos e bibliográficos. Provavelmente por isso, em 1990, fui convidado para participar do júri em que António Alcir Bernárdez Pécora, professor da Universidade de Campinas, defendeu a sua tese de doutoramento sobre os sermões de Vieira, na Universidade de São Paulo. Quando a publicou, em 1994, com o título *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira* (Pécora, 1994, 2008), convidou-me a escrever o prefácio. Desde então, nossa amizade, que tinha começado em tempo anterior à defesa da tese e era grande, cresceu. E cresceu também alimentada por Vieira, que para mim às vezes ainda é satisfação de umas poucas esperanças. Pois bem, em 1993, o professor João Alexandre Barbosa, então diretor da Editora da Universidade de São Paulo, convidou-me a integrar uma equipa de investigadores que pretendiam trabalhar com a *Clavis Prophetarum*. José Carlos Sebe Bom Meihy, professor do Departamento de História da Universidade de São Paulo, obti-

---

<sup>6</sup> O texto latino de Casnedi foi fixado e traduzido por Simone Celani. Cf. *Sententia...*, 2007: 163-252.

vera uma cópia do texto do ms. 359, da Biblioteca Gregoriana de Roma, e tinha-o procurado, propondo-lhe o projeto de traduzir e publicar o texto.

Constituída em 1993, a “equipa *Clavis*” pretendia, com apoio institucional da Editora da Universidade de São Paulo e da Universidade de Lisboa e apoio financeiro da Fundação de Auxílio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e da Fundação VITAE, de São Paulo, estabelecer, traduzir e editar a *Clavis Prophetarum*. A equipa era formada pelo referido professor José Carlos Sebe Bom Meihy, do Departamento de História da Universidade de São Paulo; pelos professores Antônio Alcir Bernárdez Pécora e Adma Fadul Muhana, do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas; pela professora Margarida Vieira Mendes, da área de Literatura Portuguesa da Universidade de Lisboa; por professores do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, Heitor Megale, da área de Filologia, Marcos Martinho dos Santos e Angélica Chiappetta, da área de Latim, e por mim, da área de Literatura Brasileira, além de alguns estudantes de cursos de pós-graduação de Letras e História da Universidade de São Paulo.

A equipa resolveu tomar como texto base o ms. 359, da Gregoriana, e, conhecendo o estado de dispersão do texto, iniciou o seu cotejo com o ms. 1357, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, de Lisboa, e com cópias do ms. 2022, da Biblioteca Nacional de Paris, e do existente na Biblioteca do Museu Britânico, em Londres. Pesquisadores portugueses providenciaram os códices 2674 e 2678, da Biblioteca Nacional de Portugal, o códice 1357, da Torre do Tombo, e mais algumas cópias. No seu trabalho de mestrado, no qual dá conta com precisão dos procedimentos retóricos da obra profética de Vieira, Adma Muhana lembra que a obra que Andreoni afirmou ter sido guardada na arca depois da morte de Vieira foi examinada por Casnedi. Este declarou que estava “sumamente desordenada, e muito confusa, mutilada e imperfeita”, a ponto de ser



difícil decidir que tratados pertenciam ou não aos livros segundo e terceiro. Bonucci, no entanto, havia afirmado antes que só faltavam 18 questões para os completar. Até 1699, estivera trabalhando com o manuscrito, especialmente com o livro IV. Ele teria trabalhado sobre uma cópia, já que o original estaria trancado na arca? Ou teve em mãos o original e a cópia “sumamente desordenada”, que Casnedi diz ter achado, e que teria sido guardada em seu lugar? E, ainda, considerado o tempo decorrido entre o fechamento da arca (1697) e o exame do manuscrito por Casnedi (1714), teria o original sido mutilado pela Inquisição?

Adma Muhana propunha que, na ausência de mais dados, uma proposta plausível de ordenação do texto era a de Francisco Rodrigues, que tentava conciliar a descrição de Bonucci com os manuscritos que chegaram ao séc. XX. Assim, o livro I corresponderia ao de Casnedi e ao das cópias; o livro III das cópias passaria a ser o livro II, o que corresponderia ao título proposto para ele por Bonucci: *Disposições Prévias para a Consumação do Reino de Cristo*. O livro II, até ao capítulo X, formaria o livro III, referente à consumação do Reino, segundo Bonucci; quanto ao livro IV, seria o abrangido pelos capítulos XI e XIV, que as cópias consideram livro II. Dessa maneira, o livro IV incluiria os tratados “sobre o templo de Ezequiel” (cap. XI), “sobre a santidade no último estado da Igreja” (cap. XII), “sobre a paz do Messias” (cap. XIII) e o capítulo sobre a longevidade humana, que, segundo Casnedi, seria o último do “Tratado da pregação do Evangelho”, e para as cópias teria o número de capítulo XIV do livro II. Com essas e outras disposições, a equipa pretendia cotejar os papéis para fixar um texto que, embora não definitivo, sabendo-se da possibilidade de outra ordenação, seria traduzido e publicado numa edição bilingue acompanhada de diversos estudos no tricentenário da morte de Vieira, em julho de 1997. Marcos Martinho dos Santos iniciou o trabalho de tradução do ms. 359, da Gregoriana. Chegou a traduzir eficazmente o capítulo I do livro I.

Adma, Margarida e eu falámos sobre alguns aspetos históricos, filológicos, retóricos e teológico-políticos da obra num evento ocorrido na Universidade de São Paulo, não me lembro exatamente quando, talvez em 1994. Neste ano, Adma publicou a *Apologia das Coisas Profetizadas* (Vieira, 1994), em Portugal, com textos referentes à *História do Futuro*; e, em 1995, no Brasil, os *Autos de Vieira no Processo da Inquisição* (Muhana, 1995). Em 1996, quando Alcir e eu fomos convidados pelos professores Stuart B. Schwartz e David Jackson, da Yale University, para um seminário sobre o séc. XVII português e profecia, Alcir falou do modelo sacramental dos sermões de Vieira e eu usei trechos do texto do ms. 359, da Gregoriana, para tratar do seu conceito providencialista de tempo e história. Quero dizer, com estas referências, que Vieira “estava no ar”, como presença instigante. Só nos faltava a *Clavis* em português para que fosse plenamente atual. Mas permaneceu potencial.

O projeto não foi adiante, pois não se obteve financiamento para o trabalho dos latinistas. O parecer do assessor anónimo que examinou o projeto enviado pela equipa à FAPESP e que o recusou fundamentava a decisão alegando que não tinha interesse cultural. Não quero e não devo esquecer que, então, já fazia algum tempo que a Universidade estava a ser assaltada pelas redefinições neoliberais da cultura e da divisão social, que a arrasaram. Nestas redefinições, um tratado profético escrito no latim de um jesuíta português do séc. XVII fundado na metafísica escolástica e na teologia-política contrarreformista era, como ainda é, considerado assunto de antiquários perdendo tempo com velharias pré-iluministas há muito superadas pelo romantismo positivista das alegrias do *marketing* do neoliberalismo esclarecido. O mundo capitalista pós-moderno é evidentemente o melhor dos possíveis, como se sabe na carne com Pangloss; se não for bem assim, pelo menos é mais evoluído. Temos televisão, e Vieira, visões místicas.

Pois não tinha interesse cultural. Ficámos desanimados. E mais ainda porque também não se conseguiu financiamento de outras instituições, que recusaram com alegações semelhantes. Alguns colegas abandonaram o projeto. Na ocasião, alguns deles tiveram problemas de saúde mais ou menos graves e então se dizia jocosamente que a *Clavis Prophetarum*, assim como o *Macbeth*, dava muito azar, pois desde o final do séc. XVII se conheciam casos de infortúnios trágicos de homens que se haviam ocupado dela, como quedas de escadas, pescoços partidos, pernas quebradas, naufrágios, incêndios, males súbitos e mais misérias próprias desta nossa condição. Praga de inquisidor? Sob a jocosidade triste, a *Clavis Prophetarum* escapava-se-nos, furtando-se a quase todos, já que também o seu latim continuava obstáculo intransponível para muitos. Mas permaneceu como latência quase mítica no horizonte. Adma dizia-me então que o texto só dava azar a quem não se ocupava dele. E continuou o seu belo trabalho sobre os textos de Vieira e outras letras portuguesas antigas. Alcir Pécora continuou o dele, magnífico, escrevendo muitas das coisas decisivas que há sobre Vieira e outros autores do seu tempo e deste. Margarida Vieira Mendes saiu da equipa, antes informando-nos que tinha obtido recursos para trabalhar com o texto em Portugal, onde começou a coordenar a sua tradução. Muitíssimo infelizmente para todos os seus amigos, que admirávamos a fina e firme determinação da sua inteligência das coisas do séc. XVII e de outras, veio a falecer. Tenho a carta em que ela me diz que espera ainda viver seis anos para ver o trabalho terminado. Morreu pouco depois, ai de nós. O professor Arnaldo do Espírito Santo, seu colega na Universidade, publicou em Portugal a tradução que fez do livro III da obra (Vieira, 2000)<sup>7</sup> e também no Brasil tivemos a grande satisfação de poder ler, no

---

<sup>7</sup> Edição crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, segundo projeto iniciado por Margarida Vieira Mendes.

seu belíssimo português, o que Vieira diz sobre o pecado filosófico, mas não teológico, dos índios do Estado do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará, admirando novamente a corajosa lucidez com que afirma e defende a soberania dos povos gentios contra as teses católicas teocráticas.

O texto recalcado retornou, em julho de 2007, quando Adma e eu fomos convidados pelo Departamento de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro para uma mesa-redonda sobre o livro então recentemente publicado pelo professor Silvano Peloso, da Università La Sapienza, de Roma, *Antônio Vieira e o Império Universal. A Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais*.<sup>8</sup> Na ocasião, fomos convidados para integrar uma equipa de tradução, ordenação e publicação dos manuscritos proféticos de Vieira que deveria ser constituída por professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, da Universidade de São Paulo e da Universidade de Campinas, trabalhando em conjunto com professores da Università La Sapienza, de Roma. Nesse momento, Adma já era professora da área de Literatura Portuguesa da Universidade de São Paulo. E lá fomos nós. Mas também esse projeto não foi adiante.

Obviamente, toda a memória é lembrança de buracos de tempo nos acidentes de um enunciado e, aqui, esqueço intencionalmente mais sucessos do acaso e da vaidade humana que de novo nos impediram de fazer o que queríamos. Agora, de modo necessariamente esquemático, passo a tratar alguns supostos, conceitos, categorias e procedimentos de *A Chave dos Profetas*, esperando ser útil ao leitor.

Vieira é todo certeza de Deus e do projeto de Deus para o tempo, certeza que não temos mais e projeto que não é, nem mais pode

---

<sup>8</sup> Em dezembro de 2009, Silvano Peloso publicou *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira: Storia, Documentazione e Ricostruzione del Testo sulla base del Ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma*. O livro teve 2.<sup>a</sup> edição em junho de 2011. A substanciosa introdução e o texto latino do ms. 706 tornaram-se, desde então, referências fundamentais.

ser, de hoje. O seu messianismo não é a espera sem fim de alguma coisa que nunca chega, mas a estrutura da fé no aqui e agora do seu presente (Hägglund, 2012: 303-304). Hoje, quando o mundo capitalista fracassou, *A Chave dos Profetas* é talvez um desses fósseis de uma esperança que não temos mais, pura metafísica escolástica animada de fé intervindo decididamente nas questões do seu tempo. Quem sabe possa ser a metáfora de outra coisa que desejamos, postos nesse fim de linha da barbárie iluminista, outra coisa que não conhecemos e ainda não veio.

Aqui, vou entrar na cabeça de Vieira, ficando ao mesmo tempo fora dela como convém, digamo-lo assim, para tentar pensar *com* ele e dizer *como* ele pensa. Pensa admiravelmente bem, com uma inteligência, uma imaginação e uma decisão políticas comovedoras, além de ser, como um dilúvio de conhecimento de Deus, senhor de uma erudição teológica espantosa, sempre formulada com a discrição e a elegância que infelizmente não tenho. Mas vamos lá, sigamos a estrela, sobre ele será o debate.

Um modo possível ou verossímil de ler *A Chave dos Profetas* é o que a reinsere no seu tempo histórico por meio da constituição de conceitos e categorias do seu campo metafísico e doutrinário. Quando se especifica a particularidade histórica dos sistemas de representação que fundamentaram a prática de Vieira no seu presente, obtêm-se categorias e conceitos metafísicos, teológico-políticos, dialéticos, éticos, jurídicos e retóricos úteis, talvez, para evitar muitos dos anacronismos correntes sobre ela. Assim, começo por lembrar que, n'*A Chave dos Profetas*, ele afirma o sentido transcendente do tempo e da sua figura principal, a história da humanidade, para demonstrar que o Reino de Cristo, atual na eternidade e consumado uma vez na Terra, há de consumir-se num tempo futuro, que define e especifica com testemunhos das Sagradas Escrituras. Lembre-se que o subtítulo da obra é *Acerca do Reino de Cristo Consumado na Terra*, ou seja, obra sobre a consumação do Reino de Cristo não

na Igreja triunfante no Céu, mas na Igreja militante neste mundo (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 48).

O texto trata principalmente do Reino de Cristo, propondo questões ou problemas com ele relacionados na forma silogística de *distinguos* escolásticos. Por exemplo, nos 12 capítulos do livro I, Vieira discute se o Reino é como foi anunciado desde Adão até manifestar-se no Novo Testamento; se Cristo tem Reino na Terra; se o Reino é somente espiritual; se também é temporal; porque Cristo obteve os dois Reinos, espiritual e temporal; em que época se iniciou o Reino; os quatro impérios anteriores à segunda vinda de Cristo, que será o Quinto Império do mundo; como, na ordem da dignidade, antecederá todos os reinos da Terra; qual o poder temporal do papa como vigário de Cristo; quais os títulos com que Cristo detém o Reino espiritual e temporal; se Cristo foi rei dos judeus; se Cristo exerce poder espiritual na Eternidade; se na Eternidade exerce o poder temporal; se vai governar o mundo de modo visível; e mais questões.

Supondo as três perfeições essenciais da Trindade – Poder do Pai, Amor do Espírito, Sabedoria do Filho – interpreta os Testamentos, constituindo provas de que historicamente o Velho anuncia o Reino de Cristo que o Novo torna patente na Encarnação do Filho. Assim como da ternidade sempre continuamente vem, Ele há de vir segunda vez num futuro contingente. As provas são levantadas na vida dos homens de Israel que, como *tipos*, que no Antigo Testamento o anunciam, e *antitipos*, que no Novo patenteiam o anunciado, evidenciam o *próprio* de Cristo como o *Protótipo* que tem o senhorio universal do mundo.<sup>9</sup> O Reino é simultaneamente

---

<sup>9</sup> Por exemplo, no cap. I do livro II, Vieira diz: “[...] a história de toda a matéria que precedeu não foi nada mais do que uma espécie de imagem prévia e uma profecia visível, por assim dizer, da presente Igreja, tal como advertiu Santo Agostinho (*lib. 22 contra Faustum, cap. 24*), ao escrever: ‘Digo que foi profética não apenas a língua, mas também a vida daqueles homens, e que foi algo de grande todo aquele reino do povo hebraico, porque também foi profeta de algo grande’” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 43-44).

espiritual e temporal: Cristo é rei deste mundo, mas não rei *desde este mundo*, diz Vieira agudamente, pois o senhorio Dele é eterno.

O título *A Chave dos Profetas* classifica a obra e indica a sua finalidade salvífica para o destinatário e o leitor, incluindo-a num género profético ou género deliberativo de sentido escatológico. Ela pode ser relacionada com um conjunto disparatado de discursos milenaristas, messiânicos e proféticos produzidos na Europa numa longa duração, principalmente entre os sécs. XV e XVII. Classificados pela fórmula *clavis universalis*, fundem hermenêutica cristã da Bíblia, metafísica escolástica, dialética, retórica, artes da memória, artes combinatórias e ciência hermética. Como diz Paolo Rossi, a fórmula *clavis universalis* é-lhes aplicada “para designar o método ou a ciência geral que permitem estabelecer, para além das aparências fenoménicas ou das ‘sombras das ideias’, a estrutura ou a trama ideal que constitui a essência da realidade” (Rossi, 1993: 13).

Escrevendo o texto como glosa dos dois Testamentos e de textos de Padres e Doutores da Igreja que os interpretam, Vieira propõe-no como a chave que abre a leitura para a verdade do sentido da história tipologicamente aberta nos livros sagrados como prenúncio e confirmação do cumprimento da Vontade de Deus no tempo. O genitivo plural do título, *Prophetarum*, “dos Profetas”, é subjetivo, e indica que os profetas das Escrituras são os sujeitos ou as autoridades canónicas que fornecem a chave; e objetivo, significando que os profetas são as matérias ou as autoridades canónicas interpretadas na obra. Como ocorre nos sermões, que são discursos de convencimento das vontades dos muitos públicos particulares de Vieira a se tornarem uma só vontade aunada como corpo místico subordinado a um rei português, agindo para a universalização da verdadeira fé, *A Chave dos Profetas* repõe em termos escatológicos o fundamento do mistério, intervindo decididamente, à luz da Fé que fundamenta as decisões escriturárias de Vieira, nas questões teológico-políticas do seu presente, como a

de se é lícito perscrutar os tempos das coisas futuras; a do poder temporal do papa e do imperador; a do pecado filosófico dos povos gentios que ignoram Deus; a da danação ou salvação deles; a da soberania das populações indígenas da América; a do Quinto Império de Cristo; a da conversão dos judeus e outros povos antes do advento do Anticristo; a da validade das leis e cerimônias do antigo sacrifício hebraico; a do duplo significado, figural e moral, dos sacrifícios antigos; a do que ocorre com as profecias antigas quando se cumprem; e muitas outras questões.

Vieira seleciona, interpreta e dispõe os testemunhos discursivamente, fazendo a sequência sintática da armadura retórica da argumentação ser lida como sequência cronológica dos momentos históricos de revelação da profecia que autorizam perscrutar moralmente o futuro. Como diz Casnedi, sintetizando o que Vieira afirma e faz, ele “retrograda” (*Sententia*, 2007: 163-252; cit. Muhana, 1989: 25), ou seja, começa do final dos tempos para o início, vindo do fim do mundo até ao Anticristo, deste à anterior aceitação do Evangelho por todos os povos depois da pregação universal da Palavra de Deus, daí ao tempo em que escreve, referindo os tempos passados do Novo e do Antigo Testamento como documentos históricos que confirmam a verdade da atualidade do Reino no seu presente e o anunciam futuro. Por outras palavras, Vieira supõe a totalidade da Verdade do sentido da história humana como Verdade desde sempre perfeita na Eternidade de Deus. Suposta como perfeita na Eternidade e conhecida e vivida no tempo como verdade da Fé, ela determina que, no presente em que escreve, pense a simultaneidade de todos os tempos que já houve, que há e que vai haver como *figuras* imperfeitas que já a profetizaram e que ainda a profetizam. Encadeadas analogicamente como múltiplas cadeias de semelhanças que se cruzam em diversos pontos dos tempos históricos, as *figuras* demonstram que coisas, homens e eventos de tempos históricos



diferentes são semelhantes segundo predicados comuns que os fazem agentes da totalização do projeto de Deus para a história.

Assim, não é arbitrária a escolha do latim como língua da escrita do texto. Ela evidencia-se imediatamente como ato performativo que constitui a circularidade do código do contrato enunciativo *autor/leitor*, emulando e reiterando a sacralidade e a universalidade de uma das três línguas da Revelação. Escrevendo em latim, o *autor* Vieira constitui-se como novo elo das cadeias históricas da analogia ou portador autorizado da mensagem sagrada já figurada em hebraico, em grego e nessa língua nos livros bíblicos e nas interpretações de autores da patrística, da escolástica e da teologia-política católica dos sécs. XVI e XVII. As interpretações fornecem as matérias, a doutrina, as categorias, os conceitos e as técnicas ortodoxamente autorizados das operações dialéticas e retóricas do seu juízo, principalmente as três espécies da analogia cristã, atribuição, proporção, proporcionalidade; os lugares comuns deliberativos com que, falando do futuro, estabelece a especularidade substancial de eventos, homens e coisas do Antigo Testamento, do Novo Testamento e do seu presente, que o anunciam; e os métodos da *allegoria in factis*, a alegoria factual, com que evidencia e comprova profecias já realizadas e anuncia e demonstra a realização futura de profecias ainda não cumpridas.

Quatro princípios simultâneos e recorrentes fundamentam, modelam e ordenam as múltiplas combinatórias da sua interpretação: a *identidade do conceito indeterminado de Deus*; a *analogia* (de atribuição, proporção e proporcionalidade); a *semelhança (diferença)* dos seres, eventos, conceitos e signos; o *juízo* e suas predicções.

Escolasticamente, supõe e afirma Deus – ou a identidade do conceito indeterminado de Deus – como Causa Primeira e Causa Final do tempo, da natureza e da história humana. No texto *A Chave dos Profetas*, o termo “Deus” é sempre vazio de significação determinada, sendo parcialmente inteligível por meio dos seus efeitos, mas não

determinável como Aquilo que essencialmente é o Ser que nomeia. Posto como Causa essencial e lógica da interpretação tipológica da história e sempre qualificado por termos que o indeterminam – “absoluto”, “eterno”, “infinito”, “perfeito” –, Deus é atualidade pura em todos os tempos históricos, de Adão ao presente de Vieira e aos futuros contingentes, participando de diversos modos em todos os seres que neles cria por analogia com Ele. Como diz S. Tomás de Aquino, é *ipsum esse per se subsistens*, o Ser ele mesmo subsistente por si. Como aquela figura do círculo que Dionísio propôs e Vieira cita no “Sermão de Nossa Senhora do Ó”, Ele é a Presença irrepresentável que tem o centro em toda parte e a circunferência em nenhuma.

No caso, são duas as espécies da analogia com que Vieira relaciona substancialmente Deus e as suas criaturas – a *atribuição*, pela qual põe Deus como Causa Eficiente de todos os seres, que são entendidos como seus efeitos criados e, simultaneamente, como seus signos reflexos; e a *proporção*, pela qual Ele é diferentemente nos seres, segundo o grau hierárquico da participação de cada um deles na sua substância metafísica que os faz mais ou menos imperfeitos na cadeia dos entes, ordenada pela lei eterna, desde a mais elevada das puras inteligências das nove hierarquias angélicas até ao mais bruto dos minerais insensíveis. Por serem criados pela mesma Causa, todos os seres são semelhantes como efeitos Dela; e, como evidentemente a semelhança não é identidade, são diferentes, com existência real e própria.

Aqui, o termo “analogia” não deve ser entendido como a analogia terminológica que se estabelece verbalmente entre palavras como metáfora, mas como analogia lógico-ontológica, que define a relação substancial de participação dos seres e eventos no Ser que os cria. Vieira pensa o tempo como progressão linear do criado que temporalmente retorna à atualidade do incriado que nele participa. Nas cadeias simultâneas dos múltiplos tempos que há no tempo,

é absolutamente atual, no evento X que ocorreu antes num deles, como o pecado de Salomão com as mulheres gentias, a identidade divina que, suposta como Causa da analogia, participa do evento Y que ocorreu depois em outro tempo, como a ordem da pregação universal para as nações gentias dada por Cristo aos Apóstolos, e, ainda, no evento Z, como a leitura da citação de Salomão e da pregação universal dos Apóstolos neste prefácio neste presente, de modo que os três eventos, X, Y e Z, são semelhantes entre si pela atribuição de um predicado idêntico a todos e simultaneamente diferentes uns dos outros pela proporção da analogia que ordena a sua realidade histórica de seres e eventos próprios. A analogia resulta entre termos diferentes de uma relação do mesmo género. Logo, quando se lê *A Chave dos Profetas*, a repetição que relaciona seres, homens, ações e eventos históricos de tempos diferentes na interpretação de Vieira não é a da simples semelhança deles como seres, homens, ações e eventos temporais, pois a semelhança é somente um predicado da proporcionalidade analógica deles em relação a Deus como diferentes espécies criadas de seres e eventos em diferentes tempos.

Sabe-se que, na origem do seu uso, o termo grego *analogia* significava uma proporção matemática,  $a/b=c/d$ . Como relação simples entre dois ou quatro termos, era um *logos* de *logos*, uma razão de razão. Nos chamados neoplatônicos, como Proclo, a analogia articula a continuidade dos graus de ser participados de um ente superior pelos seres que lhe são inferiores. Na teologia cristã, que incorpora o platonismo, ela refere-se às relações entre o divino e o sensível. Nos Padres da patrística, costuma ser afirmada na ideia de que, assim como a causa se vê nos efeitos, Deus se revela nas Suas obras, como diz Cirilo de Alexandria: “Para Deus, é a melhor parte de sua ilustração e sua glória poder criar, pois é justamente por isso que conhecemos o que Ele é, e qual Ele é”. No mundo da latinidade, Boécio traduziu

logos, relação de dois termos, por *proportio*, proporção, e *analogia* por *proportionalitas*, proporcionalidade.<sup>10</sup>

Semanticamente, a analogia ocupa o lugar entre a univocidade e a equivocidade dos termos. Logicamente, lembra Boulnois, o termo “equivoco” corresponde a muitos conceitos, a uma relação segundo o anterior e o posterior (*analogia*), ou a um só conceito oculto nos diversos modos de significação. A discussão lógica de *unívoco/equivoco* foi retomada por Alexandre de Hales (1186-1245), que propôs a relação do ser criado com Deus não como *convenientia secundum univocationem*, que supõe pelo menos um gênero idêntico, mas como *convenientia secundum analogiam*, que indica a relação entre a substância e os acidentes. Na pluralidade dos sentidos do Ser, há um sentido primeiro, *substância*, e os outros dizem-se por referência a ele, segundo uma ordem de anterior e posterior: assim, o Bem diz-se primeiramente de Deus por natureza; depois, das criaturas por participação Nele.

Francisco Suárez, autoridade sempre presente em *A Chave dos Profetas*, repropôs a analogia como medida da relação do ente finito com o Ser infinito. A finalidade do uso da analogia é determinar o discurso universal sobre os entes, especificando conceitos comuns a Deus e às suas criaturas, para determinar o ente como ente real. Assim, com a *Metafísica* e o *Organon*, de Aristóteles; o *De Doctrina Christiana* e o livro X da *Cidade de Deus*, de S.<sup>to</sup> Agostinho; a *Suma Teológica*, de S. Tomás de Aquino; e as várias obras de Francisco Suárez, Vieira pressupõe que o Ser divino se diz de múltiplos modos que, logicamente, correspondem às 10 categorias de pensamento

---

<sup>10</sup> “Assim, a *analogia* (vinda de Dionísio por João Escoto Erígena) pode ser uma simples semelhança e, a *proportio*, uma simples relação com dois termos. Aplicado a Deus, esse instrumental gramatical e lógico une-se com uma forte corrente dionisiana, para a qual a contemplação da criatura permite remontar a Deus. O IV Concílio de Latrão fê-lo em termos neoplatônicos: entre Deus e a criatura, por maior que seja a semelhança, maior ainda é a dissemelhança”. Cf. Boulnois, 2004: 120-123.

expostas por Aristóteles no *Organon*. Supondo a atribuição de Deus a todos os seres criados, funda a analogia do seu método hermenêutico diretamente na participação ontológica dos seres criados Nele. Com as categorias aristotélicas, estabelece a ordem e a perspectiva da análise da participação em Deus de homens, de ações e de eventos dos livros bíblicos. A quiddidade de cada categoria – *substância, quantidade, qualidade, posição, relação, paixão, ação, tempo, lugar, hábito* – é evidentemente diferente e cada uma tem o ser segundo uma proporção que lhe é própria. A análise e a classificação das matérias sacras do Antigo e do Novo Testamento por meio das 10 categorias permitem a Vieira efetuar concordâncias entre seres empíricos, conceitos deles e signos dos conceitos deles, detalhando-os pela enumeração proporcionada das suas particularidades, para os relacionar como semelhanças (e diferenças) de entes criados segundo vários graus de participação nos quais o seu juízo revela, aconselhado da luz natural da Graça, a *ordo* ou a ordem da lei eterna de Deus.

Aqui, é possível distinguir a ordem metafísica e a ordem lógica das suas operações. Metafisicamente, como escreve Cajetano, as categorias fundam a similitude análoga segundo a sua quiddidade própria. Logicamente, Vieira agrupa no seu intelecto as categorias unidas por uma similitude de proporção e significadas (pelo facto dessa similitude) pelo nome do Ser, pensando a proporção ontológica a partir da similitude de proporção das quiddidades diferentes de cada uma delas. Nas relações com os seus fundamentos *in re*, os entes pertencem a diferentes categorias que permitem classificá-los. As categorias têm, cada uma, uma quiddidade própria; as suas quiddidades são pensadas nas suas relações a partir da analogia do nome do ser; assim, o juízo de Vieira ordena as coisas que interpreta sobre a base da analogia do nome do ser presente na quiddidade das suas categorias (Nef, 1993: 166).

Hoje leitores apressados poderiam supor, como alguns intérpretes brasileiros de Vieira supõem com anacronismo positivista, que toda

a sua operação hermenêutica é apenas metafórica, ou seja, apenas semelhança semântica ou verbal, que ele efetuará retoricamente, utilizando nomes e propriedades semelhantes de nomes. A interpretação anacrônica decorre principalmente do facto de a operação de semelhança da analogia de proporcionalidade e a operação de semelhança da metáfora verbal serem parecidas, o que facilita que se tome uma pela outra. Supondo-se, por exemplo, uma analogia  $A/B=C/D$ , obtém-se a metáfora correspondente de maneira formal, dizendo “o B de D metáfora de C”. Se o olho (A) é para a vista (B) o que o intelecto (C) é para a alma (D), pode dizer-se metaforicamente “o olho da alma” para significar “intelecto” ou “juízo”. No entanto, o leitor de *A Chave dos Profetas* deve lembrar-se de que, enquanto a metáfora é produzida por meio de conjuntos de semas linguísticos constitutivos das significações dos termos aproximados, comparados e condensados nela como sentido figurado, o mesmo não se pode dizer da analogia lógico-ontológica que, em Vieira, se refere tanto aos nomes quanto aos homens, coisas e eventos empíricos que são denotados pelos nomes, como o *homem* Melquisedec, que, por analogia com Cristo, tem predicados substanciais semelhantes aos Dele; ou como ocorre com as semelhanças estabelecidas analogicamente pelos intérpretes entre o facto de Moisés não referir o pai e a mãe de Melquisedec e Cristo não ter pai na Terra nem mãe no Céu; ou, ainda, a semelhança de atributos do antigo sacrifício hebraico de carnes de animais e atributos do sacrifício cristão efetuada analogicamente por Vieira quando discute Ezequiel e a futura validade das leis e dos sacrifícios antigos.

Deve ser óbvio, Vieira *sempre* escreve retoricamente, fazendo da Retórica uma *ancilla theologiae*, instrumento ou ducto subordinado à Teologia. Assim, além de pressupor os lugares comuns deliberativos da invenção do discurso e as disposições adequadas dos argumentos que os desenvolvem como género profético, certamente também opera a analogia de atribuição – A:B:C – e de proporção –

A:B:C:D – para produzir as metáforas e as alegorias conceptuais que caracterizam a perspicácia e a versatilidade do seu engenho. Isso, porém, apenas quando se trata de inventar ornamentos da elocução ou palavras de sentido figurado que tornam o que diz eficaz, sensibilizando o enunciado como a *energeia* ou a *evidentia* que fazem a formulação profética visível, brilhante e nítida, para o olho intelectual do juízo do leitor. No entanto, não será demais repetir, quando interpreta o Antigo e o Novo Testamento, não opera a analogia para inventar apenas semelhanças semânticas ou metáforas com palavras, como *Melquisedec* e *Cristo* ou *Salomão* e *Cristo*, mas para evidenciar relações substanciais de semelhança, ontologicamente ordenadas pela analogia, entre os *homens empíricos* Melquisedec ou Salomão e as suas ações históricas e as *duas pessoas*, a temporal do homem Jesus e a espiritual do Filho, Cristo.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Vieira di-lo claramente, por exemplo, no “Sermão de Nossa Senhora de Penha de França”, quando expõe os pressupostos doutrinários da glosa que faz dos textos dos dois Testamentos: “Pois o ‘Livro da Geração de Jesus Cristo, Filho de Davi, e Filho de Abraão’, é o Livro da História, e Milagres de Penha de França? Sim. Todo este Evangelho de São Mateus desde a primeira até à última palavra está cheio daquela variedade, e multidão de nomes que ouvistes. Abraão, Isaac, Jacó, Jessé, Davi, Salomão, etc. Comentando estes nomes diz São João Crisóstomo estas palavras: *Causa quidem, et ratione, providentiaque Dei, posita sunt haec nomina: qua autem causa, et ratione posita sint, vere ipsi scierunt qui posuerunt, et Deus cujus providentia ponebantur. Nos vero, quid intelligere possumus in nominibus ipsis, hoc loquimur*. ‘Todos aqueles nomes foram escritos neste Evangelho com grande causa, e grande mistério; mas qual seja a causa, e qual o mistério, só o sabem aqueles que os escreveram, e Deus por cuja providência foram mandados escrever. Nós os interpretamos, conforme o que podemos entender’. Isto diz São João Crisóstomo, e o mesmo diz Santo Anselmo, e outros Padres. De maneira que cada nome deste Evangelho tem duas significações: uma historial, e outra mística. A significação historial significa pessoas; a significação mística significa coisas. As pessoas, que se significam na significação historial, são os Progenitores da Virgem Maria; as coisas, que se significam na significação mística, são as Graças da mesma Senhora. Os Progenitores dizem o que a Senhora recebeu dos homens, que é o sangue, e nobreza dos Patriarcas; as Graças dizem o que os homens recebem da Senhora, que são os favores, e benefícios, com que enche todo o Género humano. De sorte que ditou o Espírito Santo este primeiro capítulo de *São Mateus* com tal mistério, e artifício, que lido por fora, quanto aos nomes, é ‘Livro de Gerações’ de Pais, e Avós: *Liber generationis*; construído por dentro, quanto às significações, é Livro de Graças, de favores, de benefícios, de remédios” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 162).

Assim, a repetição do termo “Deus”, com que relaciona substancialmente coisas, homens e eventos dos dois Testamentos, é efetuada discursivamente como resultado de um ato do seu juízo como autor que estabelece a proporção de uma medida analógica comum a eles, demonstrando-a numa semelhança que evidencia a participação de diferentes graus hierárquicos deles em Deus por meio do predicado comum da proporção aplicada. O seu juízo produz proposições fazendo predicados sobre Deus e os seres e os eventos com as duas funções fundamentais da analogia: *distribuição*, com que faz a definição, a divisão e a combinação de atributos do conceito de *Deus* pelas suas espécies criadas, afirmando “Deus Causa Primeira de todos”, e *hierarquização*, com que estabelece a medida racional da classificação ordenada das espécies criadas, propondo “Deus Causa Primeira diferentemente em todos”. Assim, por exemplo, quando discute as dignidades da ordem hierárquica no capítulo II, afirma que elas se estabelecem através da sujeição e superioridade de seres semelhantes na ordem racional, mas não através de uma igualdade total e perfeita, pois a proporção que as estabelece é diversa (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 190). Do mesmo modo, no capítulo VI do livro I, refere o corpo de Cristo e demonstra com S. Paulo – “Deus, enviando seu Filho em semelhança da carne do pecado” (Rm 8, 3) – que o corpo de Cristo foi apenas semelhante à carne do pecado, como corpo passível de sofrimento e morte, pois efetivamente foi corpo sem mácula, análogo à carne de Adão antes da Queda. Por outras palavras, Cristo é semelhante a Adão como homem mortal nascido depois do pecado; como corpo de Deus, é análogo a Adão antes do Pecado Original.

Pela distribuição e hierarquização, formula *proposições* que fazem concordâncias de tipos e antitipos que, sendo *figuras* ou *sombras* da Luz do Protótipo, se relacionam com outras e mais outras, fornecendo mais provas e contraprovas com que estabelece e fundamenta



a causa, os meios, a finalidade e o sentido da sua glosa. Como é escolástico, pensa a verdade e a verossimilhança do que diz como *adaequatio rei ad intellectum*, adequação ou conveniência da coisa ao intelecto. Com a doutrina do signo exposta por S.<sup>to</sup> Agostinho em *De Doctrina Christiana* e com S. Tomás de Aquino, pressupõe sempre que a essência e a existência dos seres, que são entes singulares como seres criados, correspondem à ideia de que Deus concebe delas em seu Intelecto segundo uma concordância que as faz verdadeiras. O seu intelecto de homem e autor também é, obviamente, o de um ser criado, *ens creatum*, análogo à mente divina, cuja lei eterna se reflete na luz natural da Graça que o aconselha quando realiza adequações dos conceitos com as coisas, homens e eventos das Escrituras que foram eventos, homens e coisas também conformados com a Ideia de Deus. A possibilidade de enunciar verdadeiramente decorre dos seres, os conceitos sobre eles e os signos dos conceitos e as proposições serem conformes com a Ideia, ou seja, de serem fundamentados e ligados pela Identidade divina segundo o projeto da Criação: “Pregam palavras de Deus; mas não pregam a palavra de Deus” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 67), assim Vieira manda para o Inferno os dominicanos do Santo Ofício no “Sermão da Sexagésima”, de 1655, afirmando destemidamente que o discurso só é justo, no duplo sentido da justeza dialético-retórica e da justiça ético-política, quando é pautado pela *convenientia*. É ela que define as suas operações intelectuais: escreve demonstrando as conveniências explícitas e implícitas, próximas e distantes, simpáticas e antipáticas dos inumeráveis graus de participação de homens e eventos históricos passados e presentes e dos conceitos e signos que o seu juízo concebe sobre eles na unidade de Deus.

Com S. Tomás de Aquino, Vieira aprendeu a pensar determinando semanticamente a significação e o sentido das palavras para especificar metafisicamente o carácter próprio dos conceitos formulados nelas em realidades diferentes onde eles estão realizados;

com isso, sempre busca logicamente a relação do Ser e da essência dos seres nas divisões de género, de espécie, de indivíduo e de diferença específica. O seu método de operação e de interpretação dos textos bíblicos funde metafísica, lógica, semântica e retórica e é o preconizado nos escritos lógicos de Aristóteles: chegar ao conhecimento das coisas simples a partir de coisas compostas, indo do mais conhecido ao menos conhecido. Como diz S. Tomás de Aquino na *lectio* 2, 3 de *Periherméneias*, a lógica é mobilizada para ver claro nas coisas. Assim, Vieira lança mão de instrumentos de ordem e delimitação conceptuais – género, espécie, indivíduo, diferença, semelhança – para ver e dizer claramente o que é justo dizer sobre a matéria sacra que interpreta. As suas operações lógicas são tributárias das suas escolhas doutrinárias que sempre são escolhas de um jesuíta a calcular o mais oportuno à ocasião; por isso, como sempre afirma, as maneiras de falar devem necessariamente respeitar as relações do pensamento e do Ser. Como a linguagem prega peças, confundindo e falseando o verdadeiro conhecimento, a teologia deve interessar-se também pelas palavras, porque o seu bom uso necessariamente se articula à reta exposição e interpretação do sentido da história e da morte.

Ao compor as conveniências retoricamente, aplicando preceitos do género que usa ao cálculo da relação entre conceitos distantes fundidos nas agudezas da interpretação evidenciadas nos efeitos, afirma eticamente a prudência e defende a concórdia e a paz do bem comum; politicamente, faz da escrita um instrumento de unificação das vontades dos homens, estamentos e ordens sociais do Império português em torno de questões do seu presente interpretadas profeticamente; teologicamente, faz o seu discurso participar na analogia do Ser, evidenciando os níveis do sentido espiritual da Palavra de Deus que toma como matéria da interpretação. Assim, o discurso de *A Chave dos Profetas* evidencia a dominante do conceito teológico-político de ordem, *ordo*, que articula as causas temporais

à lei natural e à lei eterna, sacralizando o que diz nas formas sensibilizadoras da memória, da vontade e da inteligência do leitor.

A onnipresença da analogia faz o texto extremamente coeso e denso, literalmente *confuso* ou fundido com a substância do Protótipo, e, ao mesmo tempo, lábil e difuso, pois a substância metafísica participa também nos intervalos das diferenças de coisas, conceitos e signos, reconvertendo as diferenças em semelhanças. Assim, em qualquer ponto do discurso, raciocínios indutivos evidenciam semelhanças entre homens de tempos diferentes que se ramificam em diferenças empíricas e também em faltas aparentes de semelhança e negações pecaminosas da virtude do Protótipo. Traduzidas como semelhanças, as diferenças subordinam-se ao desenvolvimento da premissa maior de todo o texto, a Eternidade e a historicidade do Reino de Cristo, para chegar a conclusões verdadeiras, evidenciando que nunca há acaso ou acidentes, mas Providência.

Por exemplo, no capítulo I do livro I, Vieira recorre a um análogo pictórico para comentar a não referência aos pais de Melquisedec na escrita de Moisés e interpretar a falta como presença de uma similitude essencial. Assim, diz que o pintor que quer formar a verdadeira efígie de alguém deve exprimir todas as coisas que tem e omitir as que em verdade não tem; do mesmo modo, aconselhado pelo Espírito Santo, Moisés figurou a imagem de Cristo, de Deus e do Homem em Melquisedec. Cristo não tinha pai, como Homem, nem mãe, como Deus, por isso Moisés se absteve de fazer menção expressa ao pai e à mãe de Melquisedec. E, novamente, porque Cristo não teve princípio nem terá fim, Moisés deixou de citar o nascimento e a morte de Melquisedec para que o tipo correspondesse inteiramente ao protótipo como figura exemplar de Cristo. Melquisedec foi figura de Cristo não porque não tivesse tido pai e mãe; mas porque era figura de Cristo é que o seu pai e a sua mãe foram omitidos por Moisés.

Recorrendo outra vez à analogia com a pintura, Vieira dirige-se ao leitor, propondo-lhe que imagine que, se o pintor quisesse representar o mesmo homem com a mão defeituosa e o pé manco numa imagem íntegra de homem, ou se quisesse compor a imagem de um homem íntegro carente de mão e de pé, certamente faria a mão e o pé do homem íntegro com cores sobrepostas que os ocultariam, se a imagem discordasse do exemplar proposto. Assim, Moisés escreveu como um pintor para figurar Cristo em Melquisedec. Como pintava o Eterno no mortal, ocultou o nascimento e a morte; para fingir que era carente de pai e de mãe, tendo pais, dissimulou os pais. E é o que diz o apóstolo Paulo: “para que se assimilasse ao Filho de Deus”. Mistério que se vê na Escritura: *para pintar a figura, Moisés despintou a história*. Mais tarde, Paulo adicionou a etimologia do nome e do reino, interpretando Melquisedec como rei da justiça e, em seguida, rei de Salém, como “rei da paz”, para que no rei justo e pacífico, Melquisedec, fosse prefigurado o reino justo e pacífico de Cristo. Assim, a falta de referência é presença de uma semelhança essencial.

Outro exemplo desse modo de interpretar a falta e a negação como presença ocorre quando comenta a quarta figura do Reino de Cristo, o reino de Salomão. Com o nome, a sabedoria, a amplidão do poder, a construção do templo de Jerusalém, o culto e a majestade régia, ele foi clara e ilustre figura de Cristo. Mas também o foi pelos pecados, que obscureceram a fama do seu nome, corrompendo a natureza e a sua própria imagem de homem. Aqui, Vieira propõe que onde Salomão mais se afastou do Protótipo, Cristo, mais se aproximou do tipo: *perdendo a similitude moral, fortaleceu a similitude típica*. O texto sagrado diz: “Na verdade amou o rei Salomão muitas mulheres estrangeiras”. A depravação de Salomão com elas prefigura o absoluto do amor com que Cristo ligou os gentios à Fé com a fé para si mesmo e, com caridade, para núpcias imortais. Vieira sustenta a interpretação com a autoridade de S.<sup>to</sup> Agostinho que, no livro XXII *Contra Fausto*, diz não lhe ocorrer o que alego-

ricamente significa a deplorável subversão de Salomão, nem o que dizer sobre as muitíssimas mulheres estrangeiras que ele amou, senão pensar que significam as igrejas eleitas de povos gentios.

Confirmando Salomão como sombra de Cristo, Vieira cita *De Civitate Dei*, onde S.<sup>to</sup> Agostinho diz que ele é sombra do futuro que prenuncia Cristo sem demonstrar Cristo. Ou seja: nas suas obras, Salomão não exibiu Cristo, porque eram torpes; mas renunciou-o na sombra, porque era semelhante a Cristo. Salomão é como a árvore de maus frutos que produz boa sombra. Assim é ele e também o seu pai, David, que mandou para a morte Urias, o marido de Betsabéia, cometendo adultério com ela. Sobre esse adultério, Vieira cita Ambrósio (*lib. 3, in Lucam*): “Mistério na figura; pecado na história; culpa do homem; Sacramento pelo Verbo”, escrevendo: “Por onde creio que Santo Ambrósio reconheceu a essência do mistério, porque, da mesma maneira que Davi se juntou no seu leito com a esposa de outrem, assim o Verbo uniu à Sua hipóstase a natureza alheia” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 162).

Confirmando a interpretação em que a semelhança essencial se dá na aparente falta de semelhança, diz que no teatro frequentemente se veem Ágata ou Caterina, virgens puríssimas, representadas com aplausos por uma atriz que é mulher torpe, mas muito eloquente; e, assim como o sangue é representado com zarcão e a própria neve com a tinta preta, assim Deus, sem prejuízo da inocência e da majestade, figurou o santo no pecador e o Filho no mau servo, delineando Cristo em Salomão. Acrescenta, para findar o exame do tipo estabelecido por meio das similitudes, mais duas que foram anotadas por Ruperto: Salomão recebeu a herança do sólio paterno com o próprio pai ainda vivo (3Rs 1), o que se lê na referência que o engenhoso Abbas faz a Cristo:

Vivente então o pai, foi constituído rei, porque quem constituiu esse rei, Deus Pai, nunca morre. Digo, constituiu esse rei herdeiro

de todas as coisas nunca morto nem moribundo, maravilhoso e único, nunca herdeiro de um morto, nunca herdeiro de um pai moribundo. Cristo é ambos morto e redivivo, nunca moribundo.

Logo, é quádruplo o que caracteriza essa metafísica. Primeiramente, a Identidade do conceito absolutamente indeterminado de Deus que, suposta como Causa e Fim, é refletida numa razão que a conhece por participação, como a razão de Vieira; em segundo, a oposição nos predicados, evidenciada na sua mesma razão em processo ou vir a ser enquanto examina os atributos das espécies de seres e eventos que figuram o Reino de Cristo; em terceiro, a analogia no juízo dessa razão que conhece Deus, participando Nele quando conhece as coisas do vir a ser temporal estabelecendo relações de conveniência entre elas e afirmando que todas participam no Ser por atribuição, pois são criadas por Ele como efeitos e signos Dele, e que todas participam Nele por proporção, pois são criadas diferentes por Ele; em quarto, a semelhança na percepção, que determina a *recta ratio agibilium* ou a reta razão prática da ação dos agentes históricos que se percebem ou que devem conceber-se a si mesmos e a outros homens e seres como semelhantes a todos os outros seres que já foram, são e hão de ser.

Como na oratória e na epistolografia de Vieira, também em *A Chave dos Profetas* a Identidade, a analogia, a razão iluminada pela Graça, a semelhança (e a diferença convertida a semelhança) montam uma formidável máquina de guerra a disputar a verdade da história. Tudo o que aparentemente foge a esses quatro princípios é diferença monstruosa, barbárie gentia e heresia infiel, que necessariamente tem de ser reduzida e incluída na subordinação que conduz à Monarquia ou ao Império perfeitos orientados por Cristo. Como em Leibniz, Athanasius Kircher ou João de Castro, trata-se sempre de conquistar o finito pelo princípio infinito da Identidade, estabelecendo para todas as coisas e todos os homens

e todos os eventos da natureza e da história o Fundamento suposto como a Razão essencial que se rebate na razão de Estado e suas leis positivas vividas polemicamente pelas razões particulares dos súbditos no pacto de sujeição.

No texto há três referências contínuas, simultâneas e entrecruzadas, ordenadas por esses princípios: a das *matérias*, a da *doutrina*, a da *técnica*. A primeira delas, na ordem desta exposição, é a das *matérias* que Vieira interpreta. Para escrever o texto, tem necessidade de dar como óbvia a univocidade do Ser e a *auctoritas* canônica dos textos do Antigo e do Novo Testamento e da hermenêutica de Padres e Doutores que os interpretaram, fazendo o comentário sobre eles como verdade ortodoxa da Igreja Católica. Aqui, é de notar o extremo cuidado com que seleciona testemunhos ortodoxos, afirmando que só vai usar os textos e as interpretações autorizadas deles. Cita, por exemplo, S. Paulo, S.<sup>to</sup> Agostinho, S. Jerónimo, Crisóstomo, Remígio, Roberto, Bernardo e aproximadamente todos os intérpretes dos Salmos e do divino Paulo. Evidentemente, pressupõe a verdade dos dogmas do Concílio de Trento e a presença sempre ativa de instituições da Igreja que os controlam com ardor, como o Santo Ofício da Inquisição. No entanto, como afirma com decisão no livro III da obra, “não fomos proibidos de investigar os tempos”, o que, como Pedro Calafate propõe na “Introdução”, provavelmente retoma a sua afirmação de que os Doutores antigos não disseram tudo, não acertaram tudo e não concordaram em tudo – logo, que é lícito procurar o que é mais verdadeiro, falando sem eles, apartando-se deles e, naquilo em que não concordaram, seguindo qualquer um deles e também deixando todos eles (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 67; Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 358).

Como se sabe, em 1546, o Concílio de Trento emitiu o decreto *De Canonicis Scripturis*, declarando herética a negação dos livros deuterocanônicos por autores reformados que propunham novos critérios para fixar a canonicidade dos textos das Escrituras. O decreto

declara ser verdade da fé católica a inspiração divina dos textos do Antigo Testamento que estabelece como canônicos.<sup>12</sup> Para o Novo Testamento, os livros e escritos que o Concílio de Trento recebe e declara como “sagrados e canônicos”, conforme a *traditio* ou a transmissão não escrita da doutrina, são 27.<sup>13</sup>

Duas coisas se evidenciam quando Vieira recorre a esses textos autorizados. A primeira é a sua postulação de que eles contêm princípios verdadeiros e certos; a segunda, a de que as deduções que efetua quando os interpreta são legítimas, pois aplica-se racional, reta e ortodoxamente a princípios verdadeiros e certos. Com S. Tomás, afirma que, como princípio das ciências demonstrativas, o testemunho da verdade primeira se acha na Fé (S. Tomás de Aquino, *Quaest. XIV, de ver. act. 8*). E, com a Epístola aos Tessalonicenses, do apóstolo Paulo, evidencia que escreve obedecendo ao preceito “Provai todas as coisas, conservai o que é bom”.

A segunda referência é *doutrinária*: a mesma doutrina cristã que aplica à interpretação dos textos bíblicos também é objeto do seu comentário, que faz e expõe a doutrina da doutrina que o fundamenta. O comentário ora dá a doutrina como evidência incontestável da universalidade da fé cristã, que não necessita de nenhuma discussão,

---

<sup>12</sup> “Para que não haja dúvida possível quanto aos Livros Santos que o próprio Concílio tem como tais, a lista deles é estabelecida pelo Concílio da maneira seguinte. Para o Antigo Testamento: cinco livros de Moisés (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio); Josué; Juizes, Ruth, quatro livros dos Reis; dois livros dos Paralipômenos; primeiro livro de Esdras e segundo que se diz de Neemias; Tobias, Judit, Esther, Jó; o saltério davídico de cento e cinquenta salmos; Parábolas, Eclesiastes, Cântico dos cânticos, Sabedoria, Eclesiástico; Isaías, Jeremias com Baruc, Ezequiel, Daniel; doze pequenos profetas (Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Nahum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias); dois livros dos Macabeus, o primeiro e o segundo”. Cf. *Articulus II*, 1853: 401-417.

<sup>13</sup> Os textos do Novo Testamento são: os quatro Evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas, João); os Atos dos Apóstolos escritos pelo evangelista Lucas; quatorze epístolas do apóstolo Paulo (aos Romanos, duas aos Coríntios, aos Gálatas, aos Efésios, aos Filipenses, aos Colossenses, duas aos Tessalônicos, duas a Timóteo, a Tito, a Filemon, aos Hebreus); duas do apóstolo Pedro; três do apóstolo João; uma do apóstolo Tiago; uma do apóstolo Judas e o Apocalipse do apóstolo João. Cf. *Institutiones Theologicae*, 1853: 411-417.



afirmando que a Fé se fundamenta na revelação de Deus por meio da santidade da Igreja; ora declara o interesse de fundamentá-la e reiterá-la contra as teses maquiavélicas e reformadas do seu tempo com os exemplos dos textos canônicos revisitados na operação particular da escrita. Para concordar doutrinariamente as proposições da interpretação com as questões do seu presente, emula as teses teológico-políticas sobre o poder temporal dos reis e a jurisdição espiritual do papa decorrentes das definições de Deus como causa universal, mas não causa próxima do poder, com que no Concílio de Trento o cardeal Belarmino contestou a tese luterana da *lex peccati* e a doutrina do direito divino dos reis decorrente dela; também a doutrina de Luís de Molina sobre a justiça, o direito e a guerra; os títulos de Francisco de Vitoria sobre a guerra justa contra os gentios da América; a conceptualização de “razão de Estado” da obra de Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato* (1586); e, principalmente, os conceitos de *lei eterna*, *lei natural da Graça*, *lei positiva*, *pacto de sujeição*, *corpo místico*, *bem comum*, *justiça*, *liberdade* e *vontade* expostos nos dois grandes tratados de Francisco Suárez, *De Legibus* (1612) e *Defensio Fidei* (1613).

Repetindo a lição de Suárez sobre o pacto de sujeição, Vieira postula que as ações dos súbditos portugueses, nas múltiplas ocasiões políticas do Império, devem ordenar-se segundo as três espécies de leis que o regulam, pondo em cena os princípios verdadeiros e certos dos textos sagrados. Como se sabe, em 1612, Francisco Suárez publicou em Coimbra, a mando do papa, um tratado sobre as leis, *De Legibus*, seguido de outro, em 1613, *Defensio Fidei*, contra a tese do direito divino dos reis defendida pelo rei anglicano James I, da Inglaterra. Neles, sistematiza a doutrina católica do poder. Reafirmando os decretos do Concílio de Trento publicados em 1563 e tornados leis do reino de Portugal em 12 de setembro de 1564, retoma a sentença emitida no Concílio pelo cardeal Belarmino contra a tese luterana da *lex peccati*, a lei do pecado original, e suas consequências polí-

ticas. Na tese, publicada em Wittenberg em 1517, Lutero afirma que o pecado original corrompe irremediavelmente a natureza humana, tornando-a incapaz de distinguir o bem do mal. Sem o conselho providencial da lei natural da Graça eliminada da consciência pelo pecado, os homens vivem moralmente às escuras. Quando reunidos em sociedade, tendem à anarquia. A tese afirma que Deus manda o rei para impor disciplina às criaturas pecadoras. O rei reina por direito divino e, feito sumo sacerdote da sua Igreja reformada, dispensa a autoridade espiritual do papa como vigário de Cristo.

Postulando que Deus é a lei eterna (*lex aeterna*), “a fonte e a origem de todas as outras leis” (*De Legibus*, II, proêmio), Suárez afirma a lei divina como a norma universal, perfeita e imutável, das leis humanas imperfeitas e mutáveis. Como se lê em *De Legibus*, X, 1, a lei eterna encarna a lei essencial manifestada pela lei natural por participação do tempo em Deus. A lei natural ou *lex naturae* é a luz da Graça divina que, imanente na alma humana, fundamenta o discernimento do bem e do mal no livre arbítrio. Lê-se em *De Legibus*, II, 8 que é una e idêntica para toda a humanidade, fazendo cada indivíduo, seja ele português, holandês, judeu, mouro, africano, indiano, chinês, tupinambá ou tapuia, participar da universalidade do gênero humano. A lei natural exprime o fundamento de uma ética, pois ela mesma é a lei ética que determina o que é adequado à natureza humana. Manifestando-se na alma como *synderesis*, *syndérese* ou centelha da consciência, aconselha o Homem a fazer o bem e aborrecer o mal. Logo, todas as leis humanas ou positivas devem ser conformadas a ela (*De Legibus*, III, 12) para serem não só legais, mas legítimas. A lei humana ou positiva é parte da lei natural e seu princípio e fim é o bem comum da sociedade. Ela obriga os indivíduos a orientar a realização dos seus interesses particulares segundo o bem comum. Por meio da justiça legal, a lei positiva confere ao bem comum valor transindividual e supraindividual que, por sua universalidade, transcende as partes individuais, atribuindo

efetividade política ao poder moral que expressa. Assim, enquanto a lei natural aconselha e mostra o que o Homem deve fazer para ser humano, usando da sua razão e liberdade, a lei positiva tem a função de fundamentar a adequação da moral e da política pela mediação da justiça legal (Suárez, 1970, III, IV).<sup>14</sup>

Retomando Belarmino, Suárez afirma que o poder decorre de um pacto de sujeição (*pactum sujectionis*) pelo qual a comunidade abre mão do poder e, declarando-se súbdita ou subordinada à instituição real como um único “corpo místico” de vontades unificadas, transfere-o de si para a pessoa imortal (*persona immortalis*) do rei, também chamada de pessoa mística (*mystica*), fictícia (*ficta*) ou ideal (*idealis*).<sup>15</sup> No capítulo II de *Defesa da Fé*, confirma a tese de que a autoridade política não vem imediatamente de Deus. Ele fá-la por meio de autoridades canônicas também muito conhecidas de Vieira, S.<sup>to</sup> Ambrósio, S.<sup>to</sup> Agostinho e S. Gregório, segundo os quais o Homem foi criado nobre e livre por Deus com o poder de dominar os animais e as coisas inferiores. O que se afirma sobre a liberdade ou a servidão de cada homem é verdade, diz Suárez, quando se trata da pessoa mística ou moral de uma comunidade humana, pois está diretamente governada por Deus segundo o direito natural. A liberdade não exclui o poder de reger-se a si mesma e mandar nos membros da comunidade. No entanto, Deus não confere imediatamente a nenhum homem o poder de dominar

---

<sup>14</sup> “A liberdade cristã não consiste em estar isentos das justas leis humanas, nem em estar imunes da justa coação do castigo dos pecados quando se cometem contra a paz e a justiça; mas consiste em uma servidão livre, por amor e caridade, que não contradiz o regime humano, mas antes o ajuda, se efetivamente existe, e se não existe, a supre com a coação” (tradução nossa).

<sup>15</sup> Suárez escreve, em *Defensa de la Fe*, 1970, III, 10: “[...] nenhum rei ou monarca tem ou teve a autoridade política imediatamente de Deus ou por instituição divina, mas mediante a vontade e instituição humana. Este é o grande axioma da teologia”. No livro II, afirma: “E não é novo nem inventado pelo Cardeal Belarmino [...] pois muito antes o ensinaram o Cardeal Tomás De Vio, Castro, Driedo, Vitoria e Soto, aos quais seguiu Luís de Molina. E Santo Tomás o insinua” (tradução nossa). Cf. Suárez, 1970, II: 220.

outros, enquanto o poder não for transferido por instituição ou por eleição ou vontade apenas humanas.

Esse postulado é fundamental nas intervenções de Vieira nas questões relativas às conquistas americanas, à escravidão e aos massacres dos índios no Estado do Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. É o argumento suareziano que repete em vários sermões que classificam os colonos escravagistas do Maranhão como hereges maquiavélicos. Ou na carta que envia, em 21 de julho de 1695, para o jesuíta Manuel Luís. Defendendo a liberdade dos índios contra os bandeirantes de São Paulo que então assaltavam as reduções jesuíticas do Paraguai, diz:

[...] não duvidei escrever a el-Rei, pai de Sua Majestade, que tanto podia ele pôr leis aos índios, como aos ingleses, e franceses; e querendo-me argumentar depois em contrário, em presença do Marquês de Gouveia, o Conde de Soure, Presidente do Conselho Ultramarino, lhes disse eu que os índios eram mais livres que Suas Senhorias, porque eles, ao menos, nasceram vassalos, e os índios não, e eram tão absolutos senhores das suas liberdades, como das suas terras. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 506)

É pacto geral da sociedade humana a obediência ao seu rei, e Suárez lembra, no *Digesto*, que o pacto é chamado de “lei real”. “Real”, no caso, não significa que a lei foi dada por algum rei, mas dada *acerca do mando* do rei. No *Digesto*, Ulpiano diz que pela lei real, que foi dada acerca do seu mando, o povo transferiu para o rei e sobre ele todo o seu mando e poder. Justiniano aprova tais palavras nas *Instituições*. Desta maneira, a lei não foi dada como simples preceito, uma vez que o povo abdicou do seu poder soberano de governar-se, mas foi estabelecida como um pacto pelo qual o povo transferiu o poder ao príncipe com o encargo e a obrigação de cuidar do Estado e governá-lo. A instituição da lei real é apenas

humana, ainda que se possa dizer que, mediatamente, é Deus quem dá o poder. Primeiramente, porque o deu imediatamente ao povo que o transferiu para o rei; depois, porque consente e coopera na transferência como Causa Primeira; finalmente, porque quer que se mantenha.

Suárez afirma que são duas as maneiras como a vontade humana pode intervir na entrega de um poder. Com o pacto de sujeição, o rei tem o monopólio da violência física e simbólica, conferindo os privilégios que hierarquizam os indivíduos e as ordens sociais do reino. Não tem superior, pois ninguém pode obrigá-lo a nada: é *legibus solutus*, “absoluto de leis” ou “livre” do poder coercitivo ou imperativo das leis positivas. Contudo, como rei católico, deve necessariamente seguir a força indicativa da lei natural de Deus para que o seu governo seja legítimo. Como diz Suárez, a felicidade temporal e civil deve ordenar-se à espiritual e eterna. E, ainda:

Embora o príncipe temporal e seu poder em seus atos não dependam diretamente de outro poder que seja da mesma ordem e que vise o mesmo fim somente, não há dúvida de que pode ocorrer que necessite de ser dirigido, ajudado e corrigido em sua matéria pelo poder superior que governa os homens em direção ao fim mais excelente e eterno: neste caso essa dependência se diz indireta, porque esse poder superior às vezes se ocupa das coisas temporais não diretamente ou por razão delas mesmas, mas indiretamente e por razão de outra coisa. (Suárez, 1970, III, 5, 2)

A subordinação indireta do poder temporal do rei católico ao poder espiritual superior do papa implica imediatamente o ordenamento ético da ação de governar. Se o governo não o tem, é tirânico, e o

rei pode ser destronado e mesmo morto pelos súbditos.<sup>16</sup> Assim, diferentemente do mundo protestante, em que o rei é sagrado porque reina como enviado direto de Deus, em Portugal a figura do rei é sagrada porque sua *persona mystica* figura a soberania popular nela alienada do poder. Suárez regula a transferência do poder pelo modelo jurídico da escravidão: é “quase alienação” (*quasi alienatio*) do corpo místico do reino (*De Legibus*, V, 4, n.º 11).<sup>17</sup> Logo, a mesma sacralidade da soberania real implica que a desigualdade é natural; portanto, também implica que cada um deve necessariamente contentar-se com a sorte que lhe cabe na hierarquia.

A codificação jurídica do pacto de sujeição determina as maneiras como as três faculdades escolásticas que constituem a pessoa humana – *memória, vontade, intelecto* – devem ser e agir como faculdades livremente subordinadas para obter a harmonia da ordem. O corpo do súbdito individual deve ter representação adequada à sua posição estamental, evidenciando que a sua memória, a sua vontade e a sua inteligência se integram nos corpos das ordens sociais do Império como forma subordinada à hierarquia corporativa que garante o bem comum. Nas representações dessa subordinação, como nas de Vieira em *A Chave dos Profetas*, não se encontra nenhuma noção burguesa ou liberal de subjetividade psicológica, autonomia crítica, livre concorrência, democracia, direitos humanos, evolução e progresso. A definição do *eu* e sua posição social é, imediatamente e

---

<sup>16</sup> Em 1614, o cardeal de Richelieu mandou queimar livros de Suárez numa praça pública de Paris, pois a afirmação de que o rei tirânico pode ser deposto e mesmo morto contrariava a política galicana dos reis capetos. Nos sermões pregados em Portugal durante a Guerra da Restauração, entre 1640 e 1660, muitos oradores afirmaram que o domínio do país pelos Habsburgos espanhóis não tinha tido a concordância da população portuguesa na forma de um pacto de sujeição; por isso, era domínio tirânico, e a guerra movida contra ele era guerra justa.

<sup>17</sup> “Talis translatio potestatis a republica in principe non est delegatio sed quasi alienatio, seu perfecta largitio potestatis quae erat in communitate [Tal transferência do poder da república para o príncipe não é delegação, mas quase alienação ou um perfeito abandono do poder que estava na comunidade]”.

sempre, a da subordinação ao rei visível em signos exteriores que a figuram como vontade, memória e intelecto subordinados por livre-arbítrio às formas hierárquicas do todo social objetivo. Pode parecer paradoxal para a experiência iluminista e pós-iluminista da política, pois é liberdade definida como subordinação. Subordinação dos apetites individuais à unidade estoica da tranquilidade da alma, que é dada a ver, ouvir e ler em signos espetaculares; subordinação da tranquilidade da alma à concórdia coletiva, que é dada a ver, ouvir e ler nas formas institucionais do aparato do poder, que também recorre às artes como instrumentos de aperfeiçoamento e controlo das almas subordinadas; por decorrência, subordinação da vontade, da memória e do intelecto à paz individual e coletiva que decorrem da subordinação das partes e do todo do corpo político ao ditado divino da Igreja defendido pela Coroa e seu padroado. Como ocorre em *A Chave dos Profetas*, as representações põem em cena a autoridade de ambas as instituições, que as legitimam.

Quando repete a *auctoritas* de Suárez, Vieira afirma que todas as vontades de todos os súbditos do Império português são participadas pela luz natural da Graça, que explicita a Vontade da sua Causa Primeira segundo o princípio escolástico enunciado por S. Tomás de Aquino, *omne agens agit propter finem*, todo o agente age por causa do fim, desejando a semelhança divina como fim último da ação.

Jean-François Courtine demonstra que Suárez retoma esse enunciado, associando-o ao conceito de *pura natura*, pura natureza, para redefinir a teologia moral e a teologia política da Igreja Católica contra a tese do direito divino dos reis decorrente da tese luterana da *lex peccati* (Courtine, 1999). Sabendo que os homens são imperfeitos e que o seu apetite natural pelo Infinito não encontra meios suficientes para se realizar no tempo, Suárez põe entre parênteses o fim sobrenatural da vida humana e, recorrendo ao conceito aristotélico do fim próprio inscrito nos limites e nas possibilidades da natureza de cada ser, especifica o que pode e deve ser a ação

empírica de homens vivendo num tempo e num espaço históricos determinados. Para essa especificação, afirma ser necessário determinar tudo quanto é positivo na natureza humana, incluindo na determinação do auxílio da Providência, para que os homens possam atingir a perfeição da sua pura natureza. Assim, trata da *lex ordinaria*, a lei ordinária, que associa à *potentia Dei absoluta*, a potência absoluta de Deus, relacionando-as com a lei eterna e a lei natural, como se lê em *De Legibus*:

A potência civil legisladora, mesmo considerada segundo a pura natureza, não tem por fim intrínseco e por si mesma a felicidade sobrenatural da vida futura, mas seu fim é a felicidade natural da comunidade humana perfeita de que sua potência cuida, de tal modo que os civis vivam nessa felicidade, ou seja, em paz e na justiça, e com bens suficientes para a conservação e o conforto da vida corporal, e com essa honestidade dos costumes que é necessária à paz exterior como título da felicidade da república e da conservação que convém à natureza humana. (*De Legibus*, III, II, 11, 7)

Ao repetir Suárez, Vieira afirma que as leis reguladoras do pacto de sujeição são regras de ordenação racional dos súbditos ao bem comum. Como regras, devem ter a mesma natureza da ordem da razão da lei natural da Graça. No caso, é absolutamente central a tópica da vontade: em seu foro íntimo, todo homem pode acatar ou recusar a lei, por isso mesmo as leis humanas devem não só ser legais, mas também legítimas, demonstrando que são racionais e que se subordinam à Vontade de Deus, para serem justas e obedecidas. Quando o demonstram, também evidenciam que refletem a lei natural da Graça como leis que, por serem legítimas, têm carácter imperativo. Devem ser obedecidas, pois a obediência ao poder instituído por leis legítimas significa acatar a Vontade divina



refletida na lei natural da Graça que evidentemente é Bem. Suárez di-lo em *De Legibus* I, III, 9: “Pois a própria lei natural é aquela que incide na mente humana para que distinga o bem do mal”. A vontade dos homens certamente permanece livre, pois nada pode obrigá-los positivamente a escolher segundo um sentido predeterminado. No entanto, se a lei positiva que regula o pacto de sujeição demonstra que espelha a legitimidade da lei natural, necessariamente deve ser escolhida no ato do arbítrio inerente à vontade, pois assim se escolhe o Bem.

No plano político e jurídico, a consequência da doutrina da vontade suareziana é justamente a tese da preeminência da lei sobre o direito. Como demonstra Courtine, a tese associa-se intimamente ao novo conceito moderno de soberania, no qual o pacto de sujeição pressupõe a vontade unificada do povo expressa no ato em que se aliena do poder, declarando-se súbdito de um só.

Principalmente depois de 1642, quando vai pela primeira vez a Portugal levando o apoio do Estado do Brasil a D. João IV na guerra contra a Espanha, Vieira passa a afirmar que é a vontade de todos os indivíduos dos três estados do Império, nobreza, clero e plebe, como reto desejo do Bem, e a liberdade de todos, como escolha voluntária da servidão no pacto de sujeição, que devem ser conduzidas necessariamente por um rei Bragança, que vai realizar o Reino de Cristo na Terra. Segundo Vieira, Portugal é o agente eficaz para realizar a eficiência divina, pois desde Tubal e Luso há evidências proféticas que confirmam a destinação salvífica da sua pátria. Tem a missão de cristianizar o planeta, incluindo as populações gentias das suas conquistas americanas, africanas e asiáticas, que deverão receber a Palavra de Deus integrando-se com soberania ao grémio da Cristandade num reino de paz governado por um futuro imperador e um futuro papa, depois do segundo advento de Cristo, até à vinda do Anticristo, os 1000 anos da anarquia subsequente e o Juízo Final.

Assim, a glosa dos textos dos Testamentos que faz n'A *Chave dos Profetas* estabelece-os como documentos que fornecem figuras históricas reveladoras dos futuros contingentes, que deverão realizar temporalmente, regrados pelas três leis, o que na Eternidade é perfeito como atualidade do Reino. Quando se efetivar num futuro tempo histórico, será “a fé universal de todos os povos, ou do mundo inteiro na sua totalidade convertido à fé e obediência de Cristo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 73). Então, membros informes terão forma, o que no presente é só potencial será atual e, finalmente, o mesmo Cristo reinará de modo “particular, propriíssimo e perfeito” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 73).

Articulando doutrina e matérias, a terceira referência é a da *técnica* do método hermenêutico com que faz a glosa. Evidentemente, como Vieira não é um letrado vivendo as delícias da livre concorrência burguesa, não escreve pressupondo a autonomia do texto como mercadoria objeto de contemplação estética. A sua técnica não se dissocia da doutrina, mas é determinada por ela. Considerando-se que a verdade da interpretação é o efeito semântico obtido pela adequação racional e reta do que se diz às verdades que a *Auctoritas* divina revelada nos textos sagrados prescreve que se digam, a escrita de *A Chave dos Profetas* evidencia-se como produto das técnicas de um método autorizado em que a verdade canônica não é apenas uma matéria entre outras, mas é, ela mesma, enquanto verdade ortodoxa que fundamenta a Revelação nas matérias selecionadas, mobilizada para fundamentar as operações distributivas e hierarquizadoras do juízo do autor. No caso, Vieira supõe, com S.<sup>to</sup> Agostinho, que, por meio da unidade da sua natureza humana e divina, Cristo comunica a virtude à alma humana de modo parcial, sendo necessário, por isso, estabelecer claramente o sentido dos *mysteria*<sup>18</sup> figurados

---

<sup>18</sup> O termo grego *mysterion* foi traduzido nas Bíblias latinas pelos termos *mysterium* ou *sacramentum*, na origem do termo português “sacramento”. Em geral, o

nas Escrituras. A fé iluminada pela Graça é a condição prévia da sabedoria do intérprete, cuja razão, também iluminada pela Graça, sabe discernir o bem revelado como verdade nos textos sagrados, formulando-o de maneira eficaz, apta para ensinar e mover o leitor.

A interpretação do infinito de Deus e da infinitude numérica dos seres que participam Nele é sempre muito difícil, diz Vieira no capítulo I do livro III. Basicamente, porque os profetas bíblicos descrevem os tempos passados e os tempos por vir com imagens e enigmas. Ainda quando recorrem a termos de sentido próprio, como “tempo”, “dia”, “hora”, “semana”, “ano”, “século”, ocultam um pensamento obscuro no mais alto grau e dimensões muito diversas dos tempos: “É que neles nem ‘dia’ significa ‘dia’, nem ‘hora’ significa ‘hora’, ou ‘semana’ significa ‘semana’, da mesma maneira que nem ‘ano’ significa ‘ano’, ou ‘século’ significa ‘cem anos’, ou o próprio ‘tempo’, que é de significação indefinida, significa ‘tempo indefinido’, mas sim ‘definido’” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI, 352).

Há um sentido próprio a ser estabelecido pela interpretação na significação indefinida ou na formulação enigmática das palavras dos textos canônicos. Com S.<sup>to</sup> Agostinho, Vieira evidencia que o modo de neles identificar o verdadeiro sentido figurado consiste em ter por premissa que tudo quanto não possa ser imediatamente relacionado às virtudes da Fé e à pureza dos costumes é *translato*, ou seja, metafórico ou figurado. O exemplo dado por S.<sup>to</sup> Agostinho é João 6, 54: “Se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós”. Aparentemente, Cristo recomenda a antropofagia; logo, o sentido é figurado, pois

---

termo *mysterion* nomeia a revelação feita por Deus, por meio de sonhos ou visões, do Seu desígnio secreto sobre o estabelecimento definitivo do Seu Reino. Os discípulos de Cristo e o apóstolo Paulo são os beneficiários da revelação do mistério de Deus sobre o mundo em Jesus Cristo, o que autoriza Paulo a assimilar o “mistério do Cristo” ao “mistério de Deus” (Cl 2, 2; Ef 4, 3) e a estender o termo à Igreja esponsalmente unida a Cristo (Ef 5, 32) e como reunião escatológica dos povos em Cristo pela reconciliação dos judeus e dos gentios (Ef 3, 5 ss.). Cf. Lacoste, 2004: 1574-1575.

Ele efetivamente recomenda que os homens participem na Paixão. Em Mateus 19, “Sunt Eunuchi, qui se ipsos castraverunt, propter regnum caelorum”, a formulação é evidentemente metafórica, pois a obtenção do Reino dos Céus não determina a literalidade da castração significada no verbo. Em “se o teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer; se tem sede, dá-lhe de beber” (Rm 12, 20), não há sentido figurado, pois o Apóstolo prescreve o bem. O texto do Apóstolo continua: “pois, fazendo assim, amontoarás carvões acesos na cabeça dele”. O enunciado não é ordem para uma ação de ódio e vingança. Os “carvões acesos” são os gemidos de penitência que purificam do orgulho aquele que antes era inimigo do homem que o assiste na sua miséria. Logo, trata-se de sentido figurado (Agostinho, *De doct. chr.*, III, XXV). Quando se evidencia que o texto tem sentido figurado, deve-se interpretá-lo até encontrar o *sentido próprio*, que deverá ser o sentido verdadeiro da Fé.

Hoje, quando as nossas leituras pressupõem a arbitrariedade da relação *signo/referência* e a imotivação da relação *significante/significado* da linguística saussuriana e pós-saussuriana, é muito previsível que se diga que a dificuldade da interpretação está posta no seu próprio pressuposto, a analogia firmada entre o Criador e o tempo, que faz tudo semelhante a tudo. Obviamente, é anacrônico. Como se viu, o pensamento analógico de Vieira não pressupõe a arbitrariedade e a imotivação do signo, fazendo definições de elementos linguísticos meramente diferenciais, arbitrários e imotivados, pois opera especificando semelhanças e diferenças substanciais firmadas por predicados da analogia de atribuição e de proporção. Por analogia, um predicado idêntico é atribuído a dois ou mais seres, por isso mesmo a questão principal que se põe *a priori* para o intérprete é saber se a semelhança que encontra entre duas coisas, dois eventos ou dois homens do Antigo e do Novo Testamento decorre apenas da sua imaginação, por definição imperfeita e falível, ou se realmente é desejada e estabelecida por Deus.

O anjo pode conceber representações e comunicá-las a outro ser angélico? Essa questão foi debatida muitas vezes nos colégios jesuíticos em Portugal, no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e do Grão-Pará no tempo de Vieira. Ele e os seus contemporâneos acreditavam que os anjos produzem a imagem espiritual dos seus pensamentos em outro espírito angélico sem recorrer a nenhum meio simbólico. Na *Suma Teológica*, S. Tomás especifica que o anjo comunica não com signos dos conceitos, mas com os próprios conceitos, de modo que, para o intelecto angélico, uma mesma coisa é significante e significada como protótipo e tipo.

Estudando livros italianos de empresas dos sécs. XV e XVI, Robert Klein demonstrou que, comparando o intelecto humano com o intelecto angélico quando doutrinam o corpo ou a imagem pictórica da empresa, eles pressupõem a conceptualização do pensamento do anjo feita por S. Tomás (Klein, 1998). A comparação é corrente nas precativas retóricas do tempo de Vieira, como no tratado de Emanuele Tesauro, conde e jesuíta de Turim, *Il Cannocchiale Aristotelico* (1654). Invariavelmente, afirmam que o pensamento humano se diferencia do angélico como *representação*. O pensamento angélico não a conhece, pois a representação é própria do pensamento humano, no qual a significação de uma coisa por outra, a metáfora, fundamenta a figuração em geral.

Repetindo Aristóteles e Cícero, Vieira e seus contemporâneos também acreditavam que uma inteligência superior se caracteriza pela capacidade de estabelecer relações inesperadas e agudas entre conceitos distantes. Católicos contrarreformados, creem que o fundamento da representação de tais relações é a luz da Graça inata, que aconselha o juízo a achá-las. Também afirmam que, para demonstrar que a natureza humana não é angélica, Deus inventa na Bíblia uma Escada que sobe ao Céu, um Livro fechado com Sete Selos, um Pão voador e mais imagens que agem metaforicamente na mente extática dos seus profetas. Deus sabe que o Homem ama o

que admira e que só admira a verdade vestida, não a verdade nua (Tesauro, 1670: 17). Por outras palavras, o amor das imagens é a causa eficiente e instrumental das representações que o intelecto humano produz emulando o Intelecto divino.

Deus é fabulador de altíssimos conceitos num estilo composto de nobres figuras em que o sublime faz a maravilha, e a maravilha, a veneração, diz Tesauro (1670: 17). Nas Escrituras, Ele dita os preceitos necessários para a salvação em estilo chão e claro, pois é para todos: “Não matarás” soa universalmente tanto à orelha rústica quanto ao intelecto discreto. Este é o *sentido próprio*. No estilo divino, contudo, as coisas elevadas e peregrinas aparecem pintadas em claro-escuro com três modos ou sentidos de símbolos figurados ou metafóricos: *sentido tropológico*, *sentido alegórico*, *sentido anagógico*. Tropológicos são os que figuram e ensinam verdades morais. Por exemplo, *Quicquid obtuleris sacrificii sale condies*, para significar que, ainda na liberalidade, é necessária a prudência, figurada no sal. Alegóricos são os que figuram mistérios da Fé implicados nas relações das coisas terrenas do Antigo e do Novo Testamento. Como este sobre a Virgem Maria: *Egredietur virga de radice Iesse: et flos de radice eius ascendet*, em que a palavra “vara” figura David e o termo “flor” é metáfora de Maria. Os anagógicos transportam a alma para o Eterno e são os que figuram algum segredo das Coisas transcendentais, como *Beati qui lavant stolas suas in sanguine agni; ut fiat potestas eorum in ligno vitae*.

A fala e a escrita humanas são temporalmente lineares ou sucessivas e nelas o sentido próprio exclui o figurado, sendo impossível dizer ou escrever os dois ao mesmo tempo. Diferentemente delas, na escrita divina do Antigo e do Novo Testamento, a propriedade da letra contém o conceito tropológico e, abaixo deste, o alegórico e, mais abaixo, o anagógico. No Verbo divino, cada palavra tem simultaneamente três conceitos e cada conceito é três metáforas. Deus é o próprio Engenho; logo, também compõe

usando palavras de outros para aproximar conceitos distantes e figurar a verdade de um mistério. Por exemplo, quando faz de uma blasfêmia uma metáfora santa, como ocorre com a fala de Caifás, o sumo sacerdote judeu, que, para aquietar o tumulto da plebe de Jerusalém, pronuncia a sentença contra Cristo no pretório de Pilatos: “*Expedit vobis ut unus homo moriatur, ne tota gens pereat*” (Jo 11, 50).

Interpretando o enunciado, Emanuele Tesauro escreve que Caifás diz: “*EXPEDIT*: assim requer a razão de Estado. *UT UNUS HOMO*: que um homem plebeu. *MORIATUR*: seja levado à morte. *NE TOTA GENS PEREAT*: para que não ocorra um massacre dos Cidadãos”.

Deus tradu-lo metaforicamente com outro sentido profético e salvífico: “*EXPEDIT*: assim requer a Divina Justiça. *UT UNUS HOMO*: que Cristo, o único que se pode chamar Homem, havendo todos os outros degenerado em ferozes animais. *MORIATUR*: seja sacrificado na Cruz. *NE TOTA GENS PEREAT*: para que não seja danado todo o gênero humano” (Tesauro, 1670: 17).

Logo, o mesmo mote, que é próprio para Caifás, para Deus é místico: a blasfêmia é um oráculo e, quando delira, o sacerdote profetiza. Na “Carta apologética”, enviada em 1686 para o P.<sup>e</sup> Iquazafigo, provincial da Andaluzia, Vieira propõe a mesma interpretação de “Caifás sacrílego” como profeta, afirmando que a Graça da verdadeira profecia, assim como as outras, chamadas de *gratis datas* pelos teólogos, não supõe necessariamente a santidade ou a virtude do homem que a enuncia, podendo manifestar-se também em homens vulgares, como o sapateiro de Trancoso, Bandarra, cujas trovas interpreta profeticamente.

Deus também escreve agudamente com coisas, animais, homens e ações físicas.<sup>19</sup> Cristo nasce entre jumentos mudos, num presépio,

---

<sup>19</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, VII, 6, art. 1: “Pertence ao poder de Deus empregar para a expressão de qualquer verdade não somente palavras,

quando o planeta luminoso, o Sol, brilhando nos antípodas, abandona o meridiano da Judeia. É metáfora divina escrita com coisas ou alegoria factual (*allegoria in factis*), que significa que, abandonando a sinagoga, a luz evangélica devia revelar-se aos gentios. Cristo nasce quando o Sol, junto ao Trópico, evidencia o solstício do inverno: é conceito divinamente agudo do Sol da Graça, que começa a voltar-se para outros homens, enquanto faz o solstício num presépio. Nasce também quando Saturno reina no meio do céu, enquanto o signo da Virgem Astreia aparece sobre o horizonte, como figuras do Século de Ouro cantado por Virgílio nos versos da *Bucólica IV*, que S.<sup>to</sup> Agostinho, Justino, Aliacense e Alberto Magno interpretaram como Horóscopo Natalício do Salvador: “Iam redit et Virgo; redeunt Saturnia Regna: Iam nova Progenies Caelo demittitur alto”.

N’A *Chave dos Profetas*, Vieira considera sempre a dupla autoria do texto sagrado, distinguindo o autor, o homem que o escreveu, do Autor, Deus, que o inspirou. Sabe que o sentido humanamente dado ao texto pelo autor não pode contrariar o sentido divino do Autor; também sabe que o sentido de Deus é sempre o mais fecundo e que, às vezes, o autor não o conhecia ao escrever. Doutrinariamente, distingue o duplo sentido das Escrituras: o *próprio*, que também chama de *histórico*, e o *místico*, que também chama de *espiritual*. O sentido literal próprio é formulado com letras (*litteralis*) e palavras de sentido próprio; ou é sentido literal impróprio, trópico ou metafórico, formulado com letras e palavras que significam metaforicamente outros significados. Nas Escrituras, esse modo figurado de escrever é muito frequente — por exemplo, quando se atribuem pés, mãos ou boca a Deus. Ou quando se lê: “Como um leão da tribo de Judá”, etc.

---

mas igualmente coisas [...]. A primeira significação, aquela pela qual os nomes empregados exprimem determinadas coisas, corresponde ao sentido histórico ou literal. A significação segunda, pela qual as coisas expressas pelos nomes significam de novo outras coisas, é o que se chama sentido espiritual” (tradução nossa).



O sentido místico é o indicado não pelas próprias palavras do texto, mas pelas *coisas* significadas com elas. Este sentido também é chamado de *típico*, pois a coisa que nele revela o sentido espiritual é indicada como *tipo* e também *figura* ou *imago*. O sentido espiritual difere do literal próprio e do literal figurado porque não é inteligível por palavras, mas, suposto o sentido próprio e histórico, é a partir dele e com as coisas significadas por ele que é estabelecido. Como diz Gregório Magno, a Escritura é livro escrito dentro e fora: dentro por alegoria, fora pela história; dentro pelo intelecto espiritual, fora pelo sentido simples da letra. Aqui, é útil novamente lembrar que o sentido místico costuma ser entendido nas três espécies referidas, alegórica, tropológica (ou moral), e anagógica. Quando as coisas (não as palavras) do Antigo Testamento se referem a Cristo ou à Igreja, tem-se o sentido alegórico. Como se pode ler na primeira carta aos Coríntios 10, 11, no Novo Testamento “omnia in figuris contingebant”. Ou “Abraham duos filios habuit [...] Quae sunt per allegoriam dicta” (Gl 4).

Uma das principais operações interpretativas de Vieira consiste em demonstrar o sentido alegórico de muitíssimas coisas, homens e eventos do Antigo Testamento, como ocorre com Adão, o lodo de que foi feito e a primeira monarquia do mundo; ou com Moisés, o êxodo do Egito, a passagem do mar Vermelho, os 40 anos dos hebreus no deserto, o bezerro de ouro, o maná; ou com David, a pedra da funda que matou o filisteu Golias, o adultério com Betsabéia etc., como figurações proféticas de Cristo e da Igreja.

O sentido tropológico refere-se aos costumes (assim se diz a partir do grego *tropos*, traduzido em latim por *modus*, “modo”, e *mores*, “costumes”). Quanto ao anagógico (do grego *anagein*, latim *sursum ducere* ou “conduzir para cima”), significa a condução das coisas que se vivem no tempo para o futuro e o Eterno. Por exemplo, quando fala da terra que é prometida no Salmo 94, 11, o apóstolo Paulo interpreta-a, em Hebreus 4, como a Jerusalém

celeste.<sup>20</sup> Todos esses sentidos costumam ser condensados numa sentença mnemónica: “Littera gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia”.<sup>21</sup>

Aqui é preciso diferenciar *alegoria factual* (ou *allegoria in factis*) de *alegoria verbal* (ou *allegoria in verbis*). Como se sabe, a alegoria verbal é uma metáfora continuada que substitui o sentido próprio de um enunciado por outros termos a ele ligados por uma relação de semelhança.<sup>22</sup> Assim definida, a alegoria é inventada por meio de procedimentos retóricos como metáfora continuada também conhecida como “alegoria dos poetas”. Como figuração de abstrações, pressupõe a distinção retórica de *sentido próprio/sentido figurado*, que usualmente se aplica às palavras, sendo apenas verbal. A alegoria do método interpretativo de Vieira distingue-se dela, sendo tradicionalmente chamada de “alegoria dos teólogos”. Não é um modo de invenção de um sentido figurado posto no lugar de um sentido próprio, mas modo de interpretar coisas, homens e eventos empíricos figurados nos textos das Escrituras. Assim, as duas ale-

---

<sup>20</sup> No séc. II, Orígenes escreveu que o Novo Testamento está oculto (*latet*) na história do Antigo; o Antigo Testamento está descoberto (*patet*) no Novo. O Antigo antecipa ou prefigura; o Novo revela e confirma, segundo quatro níveis de sentido. Mais tarde, retomando S. Paulo, Hrábano Mauro comentou “Jerusalém”, propondo: a) História (sentido literal: *secundum litteram*): “Jerusalém é, segundo a história, a cidade dos Judeus”; b) Alegoria (sentido cristológico ou eclesiológico): “Jerusalém é, segundo a alegoria, a Igreja de Cristo”; c) Tropologia (sentido individual, moral ou ascético): “Jerusalém é, segundo a tropologia, a alma do homem que frequentemente sob esse nome é amaldiçoada ou louvada pelo Senhor”; d) Anagoge (sentido escatológico ou dos fins últimos): “Jerusalém é, segundo a anagoge, a Cidade de Deus, aquela do Céu, que é a mãe de todos nós”.

<sup>21</sup> “A letra ensina as coisas feitas, o que creias a alegoria / A moral o que faças, para onde tendas a anagogia”.

<sup>22</sup> O verbo grego *állegorein* significa “dizer outra coisa” (*allós*: “outro”, “alheio”; *agourein*: “falar”, “dizer”). Os intérpretes antigos definem a alegoria verbal como tropo da elocução para distingui-la da alegoria factual como interpretação tipológica dos dois Testamentos: “O que é, pois, a alegoria senão o tropo (a partir) do qual outra coisa é dita?” (Agostinho, *De trinitate*, XV, 9, 15; PL, 42); “A alegoria é fala outra. Pois uma coisa soa e outra é entendida” (Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, I, 37, 22); “A alegoria é o tropo com o qual se significa outra coisa que não o que é dito” (Beda, o Venerável, *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae*, II, 12, PL, 90).

gorias são simetricamente inversas: enquanto a alegoria dos poetas é apenas verbal, como uma maneira de falar e escrever, a alegoria dos teólogos é substancial, como uma maneira de ler e interpretar mistérios tipológicos. É o que também propõe S. Tomás de Aquino: “Tudo quanto provém da significação mesma das palavras relaciona-se com o sentido literal; quanto ao sentido espiritual, advém de que certas coisas são expressas de maneira figurada por outras coisas, pois o visível é a figura do invisível” (*Quaestiones quodlibetales* VII, 6, 1). Assim, se a alegoria verbal é apenas uma relação semântica de palavras que opera metaforicamente, aproximando e substituindo termos verbais próprios por termos verbais figurados, a alegoria factual é uma “semântica de realidades”, pressupondo a analogia que estabelece relações substanciais de semelhança entre homens, coisas e eventos nomeados por palavras das Escrituras.

Quando trata de homens, ações e eventos dos dois livros sagrados por meio da alegoria factual, Vieira interpreta-os, como foi dito, como *umbrae futurarum*, sombras das coisas futuras, *tipos*, *antitipos*, *figura* ou *figuras* do sentido último do tempo histórico que, já completado na Eternidade, duração indivisível e simultânea,<sup>23</sup> ainda deverá ser realizado na sucessão temporal da história.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> No “Sermão das Dores da Sacratíssima Virgem Maria”, pregado em Lisboa, na igreja de S.<sup>ta</sup> Mónica, e a religiosas de S.<sup>to</sup> Agostinho, em 1642, Vieira di-lo: “As penas de sentido no inferno são muito diferentes de todas as que se padecem nesta vida; porque as desta vida padecem-se em tempo sucessivamente, e por partes, e as do inferno padecem-se na eternidade, que é duração indivisível, e simultânea; e assim não se padecem uma depois da outra, senão todas juntas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 260).

<sup>24</sup> “Estas figuras que tanto antes do seu nascimento ainda não estavam retratadas nas Escrituras (porque ainda não havia Escrituras) depois que as houve, que foi sucessivamente em muitos séculos, com a mesma sucessão se foram estampando nelas, posto que com sombras escuras, e cores pouco vivas, porque estava ainda muito longe a vida de que haviam de receber a luz. Isto é o que nota o mesmo Santo, dizendo que aquelas ‘figuras eram dificultosas de entender’: *Figuras intellectu difficiles*” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 180). O santo referido no trecho é S. Metódio.

Logo, n'A *Chave dos Profetas*, o tempo não se subordina à história, como ocorre no projeto iluminista constituído na segunda metade do séc. XVIII. Nele, o tempo não tem fundamento substancial, sendo apenas matéria quantificável por cálculos humanos de transformação crítica do presente e construção utópica de um futuro em que a Razão progressista e progressiva finalmente elimina a superstição. Na história iluminista concebida segundo esse pressuposto, a única coisa que se repete evolutiva e teleologicamente no tempo é justamente a não repetição da história, que é sempre contingente, sem fundamento essencial.

N'A *Chave dos Profetas*, toda a história é figura incluída no tempo definido como ente criado por analogia com Deus. Nele, os eventos da história assemelham-se e opõem-se diferencialmente segundo as duas operações analógicas complementares referidas, *distribuição* e *hierarquização*. Por uma delas, todas as diferenças temporais dos eventos narrados nos Testamentos, como as vidas de profetas, patriarcas, reis de Israel e Cristo, são remetidas à Identidade do conceito indeterminado de Deus posto como sua determinação substancial, primeira e lógica. Assim, os conceitos produzidos sobre as diferenças históricas dos dois livros sagrados são, como conceitos dos atos intelectuais do juízo do autor, conceitos reflexos ou predicados da Vontade de Deus. Pela outra operação, a única Coisa que se repete sempre idêntica a Si mesma no tempo é Deus, sendo sempre figurado como Ser exterior a todo tempo, a todo conceito e a toda figuração. No discurso, é irrepresentável e, sendo efetuado como o termo lógico da relação de analogia, a sua Identidade é o termo sempre proporcionado a acontecimentos formalmente diferentes. Assim, deve insistir-se em duas coisas: a primeira é que a interpretação propõe que todos os tempos são diferentes entre si justamente porque são apenas espécies semelhantes, mas não espécies idênticas do Tempo; a segunda é que nenhum dos tempos se repete no tempo, pois é só a Identidade do conceito de Deus que é sempre atual neles como sua Causa.

Assim, todos os tempos prefiguram o Eterno, como *tipo* ou *sombra*, e, em todos eles, o eterno é atual, como Luz e Protótipo. Na semelhança que há entre eles – ou seja, na diferença deles – os tempos demonstram que a humanidade ainda não realizou o Reino de Cristo. Atual em Deus, permanece potencial para a humanidade, que até o momento só o repartiu de modo incompleto. Cristo já veio uma vez, com certeza, revelando o que os homens devem ser e fazer; no presente da leitura de *A Chave dos Profetas*, é a vontade, como desejo do Bem, que atualiza politicamente o que é potencial, pois conta com a luz natural da Graça que a aconselha na sindérese. Assim, Vieira também tem necessidade de especificar a diferença temporal dos diversos e diferentes momentos históricos em que o Eterno fez figura, capturando-a como diferença incluída no projeto divino.

Não se trata da temporalidade circular do mito; nem de panteísmo; nem, muito menos, de postular que o mundo histórico é ilusão ou aparência. Ortodoxamente católico, Vieira afirma que Deus participa em todos os tempos que, por decorrência, participam como seres criados, reais e históricos, na sua substância metafísica. Os tempos passam e realizam o profetizado. Porque passam, disposições da lei já mortas não devem ser restauradas. As que são proféticas extinguem-se completamente quando se cumprem os fatos que profetizavam, pois, mudada a natureza da representação, deixam de ser o que eram e não são mais leis nem profecias: “depois que o Cristo que haveria de vir Se tornou presente, nem a profecia que o predizia era já profecia nem a lei que o prefigurava era já lei” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 186).

Logo, o discurso de *A Chave dos Profetas* também se empenha em provar a adequação doutrinária do procedimento interpretativo às matérias, caracterizando-se como a *aemulatio* ou emulação de autoridades proféticas feita por um profeta que se revela para o leitor como mais um dos portadores da repetição da Identidade

divina na cadeia histórica das diferenças temporais da analogia. No capítulo I do livro I, Vieira elenca exemplos da realização da profecia, recorrendo ao chamado “simbolismo histórico”, a interpretação tipológica de homens, coisas, lugares e acontecimentos históricos do Antigo Testamento como *figuras* ou significações proféticas de outra coisa além do que foram empiricamente como homens, lugares e acontecimentos reais e próprios da história de Israel.

Segundo a Igreja Católica, a Revelação cristã foi preparada profeticamente por Deus antes de Moisés. Só Deus é causa eficiente da profecia, termo derivado do termo grego *prophetéia*, que significa *predição*. Em senso estrito, *profecia* significa “certa predição de um evento de algum futuro que não se pode prever por meio de causas naturais”. “Certa predição” significa que conjeturas meramente prováveis são excluídas como predições temerárias feitas sem verdadeira presciência das coisas futuras. “Evento do futuro” é dito para distinguir o evento profetizado de coisas passadas e presentes, ou, por outras palavras, o evento cuja manifestação ainda é oculta. “Imprevisível por meio de causas naturais” significa que difere de prognósticos de futuro fundamentados na conexão de causas segundas ou causas naturais, como é o caso de presságios de físicos, médicos e políticos, frequentemente prováveis e algumas vezes certos.

Retomando S.<sup>to</sup> Agostinho, Vieira repete as regras inventadas por Ticônio para interpretar os textos sagrados. Em *La Théorie du Symbolisme Medieval*, Johann Chydenius lembrou Ticônio, teólogo cristão do séc. IV, ativo no Norte de África, que escreve que muitos enunciados sobre certas coisas do Antigo Testamento foram tomados pelos cristãos como alusão a outras (1975: 327). Os seus dois primeiros tratados, *De Bello Intestino* [*Sobre a Guerra Civil*] (c. 370?) e *Expositiones Diversarum Causarum* [*Explicações das Diversas Causas*] (c. 375?), afirmam a universalidade da Igreja e a variedade moral dos seus membros, que necessariamente inclui pecadores

e santos. A afirmação opõe-se aos donatistas, que em seu tempo propunham que a verdadeira Igreja só poderia admitir homens virtuosos. Ticônio escreveu duas obras exegéticas, *Liber Regularum* [*Livro das Regras*] (c. 382), um manual de interpretação da Escritura, e *In Apocalypsin* [*Sobre o Apocalipse*] (c. 385), comentário sobre a Revelação. No *Livro das Regras*, elenca sete chaves ou regras que identificam os princípios que constituem as revelações da prosa bíblica. Afirma que o conhecedor delas guia-se com elas através da “vasta floresta da profecia” das Escrituras. A regra 1, “De Domino et corpore eius”, “Sobre o Senhor e seu corpo”; a 2, “De Domini corpore bipartito”, “Sobre o corpo dividido em dois do Senhor; e a 7, “De Diabolo et eius corpore”, “Sobre o Diabo e o seu corpo”, enfatizam a equivocidade de imagens e figuras das Escrituras: o termo “o Senhor”, por exemplo, às vezes refere Cristo, às vezes o seu corpo místico, a Igreja. De maneira semelhante, referências ao Diabo podem significar o próprio demônio e também os seus seguidores. O “corpo do Senhor”, a Igreja, também pode significar tanto o Bem quanto o Mal, pois é um *corpus permixtum*, corpo misto, incluindo pecadores e santos. As regras 4 (“De specie et genere”, “Sobre a espécie e o gênero”), 5 (“De temporibus”, “Sobre os tempos”) e 6 (“De recapitulatione”, “Sobre a recapitulação”) tratam da equivocidade das coisas, dos números e narrativas das Escrituras. Enunciados sobre coisas particulares podem efetivamente referir-se a verdades gerais; números, que apenas parecem quantificar coisas, também significam a própria coisa; referências a tempo variam entre a previsão e a descrição. A regra 3 (“De promissis et lege”, “Sobre as promessas e a lei”) não se relaciona diretamente a uma questão hermenêutica, mas a uma questão teológica: como a Graça de Deus e a sua promessa de salvação se compatibilizam com a liberdade humana?

Teólogos da Igreja do Oriente, como Orígenes (c. 185-c. 254), tinham conseguido, por meio da alegoria, reconciliar os princípios

filosóficos da antiga *paideia* grega com as figuras e narrativas da Bíblia. No entanto, no séc. IV, na controvérsia sobre as interpretações de Orígenes no Ocidente latino, a alegoria filosófica deixou de ser considerada técnica aceitável de exegese das Escrituras. O método de Ticônio enfatiza as tipologias históricas, não princípios filosóficos. Como as epístolas paulinas, avança noções de história e profecia, acentuando a compatibilidade da liberdade moral humana e a soberania divina. Basicamente, a sua noção da dupla significação das imagens das Escrituras permitiu-lhe reconfigurar a profecia bíblica. Por exemplo, números que parecem medir uma duração – como o reino de 1000 anos dos santos com Cristo, no Apocalipse de S. João, 20, 4 –, efetivamente significam qualidades espirituais como “perfeição” e “plenitude”, porque, como cubo de 10, o número 1000 indica “plenitude de perfeição”, revelada pelo número de anos do Reino de Cristo quando ele é interpretado com a regra 5. Segundo Ticônio, o Espírito Santo oculta o género na espécie: na ideia de “Jerusalém”, inclui a de “Igreja inteira”. Ticônio também interpreta as cartas do apóstolo Paulo, respondendo que o conhecimento divino explica como e porque Deus concede a Graça, preservando o livre arbítrio humano.

S.<sup>to</sup> Agostinho, que Vieira cita abundantemente, retomou as regras de Ticônio, usando o termo grego *alegoria* como a chamada “alegoria dos teólogos” (*De Trinitate*, 15, 9). Como a alegoria não se acha nas palavras do texto, como a metáfora continuada ou a alegoria verbal dos poetas, mas nos próprios acontecimentos históricos e nas pessoas que os viveram no Antigo Testamento, as palavras das Escrituras são *eloquia Dei*, “eloquência divina”. No Antigo Testamento, essa eloquência compõe a *res publica* de Israel, que é completada no Novo. Deus recorre a *sacramenta* e *mysteria*, sacramentos e mistérios, como figuras da sua linguagem. S.<sup>to</sup> Agostinho foi retomado por autores escolásticos, como Hugues de Saint-Victor, que distingue seis classes de coisas interpretáveis: *res*, *personae*,



*numerus, locus, tempus, gestum*,<sup>25</sup> comentando as interpretações que S. Paulo fez das duas mulheres e dos dois filhos de Abraão. Segundo elas, Agar e Ismael significam a Antiga Aliança, e Sara e Isaac, a Nova. S. Paulo chamou a essas relações substanciais entre pessoas e eventos *alegoria*.

Vejam-se alguns exemplos da interpretação que Vieira faz segundo esses princípios. No “Tratado do templo de Ezequiel e sua interpretação literal”, do livro II de *A Chave dos Profetas*, escreve sobre os sacrifícios da lei velha do Antigo Testamento, afirmando que de forma alguma puderam manter-se depois da lei nova do Novo, pois desde a sua instituição a lei velha foi *simbólica*, preparando a lei da Graça que, ao chegar, a fez deixar de vigorar. Cita S. Gregório:

“Deve saber-se que a profecia perde a etimologia em dois tempos. Porque, uma vez que recebe o nome de profecia porque prediz acontecimentos futuros, quando fala acerca do pretérito ou do presente, o seu nome deixa de ter razão de ser, visto que não avança o que há de vir, mas, ou lembra coisas que passaram, ou as que estão a dar-se” (*hom. 1 in Ezechielem*). (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 180)

Logo, os sacrifícios da lei antiga certamente perdem a etimologia do nome, pois deixam de ser proféticos ou *figuras* de um sacrifício futuro, embora conservem a mesma significação, porque demonstram, em relação ao passado, que ele efetivamente existiu e, em relação ao presente, que já existe nele aquilo que tinham profetizado que havia de ocorrer. Assim, mudada a condição do tempo, numa mesma *figura* podem existir não só os sacrifícios antigos como também o sacrifício presente, os antigos como *figura*, o presente como *figu-*

---

<sup>25</sup> “Coisas, pessoas, número, lugar, tempo, gesto (rosto)”, *De scrit.*, 14; PL 175, 21. Citado por Chydenius, 1975.

rado.<sup>26</sup> Em decorrência, o que antes era *umbra futurarum*, sombra das coisas futuras, desaparece quando o futuro se torna presente, como ocorre com a vinda e a presença de Cristo, com que as *sombras* do Antigo Testamento que o prenunciavam futuro desapareceram. No entanto, a *sombra* que mostra o presente por meio da presença do mesmo do qual ela é *sombra* não desaparece, mas aperfeiçoa-se. Nesse sentido, os sacrifícios de Ezequiel são *sombras* ou *figuras* não do Corpo de Cristo futuro, mas já presente (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 181-182). Logo, Vieira conclui que se deve indicar a tripla diferença dessa sombra e corpo em conformidade com a tripla diferença de tempos e estados da Igreja:

Quando a Igreja era formada unicamente por judeus, tinha a sombra de Cristo e não corpo; depois que passou para os gentios, tem o corpo e não a sombra; quando ao cabo ficar cheia de gentios e judeus, então terá ao seu modo a sombra juntamente com o corpo. (Franco & Calafate, III, VI: 182)

Os judeus só hão de se converter no fim dos tempos e Vieira demonstra-o interpretando Salomão: “Os teus dois peitos são como dois filhinhos gêmeos da cabra montês, que se apascentam entre as açucenas, até que assopre o dia e declinem as sombras’ [Ct 4, 5-6]”

---

<sup>26</sup> Na passagem, Vieira compõe uma narrativa como hipotipose ou alegoria que faz visível o que diz: “Conto algo que recorde ter visto. Correndo o ano da Salvação de 1650, sendo papa Inocêncio X, foi construído em Roma, na nossa igreja da Casa Professa, para a solenidade das Quarenta Horas, com aquela grandiosidade costumada, uma maquete de grandes dimensões, com iluminação oculta, como é próprio desta arte, que aumentava os objetos representados, e na qual se representava de forma extraordinária o templo de Salomão. Na sua parte inferior podia-se ver o próprio Salomão a sacrificar de acordo com o ritual judaico, servido pelos sacerdotes e levitas; e, na parte de cima, do meio de uma nuvem saía elevando-se, por todos os lados rodeado de raios, o pão verdadeiro que desce do Céu, consagrado segundo o ritual cristão, que era o único objeto da profundíssima adoração da imensa multidão de povo que, de joelhos no chão e batendo no peito, ali acudia, constituída por romanos e forasteiros” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 181).

(Franco & Calafate, III, VI: 183). Recorre a S. Gregório, S.<sup>to</sup> Anselmo e Apônio para dizer que “dois peitos” são os dois Testamentos e “dois filhinhos gémeos da cabra montês” os dois povos, gentio e judaico, que a Igreja sustentou no seu seio, como fez Rebeca com Esaú e Jacob, e que ainda há de parir quando totalmente dados à luz e regenerados pela água do batismo forem alimentados com o leite da mesma fé e apascentados com a inocência das virtudes como que entre açucenas, em tudo semelhantes e iguais como gémeos. Os judeus só hão de se converter todos no fim dos tempos, por isso a Esposa diz “até que assopre o dia e declinem as sombras” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 183).

Assim, a matéria principal, constituída e interpretada providencial e profeticamente por meio da alegoria factual n’*A Chave dos Profetas* é o tempo, que Vieira define como ser criado, simultaneamente efeito e signo da substância metafísica de Deus, sua Causa Primeira. Pressupondo as regras da *tipologia* ou “semântica de realidades” que revela as significações do sentido essencial desejado por Deus para o tempo histórico, escreve no capítulo I de *A Chave dos Profetas* que é preciso não só crer nos mistérios da fé ortodoxa, mas também conhecer os princípios e as razões da crença. Afirma que traz para o exórdio do texto o debate sobre o Reino de Cristo para estabelecer a verdade dele, declarando que vai recorrer ao seu mais sólido fundamento, o Verbo de Deus. Os testemunhos mais ilustres do Reino de Cristo são estabelecidos por meio da concordância consensual e harmónica dos dois Testamentos, o Antigo e o Novo.

Segundo Vieira, as figuras do Antigo Testamento são mais adequadas como ornamentos que à prova eficaz do Reino de Cristo se não forem expostas obedecendo ao que foi estabelecido doutrinariamente sobre elas por autores canónicos. Quando se recorre a eles, as figuras obtidas evidenciam a autoridade divina que as inspira. Por essa razão, afirma ortodoxamente que não vai citar nenhuma figura que também não seja comprovada por intérprete autorizado.

Repetindo as autoridades canônicas, escreve que a primeira monarquia do mundo, que é a primeira figura do Reino de Cristo, é revelada na passagem do Gênesis 1, 26: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e presida ele aos peixes do mar e às aves do céu e aos animais e a toda a terra”.

Deus cria o primeiro homem, Adão, como rei de todo o Universo. A criação de Adão foi a primeira monarquia do mundo e a primeira figura do Reino de Cristo. No Novo Testamento as confirmações já feitas das concordâncias (cf. 1Cor 15, 16 e, de novo, Hb 2, 8), o apóstolo Paulo entende as palavras do Salmo 8, 7, que se referem a Adão, como referência ao Reino de Cristo: “Com glória e honra o coroaste e o constituíste pelas obras das tuas mãos; todas as coisas subordinaste sob os pés dele, todas as ovelhas e bois, e os rebanhos do campo”. Com S. Paulo, Vieira lembra: as coisas parecem ser ditas sobre Adão, mas na realidade foram escritas sobre Cristo e o seu império sobre todas as coisas: Adão é o *tipo*, e Cristo, o *Protótipo*. Assim, quando Paulo escreve em Coríntios 15, 27 e, de novo, em Hebreus 2, 8: “Coroaste-o de glória e honra e estabeleceste-o sobre as obras de tuas mãos” e “Prostraste tudo sob seus pés: as ovelhas e os bois todos e ainda os animais do campo”, as palavras parecem referir-se a Adão, mas referem-se a Cristo e ao império dele sobre todas as coisas.

Estabelecida a concordância, cita mais exemplos de autoridades que a comprovam. Nesse caso, com Tertuliano, *Ressurreição da Carne*, 5,<sup>27</sup> afirma que, no que foi expresso como o barro de que Adão foi feito, já estava entendido o futuro homem Cristo:

Portanto, assim como a humanidade de Cristo, a Sua divindade, a Sua morte e a ferida no Seu flanco foram prefiguradas pelo lodo de Adão, pela sua respiração, pelo seu sono e pela sua costela, da

---

<sup>27</sup> Tertuliano, *De resurrectione carnis*, cap. V.

mesma sorte que em Eva se bosquejou a Igreja, do mesmo modo no principado e monarquia do mundo inteiro se prefigurou o Reino e Império de Cristo. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 158)

Confirmando a interpretação, cita mais autoridades, que confirmam as confirmações já feitas das concordâncias: o apóstolo Paulo, que explica David; S.<sup>to</sup> Agostinho, que comenta o mesmo salmo; e Crisóstomo, Eutímio, Cassiodoro, Remígio, Rupertus e Bernardo. Cita, a seguir, a observação de S.<sup>to</sup> Agostinho sobre as palavras da Bíblia:

“Mas ao escrever-se ‘o homem’, ou ‘o filho do homem’, está claramente a insinuar-se a diferença entre ambos. Sem vacilar deve entender-se que todo o filho do homem é homem, conquanto não seja lícito entender-se que todo o homem é filho do homem: certamente que Adão é homem, mas não filho do homem. Aquele está muito distanciado de Deus, este acha-se diante Dele e, por conseguinte, Deus lembra-Se daquele, como situado longe; a este, ao qual estando presente ilumina com o Seu rosto, visita-O. [...] O filho do homem foi primeiro visitado pelo mesmo Homem-Senhor, nascido da Virgem Maria. Dele se diz com verdade, por causa da fraqueza da carne [...] e pela humildade da Paixão: ‘fizeste-O um pouco inferior aos anjos’. Mas acrescenta-se-Lhe aquela glorificação pela qual, ressuscitando, subiu ao Céu; pois diz: ‘Coroaste-O de honra e glória e estabeleceste-O sobre as obras das Tuas mãos’, etc.” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 158-159)

Já se viu o que diz sobre a segunda imagem do Reino de Cristo, o reino de Melquisedec. Depois de Adão e Melquisedec, a terceira imagem do Reino de Cristo é o reino de David. Vieira afirma que a semelhança de David com Cristo foi tanta que Profetas eloquentes falaram do seu nome significando “o que haverá de reinar”; Oseias 3:

“E chamam ao Senhor seu Deus e a Davi seu rei”; Jeremias 30: “servirão ao Senhor Deus e a Davi seu rei”; Ezequiel 37: “meu servo Davi rei sobre eles”. Ou porque David nasceu de régia tribo de Judá; ou pela múltipla unção e inauguração do seu reino; ou pela sua admirável fortaleza unida à sua máxima mansidão; ou pelas perseguições de Saul, em casa, e, depois, de outros inimigos, no exterior; ou pelos imensos tesouros que juntou para edificar a casa de Deus; ou pela vitória sobre o orgulhosíssimo Filisteu, não com o ferro e armas militares, mas com a funda e o báculo; ou, por fim, pela posse do próprio reino gradualmente adquirido e sempre crescente, a própria série dos seus feitos demonstra que Deus delineou maravilhosamente Cristo nele e o Reino de Cristo em seu reino.

Fechando a primeira parte do capítulo I depois de tratar do reino de Salomão, escreve que são bastantes os casos examinados sobre o Reino de Cristo figurado – do qual o reino adâmico elucida a amplidão; o de Melquisedec, a justiça; o de David, a firmeza; o de Salomão, a paz – que são o seu sólio e ornamentos divulgados nos reinos humanos, mas pouco desejados. A seguir, na segunda parte do capítulo I, “Regnum Christi in Psalmis decantatum”, novamente aplica o procedimento. Declara que separa os Salmos não só de Moisés e dos livros históricos, mas também dos restantes Profetas, segundo o método do próprio Cristo, que disse separar os testemunhos do Velho Testamento: “As coisas”, disse, “que são escritas sobre mim na lei de Moisés, nos Salmos e nos Profetas”. A seguir, cita o Salmo 2: “Eu contudo sou feito rei por ele sobre o Santo Monte Sião”. Por meio da forma verbal latina *constitutus sum*, interpreta o Salmo: Cristo fala de si não como Deus, mas como

Homem. Corroborando a interpretação, cita Teodoreto: “ut Deus, innatum habet regnum; ut Homo, decreto recipit”.<sup>28</sup>

Citando o Salmo 5, “Ouve a voz da minha fala, rei meu e Deus meu”, cita S.<sup>to</sup> Agostinho, que o elucida:

“Ainda que o Filho é Deus e Deus é o Pai, e em conjunto o Pai e o Filho são um só Deus; e se inquirimos acerca do Espírito Santo, nada mais diremos senão que é Deus, e se nomeamos simultaneamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, cumpre-nos pensar em um único Deus, não obstante a Escritura costume chamar Rei ao Filho”. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 164)

Vieira pergunta: o que temos “se procurarmos o motivo deste apelativo e porque é que se atribui mais ao Filho do que ao Pai ou ao Espírito Santo o nome, a dignidade e o poder régios”? Responde com João 5, 22: “O Pai deu ao Filho todo o poder de julgar, porque é o Filho do Homem”. Cita, a seguir, o preceito do direito canônico segundo o qual é pleno consenso na sociedade racional que o rei e os súbditos sejam da mesma natureza. O que confirma com a *Política* de Aristóteles, livro I: “O rei deve ser da mesma raça daqueles sobre os quais reina, pois assim existirá a mais completa reciprocidade de amor entre o rei e os súbditos”. E, ainda, com o próprio Deus (Dt 17): “Não poderás fazer rei um homem de outra raça, se não for teu irmão”. Vieira conclui: “[Cristo] a fim de se tornar nosso rei de modo mais harmonioso, quis ser da nossa raça, assumindo a nossa natureza” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 164).

Cita, a seguir, o Salmo 43, 5: “Tu és o meu rei e o meu Deus, que ordenas salvações para Jacó”. E interpreta-o, afirmando que o mesmo “ele”, do qual e com o qual David fala, o mesmo é dito rei;

---

<sup>28</sup> “como Deus, tem a posse eterna do Reino; como homem, recebe-o por decreto” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 164).

o mesmo, Deus; o mesmo, Salvador, portanto, Cristo. Por exclusão, conclui: as três noções (de Salvador, de Deus e de rei) aplicadas a alguém suposto não podem convir a ninguém simultaneamente senão e somente a Cristo. Reitera:

A ninguém, repito, nem ao homem, nem ao anjo, nem ao Pai, nem ao Espírito Santo, mas unicamente ao Verbo depois que Se fez carne. É que o Verbo, antes de Se fazer carne, era sem dúvida Deus e Rei, mas não era Salvador; e depois que foi feito Homem, para o homem se salvar, não só Deus, que era Rei, é Salvador, mas também Cristo é Rei, porque é Deus, e Rei, porque Salvador. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 164-165)

Interpreta a seguir o Salmo 44, 1: “O meu coração proferiu palavras boas, falo das minhas obras ao rei”, escrevendo que ao Cristo homem, como se patenteia em todo o salmo, principalmente no versículo 3: “Tu és mais formoso do que os filhos dos homens; a graça se derramou em Teus lábios”. Dirigindo-se ao leitor, Vieira diz: “Aqui vemos a humanidade e a graça, que em Cristo só são possíveis na Sua humanidade”. E o versículo 8: ‘Por isso Deus, o teu Deus, te ungiu’. Cristo, como Homem, foi ungido rei único. No caso, Vieira adverte que se deve principalmente notar a repetição com a indicação de posse: *Deus, Deus tuus*, pois Deus não é Deus do Verbo como do Verbo, mas Deus de Cristo. Disso decorre, propõe, o mesmo na Cruz, não como Verbo, segundo o que verdadeiramente é o Deus do Deus verdadeiro, mas como Cristo, segundo o que é verdadeiro Homem: “Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?” (Mc 15). Explica: pois, depois que assumiu a humanidade, adveio a Deus nova e admirável denominação, como se fosse possível dizer “Deus de Deus”, o que muito melhor se extrai do mesmo texto, quando se adverte que, em grego, o nome “Deus” no primeiro lugar é posto



no caso vocativo, para que o sentido seja: “Ungiu-te, ó Deus, Deus teu” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 165).

Feita a explicação gramatical, recorre novamente à autoridade de S.<sup>to</sup> Agostinho:

“É como se dissesse: ‘por isso Te ungiu, ó Deus, o Teu Deus’. Entendei-o assim, compreendei-o assim, assim é assaz claro em grego. Quem é pois o Deus ungido por Deus? Que o digam os judeus. Estas Escrituras são sobejamente conhecidas. Deus é ungido por Deus: quando ouvis falar em ungido, entendei que é Cristo. Porque Cristo deriva de crisma”. E um pouco mais abaixo: “Deus é ungido para nós, e enviado para nós; e o mesmo Deus, para ser ungido, era homem. Mas era homem de modo tal que fosse Deus; e era Deus de modo tal que não sentia desprezo em ser homem [...]”. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 165)

Vieira conclui: “verdadeiro homem, verdadeiro Deus; em nada enganador, em nada falso, porque em tudo verdadeiro, em tudo a verdade” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 165). Portanto, Deus homem e por isso ungido Deus porque homem Deus e feito foi Cristo. Sintaticamente, Vieira repete os termos *Deus/homem*, construindo o enunciado com quiasmos para evidenciar a fusão *homem Deus/Deus homem*.

Lendo o Salmo 71, 1, “Deus, dá ao rei os Teus juízos e a Tua justiça ao filho do rei”, escreve que se diz “rei” e “filho do rei”, mas por “rei” e “filho do rei”, em ambos os casos o mesmo Cristo é significado. O mistério da repetição ou da adição é assim interpretado por Genebrardo: “Chama agora ‘filho do rei’ a quem tinha chamado ‘rei’, para que ninguém interprete como Davi quem segundo a carne fora feito da ‘semente de Davi’ [Rm 1], o qual é certo que foi rei, mas não era filho de rei” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 165-166).

Sempre referida à substância metafísica do seu fundamento, a arte combinatória de Vieira permite efetuar relações analógicas e semelhanças ilimitadas. Assim, quando o leitor chega ao final de *A Chave dos Profetas* e lê “que conhecemos três vindas do Senhor: até aos homens, para os homens e contra os homens” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 395), poderá observar que é o fim que determina o princípio, onde já leu:

Embora todos os fiéis tenham como indubitável que Cristo é o melhor e mais poderoso rei e não haja cristão algum que duvide do Seu Reino e Império, que provamos que algum dia há de vir a consumir-se, visto que convém não só crer nos restantes mistérios da fé ortodoxa, mas também conhecer os princípios e razões para crer, parece-nos apropriado, no começo de toda esta discussão acerca do Reino de Cristo, firmar com alicerces mais fundos a verdade do mesmo Reino, para que não pareça que quisemos edificar o corpo de uma construção tão grandiosa (cuja magnitude e altura hão de depois ficar patentes) sem lhe lançar primeiro as fundações. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 157)

Retrocedendo do fim para o princípio e avançando deste para o fim, o leitor poderá seguir Vieira em muitíssimas outras séries de encadeamentos temporais em que a analogia faz figura. Não posso acompanhá-lo e termino aqui, sem acabar. “Mas vamos seguindo a estrela”.

## **Bibliografia**

- Azevedo, J. L. (1931). *História de António Vieira* (2.<sup>a</sup> ed., vol. 2). Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Boulnois, O. (2004). Analogia. In Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 120-123.

- Chydenius, J. (1975). La théorie du symbolisme médiéval. *Poétique*, 23, 322-341.
- Courtine, J.-F. (1999). Théologie morale et conception du politique chez Suárez. In *Nature et Empire de la Loi. Études Suarézienne*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vol. 4; t. II, vols. 1, 2, 5 e 7; t. III, vols. 5 e 6). S.l.: Círculo de Leitores.
- Häggglund, M. (2012). L'athéisme radical de Derrida. *Les Temps Modernes: Derrida. L'Événement Déconstruction*, 669-670, 303-304.
- Klein, R. (1998). A teoria da expressão figurada nos tratados italianos sobre as *imprese*. In *A Forma e o Inteligível. Escritos sobre o Renascimento e a Arte Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Muhana, A. F. (1989). *Os Recursos Retóricos na Obra Especulativa de Antônio Vieira*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Muhana, A. F. (1995). *Autos de Vieira no Processo da Inquisição*. São Paulo/Salvador: EDUNESP/Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- Nef, F. (1993). Le rationalisme analogique en question? A propos de la théorie cajétanienne de l'analogie. In *Rationalisme Analogique et Humanisme Théologique. La Culture de Thomas de Vio "Il Gaetano": Actes du Colloque de Naples (1.<sup>er</sup>-3 novembre 1990)*. Napoli: Vivarium.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP.
- Pécora, A. (2008). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira* (2.<sup>a</sup> ed.). São Paulo: Editora da Unicamp/Editora da USP.
- Peloso, S. (2009). *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, Documentazione e Ricostruzione del Testo sulla base del Ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma*. Roma: Sapienza, Università di Roma/Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Instituto Camões/Centro Internazionale di Studi Cattedra "P. Antonio Vieira".
- Rodrigues, F. (1922). O Padre Antônio Vieira contradições e aplausos (à luz de documentação inédita). *Revista de História*, I, 81-115.
- Rossi, P. (1993). *Clavis Universalis. Arts de la Mémoire, Logique Combinatoire et Langue Universelle de Lulle à Leibniz*. Paris: Jérôme Millon.
- De sacrarum scripturarum canone (1853). In *Institutiones Theologicae* (t. I). Editio Septima Emendatissima. Auctore Fr. Leop. Br. Liebermann. SS. Theologiae Doctore, Dioecesis Argentoratensis Vicario Generali. Moguntiae: Sumptibus Kirchhemii et Schotti, 401-417.
- Sententia P. Caroli Antonii Casnedi post repetitam huius Clavis lectionem de Regno Christi in Terris consummato auctore incomparabili P. Antonio Vieira (Sentença do P. Carlo Antonio Casnedi depois de repetida leitura da Chave do Reino de Cristo consumado na Terra do incomparável autor P. Antônio Vieira). In Peloso, S. (2007). *Antônio Vieira e o Império Universal. A Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais*. Rio de Janeiro: De Letras, UERJ/Sapienza Università di Roma, 163-252.
- Sommervogel, C. (1890-1932). Vieira. In *Bibliothèque Générale de la Compagnie de Jesus* (vol. 9). Paris: s.n.

- Suárez, F. (1970). *Defensa de la Fe Catolica y Apostolica contra los Errores del Anglicanismo*. Reprodución anastática de la edición príncipe de Coimbra de 1613, versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren, Introducción general por Francisco Alvarez Alvarez. Madrid: Instituto de Estudios Politicos.
- Tesauro, E. (1670). *Il Cannocchiale Aristotelico* (5.<sup>a</sup> ed.). Torino: Zavatta.
- Vieira, A. (1994). *Apologia das Coisas Profetizadas*. Lisboa: Cotovia.
- Vieira, A. (2000). *Clavis Prophetarum: Chave dos Profetas* (liv. III). Lisboa: Biblioteca Nacional.

## **O milenarismo e a figura do “papa angélico”: dos primórdios do pensamento profético vieiriano à *Clavis Prophetarum***

*The millennialism and the figure of the Angelic Pope: from the beginnings of the Vieiran prophetic thought to Clavis Prophetarum*

Marcos de Martini

Universidade Federal de Santa Maria

ORCID | 0000-0002-9300-4080

### **Resumo**

O presente texto aborda o surgimento da figura do “papa angélico” na tradição escatológica ocidental e sua migração até o séc. XVII, dando especial atenção ao contexto português e à obra profética de Padre Antônio Vieira. Estuda-se então o lugar de tal conceito na noção vieiriana de Quinto Império, ou Reino de Cristo na Terra. No surgimento dessa nova era do mundo, o papa angélico teria um papel a desempenhar como instrumento reformador. No entanto, sublinha-se o uso discreto do conceito por Vieira, em comparação com a tradição de onde foi tirado, o que pode se dever ao fato de o jesuíta considerar o poder secular mais efetivo, e daí dar mais atenção à figura do “imperador dos últimos dias” em detrimento da do “papa angélico”, em seu pensamento.

Palavras-chave: papa angélico; profecia; escatologia; sebastianismo

## Abstract

This text approaches the rising of the figure of the “angel pope” in the western eschatological tradition and its migration until the 17th century, giving special attention to the Portuguese context and to Father António Vieira’s prophetical works. So the use of the concept in Vieira’s idea of the Fifth Empire, or the Kingdom of Christ on Earth, is analysed. In the awake of this new age of the world, the angel pope would have a role to play as an agent of reform. However, it is worth noting the discrete use of the concept made by Vieira in comparison to its original tradition, which may be due to the fact that the Jesuit considered the secular power more effective. Hence, his prophetic thinking made more room for the figure of the “Last World Emperor” instead of the “angel pope”.

Keywords: angel pope; prophecy; eschatology; Sebastianism

O pensamento profético de Padre Antônio Vieira vem, pelo menos desde o séc. XX, recebendo uma crescente atenção por parte da crítica. Se o baú em que foram guardados os manuscritos daquela que seria sua *magnus opus*, a *Clavis Prophetarum*, sumiu, depois da apreciação que deles fez o padre Casnedi, não desapareceu com ele o interesse pelo pensamento do jesuíta. Muito embora, por tempo demasiadamente longo, as ideias proféticas de Vieira tenham parecido a seus leitores realmente merecedoras de um repouso eterno no baú das crenças caducas, novos ventos seriam responsáveis por lhe tirar o pó e redescobrir o brilho. Os estudos sobre o sebastianismo, como a ainda hoje fundamental monografia de João Lúcio de Azevedo (1918), seriam, pelo menos de início, os principais responsáveis por desentranhar esse lado menos conhecido da obra daquele que era tido, por muitos, como um luminar

em um tempo de obscuridade. O interesse, que se acentuou no decorrer do séc. XX, especialmente a partir dos anos de 1950, pelos movimentos radicais, sectários, marginais, renovou os estudos sobre milenarismo, heresias, entre outros, o que, no caso de Vieira, refletir-se-ia nas edições que surgiram de seus textos proféticos, até então inéditos, como sua *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, levada a cabo por Hernâni Cidade, em 1957, assim como os autos de seu processo e textos avulsos (a *Apologia das Coisas Profetizadas*), publicados por Adma Muhana já na última década do séc. XX. Esse processo de retomada da obra profética de Vieira teria seu clímax apenas em 2015, com a publicação de sua obra completa, em um projeto dirigido por José Eduardo Franco e Pedro Calafate, com um tomo (o III) dedicado exclusivamente à profecia, coordenado pelo último. Ali, pela primeira vez, publicou-se uma tradução completa da *Clavis*. Com essa iniciativa que se fazia tão necessária, pode-se esperar que tais estudos haverão de aumentar ainda mais, deslindando-se aspectos ainda hoje pouco conhecidos do pensamento profético vieiriano.

Entre os temas estudados no *corpus* profético de Vieira, estão, por exemplo, o do Quinto Império, em sua relação com a Restauração portuguesa ou com o milenarismo da época, entre tantos outros. Daí avultam a aproximação do pensamento de Vieira com as correntes sebastianistas de seu tempo, como se vê no já citado Azevedo, ou com o que Besselaar (1987) chamaria de “joanismo”. Em 1960, surgiria a seminal obra de Raymond Cantel, responsável por, pela primeira vez, dar uma visão abrangente do pensamento profético de Vieira em suas várias vertentes, especialmente a messiânica, ainda que partindo do contexto português da era dos Descobrimentos. Valdez (2011), a seu turno, daria uma visão da construção do Quinto Império mais ampla, ligando-o a correntes profético-milenaristas de raízes mais antigas, na esteira do que fizera Besselaar. De qualquer modo, não há, que eu tenha

conseguido resgatar, nenhum estudo que se detenha no uso que Vieira faz de uma das figuras escatológicas mais populares nos tratados proféticos de fins da Idade Média, a do “papa angélico” (*pastor angelicus*), afora menções ocasionais de Valdez. Ainda que seu emprego seja muito marginal, sua presença – ou ausência – no escólio profético vieirino pode suscitar alguns questionamentos acerca do uso que o jesuíta fez de suas fontes e algumas nuances peculiares a seu projeto. O presente artigo pretende, assim, contribuir com alguns desses questionamentos.

Em linhas gerais, o milenarismo cristão surge a partir da exegese do capítulo 20 do Apocalipse, que anuncia o advento de um reino paradisiáco, com o retorno de Cristo, cujo reinado duraria, literal ou simbolicamente, 1000 anos (daí a origem do termo, assim como “quiliasmo”, de *khilioi*, “mil”, em grego), interpondo-se esse tempo entre uma primeira ressurreição – a dos justos – e uma segunda – a de todos os homens, para o Juízo Final. A crença em um milênio carnal será muito forte nos primórdios do cristianismo, até Agostinho dar uma interpretação simbólica ao milênio, a qual perdurará até o final da Idade Média. Tal recesso milenarista encerrar-se-á com o surgimento da profecia do imperador dos últimos dias, bem como a de sua contraparte, o papa angélico. Apesar de não serem ideias tipicamente milenaristas, ambas anunciam um novo tempo para a Igreja.

A profecia do imperador dos últimos dias populariza-se, no Ocidente, a partir das *Profecias do Pseudo-Metódio* e as da *Sibila Tiburtina*, textos que foram traduzidos para o latim do grego, no decorrer do séc. XI. Em seu contexto bizantino, o conceito de um último imperador romano implica a previsão de que, no final dos tempos, um imperador romano (isto é, bizantino) abdicará de seu poder em favor de Deus, pondo um fim ao Império Romano, depois da derrota definitiva de um exército inimigo. Na versão grega do *Pseudo-Metódio*, texto originalmente composto em siríaco, o último



imperador é apresentado como se estivesse morto, ressurgindo em fúria para derrotar miraculosamente o inimigo (Alexander, 1985: 151-152).

Nos apocalipses bizantinos, à abdicação do poder pelo último imperador, ou à sua morte, seguir-se-ia o domínio do Anticristo. Ainda segundo Alexander (1985: 183-184), a origem de tal mito estaria nas expectativas judaicas (pós-canônicas) por um salvador nacional, uma vez que não se encontra no cânone referências para um imperador romano que vai depor sua coroa em Jerusalém após derrotar um exército inimigo. Tais expectativas seriam as responsáveis pelo reinado de Cristo com os santos por 1000 anos que se encontra em Apocalipse 20, pois seu autor teria provavelmente tido uma origem judaica, mesmo que convertido posteriormente ao cristianismo. A expansão romana, bem como o sepultamento definitivo da possibilidade de independência de Israel, teriam, com o tempo, tornado a ideia de um “messias judeu” pouco provável, ideia essa que teria migrado para a de um imperador romano, especialmente com a conversão de Constantino.

Ao mesmo tempo em que surgiam profecias de um “imperador”, emergiam, no contexto da “Reforma Gregoriana” (sécs. XI e XII), previsões de sua contraparte, isto é, de um papa que purificaria a Igreja de seus males. Tais crenças recrudesceram depois do curto pontificado – de meio ano – de Clemente V, em 1294. A figura de um papa angélico ganharia força a partir daí, especialmente com a obra do abade calabrês Joaquim de Fiore (1135-1202).

A esperança de um papa vindouro no fim dos tempos, que, por suas virtudes, seria conhecido como “angélico”, não foi uma criação de inimigos do papado ou de uma tradição popular, mas, como ensina Bernard McGinn (1978), surgiu, por outro lado, de reformadores, conselheiros papais e publicistas do apocalipse. Tal desenvolvimento é algo curioso, haja vista que, por quase 1000 anos, nenhum papel específico foi dado a algum papa para o teatro do fim dos tempos.

Essa nova centralidade do papado se deve a dois desenvolvimentos da Alta Idade Média: a nova visibilidade do papado como fruto da Reforma Gregoriana e a crescente insatisfação com Roma como agente das reformas de que a Igreja carecia (McGinn, 1978: 156-157). Quanto ao primeiro aspecto, vale notar que, se o imperador romano era o representante de Deus na Terra e teria, conforme o mito do imperador dos últimos dias, um papel no teatro do fim dos tempos, o papa, como líder da cristandade, segundo proclamavam os gregorianos, também deveria ter. E é quanto a este último aspecto que se deve a contribuição de Joaquim de Fiore, que foi quem, no séc. XII, deu a primeira concepção mais desenvolvida sobre o papel de um papa no *eschaton*. Tentando acomodar o papel do imperador com o do líder espiritual da Igreja, Joaquim lhe atribuía um papel especial na transição do segundo para o terceiro estado. Para Joaquim, o “*novus dux de Babilone*” a guiar os fiéis, em sua luta contra a perseguição do Anticristo, seria um papa (McGinn, 1978: 158). Em 1267, Roger Bacon, por sua vez, escreveu sobre uma profecia que anunciava que um papa surgiria para reformar a Igreja, acabar com o cisma com os gregos e converter os tártaros e sarracenos para que houvesse um só rebanho e um só pastor (McGinn, 1978: 161).

No entanto, é apenas em meados da década de 1290 que a situação toma contornos mais precisos, quando a típica figura do *pastor angelicus* é modelada (c. 1294). Desde a década anterior surgira uma celeuma na Ordem Franciscana em razão do voto de pobreza, que, segundo a ala dos “espirituais”, deveria ser seguida tanto na teoria quanto na prática, ideia essa que tinha bases no apocalipticismo joaquimita. Embora perseguidos pela maioria da Ordem, os espirituais encontrarão guarida sob a égide do papa recém-eleito, Celestino V, um eremita analfabeto chamado Pedro Murrone. Logo, porém, este abdica e é sucedido por Bonifácio VIII, que faz um pontificado oposto ao de seu antecessor, perseguindo os espirituais. É nesse contexto que

surgem os *Oraculum Angelicum Cirili*, profecias obscurantíssimas recebidas por certo Cirilo, que as teria enviado para que Joaquim de Fiore as comentasse, onde se encontra uma oposição entre um papa santo e um impostor (McGinn, 1978: 163).

Entre 1296 e 1299, surge a *Epistola Merlini*, suposta carta em que Merlim fazia revelações sobre o futuro da Igreja, na mesma linha do que se mencionou acima. Composta certamente na Itália, a epístola denuncia como seu autor um simpatizante dos Pobres Eremitas de Celestino. Como defende Mesler (2010: 116), esse é um dos primeiros textos a adaptar as profecias sobre reis e imperadores da tradição para a vinda de um papa reformador. A conhecida profecia a respeito de um rei que “vivía e não vivia”, comumente atribuída a Frederico II, passa então a ser aplicada a Celestino V.

Contudo, o mais importante texto a surgir no período são os *Vaticinia de Summis Pontificibus*, que encerram previsões de papas até a vinda do Anticristo e que são falsamente atribuídos a Joaquim de Fiore (Mesler, 2010: 164). Na verdade, hoje se sabe que, sob esse mesmo título, há três textos diferentes. O primeiro, com o *incipit* “*Genus Nequam*”, teria surgido por volta de 1304,<sup>1</sup> trazendo 15 imagens, com textos e legendas correspondentes, sendo as cinco últimas sobre um papa angélico e seus sucessores. Tais profecias teriam se originado dos *Oráculos de Leo*, profecias bizantinas do séc. XII que retratavam um imperador salvador que reunificaria o império. Contudo, por volta de 1328, surge um segundo grupo de profecias papais, no mesmo formato do anterior, com o *incipit* “*Ascende Calve*”. Por volta do primeiro quartel do séc. XV, os dois grupos seriam combinados, formato que se tornou o mais popular. Contudo, sabe-se hoje que o primeiro grupo,

---

<sup>1</sup> Para Mesler (2010: 120), a mudança do grupo *Genus Nequam* para profecias papais ter-se-ia dado a partir da composição da *Visio Fratris Johannis*, desenvolvido com a renúncia de Celestino V, em 1294, e culminado com a *Epistola Merlini*, por volta de 1296.

o “*Genus nequam*”, surgiu como profecias sobre cardeais, mudando posteriormente para profecias papais (Fleming, 1999: 5-6).

Os *Vaticinia* previam a vinda de uma série de papas santos, no que são seguidos pelo *Liber de Flore*, um texto que lhe é contemporâneo. Aqui, porém, junta-se à figura do papa angélico a do imperador dos últimos dias, que daria fim ao cisma e conquistaria Jerusalém. É nesse contexto que também surgem as obras de Pedro João Olivi e Ubertino de Casale, que, *mutatis mutandis*, apresentavam uma teologia da história que compreendia a existência de um papa anticristo e a redenção da Igreja via um papa angélico (McGinn, 1978: 166-167).

No século seguinte, as perseguições aos espirituais colocam em foco a figura do papa anticristo. É nesse ambiente de descrença que vai irromper o movimento dos begardos, beguinas e, por fim, dos *fraticelli*. Já no séc. XIV, percebe-se ainda a longevidade da visão do *Liber de Flore* nas profecias de Jean de Roquetaillade (c. 1310-1365). Para Potestà (2014: 48), o *Liber Ostensor quod Adesse Festinant Tempora* (escrito em meados de 1356) é o responsável por harmonizar, pela primeira vez, as duas principais retóricas messiânicas medievais: a do imperador dos últimos dias e a do papa angélico.

Quanto a Portugal, Carvalho (1991: 72-76) assinala o período entre 1350 e 1380 como aquele em que, pela primeira vez, ter-se-ia estabelecido um “núcleo profético perfeitamente identificável”, às voltas de um grupo de Franciscanos seguidores de Tomasuccio da Foligno. Com expectativas de fundo joaquimita, esperavam por uma renovação da Igreja e do mundo, sob o comando de um pontífice. Dentre esses companheiros, certo Vasco de Portugal foi responsável por traduzir para o português algumas *laudes*, muitas delas de Jacopone da Todi, conhecido por sua defesa do “pastor angélico”. Para Carvalho, o surgimento de núcleos eremíticos de matriz franciscana pela península Ibérica é o mais provável responsável pela disseminação, nessas terras, de ideias escatológicas como a do *pastor angelicus* e a do imperador dos últimos dias.

Na *Apocalypsis Nova*, obra atribuída ao Beato Amadeu, o português João Meneses da Silva, o tema do pastor angélico será central. Ainda que tenha, segundo a tradição, nascido em Ceuta, em 1427,<sup>2</sup> foi à Itália jovem, onde fundaria a Ordem dos Amadeítas e escreveria sua obra. A obra apresenta uma parte inicial, que compreende oito raptos, e uma segunda parte, composta de sermões. Nos raptos, Amadeu relata que fora arrebatado de sua gruta, onde orava, por oito vezes, sendo alçado ao Céu, onde recebera revelações novas, do anjo Gabriel, sobre Cristo, Maria, entre outras questões teológicas. Segundo o narrador, tais revelações seriam dadas para que ele as repassasse ao futuro pastor, que surgiria para renovar a Igreja, como é apresentado no terceiro arrebatamento:

Deus escolherá para si um homem segundo o seu coração e pô-lo-á a apascentar o rebanho de seu povo. [...] Será eleito com a admiração e o espanto geral. Todos os reis virão até ele e hão-de adorá-lo e alegrar-se-ão com tão santa eleição e com Pastor durante tanto tempo desejado pelos bons. Haverá aqueles que se lhe oporão e o hostilizarão. Mas Deus esmagará as cabeças de seus inimigos, derrubá-los-á, para que saibam os do Oriente e os do Ocidente que foi o Senhor poderoso que fez estas coisas. Converter-se-ão à verdadeira fé os infiéis e obedecer-lhe-ão como a um pai. Há-de reger todos os povos no temor de Deus ele e seus sucessores, durante muito tempo. Toda a humanidade terá um só redil e um só Pastor. Observará os cânones e as tradições antigas dos Padres. Extirpará todas as más leis e tradições, enxertará e plantará as boas. Estará mais preocupado com as almas e os assuntos espirituais do que com os temporais. (Dias, 2014: 103)

---

<sup>2</sup> Ainda que haja disputas quanto à autoria, Dias (2014: 33) é taxativo quanto à obra ser de autoria do próprio Amadeu.

Como se vê, Amadeu não se afasta do imaginário típico do tema. A proteção de um anjo, no caso Gabriel, é emblemática. As novas revelações do livro, isto é, as recebidas pelo narrador, não são, porém, as de um “evangelho eterno”, como seria de se esperar dentro da tradição joaquimita, mas são fatos e explicações complementares à ortodoxia. A aproximação desse Pastor aguardado com Cristo fica evidente com a chegada de todos os reis para visitá-lo, como se fossem os reis magos. Do mesmo modo, a perseguição dos poderosos que o temem ocorrerá, como a feita por Herodes. Por fim, retoma-se o tema escatológico reincidente de que haverá “um só redil e um só pastor” e a ideia de que os assuntos espirituais prevalecerão sobre os temporais, retomando um tema caro aos Franciscanos. No entanto, é no quarto arrebatamento que o narrador mais se detém na caracterização desse futuro Pastor:

Já está em Roma, muito jovem, muito pobre, incógnito. Mas o Senhor conhece-o e, pouco a pouco, fá-lo desabrochar e revigora-o, e nele, quando já for idoso, irá mostrar o valor do seu poder, que soube levantar da terra o indigente e da imundície da vileza e do pecado erguer o pobre. [...]

Depois deste, virá a vaca cornúpeta e o touro que não é boi, Simão Mago, que estabelecerá no Templo de Deus compradores e vendedores e as mesas dos cambistas, em quem poucos poderão confiar, em cujos tempos novo jugo pesará sobre a Itália. [...]

A Simão Mago dará Deus a bênção de Esaú, mas ao Pastor, seu eleito, dará a bênção de Jacob. [...] O Pastor, a quem Deus ama e que escolheu, entrará no Templo e expulsará compradores e vendedores, derrubará as mesas dos cambistas e santificará o Templo, purificará e reformará a Igreja. Todos ficarão admirados e surpreendidos. Será abençoado com a bênção de Jacob, porque será o filho primogênito da Igreja e o legítimo e verdadeiro vigário de Cristo, pois há-de imitá-lo com a palavra e o exemplo,

purgará o mundo de todos os erros, ensinará a todos o que ainda está oculto... (Dias, 2014: 151-155)

A imagem do Pastor escolhido como uma espécie de antitipo de Cristo fica mais evidente nesse segundo fragmento. Como este, expulsará os vendilhões do templo corrompido em que se tornara a Igreja nas mãos de “Simão Mago”, por sua vez, personificação desse “antipapa”, do papa simoníaco.

Finalmente, nos sécs. XV e XVI, essas crenças permanecem na nova versão dos *Vaticinia*, que incorpora 15 profecias a seu rol, como também na obra de Telésforo de Cosenza, que ganhou uma versão impressa, em Veneza, em 1516. O “*Libellus*” atribuído a Telésforo – de quem não se tem referências biográficas e é provavelmente um artifício literário – é inspirado pelas profecias de Roquetaillade, tendo sido composto entre 1356 e 1365, mas só acabadas entre 1378 e 1390. Como sintetiza Serafim (2002: 68), tendo como pano de fundo o cisma da Igreja, Telésforo anuncia um confronto entre o papa angélico – revelado e coroado por um anjo – e um pseudopapa, no que seria auxiliado por um rei de França (“*Karolus*”). Este, coroado imperador pelo primeiro, ajudá-lo-ia a reformar a Igreja e, juntos, conduziriam a derradeira cruzada à Terra Santa. Depois disso, haveria o milênio, com a prisão de Satã e o pontificado de três “papas angélicos”.

Como explica Rusconi (1992: 157-162), durante as primeiras décadas do séc. XVI, diversas pessoas consideraram-se candidatas ao posto de pastor angélico: desde o cardeal espanhol Bernardino Carvajal, até o próprio papa Leão X. Poucos, porém, colocaram essa figura no centro de seu pensamento como o Franciscano Pietro Galatino. Este não deixaria, de forma mais ou menos explícita, em alguns panfletos, de se identificar também com o pastor angélico. Devedor da tradição pseudojoaquimita, seu *Commentaria in Apocalypsim* seria escrito em 1525, em Roma. Rusconi não hesita

em salientar que a maior influência de Galatino seria a *Apocalypsis Nova* do Beato Amadeu. Galatino acreditava que o papa angélico seria um Franciscano e que sua Ordem, portanto, teria um papel apocalíptico importante (Leftley, 1998: 139; Rusconi, 1992: 162). Dividindo a história da Igreja em sete idades, Galatino, no que seguia Olivi, considerava a sexta idade como um tempo de reformas e santidade, no qual o papa angélico teria grande importância. Este sumo pontífice santo seria responsável por reformar a Igreja, acabar com a seita maometana, espalhar a palavra de Cristo por todo o globo, unindo todos em um mesmo rebanho, sob um único pastor (Rusconi, 1992: 161).

O Portugal de fins do séc. XVI, depois da morte de D. Sebastião, em 1578, e da perda da independência, em 1580, daria grande acolhida a toda essa literatura profética. O sebastianismo, essa crença no ressurgimento do rei desaparecido em Alcácer Quibir, para livrar Portugal do jugo estrangeiro e comandar a cristandade em uma última cruzada contra o turco, abrindo caminho para o milênio, é caudatário, como ensina Besselaar (1987), de toda essa literatura que temos esboçado, especialmente em seu filão joaquimita. Esse joaquimismo, uma vez entrando na Espanha, receberia uma série de tinturas regionais, dando origem a uma série de coplas e trovas, que, por fim, redundariam nas *Trovas* do sapateiro Gonçalo Annes Bandarra, já em solo lusitano. Entre as mais diversas profecias, encontram-se referências tanto ao imperador dos últimos dias como ao *pastor angelicus*:

CL.

Vejo erguer um grão Rei  
Todo bem aventurado,  
E será tão prosperado,  
Que defenderá a grei.

[...]



**CLIV.**

Acho, que depois virá  
Às ovelhas um pastor  
Mui manso, e bom guardador,  
Que o fato reformará.

**CLV.**

Este pastor lhe dará  
A comer herva mui sã,  
E de suas ovelhas, e lã  
Ao mesmo Deos vestirá.

**CLVI.**

Todos terão um amor,  
Gentios como pagãos,  
Os Judeos serão Christãos,  
Sem jamais haver error.

**CLVII.**

Servirão um so Senhor  
Jesu Christo, que nomeio,  
Todos crerão, que ja veio  
O Ungido Salvador.

O anúncio da vinda de um pastor, que dará fim às heresias (“que o fato reformará”), reformando a Igreja por meio de uma doutrina correta (“[...] lhe dará / A comer herva mui sã”), unindo todos os homens sob uma única fé (“Todos terão um amor / Gentios como pagãos”), resta evidente nos versos de Bandarra, coadunando-se com as expectativas messiânico-milenaristas a que viemos fazendo referência.

Essas *Trovas* ocupariam lugar de destaque nos debates entre os fiéis sebastianistas e aqueles que reputavam que elas se referiam a D. João IV, já no contexto da Restauração. O primeiro comentarista erudito das *Trovas* do homem de Trancoso seria D. João de Castro. Além de publicar uma *Paráfrase* dessas trovas, Castro dedicaria uma obra de fôlego, a *Aurora da Quinta Monarquia*, para se debruçar sobre o papel imperial que D. Sebastião teria no palco do fim dos tempos, incluindo sua colaboração com o papa angélico. Dos cinco livros de que é composta a obra, dois são dedicados ao *pastor angelicus*. Ali, Castro baseia-se sobretudo na tradição joaquimita (*Super Hieremiam, Liber de Flore*), no *Oráculo de Cirilo*, nas Sibilas e nas obras atribuídas ao Beato Amadeu e a Telésforo de Cosenza. Sobre esse pontífice esperado ser chamado de “angélico”, explica Castro:

O verdadeiro Pontífice, e canonicamente eleyto que ha de aver em nossos dias nos trabalhosos tempos da Igreja: he nomeado / (fl. 1094v.) em muytas profeçias, por Papa Angelico. Alguns lhe chamam o Papa Evangelico: outros o Grande Pastor. He dito Angelico, porque ha de ser Anjo na Vida, e ha de vir ao Pontificado por obra e ministerio dos Anjos sendo extraordinariamente eleyto: em cuja eleição se mostrara Deos maravilhoso, como quem a ha de fazer ele mesmo, poronde se diz delle Eleyto. Tambem he nomeado por tal; porque / (fl. 1095r.) hão de ser os Anjos muy familiares com elle, ao qual hão de revelar altissimos, e incompreensiveis mysterios: e finalmente por elles ha de ser restituido á Cadeira Pontifical, de que estara privado. E não somente por elles ha de vir a ella: mas tambem por homẽs Anjos em pureza, que com diversidade de talentos, sacrificios, letras, e armas, o hão de restaurar, e conservar. Pollos quaes repeytos todos, tem o appellido / (fl. 1095v.) de Angelico. (Castro, 2011: 346)

Sobre a relação entre o “imperador dos últimos dias” (D. Sebastião) e o “papa angélico”, complementa Castro:

Este Santissimo Papa he prometido a El Rey Dom Sebastião pera seu companheiro no espiritual: e o dito Rey ao mesmo Pontifice por seu companheiro no temporal. Sendo ambos de dous as duas Supremas Cabeças da Christandade, e pello consequente, ambos contemporaneos: tão semelhantes em virtudes, em tribulações, / (fl. s.n.º) e em merções divinas com Summa gloria na terra: que parece fazellos o Espirito Santo por sua mesma forma. (Castro, 2011: 347)

Com a Restauração promovida por D. João IV, em 1640, como já dissemos, a situação muda de figura. Como afirma Besselaar (1987), Vieira encontrou em Portugal um sebastianismo que, em grande parte, adaptara-se às novas circunstâncias históricas, transferindo a figura do rei encoberto de D. Sebastião para D. João IV. Vieira, segundo Besselaar, “já antes vagamente sebastianista”, aderiu logo à nova crença (“joanismo”). Bandarra tornara-se “o profeta da Restauração”, uma vez que teria, em suas *Trovas*, profetizado que a Restauração do reino ocorreria no “ano de quarenta”, por intermédio de certo “Dom João”.

Com a morte de D. João IV, sem, nem de longe, cumprir o que se esperava do “Encoberto”, Vieira, em vez de abandonar a ideia, implementa-a, defendendo, na carta *Esperanças de Portugal*, que o rei haveria de ressuscitar para cumprir as profecias. No texto, o jesuíta trata mais de defender a verdade das profecias de Bandarra e sua aplicabilidade à figura de D. João IV. Não há ali qualquer referência explícita ao papa angélico. Há, contudo, referências indiretas, conforme comentam as trovas de Bandarra. Veja-se a estrofe a seguir:

“O rei novo é acordado,  
já dá brado;

já ressoa o seu pregão,  
já Levi lhe dá a mão  
contra Siquém desmandado.  
E segundo tenho ouvi<do>  
e bem sabido,  
agora se cumprirá.  
A desonra de Dina  
se vingará  
como está prometido” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 387)

A estrofe, que faz menção a Gênesis 34, é utilizada por Bandarra, segundo a interpretação que lhe dá Vieira, para dar conta de um episódio que haveria de acontecer no futuro, quando o turco (Siquém), depois de tanto ofender a Igreja (Diná), será enfrentado pelo papa (Levi), conjuntamente ao rei (Simeão). Chegando o turco à Itália, o rei ressuscitaria (no caso, D. João IV), profecia que Bandarra reproduziria por várias vezes em suas trovas com metáforas sobre o despertar desse rei (“O rei novo é acordado”, por exemplo) (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 386-388). Ideia essa que remonta, como já vimos, ao Pseudo-Metódio.

Em 1663, principalmente em função da repercussão da carta, mas não só, Vieira passa a ser investigado pela Inquisição portuguesa. Perguntado sobre estar escrevendo mais sobre semelhantes matérias, o religioso menciona a sua intenção de escrever uma obra em que abordaria temas proféticos já mencionados na carta, a que pretendia chamar de *Clavis Prophetarum*, da qual já se ocupava havia algum tempo, tendo-a iniciado em 1649. Depois de formalmente acusado, em 1664, Vieira pede tempo para elaborar um texto explicativo, o que lhe é concedido. Em 1665, entrega um calhamaço de papéis, que não chegavam a compor um texto coeso e terminado. Entre esses, estaria o que ficaria conhecido como o *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, bem como a *História do Futuro* propriamente

ditas, além de alguns fragmentos, que foram publicados apenas agora com a edição da obra completa de Vieira. Nos textos efetivamente escritos então pelo jesuíta, não há nada sobre o papa angélico. Contudo, no *Plano da História do Futuro*, no livro 4.º, que trata das “causas, meios e instrumentos com que se há de conseguir o estado consumado do dito império” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 576), encontra-se que o fim das heresias e a conversão de todos os povos à cristandade dar-se-á mediante o auxílio de Deus, do Espírito Santo, de Cristo, da Virgem, mas também de um “sumo pontífice santo e muitos pregadores evangélicos” (questão 15.<sup>a</sup>, Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 577). Somente nas questões 16.<sup>a</sup> a 18.<sup>a</sup> é que Vieira trata do “imperador universal”, que, conforme planejava abordar no livro 7.º, seria um rei português, possivelmente o infante D. Pedro (questão 7.<sup>a</sup>).

Conforme os exames avançam no decurso do processo, a figura do papa angélico surge, sempre como um dos instrumentos para a implantação do Reino de Cristo na Terra. No 12.º exame, encontramos:

[...] no terceiro estado, e consumado da Igreja há de haver um Imperador, a quem outros hão de suceder, o qual com a potência temporal, ajude, e assista ao Sumo Pontífice, que as revelações, e Autores da mesma opinião dizem, que por sua rara santidade, há de ser chamado Angélico, para efeito da conversão universal do mundo, e para extinção do Turco, e outros rebeldes, que a não quiserem aceitar, e para depois do mundo convertido, o manter, e conservar em paz, e justiça, e que a dita conversão se há de obrar por meio dos pregadores evangélicos na mesma forma, em que sempre se usou na Igreja Católica [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 229)

No 16.º exame, o mesmo é apresentado novamente (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 254-258). Para mais detalhes, é preciso que

recorramos à *Representação dos Motivos Que Tive para Me Parecerem Prováveis as Proposições de que se trata. Dividida em Duas Partes*, longo texto que Vieira compõe, enquanto encarcerado, no qual se detém com mais vagar nos pontos controversos contidos na carta e/ou levantados durante os questionamentos. Na “Representação primeira”, Vieira aborda a possibilidade de Bandarra ser considerado verdadeiro profeta e o conteúdo de suas profecias. Na “Representação segunda”, por sua vez, o jesuíta detém-se na questão do Quinto Império, que seria esse tempo novo da Igreja, mais perfeito, ideia de conotação claramente milenarista, como se vê. Ambas as representações seguem o modelo escolástico de perguntas e respostas, com opiniões contrárias e a sentença conclusiva do autor. A “segunda” segue, ainda que de forma resumida, o esquema que fora delineado no *Plano da História do Futuro*. Na questão 12.<sup>a</sup>, Vieira aborda se haveria “um só rebanho e um só pastor”, com a conversão universal do mundo. Sua resposta é afirmativa. No entanto, interpreta o pastor referido em João 10 como sendo o próprio Cristo, que, com o fim das heresias, do gentilismo e do judaísmo, seria o pastor de toda a humanidade (Franco & Calafate, 2013-2014, III, III: 333). Tal conversão dar-se-ia por determinados meios e instrumentos. Quanto aos primeiros, Vieira menciona sete: 1) a graça eficaz de Deus, que trará os homens para Cristo; 2) a intercessão e oração de Cristo como mediador entre Deus e os homens; 3) a intercessão da Virgem Santíssima para o fim das heresias; 4) a virtude e eficácia que Deus daria aos pregadores da divina palavra, a quem ninguém resistirá; 5) a unção do Espírito Santo, que iluminará e ensinará como mestre a quem não tiver outro que o ensine; 6) o poder da força e das armas para subjugar os rebeldes a Cristo; 7) as maravilhas que Deus iria obrar neste tempo. Quanto aos instrumentos, seriam dois: um eclesiástico e outro temporal. Isso porque o Reino de Cristo seria tanto espiritual quanto temporal, e, para cabeças desses dois reinos, a fim de darem cabo a tão grande empresa, Deus

levantaria dois grandes homens: 1) um sumo pontífice; e 2) um “novo e famoso imperador”. Estes seriam Simeão e Levi, unidos contra Siquém, para lavar a afronta de Diná, como Vieira já explicara na carta *Esperanças de Portugal* (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 95). Como sustentação para essa ideia, o jesuíta elenca o que haviam anunciado as Sibilas, S. Metódio, entre outros textos, o que o insere na tradição escatológica a qual viemos nos referindo. Quanto aos doutores, Vieira cita Joaquim de Fiore (na verdade, a tradição pseudojoaquimita), Ubertino de Casale, Célio Panônio, Serafino da Fermo e Girolamo Vecchiatti, todos comentaristas bíblicos ligados à tradição escatológica criada em volta de Joaquim. Ali explica Vieira que todos “nomeiam igualmente o Pontífice, que será, no mesmo tempo, o outro instrumento parcial e eclesiástico das ações espirituais das mesmas empresas, ao qual, pela eminência de seu espírito e santidade, chamam vulgarmente o Papa Angélico” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 388). Não há, porém, nenhum detalhe sobre esse sumo pontífice santo, nenhum comentário sobre quem seria, de onde viria, como seria a sua eleição, nos moldes do que vimos, por exemplo, no Beato Amadeu e em D. João de Castro. Em vez disso, o que se tem são explicações sobre a relação entre esses dois poderes, com clara supremacia para o lado temporal.

Com o fim do processo inquisitorial e a condenação das teses de Vieira, há um refluxo em seu pensamento profético. Não escreve mais sobre o tema, o que ele só vai fazer posteriormente, em sua volta à Bahia, quando retoma o projeto antes já anunciado da *Clavis Prophetarum*. Em que pese o fato de não ter sido concluída, encontram-se na obra, é bom que se diga, a mesma linha de desenvolvimento já esboçada no *Plano da História do Futuro*. A seção que aborda os meios e instrumentos do Reino de Cristo consumado encontra-se ao final do livro 3.º.

Na *Clavis*, os meios para promover a pregação do evangelho em todo o mundo, e, portanto, propiciar o advento desse novo

estado do mundo, são três: 1) a pregação sincera, forte e eficaz do evangelho; 2) Deus dará poder a seus ministros para operarem milagres; e 3) a unção do Espírito Santo. Concentrando-se apenas na questão da pregação, em vez de no Reino de Cristo, Vieira reduz os sete meios expostos na “Representação segunda” para apenas três. Ficam de fora, portanto, as intercessões de Deus, Cristo, da Virgem Maria e a força das armas.

Mais interessante é a questão dos instrumentos. Agora, em vez de dois, Vieira arrola três: 1) o próprio Cristo; 2) varões de notória santidade; e 3) o favor dos príncipes seculares. Cristo é um instrumento por ser uma espécie de “pregador eterno”, pois prega imediatamente através de diversos outros pregadores. Quanto aos varões de notória santidade, seriam eles os receptáculos dos carismas divinos necessários para viabilizar os “meios” mencionados na questão anterior. Entre esses:

A primeira é o Pastor Angélico, isto é, o papa deste nome, o qual, provido de uma admirável humildade, sabedoria e santidade, há de ter doze apóstolos à imagem de Cristo, com os quais reformará e devolverá a Igreja ao seu original esplendor. Assim, Pedro Galatino, o qual, segundo diz o nosso confrade *a Lapide*, leu na Biblioteca Vaticana, um manuscrito, que pensa extraído das *Revelações* de Santa Catarina de Sena e do Beato Amadeu. No oráculo de São Malaquias, que Arnold Wion cita (*li. 2 Ligni Vitae, cap. 40*), esse Pastor Angélico, a quem muitos outros esperam, é colocado em sexto lugar a contar do fim na lista dos futuros papas. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 466-467)

Este é o único varão que Vieira menciona em especial. Suas referências agora já nos são conhecidas e não nos surpreendem. O primeiro, Galatino, foi grande devedor da obra de Beato Amadeu, a qual, por sua vez, Vieira conhecia. Mais de uma vez, em suas cartas,



Vieira mencionou o desejo de ver a obra de seu conterrâneo. Na *Carta Apologética ao Padre Jácome Iquazafigo*, de 1686, em que se defende de ataques de certo “Escoto Patavino”, Vieira, para defender a sua ideia do Quinto Império, arrola, entre seus defensores, “O Beato Amadeu, no seu *Apocalipse*, capítulo 18, cujo livro se conserva nas mãos dos herdeiros da família dos Silvas, hoje Marqueses de Gouveia em Portugal” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 82). Entre várias fontes, destaca novamente Vieira S. Metódio, Ubertino de Casale, o abade Joaquim, o B.º Cirilo e Telésforo (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 82-83). Os outros varões seriam os anônimos que, dotados de força especial, seriam responsáveis por garantir a vitória sobre o Anticristo Telésforo (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 419-420, 561-562).

Por fim, o último instrumento deixa de ser o “famoso imperador”, que acaba substituído pelo “favor dos príncipes seculares”. O tom da obra, escrita em latim e destinada a um público mais vasto que o dos textos anteriores, bem como a condenação inquisitorial, certamente pesaram para o que o tema fosse amenizado, em que a figura do imperador dos últimos dias dá lugar à mera ajuda logística e militar dos príncipes seculares, responsáveis por defender os pregadores e dar-lhes o suporte necessário para seu trabalho (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 468-471). Por um lado, pode-se pensar que Vieira houvesse desistido da ideia desse imperador escolhido, ainda mais que fosse ele português. Essas pequenas alterações no ideário vieirino não devem, contudo, sinalizar mudanças nas concepções anteriores do jesuíta; nesse sentido, vale observar não só a mencionada *Carta Apologética ao Padre Jácome Iquazafigo*, que data de 1686, mas também seus sermões das séries *Palavra de Deos Empenhada, e Desempenhada* e da *Palavra do Pregador Empenhada, e Defendida*, mais especificamente o chamado “Discurso apologético” (1689), onde se vê a mudança da figura do “Encoberto” do filho recém-nascido de D. Pedro II, D. João, para o próprio pai, depois

de o primeiro falecer com poucos dias de vida, e mesmo para um irmão que estaria por nascer futuramente.

Assim, a permanência da figura do papa angélico na *Clavis*, obra profética definitiva de Vieira, e o apagamento de sua contraparte, o “imperador”, podem ser enganadores quanto à relevância do primeiro em face do segundo. Isso porque parece evidente que o *pastor angelicus* ocupa um papel muito apagado no edifício profético vieirino. Tal fato se evidencia se relacionarmos a importância que o tema em questão possui na literatura profética ostensivamente utilizada por Vieira e o aproveitamento que este lhe dá. Como *tertius comparationis*, pode-se olhar para a *Aurora*, de D. João de Castro, onde a figura do papa angélico recebe destaque, ou mesmo para a obra de diversos comentaristas bíblicos citados por Vieira, como Pietro Galatino.

Algumas razões podem ser aventadas para explicar tal situação. A primeira seria pensar que o ambiente da Companhia de Jesus era infenso à figura do papa angélico. Certos fatos podem levar a essa conclusão. Primeiramente, tem-se a carta dirigida por Inácio de Loyola (ainda que escrita por Juan Polanco), em julho de 1549, para Francisco de Borja, em virtude de ideias de reforma da Igreja e necessidade de uma vida mais ascética e austera provenientes dos padres Francisco de Onfroy e Andrés de Oviedo. Ali, alerta-se Borja que as ideias sobre reforma da Igreja e papa angélico eram muito suspeitas e deveriam ser evitadas. Por meio de ideias assim, o demônio fora capaz de enganar grandes espíritos, como o do Beato Amadeu, já que suas profecias haviam se mostrado falsas. Mais ainda, alerta-se, demonstrando estupefação, que grandes homens, até mesmo cardeais, como Galatino, tenham acreditado que seriam o papa angélico que reformaria a Igreja. Saindo das grandes personalidades (cuja citação, como se vê, denota que eram referências obrigatórias quando o tema era “papa angélico”), Polanco desce a casos particulares, os quais conta de forma um tanto jocosa, amenizando o tom de reprimenda. Entre esses casos, dá-se destaque,

curiosamente, a dois portugueses, o que parece indicar a popularidade da ideia entre os lusitanos (Inácio de Loyola, 1952: 726).

Para o grupo de Gandía, influenciado pelo Fr. Juan Texeda, Francisco de Borja seria o papa angélico, ideia que Polanco considera muito temerária. Borja não seria o único na Companhia, porém, a crer-se o futuro pastor reformador da Igreja. O jesuíta aragonês Francisco Franco, já no séc. XVII, como Vieira, seria processado pela Inquisição, no caso, por achar que seria o papa angélico.

No entanto, a carta de Inácio a Borja não condenava apenas a figura do papa angélico, mas sim todas as esperanças de cunho profético que fossem suspeitas. Bandarra, obviamente, seria considerado suspeitíssimo, partindo-se dos critérios delineados na carta pelos próceres da Companhia. Isso não evitou, de forma alguma, a utilização de suas profecias, especialmente pelos jesuítas, para legitimar a Restauração portuguesa, como mostrou o estudo definitivo de João Francisco Marques (1989). O motivo, portanto, para o papel discreto do “pastor angélico” na obra profética de Vieira deve ser outro.

Vale notar, como vimos, que a figura do papa angélico surgiu em um contexto de reforma do papado, e, por extensão, da Igreja, que se queria estivesse mais próxima da sua versão primitiva. Como assinala Podestà (2014), ao mesmo tempo em que se criticava o papado, este era colocado, paradoxalmente, como uma instituição promotora de mudanças, como um agente importante da transformação do mundo. E aqui talvez esteja um dos possíveis motivos que estamos procurando. Vieira, em seu projeto do Quinto Império, por mais que anuncie esse tempo novo futuro, e diferente, da Igreja, nunca o faz nos termos que se viram comumente associados ao “papa angélico”, isto é, o de um pontífice santo que proporcionaria uma reforma nos costumes da Igreja, antes de mais nada. O máximo a que chega são os termos genéricos “reforma da Igreja”, como vimos no excerto da *Clavis*. Não há críticas à Igreja. Estamos então

em um momento diferente, em que uma reforma já foi feita, com o Concílio de Trento. Com a Reforma protestante, a Igreja estava mais dividida ainda do que antes. Além disso, os Descobrimentos, e, com eles, o encontro com inúmeros povos diferentes, mostraram a dificuldade da conversão final de todos os homens ao mesmo rebanho. Não por acaso este é um tema presente na *Clavis*. A experiência missionária vasta de Vieira ensinara que as dificuldades práticas para se chegar a essa conversão universal eram intransponíveis, sem a ajuda divina. E eram certamente impossíveis sem o auxílio de um poder temporal patrocinando a pregação. Para Vieira, a Igreja, sem o “favor dos príncipes seculares”, pouco ou nada podia fazer. O jesuíta sabia que, sem a força de um rei destemido, não só o trabalho de conversão esbarraria na recalcitrância do gentio, ou do judeu, mas também na ganância, em interesses vários e na ignorância dos próprios compatriotas, eles mesmos cristãos. Tal foi a lição que Vieira aprendeu como conselheiro de D. João IV, em sua política filojudaica que não foi levada a cabo; tal foi a lição que Vieira aprendeu como missionário no Brasil, perseguido e odiado pelos colonos.

Para certificarmos-nos dessa ideia, basta retornarmos à “Representação segunda”, onde Vieira afirma que a Igreja passara 400 anos oculta até a conversão de Constantino, quando só então pôde florescer. E, de forma emblemática, emenda Vieira: “Pouco importara na Índia o zelo e fervoroso espírito do seu segundo apóstolo, São Francisco Xavier, se não fora poderosamente assistido e defendido da autoridade e império del-Rei D. João, o 3.º” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 394). A mesma tese é retomada na *Clavis*, com basicamente os mesmos exemplos, ainda que o tom da explanação seja mais sóbrio, em vez do apologético perceptível na *Representação*.

Por isso, o que fascinava Vieira era a figura desse “imperador”, esse sim um instrumento eficaz para a promoção da pregação universal do evangelho. E, dada a estreita ligação entre Portugal e a

Companhia de Jesus, especialmente no tocante à catequização, era inevitável que esse “imperador” fosse português, ideia para cuja sustentação Vieira tinha diversas profecias à sua disposição, e das quais fez uso, como vimos. Percebe-se, de fato, como esse “patriotismo sagrado”, ativado com os Descobrimentos, com a expansão ultramarina, temperado com o ideal de cruzada e com a Restauração (que cumprira, como se acreditava, as profecias de Bandarra), foi um elemento determinante na construção do pensamento profético vieirino, ainda que ausente da *Clavis*. No teatro do fim dos tempos, com um imperador português – ressuscitado, talvez – à frente dos exércitos da cristandade, debelando os infiéis, com os pregadores portugueses da Companhia de Jesus convertendo a todos, operando milagres com a unção do Espírito Santo, quem iria se lembrar de que o papa era italiano?

Ironias à parte, seria possível pensar se Vieira, como Galatino, Borja, Franco e tantos outros, não acreditara ser ele mesmo o futuro “papa angélico”. Por um lado, se considerarmos que Vieira havia sido, por tempo considerável, conselheiro de D. João IV, cuja ressurreição defendera, por considerá-lo “o encoberto” das profecias de Bandarra, é bem possível que considerasse que lhe era cabível o mais alto posto eclesiástico à mão... Não seriam os dois a dupla perfeita para dar início ao Quinto Império? Imaginemos que, caso o rei realmente ressuscitasse, o religioso que revelou que isso aconteceria não seria visto como um escolhido de Deus e alçado ao mais alto posto da Igreja? O que Vieira acreditava que lhe aconteceria se D. João IV realmente fosse “o encoberto”? É bom que se diga que, para Galatino, em seu tratado sobre o Apocalipse, o papa angélico é apresentado como alguém que tinha um conhecimento superior das Escrituras. Sendo Galatino uma das fontes de Vieira no assunto, e sendo o jesuíta ele mesmo um intérprete das Escrituras, não poderia considerar-se mesmo o papa angélico?

Todavia, um fato curioso pode levar nossa conclusão para o outro lado. Em um dos anexos aos autos do processo de Vieira, Manuel do Canto de Moraes, notário do Santo Ofício, emite um documento, a 16 de março de 1666, através do qual assenta seu testemunho de que, estando ele com o inquisidor Alexandre da Silva, logo depois de o jesuíta ser preso, este se lamentava pela desgraça que se sucedera. No entanto, Vieira teria dito que “a roda que agora o tinha abatido, o poderia tornar a levantar” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 558). O motivo de seu consolo estava nas trovas de Bandarra, onde se poderia ler o seguinte verso: “Vejo um alto engenho / em uma roda triunfante” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 392). Segundo Vieira teria relatado aos presentes, mais de quatro ou cinco pessoas, que ele não nomeou, teriam lhe dito que o “alto engenho” de que falara o sapateiro era ele mesmo, Padre António Vieira.

A quadra de Bandarra a que se refere Vieira antecede as que mencionamos acima. Parece evidente que o jesuíta se via profetizado nas *Trovas*, mas no papel do “alto engenho”, o intérprete que anunciaria a chegada do novo tempo, como um profeta que, depois de perseguido, seria redimido. E parece que é mais nesse papel que no de papa angélico que Vieira se enxergava (o qual, como vimos, é anunciado algumas quadras adiante, nas *Trovas*).

Fruto de uma tradição escatológica longa, a figura do papa angélico moldou-se a novas circunstâncias históricas, através do tempo, chegando até às vésperas da Modernidade. Sua presença no pensamento profético de Vieira é resultado de sua presença nos textos proféticos utilizados pelo jesuíta, de fundo messiânico-milenarista, bem como dos comentários bíblicos de que se valeu, todos caudatários, *in ultima ratio*, da tradição joaquimita e pseudo-joaquimita. Particularidades de seu contexto português, bem como da experiência jesuítica, teológico-política e missionária de Vieira são os prováveis responsáveis por sua presença tímida na obra do

padre, que, é muito provável, não se via como o futuro “papa an-gélico”, instrumento para a implementação do Reino de Cristo na Terra, mas sim como seu profeta.

## Bibliografia

- Alexander, P. J. (1985). *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Azevedo, J. L. de (1918). *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Clássica.
- Besselaar, J. van den (1987). *O Sebastianismo: História Sumária*. Amadora: Bertrand.
- Besselaar, J. van den (2002). *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Cantel, R. (1960). *Prophetisme et Messianisme dans l'Œuvre d'Antoine Vieira*. Paris: Ediciones Hispano-Americanas.
- Carvalho, J. A. de F. (1991). Conquistar e profetizar em Portugal dos fins do século XIV aos meados do século XVI. Introdução a um projecto. *Revista de História*, 11, 65-94.
- Castro, J. de (2011). *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*. Porto: Afrontamento.
- Dias, D. L. (ed. lit.; trad.), Espírito Santo, A. do & Pinho, S. T. de (ed. lit.) (2014). *Beato Amadeu: Nova Apocalipse*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vol. V; t. III, vols. I-VI). S.l.: Círculo de Leitores.
- Inácio de Loyola (1952). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Editorial Católica.
- Leftley, S. A. (1998). Beyond Joachim of Fiore: Pietro Galatino's “Commentaria in Apocalypsim”. *Franciscan Studies*, 55, 137-167.
- Marques, J. F. (1989). *A Parenética Portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC.
- McGinn, Bernard. (1978). Angel pope and papal Antichrist. *Church History*, 47, 2, 155-173.
- Mesler, K. (2010). The Epistle of Merlin on the popes: a new source on the late medieval notion of the angel pope. *Traditio*, 65, 107-176.
- Fleming, M. H. (ed.) (1999). *The Late Medieval Pope Prophecies: the Genus Nequam Group*. Tempe: MRTS.
- Potestà, G. L. (2014). “Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti”. Da Giovanni di Rupescissa a Pietro Galatino. In V. Scotti Douglas (ed.), “*Per una severa maestra*”. *Dono a Daniela Romagnoli*. Fidenza: Mattioli 1885, 47-59.
- Rusconi, R. (1992). An angelic pope before the sack of Rome. In Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Oxford: Clarendon Press, 63-87.
- Serafim, J. C. (2002). Eremitismo, profecia e poder: o caso do *Libellus* do “pseudo-eremita” Telésforo de Cosenza. *Via Spiritus*, 9, 61-82.

- Valdez, A. (2011). *Historical Interpretations of the "Fifth Empire:" Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S.J.* Leiden: Brill.
- Vieira, A. (2015). *História do Futuro e Voz de Deus ao mundo, a Portugal e à Bahia.* São Paulo: Loyola.



## **A corte portuguesa e a campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira (séculos XVII-XVIII)**

*The Portuguese Court and the campaign for the publication of Priest António Vieira's Clavis Prophetarum (XVII-XVIII centuries)*

Marília de Azambuja Ribeiro

Universidade Federal de Pernambuco

ORCID | 0000-0001-9620-8049

### **Resumo**

Este artigo trata dos vários momentos da campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira que teve lugar em Portugal entre o final do séc. XVII e a primeira metade do séc. XVIII. De entre os diversos promotores dessa campanha destacam-se alguns personagens ligados à corte portuguesa, como o arcebispo de Cangranor D. Diogo Justiniano, o inquisidor-mor do reino Nuno da Cunha e Ataíde e um grupo de homens de Letras ligados à Academia Real da História, criada por D. João V em 1720. Palavras-Chave: publicação da *Clavis Prophetarum*; corte portuguesa

## Abstract

This article addresses a number of moments in the campaign for the publication of Priest António Vieira's *Clavis Prophetarum*, which took place in Portugal from the late 17th century to the middle 18th century. Amongst the many promoters of such a campaign, it is worth highlighting some players related to the Portuguese Court, such as Cangranor's archbishop D. Diogo Justiniano, the kingdom's grand inquisitor Nuno da Cunha e Ataíde and a group of literati linked to Academia Real de História, founded by D. João V in 1720.

Keywords: *Clavis prophetarum* (publication); Portuguese court

É sabido que o Padre António Vieira, pelo menos desde os primeiros anos em que retornou a Portugal, no início da década de 1640 filiou-se à tradição messiânica e providencialista portuguesa que naquele momento oferecia uma chave de interpretação profético-milenarista à Restauração portuguesa e servia de discurso legitimador para a recém-ascendida dinastia dos Bragança (Besselaar, 1976, I: 6; e Lopes, 1999, 7). Foi nesse contexto de grande efervescência política que o jesuíta produziu seu primeiro escrito dotado de cunho profético, o “Sermão dos Bons Anos”, primeiro sermão proferido por Vieira em Lisboa, pregado na Capela Real em 1642. Nele, o jesuíta começa a esboçar suas convicções messiânicas de caráter lusitanista, em que associava o destino do reino português à crença na futura unidade de todos os homens no Reino de Cristo.

É nesse mesmo período que ele teria começado a trabalhar em seu principal escrito profético, a *Clavis Prophetarum*, conforme declarou num dos interrogatórios a que foi submetido durante o processo inquisitorial de que foi réu na década de 1660:

[...] de dezoito anos a esta parte, andava estudando, e compondo um livro, que determina intitular *Clavis Prophetarum* cujo principal assunto, e matéria é, mostrar por algumas proposições, com lugares da Escritura, e Santos, que na Igreja de Deus há de haver um novo estado diferente do que até agora tem havido, em que todas as nações do Mundo hão de crer em Cristo Senhor nosso, e abraçar nossa Santa Fé Católica [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 115-116)

A partir de então, o jesuíta dedicou mais de 50 anos aos estudos exegéticos necessários à elaboração do texto da *Clavis*.

Entretanto, apesar de ter trabalhado nessa obra até o fim dos seus dias, ao longo de sua vida, para além do já mencionado “Sermão dos Bons Anos” – publicado em forma de opúsculo ainda em 1642 e reeditado em 1645, 1671 e 1696 –, Vieira escreveu só alguns outros poucos escritos de cariz profético: o *Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira e Segunda vida de el-Rei D. João o Quarto. Escritas por Gonçalo Annes Bandarra*<sup>1</sup> – escrito do final da década de 1650 que então circulara na corte portuguesa por meio de cópias manuscritas<sup>2</sup> e que se constituiu na base da incriminação no processo movido pela Inquisição contra o jesuíta na década de 1660 – e outros dois textos – o “Sermão de Ação de Graças pelo Nascimento do Príncipe Dom João, Primogénito de Suas

---

<sup>1</sup> Nesse escrito, que teria sido extraído de uma carta que em abril de 1659 Vieira enviara ao seu confrade André Fernandes (1607-1660), bispo nomeado do Japão, confessor do finado D. João IV, do príncipe Teodósio e depois de D. Luísa de Gusmão, Vieira defendia que D. João IV era o rei encoberto de que falara o Bandarra em suas *Trovas* e que iria, em breve, ressuscitar para ser eleito imperador da nova monarquia que havia de triunfar sobre os hereges e os pagãos. Segundo Vieira, tal escrito nunca fora escrito para ser público, tendo sido composto somente para servir de consolo a D. Luísa diante do falecimento do esposo (Besselaar, 2002: 14).

<sup>2</sup> A cópia desse escrito, que foi remetida pelo P.<sup>e</sup> André Fernandes à Mesa do Santo Ofício em abril de 1660 e que se conservou entre os autos do processo de Vieira, só seria publicada pela primeira vez no séc. XIX (Vieira, 1856).

Majestades, que Deus guarde”<sup>3</sup> e o “Discurso apologético”<sup>4</sup> – escritos no final da década de 1680 e publicados em 1690 no *Palavra de Deos Empenhada, e Desempenhada*.<sup>5</sup>

Provavelmente por essa razão, pelo menos até o início da década de 1690, apesar das menções elogiosas à sua justa doutrina, seus conhecimentos sobre as Escrituras e suas capacidades como teólogo presentes nas licenças dos censores dos primeiros volumes da *editio princeps* de seus *Sermões* publicada a partir de 1679, nada se dizia sobre as suas interpretações proféticas. Seria somente nos escritos iniciais do *Palavra de Deos Empenhada, e Desempenhada* que, pela primeira vez, apareceria uma associação entre os seus estudos bíblicos e os fundamentos de seus vaticínios:

[...] reluz a delicadeza do juízo deste Autor, e a universal notícia, que na continuação de seus estudos tem adquirido das histórias Divinas, e humanas, das quais tira fundamentos para vaticinar a Portugal futuras felicidades por desempenho da palavra de Deus dada no Campo de Ourique ao primeiro Afonso. [Parecer do censor do Santo Ofício, Fr. Tomé da Conceição] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 356)

---

<sup>3</sup> Sermão pregado em Salvador em 1688, por ocasião do nascimento de João, filho primogênito de D. Pedro II.

<sup>4</sup> Segundo Vieira, escrito como consolo para a rainha Maria Sofia Isabel de Neuburgo diante da morte do primogênito João e como resposta ao desmentimento dos vaticínios por ele proferidos no “Sermão de Ação de Graças”. No “Discurso”, de fato, Vieira transferia para um segundogênito sua profecia do vindouro Império. De acordo com o jesuíta, o primeiro filho teria ido receber no Céu a investidura que de fato havia de ser dada ao irmão.

<sup>5</sup> Hoje tratada como sendo o 13.º tomo da série dos *Sermões*. Assim considerada devido à organização proposta no volume dos *Sermões e Vários Discursos Políticos*, publicado em 1710. Essa compilação, não prevista por Vieira, se autointitula 14.º *Tomo das Várias Obras do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu*, e consta de um índice de todos os volumes anteriores das “obras”, que contabiliza o *Palavra de Deus* como sendo o seu 13.º tomo.

[...] este pequeno volume, mas grande livro, consigo leva sua imortalidade na engenhosa explicação das futuras felicidades dos Portugueses, vaticinadas por desempenho da palavra de Deus dada no Campo de Ourique ao primeiro Rei de Portugal, sem ofensa da Fé Católica, nem coisa que aos bons costumes faça dissonância. [Parecer do censor Fr. Francisco do Espírito Santo] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 357)

Todavia, é somente sete anos mais tarde, às vésperas da morte do jesuíta, no contexto das censuras do volume XI de seus *Sermões* – volume no qual Vieira por sinal faria reimprimir o “Sermão dos Bons Anos”<sup>6</sup> – que podemos encontrar, pela pena do arcebispo de Cangranor, D. Diogo da Anunciação Justiniano,<sup>7</sup> o primeiro pedido explícito pela publicação da *Clavis Prophetarum* de que temos notícia:

Praza a Deus que dos Sermões do Padre Vieira vejamos nós o seu último Benjamim, com que satisfaz à sua promessa no duodécimo tomo, que nos falta; e então confessaremos que este será o seu duodécimo, e ditoso *Filius dexteræ* [Gn 35]; quando depois de sair à luz deixe ainda vivo ao pai, **para nos poder comunicar no seu célebre *Clavis Prophetarum* aquele monstruoso parto com que a sua ciência tem suspensa a nossa expectação. Onde concluo que Vossa Majestade não só deve conceder a licença que se lhe pede, mas ordenar ao Autor que por crédito da nossa nação se anime a não deixar enterrado em o pó do esquecimento ainda aqueles fragmentos, que tem apontado o seu**

---

<sup>6</sup> Nesse volume, o “Sermão dos Bons Anos” está datado incorretamente de janeiro de 1641. Nessa data Vieira ainda estava em Salvador. Esse sermão foi impresso em diversas edições em folheto indicando o ano correto da sua pregação, 1642.

<sup>7</sup> Canônico da Congregação do Evangelista Amado, doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, foi bispo de Serra e arcebispo de Cangranor em 1692, nunca chegando a ocupar essa última cátedra (Machado, 1741: 631).

**incansável estudo, pois em cada um deles se perderá um tesouro.** [negrito nosso] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 347)

Dois anos depois, já tendo Vieira falecido, o mesmo Diogo Justiniano, agora na condição de censor do Paço do tomo XII dos *Sermões* – o último volume da parenética a ser organizado pelo próprio jesuíta –, elogia as capacidades teológicas e políticas de Vieira, fazendo uma nítida referência às suas profecias sobre o Quinto Império:

Este insigne homem [...] foi um monstro daqueles de quem diz o sagrado Texto que eram da geração dos Gigantes [...]. Nas especulações Gigante [...]. Nas Teologias expositivas Gigante [...]. No zelo da honra de Deus Gigante [...]. **Nas políticas Gigante, como se as razões de estado foram somente a ocupação dos seus estudos. Na honra da Pátria Gigante, desejando de Reino mudá-la em Império.** [negrito nosso] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 350)

E reitera a D. Pedro sua recomendação de trazer à luz o texto da *Clavis*:

[...] que Vossa Majestade não só se sirva de conceder a licença, que justamente se pede, mas de mandar aos Religiosos da Companhia que assim como nos comunicaram as notícias das choupanas, assim nos deem o incomparável gosto de podermos admirar as ideias dos Palácios de um Arquitecto, que não teve igual; e se de muitos deles se não achar mais que o fundamento, alicerces do Padre António Vieira *per si* só bastam, como se foram máquinas grandes. **Se na sua Clavis Prophetarum falta alguma guarda para poder abrir em algum Capítulo dos Profetas; do Padre António Vieira não há chave, que não seja mestra, para poder abrir a fechadura de toda a dificuldade; e se ao último**

**Tomo desta célebre obra, segundo me disseram, faltam só duas disputas, melhor é que duas disputas nos faltem, do que pela falta de duas disputas ficarmos perdendo a dois Tomos, que forçosamente devem ficar sem a última mão, porque só a lima do Padre António Vieira pode aperfeiçoar condignamente a guarda da sua chave.**

Posso afirmar a Vossa Majestade **pela notícia, que deu em Roma quem teve a fortuna de ver esta grande obra, e pelas conferências, que tive na mesma Corte sobre a matéria do seu argumento, que enquanto não aparecerem estes dois livros ainda está no mundo por saber quem é o Padre António Vieira,** e qual foi a singularíssima compreensão com que Deus dotou a sua agilidade, porque tudo o que se tem visto das suas obras é um corpo sem alma a respeito desta grande empresa, e depois que se comunicar à notícia pública verão todos tal diferença dos outros escritos a este comento, que ou António Vieira no comento é outro, ou as demais obras não são parto do seu juízo. **E se o mundo pasmou no que já viu, sendo tudo isto sem comparação alguma menor que uma só regra da *Clavis Prophetarum* [...].** [negrito nosso] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 353-354)

Através dessas duas censuras, parece-nos claro que Justiniano tinha conhecimento que o jesuíta tinha trabalhado até os últimos dias de sua vida na obra que prometera ao leitor no tomo I de seus *Sermões*, publicado em 1679:

[...] não te quero empenhar com a promessa de outras obras; porque se bem entre o pó das minhas memórias, ou dos meus esquecimentos, se acham (como na oficina de Vulcano) muitas peças meio forjadas; nem elas se podem já bater por falta de forças, e muito menos aperfeiçoar, e polir, **por estar embotada a lima com o gosto,** e gastada com o tempo. **Só sentirei que este**

me falte para pôr a última mão aos quatro Livros Latinos 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. [negrito nosso] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 287)

D. Diogo Justiniano claramente retoma as imagens retóricas dessa passagem ao aludir à “lima” e à “última mão” do jesuíta em sua censura. Todavia, ao se referir ao texto da *Clavis*, ele não fala nos “quatro livros latinos” mencionados por Vieira, mas em “dois tomos”, depois em “dois livros”.

Silvano Peloso acredita que com essa menção Justiniano fizesse referência a manuscritos com cópias de partes da *Clavis* que teriam sido elaborados durante a segunda estadia de Vieira na corte papal (1669-1675) e que teriam dado origem a uma suposta “*Clavis romana*” que teria dois tomos quando da morte de Vieira (Peloso, 2007: 85-86). No entanto, nos parece mais plausível acreditar que Justiniano reporte em seu escrito as notícias de que teve conhecimento durante a sua estadia romana, a qual teve lugar entre a segunda metade de 1680<sup>8</sup> e a primeira metade de 1690.<sup>9</sup>

Diante disso, nos parece bem plausível que os dois tomos referidos por D. Diogo correspondessem aos próprios manuscritos originais da *Clavis*, que durante os anos da segunda estadia de Vieira na corte papal talvez fosse composta ainda só por dois livros;

---

<sup>8</sup> Em 1685 ainda se encontrava em Lisboa, como atestam os sermões por ele publicados no primeiro volume do seu *Trofeo Evangelico*, enquanto em 1688 já o encontramos proferindo um sermão na igreja dos Ilíricos, em Roma. Cf. Justiniano: 1685 e 1689.

<sup>9</sup> Se em 1692, ainda em Roma, ele recebe a dignidade de arcebispo de Cangranor pelas mãos do cardeal Leandro Colloredo, em 1695 já estava de volta a Lisboa (Machado, 1741: 631).



livros, que como disse o próprio Vieira, foram vistos e lidos com admiração pelas pessoas douts de Roma.<sup>10</sup>

Além desses dois livros, contudo, em outra passagem da mesma censura, Justiniano menciona a existência de um outro manuscrito da *Clavis* que se conservara em Portugal, quase certamente se referindo aos originais do “retalho” enviado por Vieira à corte portuguesa em 1665<sup>11</sup> e que mais tarde seria publicado com o nome de *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* (Besselaar, 1976, I: 19), o qual claramente não corresponde aos outros dois livros a que se referira anteriormente:

Seus naufrágios tem tido esta obra primeiro que tenha aparecido na luz da estampa. Um no furto, que já se lhe intentou fazer, e sem dúvida se efetuara, se Vossa Majestade com a sua Real atenção não fizera restituir ao Padre Baltasar Duarte, como a Procurador do Padre António Vieira, o tesouro, que nos roubavam de Portugal; outro naufrágio foi o juízo, que muitos fizeram desta empresa, sem saberem nem o que ela é, nem o que ela contém. E para Vossa Majestade evitar segundo furto, e impor perpétuo silêncio a quem fala sem saber o que diz, **deve mandar logo publicar esta obra, ordenando que enquanto se estampa este Tomo se prepare a impressão para estes dois livros, e para tudo o mais que do Padre António Vieira escreveu**

---

<sup>10</sup> Em carta enviada por Vieira a Rodrigo Meneses em 22 de outubro de 1672, diz o jesuíta: “Tenho em grande altura um livro latino, intitulado o *Quinto Império*, ou *Império Consumado de Cristo*, que vem a ser a *Clavis Prophetarum*; e ninguém o lê sem admiração, e sem o julgar por importantíssimo à inteligência das escrituras proféticas” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 256).

<sup>11</sup> Em carta enviada a D. Rodrigo de Meneses em 23 de março de 1665, Vieira escreve: “Acerca do papel que Vossa Senhoria viu naquela mão [...] supus que Vossa Senhoria haveria por bem que eu cortasse este pequeno retalho da peça, para que o principal comprador julgasse se lhe servia, ou o servia. Por esta causa fiz eleição daqueles capítulos mais capazes por sua matéria da aceitação de Sua Majestade [...]” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II, 451-452).

**a pena, ou ditou o juízo.** [negrito nosso] (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XV: 354)

Lendo esse último testemunho, nos parece muito claro que D. Diogo Justiniano não tinha ciência que, quando da morte do jesuíta, os originais da *Clavis* já constassem de três volumes, dos quais dois quase completos e um terceiro no qual Vieira ainda trabalhava nos últimos dias de sua vida.<sup>12</sup> Um desconhecimento que, ao nosso ver, devia ser compartilhado por toda a corte portuguesa.

Entretanto, apesar de D. Diogo Justiniano ser um dos membros do Conselho de D. Pedro II na altura em que deu esse segundo parecer, acreditamos que o interesse por ele manifestado pela publicação da *Clavis* fosse muito mais o resultado de um entusiasmo de cunho pessoal do que o reflexo de um interesse dividido com a Coroa de Portugal. Isso porque nem a passagem por Lisboa da cópia dos manuscritos da *Clavis* preparada pelo P.<sup>e</sup> Anton Maria Bonucci para ser enviada para Roma<sup>13</sup> em 1700, nem a passagem do próprio Bonucci – que no ano seguinte deixaria o Brasil rumo a Roma, levando consigo uma cópia das cartas de Vieira e outra cópia da *Clavis* – parecem ter tido qualquer impacto na corte portuguesa nesses primeiros anos do séc. XVIII.

---

<sup>12</sup> Isso conforme o catálogo redigido pelo P.<sup>e</sup> Giovanni Antonio Andreoni em 22 de julho de 1697, quando fecharam a arca com os escritos de Vieira, publicado em Sommervogel, 1898: 676. O catálogo refere-se à existência de um quarto volume da obra que teria ficado apenas em projeto; entretanto, o P.<sup>e</sup> Anton Maria Bonucci, jesuíta italiano que colaborou com Vieira nos últimos meses da sua vida e foi encarregado de organizar o texto da *Clavis* após a sua morte, em carta de 7 de julho de 1697 (Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Epistolae Brasilienses* (Bras.) 4, 29), referira-se a um quarto livro da obra profética de Vieira que estaria quase completo, só precisando de ajustes. Cf. Peloso, 2007: 106-108.

<sup>13</sup> Em 19 de janeiro de 1700, o procurador da Província do Brasil em Lisboa, João da Rocha, remete os manuscritos da *Clavis* para o reitor do Colégio da Companhia de Gênova, P.<sup>e</sup> Flisco, para que este, por sua vez, os despachasse para Roma juntamente com o recém-publicado tomo XII dos *Sermões* vieirinos. Esse é provavelmente o manuscrito que hoje se encontra conservado na Biblioteca Casanatense de Roma (ms. 706). Cf. Peloso, 2009.

Ao longo da primeira década do séc. XVIII, quando toda a Europa católica estava envolvida na Guerra de Sucessão da Espanha, foi a imprensa veneziana a principal produtora de edições de escritos vieirinos.<sup>14</sup> Entre 1700 e 1710, na cidade lagunar, vieram à luz quatro diferentes edições de sermões do jesuíta, sendo três delas reedições de traduções feitas ainda no séc. XVII,<sup>15</sup> e a quarta é a do *Quaresmal* de Vincenzo Mamiani (1652-1730),<sup>16</sup> publicado pela primeira vez em Roma em 1707.

É a essa primeira edição romana do *Quaresmal* que Diogo Barbosa Machado alude no tomo I de sua *Bibliotheca Lusitana*: “O P. Luiz Vicente Mamiani della Rovere Jesuita compoz hum Quaresmal dos Sermoens das Domingas, e Ferias da Quaresma, que achou dispersos pelos doze Tomos dos Sermoens do P. Vieyra, e os traduzio, e publicou em Italiano” (Machado, 1741: 423). Machado, no entanto, nada refere sobre o fato de Mamiani dizer-se na dedicatória “vassalo” da Coroa portuguesa “por escolha própria”, e de ele ter oferecido a sua obra – seja na edição romana, seja na veneziana – “a Sagrada Real Majestade de João V, rei de Portugal” (Vieira, 1707b): “Aos pés do Real Trono de Vossa Majestade deponho essa coletânea de Sermões do Padre Antonio Vieira traduzidas no idioma Italiano, que já na lingua nacional em que foram compostas no mesmo Trono encontraram mais de uma vez benigna aceitação” (Vieira, 1707b).

Na verdade, o italiano Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere há muito pouco tempo havia regressado de Lisboa para Roma, após ter passado mais de 15 anos – de 1684 a 1701 – atuando na

---

<sup>14</sup> Juntamente com as cidades de Colônia e Augusta.

<sup>15</sup> Duas dessas reedições eram da tradução feita diretamente do português pelo jesuíta e professor do Colégio Romano Annibale Adami (1626-1706). Cf. Vieira, 1701 e 1707a. A terceira impressão apresenta uma tradução feita diretamente do espanhol, provavelmente uma reimpressão da versão feita pelo romano Bartolomeo Santinelli em 1668. Cf. Vieira, 1703.

<sup>16</sup> Vieira, 1708. Obra editada novamente, sem alterações, pelo mesmo impressor, em 1712 e 1722.

Província brasílica da Companhia de Jesus, onde havia conhecido pessoalmente o Padre Vieira. O jesuíta, que então se achava na capital dos Estados Pontifícios, onde se tornaria um ferrenho defensor dos interesses da Companhia de Jesus no Oriente (Di Fiore, 2007), dizia servir “todas as Províncias da Assistência de Portugal” (Vieira, 1707b).

No prólogo do *Quaresmal*, ademais, chama-nos a atenção a menção de Mamiani à profecia feita por Vieira no “Discurso apolo-gético”, publicado em 1690 no *Palavra de Deos*:

O autor teve [...] do engenho a perspicácia de reconhecer antecipadamente em antigas memorias de Portugal composto de Proféticas cifras o felicissimo nascimento de Vossa Majestade, e de ler os prognósticos de suas gloriosíssimas empresas, como aparece em um discurso Apologético impresso antes de Vossa Majestade, nascer. [tradução nossa] (Vieira, 1707b)

De fato, no “Discurso apolo-gético”, escrito por Vieira como consolo para a rainha Maria Sofia Isabel de Neuburgo após a morte do primogênito João e como resposta ao desmentimento dos vaticínios por ele proferidos em Salvador em 1688 no “Sermão de Ação de Graças” pelo seu nascimento, o jesuíta transferia para um segundo-gênito suas profecias messiânicas sobre o vindouro Quinto Império.

Se na época em que foi enviado à corte o “Discurso” fora recebido com incredulidade e escárnio,<sup>17</sup> 15 anos mais tarde, tendo D. João V – o menino cujo nascimento foi vaticinado por Vieira – ascendido ao trono português em dezembro de 1706, isso parece ter mudado. Como veremos, é nos primeiros anos do reinado joa-

---

<sup>17</sup> Segundo João Lúcio de Azevedo, na ocasião, aparentemente só o duque de Cadaval, amigo e correspondente do jesuíta, parece ter sido indulgente com o escrito, de que outros mofavam como uma aberração senil (Azevedo, 2008, II: 289).

nino que encontramos as primeiras demonstrações efetivas de um renovado interesse pelos escritos proféticos de Vieira.

Um interesse demonstrado pelo fato de ter sido preparada a publicação de um manuscrito apócrifo intitulado *Matéria, Verdade e Utilidades da História do Futuro*, que corresponderia a uma das cópias que se fez do “retalho” da *Clavis-História do Futuro* enviado por Vieira à corte portuguesa em 1665 (Peloso: 2007, 72-76),<sup>18</sup> o mesmo manuscrito a que se referira D. Diogo Justiniano em seu parecer de 1698.

Nas censuras inquisitoriais ao texto realizadas em 1709 e 1710, mas só posteriormente publicadas na sua primeira edição, que de fato só veio à luz em 1718 sob o título de *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*,<sup>19</sup> encontramos pela primeira vez uma clara exaltação da figura de Vieira como profeta:

Por ordem de V. Illustrissima li o livro intitulado: Matéria, Verdade, & Utilidades da Historia do Futuro [...] tão agudo foy, & tam perspicaz o entendimento do seu Author, que dentro dos espelhos rebuços das mesmas profecias, pode bruxulear os futuros [...] esta Aguia dos Escritores [...] descreveo o que previo por divina revelação; & esta o que penetrou o seu entendimento agudo nas profecias sagradas [...]. Descubrio o seu engenho as minas, & thesouros preciosissimos, que no campo das profecias estavam

---

<sup>18</sup> Durante muito tempo, autores como João Lúcio de Azevedo e Hernâni Cidade acreditaram que o manuscrito do *Livro Anteprimeiro* publicado em 1718 fazia parte do espólio do jesuíta, remetido para Lisboa em 1714, de que trataremos a seguir. Todavia, José van den Besselaar já havia notado que isso não seria possível, uma vez que as censuras inquisitoriais presentes no livro remontavam aos anos de 1709 e 1710. Cf. Besselaar: 1976, 19.

<sup>19</sup> Existem pelo menos duas edições contrafeitas desse volume que apresentam a mesma data, o mesmo editor e o mesmo lugar de publicação. Para as pequenas variantes entre original e as versões clandestinas, cf. Besselaar: 1976, 50-51.

escondidos havia tantos séculos [...]. [Parecer do qualificador do Santo Ofício, Fr. José de Sousa] (Vieira, 1718)

Padre Vieyra parece não escreveo como homem, & agora muyto mais em matérias do Futuro, sendo algumas delas só reservadas á superior intelligencia. Tam alto, & tam fundo era o seu entendimento, que ruminou os segredos mais occultos, & impenetraveis aos nossos juízos. [Parecer do qualificador do Santo Ofício, Fr. Antônio de Santo Elias] (Vieira, 1718)

É no contexto desses pareceres censórios que, ademais, identificamos mais uma etapa da campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum* que, como veremos, durante a década de 1710, será protagonizada pela intervenção direta do inquisidor-mor do reino e cardeal Nuno da Cunha e Ataíde, e a partir da década seguinte vai envolver alguns membros da elite letrada portuguesa, a maioria deles ligados à Academia Real da História, criada por decreto régio em 1720:

**E se (justamente) insistir o nosso desejo em querer mais obras deste grande Author, para ter mais que aprender, & que admirar; sete volumes nos deyxou escritos, que são os que neste nos promette, em que largamente poderão satisfazerse os nossos desejos, & accenderse as nossas esperanças. Todos, espero eu, os faça sahir a luz o mesmo nobilissimo zelo, que dá luz a este, como já a deo a outros mais. Se com a impressão deste faz divulgar a promessa, que elle contem, de se abrirem nos outros as nossas esperanças as portas das profecias, que estão ha tantos seculos fechadas; já se obriga a entregarnos em aquelles livros a chave dos Profetas, para abrimos as portas de nossas fortunas [...]. [Parecer do qualificador do Santo Ofício, Fr. José de Sousa] [negrito nosso] (Vieira, 1718)**

Note-se, no entanto, que Fr. José de Sousa, em 1709, continua demonstrando o mesmo desconhecimento que tinha D. Diogo Justiniano em 1698 acerca do número de livros que tinha a obra de Vieira quando da sua morte, uma vez que fala que “sete volumes nos deyxou escritos, que são os que neste nos promete” e não questiona em nenhum momento o plano da obra que se encontra na abertura no terceiro capítulo do *Livro Antepimeiro*, no qual o jesuíta informava que a *História do Futuro* teria “sete partes ou livros” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 74) e não só os três livros colocados na arca no Colégio da Bahia após a morte de Vieira. A mesma desinformação é demonstrada pelo outro censor da Inquisição que analisou o volume, Fr. António de Santo Elias:

E se o Author desta obra nella, & nos **sete livros de que este he exordio**, & antepimeyro, nos diz verdades, mas verdades occultas, & escondidas; verdades não sabidas, né penetradas. [Parecer do qualificador do Santo Ofício, Fr. Antonio de Santo Elias] [negrito nosso] (Vieira, 1718)

Acreditamos, diante disso, que só no início da década de 1710, com a chegada da primeira cópia dos manuscritos da *Clavis* em Portugal, a corte portuguesa passou a saber no que de fato consistia o legado profético de seu mais ilustre orador.

A primeira versão do texto da obra profética de Vieira a chegar a Portugal deve ter sido aquela entregue em 1712 pelo P.<sup>e</sup> Anton Maria Bonucci ao marquês de Fontes Rodrigo Anes de Sá Almeida e Meneses, representante diplomático de Portugal junto à corte papal,<sup>20</sup> conforme atesta um documento publicado por Margarida Mendes e Rita Marquilhas em 1995.

---

<sup>20</sup> Ao nosso ver, pode corresponder ao manuscrito que hoje se conserva no Fundo do Conselho Geral do Santo Ofício na Torre do Tombo (ms. 122) (cf. Lopes, 1999: 155).

O documento, que é até hoje o único testemunho notório do interesse direto que o monarca português tinha no texto da *Clavis Prophetarum*, é uma carta enviada em 18 de junho de 1712 pelo marquês de Fontes ao inquisidor-mor e cardeal Nuno da Cunha e Ataíde, em que o diplomata português informa que:

[...] já está na minha mão a *Clavis Prophetarum*, assim pode Vossa Eminência segurar El Rey meu senhor, cujo nome não foi necessário empenhar para haver este livro, porque o **Padre Bonucci que o trouxe do Brasil, foi o que mo emprestou e me prometeu muitos outros papéis do mesmo Pe. António Vieira** [...]”. [negrito nosso]<sup>21</sup>

Dois anos mais tarde, o mesmo cardeal Cunha foi provavelmente o responsável pelo sequestro da arca que continha os originais de Vieira, que o novo geral da Companhia de Jesus, Michelangelo Tamburini, havia solicitado que fosse enviada para Roma em 1714. No decorrer de pouco mais de dois anos, a Coroa portuguesa não só passara a ter acesso ao texto da *Clavis*, mas também a ter em mãos os autógrafos vieirinos.

Enquanto isso, em Roma, a Companhia de Jesus, não sabemos precisamente em que data, havia submetido o texto da *Clavis* ao exame de um colégio de revisores do Santo Ofício com o intuito de obter o assenso para sua publicação. Assenso que não foi dado.

A documentação hoje conhecida não nos permite saber se houve ou não participação da Coroa portuguesa nessa primeira tentativa de

---

Segundo Diogo Barbosa Machado, o geral da Companhia Michelangelo Tamburini teria presenteado o marquês de Fontes com uma cópia da *Clavis* na época de sua estadia em Roma. Barbosa Machado afirma inclusive ter consultado esse manuscrito na biblioteca do marquês (Machado, 1741: 425). O que não sabemos é se esse seria o mesmo manuscrito entregue por Bonucci ao embaixador português em 1712.

<sup>21</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Conselho Geral do Santo Ofício, liv. 109, fl. 15r. Essa carta é citada em Mendes & Marquilhas, 1995: 20.



aprovação da obra profética de Vieira. O que sabemos é que entre os anos de 1714 e 1715 o cardeal Cunha tomou a frente da defesa do escrito vieirino e participou ativamente, ao lado da Companhia de Jesus, da preparação do recurso ao parecer desfavorável à publicação da *Clavis* (Franco, 2006).

Em 1714, ele encarregou o jesuíta Carlos António Casnedi de analisar os originais da *Clavis* e elaborar uma defesa dos passos da obra censurados pela Inquisição romana. Nessa tentativa de reverter o primeiro parecer – que por sinal até hoje não é conhecido –, o cardeal Cunha, além de solicitar ao P.<sup>e</sup> Casnedi a elaboração de sua *Sententia* (Celani, 2007), também mandou preparar novas cópias do texto da *Clavis*. Esses manuscritos seriam enviados à corte papal ainda em 1715, onde a obra profética de Vieira seria submetida a uma nova avaliação.<sup>22</sup>

Nesse ano, em Roma, temos conhecimento de outras duas confutações ao parecer dos censores da Inquisição romana, provavelmente obtidas graças à intervenção da Companhia de Jesus: uma preparada pelo jesuíta André Semery, teólogo do geral da Companhia Michelangelo Tamburini,<sup>23</sup> e outra por Jacinto de Santa Romana, teólogo dominicano do Convento Casanatense e examinador sinodal da Nunciatura

---

<sup>22</sup> Esses manuscritos, fruto desse trabalho de reorganização textual promovido pelo cardeal Cunha, foram denominados de “Vulgata” por Mendes & Marquilhas, 1995: 21. Dois desses volumes hoje estão conservados no Arquivo da Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (APUG, ms. 354 e 359) e fazem referência ao cardeal Cunha no título de abertura: *Clavis Prophetarum Verum Eorum Sensum Aperiens ad Rectam Regni Christi in Terris Consummati Intelligentiam Assequendam a P. Antonio Vieyra Societatis IESU Summo Pretio Elaborata, sed Morte Præveniente non Absoluta, nec Ultima Manu Expolita. Opus Posthumum, ac Desideratissimum, ad Amussim Respondens non solum Typo Romam Transmisso, sed longe Magis Prototypo sub Eminentissimi D.D.S.R.E. Cardinalis Nonii da Cunha Supremi Totius Lusitanæ Ditionis Inquisitoris Potestate Invento.*

<sup>23</sup> *Responsio ad Censuras Operis Mr. R. P. Antonii Vieyra Societatis Jesu [...] cui Titulus Est Clavis Prophetarum, etc.* cujo autógrafo se conserva no Arquivo da Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (APUG, ms. 1826). Feita a partir desse documento existe uma cópia que se encontra anexada a um manuscrito com o texto da *Clavis* que se conserva no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT, Manuscritos da Livraria, ms. 2519). Cf. Espírito Santo, 2007: 192.

de Espanha.<sup>24</sup> Essas confutações possivelmente foram utilizadas para solicitar um novo exame da obra por parte do Santo Ofício. De fato, graças à correspondência enviada pela Companhia ao cardeal Cunha, sabemos que em 20 de outubro de 1716 o papa Clemente XI havia confiado o texto da *Clavis* a um novo colégio de revisores.<sup>25</sup>

Enquanto se esperava pelo resultado dessa nova consulta aos teólogos romanos, em Portugal foi retomado o projeto editorial que tinham abandonado no início da década de 1710 e se publicou o *Livro Anteprimeiro* em 1718.<sup>26</sup>

Sabemos, graças à correspondência trocada entre a Companhia de Jesus e o cardeal Cunha, recentemente publicada por Silvano Peloso (Peloso, 2007: 166), que, em junho de 1719, o colégio de revisores estava profundamente dividido acerca da concessão da licença de publicação para a obra profética de Vieira<sup>27</sup> e que, em julho do mesmo ano, a autorização para a publicação da *Clavis* havia sido definitivamente negada.<sup>28</sup>

Em uma dessas cartas, a Companhia desaconselhou a publicação da obra em Portugal e recomendou, se fosse o caso, um recurso ao Sumo Pontífice. Não temos, no entanto, nenhuma prova documental que tal expediente tenha sido impetrado. Todavia, uma observação feita por Manoel Dias de Lima na conferência da Real Academia da História de 11 de maio de 1722 nos faz pensar que alguma forma de recurso ao

---

<sup>24</sup> *Censura Censurae super Quibusdam Propositionibus, Quae in Libro Rev.mi Patris Vieyra Societatis Jesu, cui Titulus Clavis Prophetarum, Continebatur*, conservada junto a um dos manuscritos preparados pelo cardeal Cunha hoje conservados no Arquivo da Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma (APUG, ms. 354). Uma cópia dessa censura também se conserva no ms. 2519 da Torre do Tombo.

<sup>25</sup> ARSI, *Epistolae Lusitanea (Lus.)* 35, II, 248v.

<sup>26</sup> Acreditamos que a chegada desses manuscritos da *Clavis* em Portugal – a cópia da cópia de Bonucci obtida em Roma e/ou o autógrafo conservado na arca proveniente da Bahia – pode ter sido o motivo que levou à suspensão temporária da impressão do *Livro Anteprimeiro*, o que explicaria o grande espaço de tempo que transcorreu entre os pareceres dos censores e a publicação do livro.

<sup>27</sup> ARSI, *Lus.* 35, II, 301.

<sup>28</sup> ARSI, *Lus.* 35, II, 303.

segundo parecer contrário do Santo Ofício tenha sido colocada em ato. Nessa reunião, discutindo sobre a concessão da Lei da Graça nos territórios da América, ele afirma que: “não se resolveria esse ponto sem ver a decisão da Cúria, aonde se disputa actualmente na opposição, que se faz ao livro *Clavis Prophetarum*” (*Collecçam...*, 1722).

Não temos, porém, nenhuma outra notícia a esse respeito. Acreditamos, no entanto, a partir dessa informação fornecida pelo acadêmico Manoel Dias de Lima, que, se algum recurso foi impetrado a Clemente XI, este morreu em 1721 sem pronunciar sua decisão. Em maio de 1722, na semana em que teve lugar a referida sessão acadêmica, o cardeal Cunha encontrava-se em meio à viagem de regresso a Lisboa, após ter passado cerca de um ano na cidade papal, para onde tinha ido em 1721 para participar do conclave em que saiu eleito Inocêncio XIII. Não sabemos se ele trazia de Roma alguma posição do papa Michelangelo Conti. A partir daí, perdemos qualquer rastro do desenvolvimento da questão em Roma.

O que sabemos é que, a partir da segunda metade da década de 1720, tem início uma nova etapa na campanha pela publicação da *Clavis Prophetarum*. Uma campanha que se limitou ao território do reino português e que foi movida por alguns homens de Letras que então se interessaram pela obra e pela figura de Vieira.

Em 1727, Luís Gonçalves Pinheiro, na dedicatória de sua *Apologia a favor de R. P. A. Vieyra da Companhia de Iesu* publicada em 1727, augura que “permitta Deos que com o famoso *Clavis Prophetarum* vejamos outras obras, que tem sepultado o silencio, para acabarmos de conhecer quem foy o Padre Vieyra” (Pinheiro, 1727).

Em 1735, no prólogo da primeira edição das *Cartas* de Vieira, o 4.º conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses, responsável pela organização do volume dedicado ao cardeal Cunha, escreveria:

[...] devo a Vossa Eminência mais o favor de me permittir que eu concorresse, para que se publicasse Obra tão excellente,

dando-nos a esperança de que com a sua protecção sayão à luz outros escritos do Grande Padre Antonio Vieyra, e entre elles o dezejado livro de *Clavis Prophetarum*, que esse Author preferia, nao menos que a todas as outras obras suas [...]. (Vieira, 1735)

No mesmo volume, algumas páginas à frente, desejo semelhante é expresso por D. Alexandre Ferreira, censor do Paço, no seu parecer de setembro de 1734:

[...] tem estas Cartas grandes defensores, depois de largo, e bem considerado exame, he justo tambem, que corraõ não só com licença, mas com a protecção de Vossa Magestade; que eu deze-jara também encaminhada a Obra do *Clavis Prophetarum* singular disvelo do Padre Antonio Vieyra [...]. (Vieira, 1735)

Um ano mais tarde, o jesuíta André de Barros publicaria, na oficina de Miguel Rodrigues, “impressor do Senhor Patriarca”, o *Vozes Saudosas da Eloquencia*, uma miscelânea de escritos vieirinos e elogios fúnebres em homenagem ao jesuíta dedicada a D. João V e acompanhada do juízo do P.<sup>e</sup> Casnedi, “que justamente recebe nome de Echo” sobre a *Clavis Prophetarum*. Tal juízo, publicado em língua latina, nada mais é que o prefácio escrito por Casnedi à sua *Sententia*, em que ele defende a eficácia da exegese que Vieira faz dos profetas.

Ao introduzir o texto de Casnedi, André de Barros elogia a tão desejada *Clavis* e, através de uma analogia com uma passagem da Segunda Carta aos Coríntios (2Cor 12, 4), faz uma referência implícita à proibição de publicação da obra pela Inquisição romana:

A Mais alta voz do P. Antonio Vieira, quanto á sabedoria, foy a portentosa obra do seu taõ desejado, como exquisito *Clavis Prophetarum* [...]. Desejavamos dar mais individual noticia do

que percebemos desta voz; mas podemos ouvir, e não podêmos fallar, como succedeo a S. Paulo com os segredos, que vio, e ouvio: *Audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*. (Vieira, 1736: [235])

Em 1746, o mesmo P.<sup>e</sup> Barros publicaria a primeira biografia de Vieira.<sup>29</sup> Em sua *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra*, falaria mais uma vez do “taõ desejado *Clavis Prophetarum*, obra, porque suspirava Europa, e sobre que estavaõ em summa expectação os Sábios” (Barros, 1746: 593). Nela, dedica várias páginas à “Illustre prova de sua sabedoria da afamada obra manuscrita *Clavis Prophetarum*”, onde faz um breve resumo dos conteúdos da obra profética de Vieira e reporta os juízos dos censores que em Roma, em 1715, haviam dado parecer positivo à publicação do livro, citando trechos dos pareceres de Santa Romana, Semery e Casnedi.

A biografia de Barros, até onde sabemos, pode ser considerada o epílogo dessa campanha pela publicação da *Clavis* que aqui reconstruímos. Se em meados da década de 1730, nas palavras de Ericeira, parece-nos poder vislumbrar ainda alguma esperança de que a obra profética ainda pudesse ser trazida à luz pelas prensas portuguesas, em meados de 1740, essa possibilidade, aparentemente, já é de todo descartada, visto o tom passadista adotado por André de Barros quando fala da “expectação dos Sábios” pela *Clavis*.

Ainda que não sejam de todo claras as razões do fracasso definitivo dessa empreitada, uma vez que não encontramos nenhuma notícia a respeito de uma definitiva falta de consentimento por parte de Roma. Tudo aponta que a não publicação da *Clavis* tenha sido sobretudo fruto da paulatina perda de interesse por parte de

---

<sup>29</sup> Uma brevíssima biografia do jesuíta em língua latina já havia sido publicada no contexto da *Carta do P. Reytor do Collegio da Bahia, em que Dà Conta ao Padre Gèral da Morte do Pe Antonio Vieyra & Refere as Principaes Acções de Sua Vida*, editada no tomo XIV de seus *Sermões* que veio a lume em 1710 (Vieira: 1710, 293-201).

D. João V pelas “Largas fortunas em dilatados séculos que promete a Portugal”<sup>30</sup> o Padre Vieira.

Ao nosso ver, o interesse pelo discurso profético vieirino por parte do monarca português se circunscreveu à década de 1710, quando recém-ascendido ao trono, o jovem D. João V, e seus conselheiros fizeram uso do discurso universalista sobre o Quinto Império como fonte de legitimação para o seu poder não só no reino de Portugal<sup>31</sup> mas também como elemento central da propaganda política colocada em ato pelos representantes portugueses na corte papal.<sup>32</sup>

Nas décadas seguintes do reinado joanino, ainda que alguns indícios – como a circulação de vários manuscritos sebastianistas entre os homens da corte portuguesa, dentre os quais o próprio cardeal Cunha<sup>33</sup> – apontem para a manutenção de um certo interesse por

---

<sup>30</sup> Expressão utilizada por Fr. João de Sousa no seu parecer presente na edição de 1718 do *Livro Anteprimeiro*.

<sup>31</sup> Em 1716, por exemplo, por ocasião da ereção da colegiada de São Tomé em basílica patriarcal, a cidade de Lisboa foi dividida em 2 hemisférios e 12 bairros, à semelhança da mítica capital do Quinto Império.

<sup>32</sup> Pelo menos desde a cerimônia em celebração das exéquias de D. Pedro II, que teve lugar em Roma em 1707, que, no contexto da propaganda política colocada em ato pela corte portuguesa em Roma, Portugal é representado como uma monarquia de vocação universal dotada de uma marcada dimensão ultramarina a partir de esquemas que remetiam à tradição das cerimônias realizadas pela Coroa portuguesa na corte papal desde os tempos de D. Manuel I. Ao colocar o foco na dimensão imperial de sua monarquia e no caráter messiânico-cristão da expansão de seus domínios fora da Europa, a celebração das exéquias de D. Pedro não só antecipa duas importantes chaves interpretativas que a corte joanina vai eleger para construir suas formas de autorrepresentação – a herança de Roma e o universalismo cristão –, mas também expressa um programa político que proclama o interesse de Portugal em manter seu papel na difusão do cristianismo nos demais continentes. Com isso, aponta para a posição política que será assumida pelos lusos no contexto de uma das questões mais relevantes que marcaram o papado de Clemente XI: a chamada controvérsia dos ritos chineses, disputa que dizia especificamente respeito ao Padroado português no Oriente e que, como sabemos, seria então uma das principais pautas da diplomacia joanina junto à Santa Sé.

<sup>33</sup> Refiro-me à cópia das *Trovas* do Bandarra com que o cardeal Cunha apresentou o acadêmico Fr. Francisco de Almeida (Besselaar, 1987: 128); aos inéditos de D. João de Castro que na época pertenciam a D. José Barbosa Machado, clérigo regular, cronista da Casa de Bragança e censor da Academia Real da História (Lima, 2009: 445); ao Jardim Ameno, compilação de profecias sebastianistas organizada por um certo Pedreanes de Alvelos no início do séc. XVII, que esteve nas mãos de

escritos de cunho profético-milenarista no reino luso, esse tipo de discurso, assim como o mito do Quinto Império, deixaram de estar no cerne da construção da autorrepresentação do rei português, perdendo consequentemente a sua relevância política e seu interesse no âmbito da publicística real.

## Bibliografia

- Azevedo, J. L. (2008). *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2 vols.
- Barros, A. de (1746). *Vida do Apostolico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, Chamado por Antonomasia o Grande*. Lisboa: nova Officina Sylviana.
- Besselaar, J. V. D. (1976). Introdução. In A. Vieira. *História do Futuro (Livro Anteprimeiro)*. Münster: Aschendorffsche.
- Besselaar, J. V. D. (1987). *O Sebastianismo: História Sumária*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Besselaar, J. V. D. (2002). *Antônio Vieira: Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Celani, S. (2007). Carlo Antonio Casnedi e a Clavis Prophetarum de Antonio Vieira: Edição e Tradução da Sententia. Viterbo: Sette Città.
- Collecçam dos Documentos, e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza. Lisboa Occidental: Officina de Pascoal da Sylva, 1722.
- Di Fiore, G. (2007). Luigi Vincenzo Mamiani della Rovere. In *Dizionario Biografico degli Italiani* (vol. 68). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Espírito Santo, A. (2007). Censuras da Clavis Prophetarum do Padre Antônio Vieira. In L. F. Barreto et al. (coord.). *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância* (189-201). Lisboa/São Paulo: Prefácio.
- Franco, J. E. (2006). Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à Clavis Prophetarum do Padre Antônio Vieira. *Lusitana Sacra*, 18, 473-484.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (t. I, vols. II e III; t. II, vol. XV; t. III, vols. I e IV). S.L.: Círculo de Leitores.
- Justiniano, D. da A. (1685). *Trofeo Evangelico: Exposto em Quinze Sermoens Historicos, Moraes, & Panegyricos*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- Justiniano, D. da A. (1689). *L'Oriente, Giro, et Agonia del Sole Discorso Panegirico*. Roma: stamperia della Rev. Cam. Apost.

---

Henrique de Carvalho, confessor do rei D. João V na década de 1740 (Besselaar, 2002: 31) e ao *Livro das Cousas mais Notáveis Que Tenbo Lido acerca dos Fundamentos Que Têm os Sebastianistas para Afirmarem que É Vivo e Há de Vir o Sereníssimo Rei Dom Sebastião*, escrito por um autor incógnito em 1659, que foi copiado e acrescido de diversos aditamentos por algum letrado em 1729 (Besselaar, 2002: 99).

- Lopes, A. (1999). *Vieira, o Encoberto: 74 Anos de Evolução da Sua Utopia*. Cascais: Principia.
- Lima, L. F. S. (2009). O percurso das Trovas de Bandarra: circulação letrada de um profeta iletrado. In: L. M. Algranti & A. P. Megiani (org.) *O Império por escrito: Formas de Transmissão da Cultura Letrada no Mundo Ibérico (Séculos XVI-XIX)* (441-452). São Paulo: Alameda.
- Machado, D. B. (1741). *Bibliotheca Lusitana* (t. 1). Lisboa Occidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca.
- Mendes, M. V. & Marquilhas, R. (1995). A quarta mão: um manuscrito da Clavis Prophetarum do Padre António Vieira. *Confluência*. Revista do Instituto de Língua Portuguesa do Liceu Literário Português do Rio de Janeiro, 9, 13-21.
- Muhana, Adma (ed.) (1995). *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo: Unesp.
- Pinheiro, L. G. (1727). *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. Lisboa Occidental: Officina Bernardo da Costa.
- Peloso, S. (2007). *Antônio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os Documentos Inquisitoriais*. Rio de Janeiro: De Letras.
- Peloso, S. (2009). *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira: Storia, Documentazione e Ricostruzione del Testo sulla base del Ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma*. Roma: CISCAV/Sette Città.
- Sommervogel, C. (1898). *Bibliothèque de la Companbie de Jésus. Tomo VIII*. Bruxelles: Societè Belge de Librairie.
- Vieira, A. (1642). *Sermão Que Pregou o R. P. Antonio Vieira da Companhia de Iesus na Capella*. Lisboa: Officina de Lourenço de Anveres.
- Vieira, A. (1679). *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia do Iesu, Prégador de Sua Alteza, Primeyra Parte*. Lisboa: Officina de Ioam da Costa.
- Vieira, A. (1690). *Palavra de Deos Empenhada, e Desempenhada*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- Vieira, A. (1696). *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Jesu, Prègador de Sua Magestade. Undecima Parte*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- Vieira, A. (1699). *Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia de Jesu, Prègador de Sua Magestade. Parte duodécima*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes.
- Vieira, A. (1701). *Prediche del Padre Antonio Vieira della Compagnia di Giesù* (pt. III, 1.<sup>a</sup> imp.). Venetia: Marino Rossetti in Marzaria.
- Vieira, A. (1703). *Prediche Varie del Padre Antonio Vieira della Compagnia di Gesù Tradotte dalla Lingua Spagnola nell'Italiana*. Venezia: Lorenzo Bassegio.
- Vieira, A. (1707a). *Prediche del P. Antonio Vieyra della Compagnia de Giesù Tradotte in Italiano del P. Annibale Adami della Medesima Compagnia*. Venezia: Nicolao Pezzana, 2 vols.
- Vieira, A. (1707b). *Prediche sopra gli Evangelij della Quaresima del P. Antonio Vieyra della Compagnia di Giesu [...] Raccolte da Dodici Tomi delle Sue Prediche in forma d'Un Quaresimale: Tradotte dall'Idioma Portoghese nell'Italiano, [...] dal P. Luigi Vincenzo Mamiani della Revere della Compagnia di Giesu*. Roma: Giorgio Placho, 2 vols.



- Vieira, A. (1708). *Prediche sopra gli Euangelj della Quaresima del Padre Antonio Vieyra della Compagnia di Giesu [...] Tradotte dall'Idioma Portoghese nell'Italiano [...] dal P. Luigi Vincenzo Mamiani della Ruvere della Compagnia di Giesu*. Venezia: Paolo Baglioni.
- Vieira, A. (1710). *Sermoens e Varios Discursos do P. Antonio Vieira*. Lisboa: Valentim da Costa Deslandes.
- Vieira, A. (1718). *Historia do Futuro. Livro Anteprimeyro*. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Pedrozo Galram.
- Vieira, A. (1735). *Cartas do P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu*. Lisboa: Officina da Congregação do Oratorio, 2 vols.
- Vieira, A. (1736). *Vozes Saudosas, da Eloquencia, do Espirito, do Zelo e Eminente Sabedoria do Padre Antonio*. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues.
- Vieira, A. (1856). *Obras Inéditas* (t. II). Lisboa: J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes.
- Vieira, A. (2014). *Obra Completa* (t. I, vols. II e III). São Paulo: Loyola.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **Visão na eternidade ou antevisão do futuro?**

### **Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira**

*Vision in eternity or foresight of the future? For a critique of the fifth-imperial prophecy of Father António Vieira*

Paulo Borges

Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0002-0973-556X

#### **Resumo**

Pretendemos revisitar o tema do Quinto Império no Padre António Vieira, a partir da sua exegese do sonho de Nabucodonosor interpretado pelo profeta Daniel, mediante uma leitura crítica do modo como o jesuíta se posiciona na tensão da experiência profética entre ser uma visão na eternidade e projetar-se na linearidade do tempo histórico como antevisão do futuro. Exploramos a possibilidade de interpretar o imaginário simbólico do sonho de Nabucodonosor na perspetiva de uma escatologia, de uma apocalíptica e de um messianismo do Instante.

Palavras-chave: profecia; messianismo; eternidade; tempo

## Abstract

Our aim is to revisit the theme of the Fifth Empire in the work of Father António Vieira, beginning with his exegesis of Nabucodonosor's dream interpreted by the prophet Daniel, by means of a critical reading of the way the Jesuit takes position in the tension of the prophetic experience between being a vision in the eternity and projecting itself in the linearity of historical time as a foresight of the future. We explore the possibility of interpreting the symbolic imaginary of Nabucodonosor's dream in the perspective of eschatology, apocalypticism and messianism of the Instant.

Keywords: prophecy; messianism; eternity; time

Pretendemos revisitar o tema do Quinto Império no Padre António Vieira, a partir da sua exegese do sonho de Nabucodonosor interpretado pelo profeta Daniel, mediante uma leitura crítica do modo como o jesuíta se posiciona na tensão da experiência profética entre um desvelamento hiero-histórico e transtemporal e a sua projeção na linearidade do tempo histórico. Esta leitura abre para uma tarefa futura: repensar também de modo crítico o impacto do profetismo vieirino no messianismo quinto-imperial que atravessa várias vertentes e autores da cultura portuguesa, com exemplos mais notáveis em Fernando Pessoa e Agostinho da Silva.

O Quinto Império corresponde no Padre António Vieira a uma das grandes “imagens totais” de que fala Margarida Vieira Mendes (Mendes, 1989: 491-539), figurando o que, numa curiosa reemergência da expectativa apocalíptica da primeira comunidade cristã – falou-se do “complexo apocalíptico” de Vieira –, considerou como o iminente advento da plenitude divino-humano-cósmica e escatológica, que também designou como “Reino de Cristo consumado na Terra”

(Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 155), esse “tempo do meio-dia de Cristo e do mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 328) que representa, na cultura ocidental, uma das mais apaixonadas *metamorfoses da Cidade de Deus*, ignorada por Gilson no volume consagrado à questão (Gilson, 1952) e decisiva na plasmação do imaginário e ideário mítico-messiânicos de Portugal como descen-trado lugar e vocação de totalidade e universalidade, como repercute, entre outros, nos referidos Fernando Pessoa e Agostinho da Silva.

No centro deste tema há em Vieira um visionarismo apocalíptico que se projeta no futuro e se procura racionalizar numa teologia do tempo e da história como conducentes a uma conversão universal a Cristo e consequente santificação da humanidade e pacificação e transfiguração do mundo. Exegeta de profetas e profecias, Vieira pratica ele próprio uma exegese profética que está na esteira do profetismo e otimismo bíblicos. Convicto de que à superabundância e excesso da “graça” ganha por Cristo sobre a perda por Adão corresponderá um “estado do Mundo” em que ela totalmente se efetivará, e quase meio século antes do otimismo metafísico lei-bniziano postular que o mundo criado por Deus é o *melhor dos possíveis* (Leibniz, 1969: 412-413; 1983: 173), o pregador defende, num otimismo escatológico, ser de esperar como racionalmente mais provável, senão quase necessário, que o mesmo mundo, na sua dimensão terrena, *venha a ser o melhor possível*:

“[...] e se onde abundou o delito, como diz São Paulo, superabundou a graça, e é e foi maior a graça que Cristo nos ganhou do que a que Adão nos perdeu; porque se não hão de esperar com razão, em algum estado do mundo, maiores e mais gerais efeitos da mesma graça, do que até o presente se têm experimentado nele? (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 497)

Do mesmo modo, se “acerca das grandezas de Cristo” nada “se há de negar” que não as contradiga, sendo sempre de afirmar e esperar *o melhor possível*, conclui: “Quem negará que o que diz e espera a nossa opinião é muito melhor que o que presume a contrária? Pois onde entrevêm [sic] a glória de Deus, e o merecimento e dignidade de Cristo, porque se há de duvidar o melhor?” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 306). Pela mesma razão, é de esperar que à universalidade da Lei de Cristo corresponda “algum tempo” em que “em todo o Mundo” ela efetivamente se realize, uma vez que a perfeição do “todo” não se pode realizar numa comunidade restrita, ao contrário da *República* platônica:

Os que não se persuadem a isto parece que têm por melhor que fique a lei universal de Cristo sem exercício universal, como república de Platão; porque a forma que é feita para o todo não se conhece nem se logra bem sua perfeição aplicada somente a partes. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 375-376)

Tudo se passa como se Vieira transformasse a lógica do argumento ontológico de S.<sup>to</sup> Anselmo num argumento da esperança profética, não postulando já que “*aquilo maior do que o qual não pode ser pensado* não pode existir apenas no intelecto”, tendo que necessariamente existir “também na realidade” (Anselmo, 1996: 23), mas antes que, dessa suma grandeza e bondade que é *Deus*, não se há de esperar senão que venha a existir, antropocosmologicamente, *o melhor possível*. Deus não é apenas o “Sumo Bem”, que é “tudo quanto é melhor ser do que não ser” (Anselmo, 1996: 25), mas ainda o *Sumo Bom*, do qual não há a esperar menos de que, no plano da criação, *venha a existir tudo quanto é melhor existir do que não existir*. É esta profética lógica da esperança que move o espírito de Vieira, num exacerbado otimismo quanto ao futuro, onde se pode todavia discernir um relativo pessimismo quanto ao

presente, ficando implícito que o mundo, devido à insuficiente redenção das consequências do pecado original, não é constitutiva, imediata e perenemente *o melhor possível*, como defenderá Leibniz. Toda a crença num mundo melhor implica considerar que o seu estado presente não é suficientemente bom (Hadjadj, 2011: 81).

Como temos apontado, esta exacerbação da esperança profético-escatológica, dirigida para o mundo e a história, contrasta com algumas orientações da espiritualidade do sermoneiro. Com efeito, o pregador, no discurso quinto de “As Cinco Pedras da Funda de Davi”, começando por exortar a que a verdadeira esperança se depure de todos os objetos terrenos e temporais, e se demarque das “esperanças do mundo”, radicaliza a sua ascética exigência ao considerar que, havendo duas formas de esperança a respeito dos próprios “bens celestiais e eternos”, a “puríssima”, autêntica e “rara” é a que “espera só a Deus” e a mais nenhuns bens, “ainda que celestiais, sobrenaturais e quase divinos”, sendo apenas “pura” a que “espera a Deus” em conjunto com tais bens. Esta, contudo, à luz da primeira, uma vez que busca não só a Deus, mas o autogratificante usufruto de outros bens que não o Bem, ou seja, “não só a Deus, senão a si mesmo”, pode ser vista como idêntica afinal à esperança “vulgar e de muitos”. Contrariamente, a felicidade humana que, fruindo-se apenas na autossuficiência da felicidade divina, a ela se assemelha, não dependerá de Céu e Terra, eternidade e tempo, desprezados como um “nada alto” e um “nada baixo”. Tal como Deus se autofruí, e a tudo em si, também o “coração” humano verdadeiramente santificado rejubila na esperança de que *nele* tudo terá, posto que o não ame como “Deus da terra e céu, senão enquanto Deus do meu coração”. Melhor ainda, a boa esperança, fonte das obras generosas, é ser o “coração” humano “para com Deus, como o coração de Deus para connosco”, nada querendo ou esperando dele senão a ele, tal como Deus nada busca ou quer do ser humano senão a ele mesmo (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 108-123).

Aqui se desvela, na unidade da obra vieirina, uma tensão entre o pregador asceta aberto à mística – sabedor de que o mundo verdadeira e plenamente só existe em Deus, mas que apenas se encontra e frui na exata medida em que a ele se renuncie e nada se vise senão ao próprio Deus – e o exegeta-profeta do tempo e reino messiânicos – passionalmente movido pela expectativa de que o mundo atual, visto como parcialmente desprovido da presença divina e a ela exterior, se venha a redimir e santificar plenamente num estado futuro em que ela seja integral. Distende-se assim para o futuro uma Presença divina que, pela própria definição, não pode deixar de se considerar já plena e onnipresente a cada instante. Questionamos se esta dilação para o futuro do evento apocalíptico, ou seja, etimologicamente, *des-velador* do advento instante de Deus, com o consequente avolumar da mediação do tempo histórico, não poderá resultar de um defeito, não da realidade presente do mundo, mas da sua percepção, denunciando uma menor capacidade de experimentar e reconhecer a instantaneidade daquele mesmo advento em todo o fenómeno e em todo o acontecimento, independentemente da sua interpretação e valoração pessoal e humana. Nisto se implica a ambivalência da própria experiência profética e messiânica entre visão transtemporal ou eterna na qual transparece o sentido último ou escatológico do que advém a cada instante ou antevisão e anúncio antecipado de um evento futuro necessário ou possível no plano temporal e histórico. Na esteira do profetismo bíblico ou da sua leitura tornada dominante, Vieira experimenta sobretudo a segunda possibilidade e considera dois tipos de profecias, as “absolutas” e as “condicionais”, “promissórias de prémios ou cominatórias de castigos”, que antecipam o que acontecerá caso o sujeito humano não mude o curso das suas ações (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 202-203).

Todavia, em contraste com a exegese predominante nas religiões proféticas – em que se enfatiza o sentido do tempo histórico como



mediação comunitária para um marco escatológico (Neher, 1972; Melloni, 2007: 25) –, há a possibilidade de interpretar a experiência profética como o desvelamento e a visão intemporal ou na eternidade, mas aqui e agora, do que aparentemente se anuncia futuro. A profecia pode ser uma visão, já não horizontal, mas vertical, que desvela a dimensão oculta e profunda do tempo e da história na sua mais imediata fenomenologia. O mais relevante texto profético cristão, o Apocalipse de S. João, pode na verdade ser traduzido e lido não como uma revelação das “coisas que devem acontecer muito em breve” (como traduz a *Bíblia de Jerusalém*), mas de “o que acontece agora (*en taxei*)” (Leloup, 2011: 149). A expressão *en taxei* é usada adverbialmente, nos Setenta e em Josefo, para significar “rapidamente, de imediato, sem demora”. Cristo revela aos seus servidores, ou seja, àqueles que a si estão atentos, o que está a acontecer, ou seja, *Cristo revela-se, revela-se como o que vem, o que verdadeiramente acontece em tudo o que (nos) acontece*, como a Parusia ou Presença que advém, sempre nova, a cada instante:

“Agora” é o tempo do Apocalipse, do desvelamento e da visão. Profecia não é predição – Yohanan é profeta ou vidente (*nabi*) no sentido em que vê o que acontece agora. [...] na mais íntima atenção ao instante, mais que o passado, o presente e o futuro, é o “novo” que lhe vai aparecer, o que não pertence ao espaço-tempo. (Leloup, 2011: 151)

Isto abre para uma experiência não cronológica, mas kairológica (Raimon Panikkar falaria de *tempiternidade* (2003: 39)), e para um messianismo ou escatologia do instante. Como diz o mesmo Jean-Yves Leloup:

No Apocalipse de João, “o que vem” já está lá: “Ele vem no Instante”. O Instante, o *Kairos*, é o contrário do *Cronos*, o tempo

que vai, que se escoia, o deus que no mito grego devora os seus filhos. O *Kairos* é pelo contrário filho de YHWH, “o Ser que é o que Ele é”, “o Ser assim”, “o Amen”, “o Alfa e o Ómega”, “o começo e o fim”, outros tantos nomes que o evocam no livro do Apocalipse. (Leloup, 2011: 43)

E em conclusão: “Este messianismo do Instante mostra-nos que o que há a descobrir já não é mais para procurar no futuro mas na profundidade. Ele substitui à leitura habitual da história, horizontal, uma leitura vertical que desemboca em abismos. Abismos irrepresentáveis [...]”, para os quais nos apontam os símbolos, esgotando todos os conceitos e imagens num para “além de todas as representações” (Leloup, 2011: 44). Ocupar-nos-emos aqui de uma dessas imagens simbólicas, central na obra vieirina.

Antes caberá contudo recordar que o próprio Jesus parece haver feito questão de desconstruir todas as expectativas acerca da “vinda do Filho do Homem” se dar num tempo ou espaço determinados e objetiváveis, apontando quer para o seu carácter súbito e imprevisível, “como o relâmpago parte do oriente e brilha até o poente” (Mt 24, 23-27; Lc 17, 23-24), quer para a sua presença já atual e atuante, não “observável” “aqui” ou “ali”, mas antes “no meio de vós” (Lc 17, 20-21). É o que particularmente se enfatiza no Evangelho de Tomé, texto apócrifo, onde Jesus, interrogado sobre quando se cumpriria a esperança apocalíptica do “mundo novo”, responde: “O que esperais já veio, / mas vós, vós não o conheceis” (51: 149). Neste evangelho, o “Reino” está simultaneamente no “interior” e no “exterior” de cada um (3: 54), sendo necessário, para nele se entrar, que cada consciência se unifique e transcenda toda a dualidade: “Quando fizerdes o dois Um”, seja “exterior” e “interior”, “alto” e “baixo”, “masculino” e “feminino”, “então entrareis no Reino!” (22: 93). Os que o fizerem conhecer-se-ão a si mesmos como “filhos do Pai, o Vivente” e deixarão de residir no “vão” (3: 54), tornando-se

eles mesmos “Filho do Homem” (106: 228). O “Filho do Vivente” aparecerá e será visto no dia em que cada um estiver nu “como crianças recém-nascidas / que caminham sobre as suas roupas” (37: 119), o que entendemos como o despojamento de todas as representações e identificações constitutivas da máscara da identidade convencional que encobre a natureza divina do ser. Trata-se ainda de reconhecer o que está diante do próprio rosto, para que tudo o que é oculto seja desvelado (5: 61). O que está diante do próprio rosto é nesta visão o próprio rosto, a realidade não-dual cujo reconhecimento converte cada um no próprio Cristo, pois “Aquele que se dessedentar na minha boca / tornar-se-á como eu, / e eu serei ele, / e as coisas ocultas ser-lhe-ão reveladas” (108: 232).

Passa-se aqui da profecia como antevisão do futuro, que o profeta por revelação divina anuncia a alguém, para a profecia como desvelamento do Presente e das condições espirituais para a este plenamente se aceder, fundamentalmente o abandono da dualidade pelo qual o recetor da mensagem se converte naquele mesmo que a envia, o que cumpre a intencionalidade profunda da mensagem e do mensageiro e desvela o sentido mais profundo da *metanoia* ou conversão, essa radical transcendência/transformação do espírito que é central na espiritualidade cristã. A profecia é aqui um desvendamento da consciência que, no ato de a interpretar, se descobre idêntica à divina fonte da mensagem, vendo ser essa mesma descoberta e reconhecimento o que na verdade é profetizado. Nisto se desvanece o frequente contraste entre experiência profética e mística (Zaehner, 1965), pois a profecia não desvela senão o fundo divino de cada consciência. A sua exegese é o seu cumprimento anagógico, sendo o sentido último da revelação profética não um futuro histórico e comum, mas a revelação do Si divino em cada si humano, que é simultaneamente o reconhecimento de cada si humano no Si divino. É neste sentido que entendemos o primeiro *logion* do mesmo Evangelho de Tomé: “Aquele que se

fizer hermeneuta destas palavras não experimentará mais a morte” (1: 48). É também neste sentido que se mostra de forma mais clara e plena o poder performativo da profecia e da exegese profética, a capacidade de (se) fazer acontecer do discurso profético, o seu autocumprimento (Ricoeur, 1969: 92-93).

Consideremos então, a esta luz, a fenomenologia profética da imagem simbólica que mais absorve a exegese de Vieira em torno do Quinto Império ou Reino de Deus consumado na Terra. Constante em Daniel 2, 27-45, é a do sonho de Nabucodonosor, cujo conteúdo e sentido os magos caldeus se revelam impotentes para adivinhar e só o profeta hebreu logra enunciar, revelado que lhe foi o “arcano”, “em visão noturna”, pela própria divindade, como profecia do “que sucederá nos tempos vindouros”. Nessa visão, surge perante o rei uma estátua antropomórfica “enorme”, “extraordinariamente brilhante” e “de aspeto terrível”, com a “cabeça” de “ouro fino”, o “peito” e os “braços” de “prata”, o “ventre” e “quadris” de “bronze”, as “coxas” de “ferro” e os “pés” compostos de “ferro” e “argila”. Enquanto o rei a contempla, desprende-se “uma pedra de uma montanha, sem que intervisse mão alguma”, e, atingindo-a nos pés, provoca a sua total pulverização, com todos os seus constituintes. Tornados “como a palha miúda das eiras no verão”, o vento arrebatava-os, não deixando deles vestígio algum. Pelo contrário, a pedra transforma-se “numa grande montanha” que enche “a terra inteira”. Seguidamente, Daniel interpreta a visão como figura da sucessão temporal de quatro impérios, a começar pelo de Nabucodonosor, figurado na “cabeça de ouro”, após a qual advirá um “reino” que, suscitado pelo “Deus do céu”, não só “suprimirá” os anteriores como “subsistirá para sempre” e “jamais será destruído”.

Na linha de uma longa tradição exegética, Vieira considera esta profecia a par de outras duas com uma equivalente estrutura simbólica e narrativa – Daniel, 7, 1-27, e Zacarias, 6, 1-15 –, interpretando estes “três textos capitais” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 264)

como outras tantas profecias, entretanto reveladas pelo “tempo”, considerado o seu “melhor intérprete” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 253), da sucessão histórica de *quatro impérios* – Assírio, Persa, Grego e Romano –, figurados nos “quatro metais da estátua”, bem como do final advento do *Quinto* – o “de Cristo e dos Cristãos” –, sendo Cristo figurado na “Pedra” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 252-255 e 263-269; III, I: 439-463). Referindo o “tempo dos quatro impérios profanos do mundo” – embora integrado ainda na ideia da providencial translação, histórico-política, dos centros da civilização de Oriente para Ocidente (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 291-292) – à fenomenologia da queda adâmica, do mal e logo da própria evanescência ontológica de uma temporalidade cindida da sua fonte e confluyente com o *nada* (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 120-122; Borges, 1995: 19-32 e 284-288), o jesuíta destaca, a par da homologia daqueles quatro centros de poder e do seu simbolismo, nas referidas imagens proféticas, a alteridade e diferença radicais do Quinto Império:

Porque os quatro impérios tinham conveniência e semelhança e conexão entre si, e por isso foram representados todos quatro em coisas semelhantes, ou em 4 metais, ou em 4 feras, ou em 4 carroças; mas o Império de Cristo não tem conveniência, semelhança, nem conexão alguma com eles, e por isso em todas estas visões foi sempre significado e mostrado em figuras totalmente diversas e diversíssimas dos outros, e mui particularmente do romano. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 268)

Com isto pretende demarcar o advento do Quinto Império ou Reino consumado de Cristo na Terra do entendimento dominante da sua coincidência com a Igreja Católica Romana no seu estado atual, seu contemporâneo. Para Vieira – que absorve aqui num quadro cristológico a influência heterodoxa das três idades de Joaquim

de Flora (Borges, 1995: 111-120) – o Reino de Cristo na Terra tem três tempos: o dos “princípios”, “antigo” ou “incoado”, que vai das perseguições até à conversão de Constantino, o dos “progressos”, “presente” ou “incompleto”, de Constantino até à evangelização do mundo iniciada com os Descobrimentos, e o do “último aumento e perfeição”, “futuro” e “completo e consumado”, da contemporaneidade de Vieira até à conversão e santificação universais (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 280-284). Ou, numa versão ligeiramente diferente: “[...] o iniciado a partir da pregação de Cristo até Constantino; o incompleto, de Constantino até à época atual e depois; o consumado, desde o tempo em que o Evangelho for pregado e recebido no mundo inteiro, até à consumação do tempo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 59).

A plenitude do Reino de Cristo na terra consumado é pois apenas futura e só esta o jesuíta vê profetizada na montanha que encherá todo o orbe, o que constata não se verificar no seu tempo: “Segue-se, logo, que o império profetizado e prometido por Daniel não é o Império de Cristo do tempo presente, [...] que necessariamente é império futuro e que ainda está por vir” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 284).

Na sequência das nossas anteriores considerações problematizantes e críticas (Borges, 1995: 311-320; Borges, 2008: 82-97, 117-122), é precisamente essa alteridade e diferença radicais do Quinto Império que, embora reclamadas por Vieira, não nos parecem plenamente assumidas, ao ficarem reféns de um mesmo paradigma exegético e de consciência, o de uma tipologia que, influenciada ainda pela tradição joaquimita, considera que a *letra* da escritura profética ou dos atos de Cristo prefigura e se cumpre numa outra *letra*, a do acontecimento histórico anunciado ou prefigurado, em vez de passar dela ao seu sentido espiritual último, por via anagógica (Mottu, 1977: 78-85; Borges, 1995: 123-128), o que suporia uma elevação ou aprofundamento vertical da consciência exegética

para desvelar no texto uma mensagem relativa aos fins últimos em termos interiores e espirituais. O que acontece é que a esperança de plenitude ou salvação espiritual difere da exterioridade da história factual e objetiva, vendo-se as próprias ações de Cristo como profecias do desenvolvimento temporal e histórico-institucional do seu Reino na Terra, o qual se legitima teologicamente identificando-o com a consumação do crescimento do seu Corpo Místico: “tempo de Cristo, porque tempo da Igreja, que é o corpo de Cristo, no qual o próprio Cristo medra e cresce até à plenitude e medida da idade perfeita” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 311). Há aqui como que uma exteriorização dos três níveis tradicionais do crescimento e aperfeiçoamento espiritual dos sujeitos individuais no seu caminho para Deus – a via purgativa, iluminativa e unitiva ou, na linguagem de S. João da Cruz, dos “principiantes”, dos “aproveitados” e dos que chegam à “divina união” (2002: 253) –, numa progressão e aperfeiçoamento históricos de um sujeito coletivo, a humanidade, segundo os três estados do Reino de Cristo na Terra consumado, que se funda numa decisiva mutação da compreensão e experiência desse *Reino*. Em Vieira, o Reino de Deus já não é a constitutiva, plena e imutável presença de Deus na alma, que há que reconhecer e experienciar mediante a ascese ético-espiritual que liberte cada consciência individual das desorientações e véus decorrentes do pecado, como, por exemplo, no *De Regno Dei* de São Boaventura (1882-1902), mas antes um estado do mundo histórico e objetivo, que há que realizar num progresso temporal coletivo e que assim só se consumará no futuro. Daí que a abrupta e disruptiva alteridade da pedra e da montanha em relação à estátua antropomórfica dos quatro metais, que não pode estar mais acentuada na visão de Nabucodonosor, decline na expectativa de que o Quinto Império ou Reino de Deus na Terra se cumpra no mesmo nível e modo de manifestação dos “quatro impérios profanos do mundo”, ou seja, no plano linear e factual da história objetiva, cronológica e institucional,

segundo um regime de poder político-religioso que não é daqueles fundamentalmente diverso, enquanto não dispensa a união entre a Igreja e o império e entre papa e imperador universal, bem como a conquista e domínio político-espirituais e a coação como meio de *converter* o outro à verdade divina que se supõe confessional, dogmática e institucionalmente deter (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 386-402). E isto apesar do pregador, no já referido “Discurso quinto” de “As Cinco Pedras da Funda de Davi”, ao enunciar as “tentações” da esperança, considerar a Igreja Romana como particularmente inclinável às “supremas” dentre elas, tipificadas naquelas a que foram submetidos, com resultados diversos, Adão e Cristo, a saber, “ser como Deus, e o Império universal sobre todos os Reinos do mundo” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 120).

Por outro lado, mediante um desvio e distanciamento da visão vieirina e da própria tradição exegética, religiosa e cultural onde se inscreve – sem o qual os contornos desta não se tornam visíveis por contraste com as alteridades na qual se recortam (Jullien, 2012: 31-36) –, abre-se um espaço hermenêutico mais amplo, que revela outras e mais universais possibilidades de compreensão do muito rico imaginário simbólico do sonho de Nabucodonosor, que revela tanto mais potencialidades quanto mais é considerado à luz de outros horizontes da experiência e da cultura humanas. Não podemos aqui senão esboçar uma interpretação a desenvolver acerca da estátua antropomórfica composta de quatro metais, da pedra que subitamente a derruba sem que mão alguma intervenha e da montanha universal em que esta se converte.

A gigantesca estátua antropomórfica ocupa um lugar destacado no imaginário simbólico de muitas tradições, recordando, por exemplo, o Purusha védico, o ser humano primordial e universal de cujo desmembramento sacrificial pelos deuses resultaram o mundo e a ordem social das quatro castas, nascidas respetivamente, numa ordem descendente, da superior à inferior, da sua boca, braços,



coxas e pés (Renou, 1985: 97-100). Com as devidas diferenças de contexto cultural e religioso, o Purusha védico e a estátua sonhada por Nabucodonosor podem ser considerados como símbolos de uma estrutura cósmica e social, no primeiro caso, e histórico-político-civilizacional, no segundo, que deve em ambos os casos ser superada: no primeiro, pela súbita iluminação espiritual que liberta a consciência da dualidade convencional e mundana, descobrindo a identidade ātman-brahman (Zaehner, 1992: 137-138) (a identidade entre a essência mais íntima do indivíduo e a essência mais íntima do universo (King, 1995: 64)), como se enfatiza no aprofundamento da revelação bramânica patente nos Upanixades; no segundo, pelo súbito advento messiânico.

Este último, simbolizado na sua descontinuidade, imprevisibilidade e subitaneidade (*exaiφhnés*, “subitamente”, é um advérbio grego usado nos Evangelhos para designar a vinda de Cristo e acorda-se perfeitamente com o *en taxei* do Apocalipse de S. João no atrás referido messianismo do Instante) pela pedra que surge sem causa aparente, convida a ser interpretado como transcendente do registo e regime histórico e político-civilizacional em que decorre a sucessão dos quatro impérios, como um evento já não histórico-factual, mas antes, na nossa leitura, da consciência trans-histórica. Sendo súbito, é inesperado e novo, irrompendo na causalidade histórica a partir de uma instância outra que lhe é irreduzível e que assim tem a potência de a desconstruir. É por este evento da consciência profunda irromper no plano histórico objetivo a partir de uma alteridade que o transcende que tem o poder de o atingir na própria fragilidade do seu fundamento, a liga impossível de ferro e argila (a estátua é literalmente um ídolo com pés de barro), e de o dismantelar num ápice, convertendo-o em pó levado pelo “vento”, símbolo universal do espírito ou sopro divino (*rûab*, em hebraico), ocupando então toda a realidade (a montanha que enche a Terra inteira). A estátua pode assim simbolizar não só a infundada e frágil vulnerabilidade

ontológica da história universal, sobretudo no seu registro mais grandioso e evidente, o da sucessão dos centros de poder político-civilizacional, mas também a inconsistência e fragilidade do regime histórico de consciência inerente a um certo modo de configuração do humano, o da sua autopoisição como centro do mundo, o humanismo antropocêntrico. Por seu lado, a pedra seria figura da instantânea irrupção da instância messiânica, entendida aqui como uma unção (o hebraico *māšîaḥ* significa “ungido”, traduzido para grego como *khristós*, de onde vem “Cristo”) da consciência pela visão ou experiência trans-histórica do real. Unção ou impregnação purificadora, ampliadora e libertadora da consciência que pode assumir uma universalidade irreduzível à sua objetivação numa única figura ou reino, históricos ou trans-históricos, como nas exegeses religiosas, judaicas ou cristãs, da narrativa. A estátua sugere-se ainda como figura da fragilidade e evanescência do regime cronológico da consciência, sobretudo na sua determinação histórica e político-civilizacional, correspondente ao que Rémi Brague chama o “reino do humano” – que vê o projeto da modernidade como hoje fracassado, no momento do seu aparente apogeu enquanto tentativa de dominar a natureza e de emancipação de toda a instância englobante, divina ou cósmica (2015: 11-14) –, enquanto a pedra sugere o instante kairológico da sua desconstrução na experiência messiânica que abre para a verdadeira totalidade e universalidade, a solidez da montanha ecuménica, tradicional símbolo de ascensão (Davy, 1996), que pode aqui simbolizar o acesso à experiência da solidez e vastidão da própria realidade cósmica. A pedra/montanha pode ser vista como o próprio Cristo, se este for transreligiosamente reconhecido como esse Si não-dual e pleno, figura da consciência holística, que a cada instante pode emergir do fundo sem fundo de cada si ainda refém da dualidade inerente à identidade convencional e ao tempo histórico e político-civilizacional que lhe é relativo. A pedra/montanha pode ser vislumbrada como o Fim dos Tempos

que reside no âmago oculto do tempo e da história (Hulin, 1985), sendo nesta perspectiva idêntico ao seu fundo ou princípio original e trans-histórico. A sua súbita e imprevisível irrupção, sem causa externa, corresponde a um dos aspetos centrais da fenomenologia universal da experiência mística (Velasco, 1999), das epifanias da consciência ou das emergências espirituais, vividas como a súbita e espontânea manifestação de algo que não pode ser deliberadamente provocado por qualquer meio (Michel Hulin fala por isso de “mística selvagem” (1993: 9)).

Eis um esboço de contributo para um repensar crítico do profetismo quinto-imperial de Vieira, e a partir daqui do seu influxo no recorrente profetismo e messianismo portugueses, à luz de um messianismo do Instante e de uma apocalíptica do Aqui-Agora. cremos que uma maior compreensão deste messianismo e desta apocalíptica permite reconduzir as naturais aspirações e expectativas humanas de bem e plenitude do seu foco habitual, o futuro temporal, potenciado na modernidade teológica de que Vieira foi um dos grandes expoentes (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 146-147, 155) – e sobretudo um futuro temporal prognosticado e objetivado, como tende a acontecer no jesuíta – para um aprofundamento do que a cada instante se presenteia no fundo mais íntimo e menos óbvio do presente: “O futuro do hoje não é amanhã; está em penetrar mais além da inautenticidade diária para alcançar o a-gora aonde se encontra o paraíso. O significado da vida não está no amanhã, mas no hoje” (Panikkar, 2003: 192).

## **Bibliografia**

*A Bíblia de Jerusalém* (1995). São Paulo: Paulus.

Anselmo, S.<sup>to</sup> (1996). *Proslogion*. Porto: Porto Editora.

Boaventura, S. (1882-1902). De Regno Dei. In *Opera Omnia*. Quaracchi: Collegium Sancti Bonaventurae.

- Borges, P. (1995). *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Borges, P. (2008). *A Pedra, a Estátua e a Montanha. O V Império no Padre António Vieira*. Ensaios e Antologia. Lisboa: Portugalíia Editora.
- Brague, R. (2015). *Le Règne de l'Homme. Genèse et Échec du Projet Moderne*. Paris: Gallimard.
- Cruz, S. J. (2002). Subida del Monte Carmelo. *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Davy, M.-M. (1996). *La Montagne et Sa Symbolique*. Paris: Albin Michel.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vols. I, IV, XIII; t. III, vols. I, II, V, VI) S.l.: Círculo de Leitores.
- Gilson, É. (1952). *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Hadjadj, F. (2011). *Le Paradis à la porte. Essai sur Une Joie Qui Dérange*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hulin, M. (1985). *La Face Cachée du Temps. L'Imaginaire de l'au-delà*. Paris: Fayard.
- Hulin, M. (1993). *La Mystique Sauvage*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jullien, F. (2012). *L'Écart et l'Entre*. Leçon Inaugurale de la Chaire sur l'Altérité. Paris: Éditions Galilée.
- King, R. (1995). *Early Advaita Vedanta and Buddhism*. New York: State University of New York Press.
- Leibniz, G. W. L. (1969). *Essais de Théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.
- Leibniz, G. W. L. (1983). *La Monadologie*. Paris: Delagrave.
- Leloup, J.-Y. (1986). *L'Évangile de Thomas*. Paris: Albin Michel.
- Leloup, J.-Y. (2011). *L'Apocalypse de Jean*. Paris: Albin Michel.
- Melloni, J. (2007). *Vislumbres de lo Real. Religiones y Revelación*. Barcelona: Herder.
- Mendes, M. V. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Mottu, H. (1977). *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé.
- Neher, A. (1972). *L'Essence du Prophétisme*. Paris: Calmann-Lévy.
- Renou, L. (1985). Rg-Veda, X, 90. In *Hymnes Spéculatifs du Véda*. Paris: Gallimard/Unesco.
- Panikkar, R. (2003). *Intuição Cosmoteândrica. A Religião do Terceiro Milénio*. Lisboa: Editorial Notícias.
- Ricoeur, P. (1969). *Les Incidences Théologiques des Recherches Actuelles Concernant le Langage*. Paris: Institut d'Études Œcuméniques.
- Velasco, J. M. (1999). *El Fenómeno Místico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Zaehner, R. C. (1992). Chândogya Upanishad, VI, VIII, 7. In *Hindu Scriptures*. S.l.: Everyman's Library.
- Zaehner, R. C. (1965). *Inde, Israël, Islam: Religions Mystiques et Révelations Prophétiques*. Paris: Desclée de Brouwer.

## **A atualidade na *História do Futuro* de Padre António Vieira**

*The timeliness of the História do Futuro by Father António Vieira*

Catarina Patrício

Universidade Nova de Lisboa

ORCID | 0000-0002-1904-2775

### **Resumo**

Este ensaio procura a atualidade na *História do Futuro* de Padre António Vieira. Como é que uma obra escrita há mais de três séculos pode falar tanto dos desafios que hoje atravessamos? Propomos um percurso eminentemente ontológico. Primeiro, e tomando a futuridade na ficção enquanto um dos disparadores da modernidade, revelam-se impulsos de reconfiguração humana. Seguir-se-á a própria futuridade enquanto exercício ontológico – como o tempo em Vieira, enquanto processo em curso, revela um futuro a remeter para o presente. Daí a pertinência de ficcionar mundos fora da ciência, porque o futuro que nos chega é inimaginável: o planeta a reagir ao agenciamento humano com mutações climáticas e geológicas nunca antes vistas. Eis o Antropoceno, estando ainda por perceber as suas consequências. Mas é também este o momento em que o projeto fraterno do Quinto Império ganha renovada relevância política. Palavras-chave: Futuridade; Antropoceno; Apocalíptico; Ficção fora da Ciência

## Abstract

This essay seeks for the timeliness in the *História do Futuro* by Father António Vieira. How can a work written more than three centuries ago tell so much about the challenges we face today? We propose an eminently ontological course. First, and taking futurity in fiction as one of the triggers of Modernity, impulses of human reconfiguration are thus revealed. Then futurity comes as an ontological exercise – how time in Vieira, as an ongoing process, reveals a future that throws itself back into the present. Hence the relevance of fictioning worlds outside science, because the future that is arriving at us is already unimaginable: the planet reacting to human agency with climatic and geological mutations never before seen. Here comes the Anthropocene and its consequences are yet to be understood. And yet it is also at this moment that the fraternal project of the Fifth Empire gains renewed political relevance.

Keywords: Futurity; Anthropocene; Apocalyptic; Fiction out of Science

*Wir sind auf einer Mission: Zur Bildung der Erde sind wir berufen.*

Novalis

## 1. A Futuridade da Ficção como Disparador da Modernidade

Enquanto Padre António Vieira escrevia a sua *História do Futuro*, Michel de Pure escrevia *Épigone, Histoire du Siècle Futur* (1659). Atribuída inicialmente a Jacques Guttin, *Épigone* é frequentemente creditada como sendo a primeira história de ficção futurista. Mas a ser, cumpre situar a *História do Futuro* no mesmo intervalo temporal: ainda que publicada postumamente em 1718, Vieira começou a sua escrita em 1649. Estamos diante de duas *ucronias*, talvez

então as primeiras; e a inovação de Vieira ou de Pure assenta não na representação utópica do espaço, essas já existiam, mas na representação utópica do tempo – seguindo aqui a influente diferenciação de Reinhart Koselleck entre *Raumutopie*, as utopias do lugar que marcam a primeira fase das utopias clássicas, e *Zeitutopie*, as utopias do tempo que lançam a segunda fase das utopias clássicas (ver Koselleck, 1985). Deveras, pois ao campo limitado da produção da Era pré-industrial, as utopias contrapunham o mundo com a idealização de universos alternativos. É o caso de *A República* de Platão (380 a.C.), de *A Cidade Virtuosa* de Al-Farabi (autor que viveu entre 874-950) ou de *Utopia* (1516) de Thomas More. Já as ucronias, essas descerram um universo potencialmente ilimitado, dilatando o mundo e as coisas.

Antes de *Épigone*, antes de *História do Futuro*, o futuro estava reservado aos profetas. Seria ficção ainda assim, mas exercia-se um controlo sobre o imaginário “envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas”.<sup>1</sup> Mas *História do Futuro* não é uma profecia, não prediz um futuro por vir vaticinado por uma qualquer entidade superior. Antes instala uma latência essencial na dissolução do modelo antigo, justamente a *futuridade* enquanto exercício no tempo. O tempo, na sua inefável grandeza, será “o mais certo intérprete” – Padre António Vieira di-lo diversas vezes. Em Vieira, o tempo é o elemento que *revela*:

---

<sup>1</sup> São palavras de Vieira. Reproduza-se aqui a passagem completa: “Os profetas não chamam histórias às suas profecias, porque não guardam nelas estilo nem leis de história: não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individuem as pessoas, não seguem a ordem dos casos e sucessos; e quando tudo isto viram e tudo disseram, é envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido em enigmas, e contado ou cantado em frases próprias do espírito e estilo profético, mais acomodadas à majestade e admiração dos mistérios que à notícia e inteligência deles” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 68).

Os futuros, quanto mais tempo vão correndo, tanto mais se vão eles chegando para nós, e nós para eles; e como há tantos centos de anos que estão escritas estas profecias, também há outros centos de anos que os futuros se vão chegando para elas, e elas para os futuros, e por isso nos atrevemos a fazer hoje o que os antigos não fizeram, ainda que tivessem acesa a mesma candeia; porque a candeia de mais perto alumia melhor. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 146)

Nesse assentamento, o da futuridade da ficção feita ucronia, encontra-se o momento seminal da ficção científica. A partir daí, diremos que a *ficção-futuro*<sup>2</sup> parece mediar dois impulsos de reconfiguração da humanidade, e que se tornariam determinantes na constituição do projeto moderno:

- (1) num primeiro impulso, ao campo potencialmente infinito da produção com a Era Industrial, a ficção científica responde com a multiplicação das coisas. Júlio Verne, por exemplo, representa bem esta dilatação das possibilidades dos objetos, antecipando-lhe tendências por vir.<sup>3</sup> Isto manifesta-se não apenas nas forças de produção, mas também no bio-poder, porque os *futuros virtuais geram capital, sonhando com a*

---

<sup>2</sup> Termo que aqui procura englobar a ficção científica, as ucronias e as distopias modernas.

<sup>3</sup> Ainda antes da era do motor, o mundo estaria já repleto de máquinas embrionárias. Gilbert Simondon, um dos mais relevantes filósofos da técnica, encontra essa tendência em Júlio Verne e, em entrevista a Jean Le Moine, dirá que por *antecipação científica*, há muito que a mecanologia existe sob uma forma *poética*, que antevê a relação entre a indústria mais perfeita, a ciência mais bem equipada e *uma natureza no seu estado mais natural*, acrescentando: “J’ai plutôt abordé le gout mécanologique par les romans d’anticipation scientifique de Jules Verne, qui sont du XIX<sup>e</sup> siècle, que par les philosophes, les techniciens, ou les spécialistes de la mécanologie proprement dite” (Simondon, 1968: 108).



*previsão e o controle do amanhã*.<sup>4</sup> Na voracidade que o caracteriza, nem o futuro escapa ao capitalismo.<sup>5</sup>

- (2) O segundo impulso constitui aquilo a que Peter Sloterdijk (1999) chamou de “Regras para o Parque Humano”, ou mais concretamente, as possibilidades de o humano se fazer a si próprio. Tal é o caso das *antropotécnicas*, como a escrita, mas também a escrita em algoritmos e a manipulação genética.

Com uma reconfiguração geral no horizonte, partimos para o segundo ponto de atualidade na história profético-especulativa de Padre António Vieira – ou como esse exercício se converte numa necessária inquirição ontológica quanto à natureza do presente.

## 2. A Futuridade enquanto Exercício Ontológico

Padre António Vieira diz no primeiro capítulo de *História do Futuro* que

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 se começa**. [ênfase nossa] (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 67).

---

<sup>4</sup> Trata-se de uma advertência do afrotuturista Kodwo Eshun: “As New Economy ideas take hold, virtual futures generate capital. A subtle oscillation between prediction and control is engineered in which successful or powerful descriptions of the future have an increasing ability to draw us towards them, to command us to make them flesh... Science fiction is now a research and development department within a futures industry that dreams of the prediction and control of tomorrow” (Eshun *apud* Shaviro, 2010: 32).

<sup>5</sup> Repare-se como o capitalismo, na sua lógica corporativa de acumulação e apropriação, não captura apenas objetos, mas também gestos, expressões, divisas e palavras de ordem. Daí a renovada importância da contestação do comediante Bill Hicks: “Quit putting a goddamn dollar sign on every thing on this planet”. Resistir a essa captura passa já por manter, a todo o custo, a abertura do futuro.

De permeio está o horizonte, o *instante* que o presente dura, “onde o passado se termina e o futuro se começa” – uma condição progressiva, reveladora de como o presente se desenrola retendo. Será assim que o presente, como processo em curso, dá a ver aspetos de como o passado ainda é, e de como o futuro vai já remetendo para o *agora*, esse instante que “imos vivendo”. Trata-se de um exercício essencial, pois “para todos os agentes [humanos ou não humanos] atuar significa ter a sua existência vir do futuro para o presente” (Latour, 2014: 13). Aqui, Bruno Latour parece citar secretamente Alfred North Whitehead, quando este diz sobre o presente em *Science and the Modern World* (1925) que

Um acontecimento tem um futuro. Isso significa que um acontecimento espelha dentro de si aspetos de como o futuro retrocede ao presente, ou, por outras palavras, como o presente determinou o futuro. Assim, um acontecimento tem antecipação: “A alma profética do vasto mundo sonhando com as coisas por vir”: Estas conclusões são essenciais para qualquer forma de realismo. Pois existe no mundo para nosso conhecimento, memória do passado, imediação de realização e indicação das coisas por vir.<sup>6</sup>

Diremos então que qualquer ocorrência, qualquer entidade ou evento, é de natureza processual e, ao acontecer, coloca-se entre todas as outras ocorrências sem as quais não poderia *ser* (Whitehead, 1925: 176). Da mesma maneira que o futuro que se antecipa está

---

<sup>6</sup> Veja-se o original: “An event has a future. This means that an event mirrors within itself such aspects as the future throws back on to the present, or, in other words, as the present has determined concerning the future. Thus an event has anticipation: ‘The prophetic soul of the wide world dreaming on things to come’: These conclusions are essential for any form of realism. For there is in the world for our cognisance, memory of the past, immediacy of realisation, and indication of things to come” (Whitehead, 1925: 74).

também ele entre a multiplicidade de futuros possíveis, lá adiante à espera de acontecer. Pensar um presente que está sempre a deixar de o ser, como o faz Padre António Vieira, intensifica conexões que não as unicamente determinadas na lateralidade de se estar em copresença ou concomitância, mas que, projetivamente, trazem ao presente um futuro que se vai tecendo agora.

Num mundo em permanente mutação, particularmente este momento geológico que atravessamos – o chamado *Antropoceno*, o qual assinala o desaparecimento de uma certa estabilidade do mundo natural –, a facticidade das leis da ciência pode já não dar conta do que está por vir. Nessa hora se percebe como a radicalidade do exercício ontológico de Vieira, precisamente porque quer trazer ao presente a imponderabilidade de um futuro que se vai fazendo, tem condições para se tornar um esquema politicamente necessário.

### 3. Ficção fora da Ciência

“Ficção (de mundos) fora da ciência” é um conceito que Quentin Meillassoux apresenta no ensaio *Métaphysique et Fiction des Monde Hors-Science*<sup>7</sup> para resolver o problema da indução em David Hume. O interesse de Meillassoux em criar este subgênero dentro da ficção científica terá relevância metafísica.

Se a ficção científica sonha mundos que se dilatam ou modificam diante de novas possibilidades de conhecimento ou de domínio do real, sempre dentro de um certo nível de cientificidade, a “ficção (de mundos) fora da ciência” imagina mundos onde a ciência experimental, enquanto sistema de aquisição de conhecimento com base no método científico, será impossível ou colapsa – porém, sonhar mundo fora da ciência não significa uma anulação da ciência ou mundos sem saber.

---

<sup>7</sup> Apresentado inicialmente em 2006 numa conferência na École Normale Supérieure (Paris-Ulm) e publicado em 2013. Consultámos a sua tradução para inglês.

Por definição, a experiência apenas pode dar conta do presente, i.e. *aquilo que verifico neste instante*. Também dará conta de um passado, enquanto registo daquilo que já foi experimentado, catalogado ou tornado lei. Mas sob esse aspecto, ficará sempre de fora o futuro, porque não há experiência do futuro. O que está porvir é *inexperimentável*.

Numa *ficção fora da ciência*, as leis que serviram ao passado e ao presente cessam abruptamente; narra-se uma história que se torna impossível de articular ou de ter pontos de concordância, mesmo que ténues, com os tradicionais métodos científicos. Ora, é precisamente isso que está em causa no problema da indução de Hume com o exemplo do jogo de bilhar. Pela precisão com que é jogado, um jogador de bilhar conta com as leis da física para calcular geometricamente a sua jogada. Todavia, como indaga Hume, o que nos garante que as leis da física possam ser válidas no momento que se segue quando, rigorosamente, não há experiência de futuro? Motivado pelas duas respostas clássicas ao problema de Hume, apresentadas por Immanuel Kant e Karl Popper, Meillassoux atestará, por um lado, a incapacidade de Popper em situar uma contingencialidade *fora da ciência* – porque procura solucionar o dilema em termos epistemológicos, quando em Hume o problema é puramente ontológico.<sup>8</sup> Será em Kant que Meillassoux encontra algumas pistas, ainda que a Dedução Transcendental das Categorias seja insuficiente. Mas é pela distinção entre estes dois regimes de ficção, mormente pelo descarte da validade das leis da ciência, que o conceito serve o nosso argumento.

---

<sup>8</sup> A reforçá-lo, veja-se a passagem: “What then is Popper’s misinterpretation of Hume? Popper poses, in reality, the following problem: can our *theories* be refuted in the future by new experiments? His problem is thus *epistemological*; it concerns the nature of scientific knowledge. But it is not *ontological*, in contrast to Hume’s problem, which concerns not simply the stability of theories but the stability of *processes*, of physical laws themselves. Popper, via falsificationism, does not treat this ontological problem” (Meillassoux, 2013: 15).

Consideramos ser possível dizer que *História do Futuro* é uma ficção fora da ciência. Desde logo porque, em termos ontológicos, Vieira percebe bem como *não há* experiência do futuro que possa ser calculada com base no passado – nesta *História* contam-se “felicidades novas”, “[...] não só novas, porque são futuras, mas porque não terão semelhanças com elas nenhuma das passadas” (Vieira, 1718: 67-68). Mas também pelo conteúdo do que é ficcionado – justamente a impossibilidade de Portugal vir a ser esse Quinto Império, pois *não há nenhum facto vindo das leis da ciência que apontem para esse destino*. Mas, talvez por isso mesmo, haja tanta atualidade na figura do *Globo*<sup>9</sup> – a esfera cristã que irradia o Quinto Império:

[...] diferentemente do que sucedia no mundo antigo, em que os deuses não tinham um plano próprio para o evoluir dos acontecimentos humanos, limitando-se a garantir o sucesso ou insucesso dos seus feitos, o Deus do cristianismo, conhecendo, no seu eterno presente, o que os homens farão no decurso do tempo, define um plano, uma ordem, uma harmonia, um horizonte de sentido para tais atos e suas consequências, projetando-se na totalidade dos pontos deste percurso universal, tanto no hemisfério do passado como no do futuro, como ainda nos instantes em que estes se intercetam dando corpo ao presente. (Calafate, 2016: 85)

Quando um império aspira a alargar as suas fronteiras, fá-lo concentrando força bélica num único ponto do globo – e, depois de o ter conquistado, logo mobiliza o seu poder para um outro lugar. Em contraste, “quando o líder de uma religião deseja divulgá-la, envia missionários o mais amplamente possível, para todos os pontos

---

<sup>9</sup> Sobre o *Globo* veja-se o segundo tomo das esferas de Peter Sloterdijk (1999b) e a palestra de Bruno Latour “Why Gaia is not the Globe – and why our future depends on not confusing the two” (2016) orientada à não coincidência entre Terra e Globo.

da bússola, para criar um corpo disperso de homens isolados” (Tarde, 1893: 63) – é uma ideia que encontramos em Gabriel Tarde e que lhe serve para pensar como “os processos pelos quais os seres vivos se propagam se assemelham muito mais à propaganda apostólica do que à anexação militar” (Tarde, 1893: 63). Mas aqui interessa reter como Vieira faz deflagrar a palavra reticularmente, espalhando com ela uma ideia que ganha potência e que quer *ser*.

Toda a possibilidade predispõe-se a ser realizada e, uma vez formada, qualquer realização quer universalizar-se (Tarde, 1893: 60), é essa *voracidade que move as coisas*. Veja-se como vontade do império é comum a qualquer espécie, de uma ideia a uma infecção:

Toda a realidade, cada característica, uma vez formada, tende a universalizar-se. Esta é a razão pela qual a luz e o calor irradiam e porque a eletricidade se propaga com tal rapidez evidente, e a menor vibração atômica aspira por si mesma a preencher o éter infinito, uma meta para a qual todas as outras vibrações estabelecem uma reivindicação competitiva. É por essa razão que todas espécies, todas as raças vivas uma vez formadas, multiplicando-se numa progressão geométrica, logo cobririam o globo inteiro, se não se deparassem com seus rivais igualmente férteis [...]. (Tarde, 1893: 60)<sup>10</sup>

É por isso que qualquer *produto social, industrial, uma linha de verso, uma fórmula, uma ideia política, sonha como Alexandre* – procurando “projetar-se em milhares e milhões de cópias em todos

---

<sup>10</sup> Na tradução consultada: “Every reality, every characteristic, once formed, tends to universalize itself. This is the reason why light and heat radiate and why electricity propagates with such evident rapidity, and the least atomic vibration aspires by itself to fill the infinite ether, a goal to which every other vibration lays a competing claim. This is why every species, every living race be it barely formed, multiplying in a geometric progression, would soon cover the entire globe, if it did not come up against its equally fertile rivals [...]” (Tarde, 1893: 60).

os lugares onde os homens vivem, e só pára nesse caminho quando bloqueado pela força do seu rival não menos ambicioso” (Tarde, 1893: 60). E nessa avidez de expansão pela palavra, planetarizou-se uma ideia que quer concretizar-se.

Tudo o que é imaginável quer acontecer – dos futuros mais gloriosos ao mais terrível cataclismo. Lembre-se Vieira quando diz que “nem todos os futuros são para desejar, porque há muitos futuros para temer” (Vieira, 1718: 69). E assim voltamos ao presente, ao nosso presente, *já uma realidade fora da ciência*. Depois de 12 000 anos de Holoceno, eis o Antropoceno,<sup>11</sup> a nova era geológica que absorve o impacto do desenvolvimento mais recente da ação humana libertando mutações de todo o género.

*Gaia* instabiliza-se (Latour, 2017). É este o nome dado por James Lovelock à pele da Terra, que agora “sacode” a presença humana. A sua hipótese remete para um único organismo “[...] composto de todas as coisas vivas e o seu ambiente de superfície, os oceanos, a atmosfera e as rochas crustais, as duas partes fortemente unidas e indivisíveis” (Lovelock, 1991: 11). É nela que agora o agenciamento humano interfere, destabilizando o seu metaequilíbrio: a dependência dos combustíveis fósseis, o aumento da população, a superabundância de objetos e o uso do descartável, a desflorestação, enfim, todas as formas de exploração e de pressão sobre o planeta. Atravessar o Antropoceno obriga a uma nova relação com a natureza, mas também com a ciência. Se para as ciências modernas a tarefa consistia em compreender o mundo através da facticidade do saber,

---

<sup>11</sup> Ainda que não haja um consenso quanto à data que o assinala, nem se chegámos a entrar ou não neste período, assumo-se o Antropoceno – isso lembrar-nos-á permanentemente da responsabilidade humana diante da instabilização da Gaia: “**To live in the epoch of the Anthropocene is to acknowledge a strange and difficult limitation of powers** in favor of Gaia, considered as the secular aggregation of all the agents that can be recognized thanks to the tracing of feedback loops. Here, just as with the earlier invention of the political personification of the State, both thought and practice need fiction: Gaia, I name you as that which I am addressing and that which I am prepared to face” (ênfase nossa) (Latour, 2017: 283).

ter-se-á agora de problematizar o agenciamento humano não apenas como construção das ideias, mas também enquanto força geológica daquilo que documenta (Latour, 2014).

Se, como o propõe Gabriel Tarde, "a realidade é um dispêndio do possível" (Tarde, 1893: 212), isso significa dizer que a realidade dura apenas aquilo que o presente durar e, no instante em que cessa, tudo o que existe a partir daí torna-se imprevisível: entramos na contingência absoluta.<sup>12</sup> É com isso que, a partir de agora, temos de contar. Daí que ficcionar mundos fora das leis da ciência seja um exercício politicamente necessário, precisamente porque quer pensar um mundo inimaginável.

#### 4. A Relevância Política do Quinto Império

O Antropoceno obriga a alargar, abruptamente, o que tomamos por *agenciamento*. Não só porque o género humano é agora uma força geológica, meteorológica, biológica, mas também porque é neste momento que a natureza conquista o seu estatuto subjetivo:<sup>13</sup> furacões, chuvas torrenciais ou secas extremas *agem* tanto quanto programas, tabelas Excel, gerais ou multidões. Caímos no Antropoceno para encontrar sinais de um mundo do depois, o que atua como contragolpe no presente:

[...] o apocalíptico dá o tom à desqualificação do existente, segundo formas novas, longínquas já do teocentrismo, sem por isso se confundir com uma 'secularização'. Ao invés, funciona *fora*

---

<sup>12</sup> Permitimo-nos aqui destacar Meillassoux e o seu importante trabalho sobre a contingencialidade. Cf. Meillassoux, 2006.

<sup>13</sup> Alfred North Whitehead era já aqui exemplar, contribuindo para o fim do primado sujeito-objeto, já que, em Whitehead, categorias como vontade, desejo e criação "animam" qualquer entidade, quer seja humano ou não humano, orgânico ou inorgânico. Cf. Whitehead, 2015.



de um quadro imediatamente religioso, que é fundamentalmente utópico, ideal. (Miranda, 1994: 232)

Bragança de Miranda fala da *afeção apocalíptica da discursividade moderna*, e como esta terá sido essencial para o esquema epocológico.<sup>14</sup> Aqui apontamos para o problema da extinção tornando inteligível. Será nihilizando o existente, como o faz o Antropoceno, que o apocalíptico se reorganiza num imperativo *positivo*: agora, que estamos coletivamente implicados na nossa própria sobrevivência, temos de repensar a nossa relação com a Terra. Vem à lembrança o *Übermensch* de Nietzsche e, como o *Sinn der Erde*, a *direção* para a Terra que a sua geofilosofia e geoestética (Shapiro, 2016) propõem, poderá reconstituir-se nessa potente e projetiva figura que encontramos no Quinto Império, pela “[...] capacidade de sair de si próprio, de se transcender num império que, na visão de Vieira, deveria ser baseado num cristianismo universalista, casa de voluntária adesão para todos os povos” (Soromenho-Marques, 2016: 116-117). E, com este projeto “à medida da redondeza da Terra” (Calafate, 2016: 90), recorde-se também Novalis: “Temos uma missão: somos chamados à formação da Terra”.<sup>15</sup>

“Se se admite consolação no acabar, nenhuma outra pode haver maior que acabar quando acaba tudo” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 573). Que assim seja, mas suspendendo o fim do mundo com um Quinto Império que possa responder com uma ligação coletiva e planetária<sup>16</sup> ao inimaginado: o ser humano a programar a sua própria extinção. Porque há um fundo de verdade no apocalipse,

---

<sup>14</sup> Cf. “Epocologia e Apocalítico”, in Miranda, 1994: 230-238.

<sup>15</sup> Em *A Natureza Por Fazer. O Tema Decisivo da Época Moderna*, conferência de 2007 em Serralves, Peter Sloterdijk propõe diz que “*fazer a Natureza significa nem mais nem menos que reconhecer-se como responsável, nesta era de globalização, pela arquitectura de interiores da biosfera*” (Sloterdijk, 2007: 121).

<sup>16</sup> Essa intenção fraterna assente numa geotécnica fora assinalada por Walter Benjamin em “Planetário”, um curto ensaio de 1929. Cf. Benjamin, 1992: 107-108.

este já não como uma catástrofe anunciada por quatro cavalos, sete selos e sete trombetas, que nos atingiria inesperadamente, mas uma onde “até os pássaros dos telhados percebem o nosso fim”.<sup>17</sup> E o Quinto Império surge aqui não como uma totalidade, não como uma subtilização na dominação, mas como uma virtualidade que encarna em si uma ideia cósmica tão potente como a fraternidade universal <sup>18</sup> – ainda que esta possa não estar destinada a realizar-se efetivamente.

## Bibliografia

*Datas entre parêntesis reto dizem respeito à data da primeira publicação. Referências em texto dizem respeito à data da primeira publicação.*

Benjamin, Walter. (1992) [1929]. Planetário. In *Rua de sentido único* (107-108). Lisboa: Relógio D'Água.

Calafate, P. (2016). Vieira e a sua visão do futuro. In J. Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira (coord.), *Vieira “Esse povo de palavras”* (85-90). Paris: Nota de Rodapé Edições.

Franco, J. E. (2016). Vieira Global – introdução. In J. Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira (coord.), *Vieira “Esse povo de palavras”* (9-12). Paris: Nota de Rodapé Edições.

Franco, J. E. & Calafate, P. (dir) (2013-2014) [1718]. *Obra Completa Padre António Vieira* (t. III, vol. D). S.l.: Círculo de Leitores.

Koselleck, R. (1985) [1982]. Die Verzeitlichung der Utopie. In W. Voßkamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* (1-14). Stuttgart: Metzler Verlag.

Latour, B. (2014). Agency at the time of the Anthropocene. *New Literary History*. Vol. 45, 1-18.

Latour, B. (2017) [2015]. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press.

---

<sup>17</sup> Como dissera o poeta alemão Hans Magnus Enzensberger (*apud* Miranda, 1994: 232).

<sup>18</sup> Enfatize-se a atualidade da proposta de Padre António Vieira citando José Eduardo Franco na Introdução a *Vieira “Esse povo de palavras”*: “A sua mensagem ainda mantém, em muitos aspetos, uma atualidade retumbante que encontra pontos de sintonia com projetos recentes de construção de um mundo melhor e, nomeadamente, da constituição de uma autoridade mundial para regular as relações globais entre os povos e garantir as bases de concórdia e de convivência pacífica” (Franco, 2016: 12).

- Lovelock, James (2000) [1991]. *Gaia: The Practical Science of a Planetary Medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- Meillassoux, Q. (2015) [2013]. *Science Fiction and Extro-Science Fiction*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la Finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Miranda, J. B. (1994). *Analítica da Atualidade*. Lisboa: Vega.
- Simondon, G. (2009) [1968]. Entretien sur la Mécologie. *Revue de synthèse*, 130, 103-132.
- Shapiro, G. (2016). *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shaviri, S. (2010). *Post-Cinematic Affect*. Washington: O Books.
- Sloterdijk, P. (1999a). *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1999b). *Sphären II, Globen, Makrosphärologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2008) [2007]. A Natureza por Fazer. O Tema decisivo da Época Moderna. In *Política: Crítica do contemporâneo* (103-128). Porto: Fundação Serralves.
- Soromenho-Marques, V. (2016). Vieira: um existencialista avant la lettre. In J. Eduardo Franco, Aida S. Lemos, Paulo S. Pereira (coord.), *Vieira "Esse povo de palavras"* (113-117). Paris: Nota de Rodapé Edições.
- Tarde, G. (2012) [1983]. *Monadology and Sociology*. Melbourne: Re.press.
- Whitehead, A. (2015). [1920] *The concept of Nature*. Neo Editions.
- Whitehead, A. (1948) [1925]. *Science and the Modern World – Lowell Lectures 1925*. New York: Pelican Mentor.

(Página deixada propositadamente em branco)

**V**

**POLÍTICA E SOCIEDADE**

(Página deixada propositadamente em branco)

## **A justiça e a paz em António Vieira: aspetos do seu pensamento ético-político**

*Justice and peace in António Vieira: aspects of his ethical-political thought*

Pedro Calafate

Universidade de Lisboa

ORCID | 0000-0003-4784-2136

### **Resumo**

Com base na recente edição da *Clavis Prophetarum* e da *História do Futuro*, analisamos o modo como Vieira defende os direitos de autodefesa e de resistência contra a injustiça e a tirania, fundamentando a legitimidade do emprego da força, mesmo entre os cristãos, para alcançar a paz, no quadro de vincada confluência entre a moral e o direito, distanciando-se, ao mesmo tempo, do pensamento de Erasmo sobre a questão da guerra. Neste sentido, sublinharemos a vinculação de Vieira ao paradigma do direito natural.

Palavras-chave: *Clavis Prophetarum*; *História do Futuro*; Direito Natural

## Abstract

Based on the recent edition of *Clavis Prophetarum* and of *História do Futuro*, we analyse how Vieira defends the rights of self-defence and resistance against injustice and tyranny, grounding the legitimacy of the use of force, even among Christians, to achieve peace, within the framework of a sharp convergence between morality and law, distancing himself at the same time from Erasmus' thoughts on war. In this sense, we will emphasize the connection of Vieira to the paradigm of Natural Law.

Keywords: *Clavis Prophetarum*; *História do Futuro*; Natural Law

Após leitura dos muitos escritos de António Vieira agora finalmente publicados nas suas obras completas (2013-2014), estou convencido de que o fio condutor que lhes confere unidade reside na tese, expressa num dos manuscritos da *História do Futuro* (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 14), de que o homem ganhou mais pelo sangue e pelo sacrifício de Cristo do que perdeu pelo pecado de Adão, a que associa a afirmação de Cristo: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10, 10).

Na tradição do pensamento cristão, aquela tese remetia, em boa medida, para uma afirmação de S. Paulo, quando o apóstolo diz que “onde abundou o pecado superabundou a Graça” (Rm 5, 20), assinalando a vitória da vida sobre “a morte que reinou pelo pecado”.

Sucede que Vieira, sem perder nunca o horizonte da eternidade, dá a esta tese uma feição também milenarista, voltada para a realização na história dessa abundância de vida, a vida que ganhámos a mais relativamente ao que perdemos pelo pecado de Adão. Então, encarando a história do passado bem como



o presente que foi o seu, entendia que não se verificara ainda a felicidade esperada, razão por que a projetava para o futuro, para o fim dos tempos, em perspectiva escatológica, manifestada em tais exortações de alegria que os bem-aventurados, que estão no Céu, ficariam “como arrebatados de pasmo e assombro, vendo um perfeito retrato do Céu na terra” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 563).

Haveria assim, diz Vieira, duas perpetuidades para as felicidades esperadas, “uma neste mundo, até o fim dele, e outra no outro, sem fim” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 573). Por isso, a obra profética-especulativa de Vieira incide sobre a esperança de felicidade que incumbe ao homem como ser também histórico, como ser que não sendo do tempo, porque se projeta para Deus, é também no tempo, não só pela história já vivida, como também pela carência de história futura.

Ora, como diz ainda Vieira, a primeira felicidade temporal em que radica a nossa esperança, sem a qual “nenhuma outra se pode chamar verdadeira felicidade, e a qual, em si mesma, abraça todas ou quase todas as que se podem gozar nesta vida, que é a paz” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 534).

Logo, a sua obra aponta toda ela para a realização da paz universal, expressão da unidade e da irmandade entre os homens, consolidada pela vivência em comum do cristianismo e pela comunhão final de todos os homens em Cristo e na sua Igreja, também ela carente de um novo estado de maior perfeição, confluindo com a totalidade do mundo, pela ação dos missionários e dos pregadores, consumando-se, então, o Reino de Cristo na Terra.

Esta vertente da paz no tempo e na história e não apenas no Céu é muito sublinhada por Vieira. Como na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* escreveu: “da terra e na terra é o dito Império, e não do Céu e no Céu” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 270),

embora nele venha a prolongar-se com dimensão espiritual, razão por que, nesse sentido, é eterno,<sup>1</sup> como eterno é o próprio Cristo.

No Livro 2.º da *História do Futuro*, tinha também dito a respeito do império profetizado de Cristo: “bem claro se mostra que é império da terra e não do Céu, e que na terra, e não no Céu, há de ter toda esta sua grandeza” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 465).

Também na *Clavis* não se cansará de sublinhar que a paz de que falam os profetas “há de verificar-se na Terra, e não no Céu”, tendo o cuidado de precisar que não fala na terra “em sentido metafórico, mas [...] da terra verdadeira e propriamente dita” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 269), e para que não restassem dúvidas, repete e insiste sobejas vezes que “a amplitude da paz que se promete é tão grande que se estende à Terra inteira: inteira, repito, não por sinédoque ou em qualquer outro sentido figurado, como em outras passagens da Escritura, mas pleno e genuíno, ou seja, à Terra inteira” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 276).

Falava aqui Vieira de uma paz que não nascia da “necessidade, debilidade ou fraqueza” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 270), uma paz não assegurada pela força imposta aos fracos pelos tiranos, mas nascida da concórdia cristã, que na vida do homem em sociedade tinha a justiça por fundamento, pois sempre teve por princípio inamovível que “da justiça e santidade se há de seguir a

---

<sup>1</sup> A respeito desta dimensão temporal e eterna do Império de Cristo, escreveu António Vieira: “[...] porque o Reino de Cristo neste mundo, há de ter fim, e durará até o fim dele, e no outro mundo, que não há de ter fim, durará sem fim como ele. E neste sentido ou nestes dois sentidos, fazendo de ambos um, explicam muitos doutores todos os textos acima alegados, considerando ao Reino de Cristo duas perpetuidades (como verdadeiramente as há de ter): uma neste mundo, até o fim dele, e outra no outro, sem fim” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 572-573). Por sua vez, na *História do Futuro*, liv. 2.º, cap. II, escreve o jesuíta: “Não negamos, porém, nem podemos negar que este Reino e Império de Cristo e dos cristãos há de durar também, com o mesmo Cristo e com os mesmos cristãos, depois de bem-aventurados, por toda a eternidade no Céu” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 465).

paz, e que a paz há de ser efeito e fruto da mesma justiça” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, II: 516).

Também num dos seus sermões (“Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados”) já tinha anunciado a sua postura a este respeito, em texto que me parece da maior relevância: *“Abraçaram-se a justiça e a paz, e foi a justiça a primeira que concorreu para este abraço. Porque não é a justiça que depende da paz (como alguns tomam por escusa) senão a paz da justiça”* (Alves, 1959, XIV: 107). A paz era assim uma “concordia ordenada” e tinha um fundamento ético, razão por que “entre os maus não pode haver paz” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 141).

Não era, pois, nem a paz mantida pelo medo ou pela mentira, esta última legitimada pelos políticos modernos que separavam a política da ética, nem era apenas a paz interior e das almas, a paz espiritual e interna dos espíritos, porque deveria ser extensível também à paz “corporal e temporal”, à paz “exterior e comum”, à paz “entre próximo e próximo, entre reino e reino”, pois, encarando o mundo na sua crua dimensão empírica, constatava que a promulgação da Lei de Cristo não extinguiu ainda as guerras e as vinganças, que se verificava até serem mais violentas e frequentes, bem como os ódios, invejas e detrações, que em conjunto alcançaram, nos tempos modernos, dimensão desconhecida entre os antigos. Do mesmo modo, não extinguiu a falsa paz “visto que o povo desarmado é escravo da guerra, vive oprimido pela guerra e torna-se presa dos seus amos antes de o ser dos inimigos” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 260). Para o Padre António Vieira não haveria paz sem que estivesse assegurada a dignidade da pessoa humana, no horizonte do bem comum, que justificava, afinal, a constituição da sociedade.

Então, nem a dimensão espiritual do cristianismo permitia que o identificássemos com uma força de evasão perante as necessidades do século, nem o enraizamento político e social de que nos fala

Vieira apontava para perspectivas de materialismo ou hedonismo que submergiriam a dignidade espiritual do homem.

Encarando o preceito cristão que manda oferecer a outra face a quem nos feriu (Mt 5, 39-40) e compatibilizando a fé com as necessidades temporais dos homens, Vieira não negava que da paz interior que essa atitude supunha “ordinariamente nasce e se obtém outra paz exterior que refreia a violência e desvia das armas” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 270). Refreia e desvia, repare-se, mas não suprime: “a paz espiritual e interior do espírito não exclui a guerra temporal e exterior; suporta, de facto, mansa e pacientemente as guerras, mas não acaba com elas nem as suprime” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 273). Por isso, a paz universal, em todas as dimensões da vida humana, alma e corpo, homem e comunidade, reino e império, só era alcançável pela justiça, pensada no contexto da ética cristã, que em Vieira passava muito pela coincidência entre a moral estoica e o ideal cristão prático, não sendo por acaso que se referiu aos estoicos como os “cristãos daquele tempo”<sup>2</sup> e os considerou a “seita mais racional e cristã entre os gentios”.

A partir daqui coloca-se uma vertente do pensamento do autor relativa ao direito de quebrar a paz em nome da justiça.

De facto, Vieira nunca hesitou em usar a espada para que, como dizia, as portas do Inferno não prevalecessem sobre as do Céu. Por isso, era claramente partidário dos preceitos da guerra justa, tanto a respeito dos Estados e das comunidades ou povos como das pessoas, no quadro da ideia de resistência ativa contra a injustiça e a tirania.

No caso dos Estados, sublinho as muitas considerações que fez a respeito da destruição do Império Turco, não porque a infidelidade justificasse por si só a guerra, mas porque estes combatiam “obsti-

---

<sup>2</sup> “Era porém Demétrio Filósofo Estoico, como se disséssemos, ‘Cristão daquele tempo’” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 250).

nadamente” os cristãos e ocupavam ilegitimamente territórios que outrora pertenceram à cristandade, distanciando-se de considerações contrárias de Erasmo. Sublinho também as considerações que fez a respeito da guerra peninsular e da guerra justa contra a Espanha e contra a Holanda pela recuperação da nossa independência e do nosso império, ancorado na segurança providencial do milagre de Ourique e do juramento de D. Afonso Henriques. Sublinho, ainda, os cuidados que demonstrou no estabelecimento de critérios de guerra justa no caso do encontro ou relação com povos de culturas e civilizações diferentes (índios e africanos), embora nem sempre isento de contradições.

Esta questão da guerra justa e do direito de resistência ativa em Vieira assumiu também uma dimensão bastante inovadora, quando a referiu aos títulos de aquisição do poder temporal ou político por Cristo, que Vieira não teve dúvidas em considerar poder causar admiração e espanto. De facto, António Vieira não hesitou em aplicar à interpretação da ação de Cristo contra o demónio as teses escolásticas sobre o direito de resistência e sobre o tiranicídio, que emanavam diretamente da teoria da origem popular do poder.

Acrescente-se que o direito de resistência ativa, traduzido em guerra justa da comunidade ou do(s) seu(s) representante(s), não poderia deixar de ser acarinhado pelo Padre António Vieira, porque serviu de fundamento teórico à aclamação de D. João IV, na sequência do 1.º de Dezembro de 1640, tendo este sido o rei que mais o apoiou ao longo da sua cruzada. A ação dos conjurados e a aclamação posterior de D. João IV foi por eles entendida como o resultado do exercício do direito de resistência da comunidade contra a tirania de alguém que ou ocupara o trono sem título legítimo ou que governava contra a justiça, ou, então, os dois em simultâneo.

Diz Vieira, acentuando a novidade da sua tese: “Esse título não o encontro assim explícito entre os autores, mas é muitíssimo nobre” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, v: 245). À luz deste título,

considera Vieira que Cristo também adquiriu o poder político em guerra justa contra a tirania do demônio, então chamado “príncipe do mundo”, atendendo ao texto de S. Lucas, no qual se refere ter o demônio tentado Cristo, dizendo-lhe “Dar-te-ei todo este poder e a sua glória, porque a mim me foi entregue, e dou-o a quem quero” (Lc 4, 6).

Significava isso que, nos termos do texto de Lucas, os reinos do mundo se encontravam debaixo do senhorio do demônio, tirano por usurpação e, por definição, também por administração. Então, diz Vieira:

Logo, uma vez que Cristo declarou uma guerra justa contra este injusto e rebelde tirano, e, depois de o vencer e derrotar, libertou o mundo inteiro do seu poder, e restituiu-o ao seu verdadeiro e legítimo soberano, ou seja, ao Pai e a Si, a partir de então aditou-se-Lhe um novo título de senhorio sobre o mundo inteiro, que é aquele que obtêm por direito de guerra justa os vencedores das regiões subjugadas. [...] Eis o tirano vencido, desarmado e despojado pelo mais valente que sobreveio, isto é, Cristo. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, v: 245-246)

Difícilmente encontraríamos via mais sublime para afirmar a dignidade do direito de resistência ativa contra a tirania e a injustiça do que eleva-lo à ação do próprio Cristo, vincando em toda a sua amplitude a exigência de justiça, como virtude cardeal que fundamenta o poder temporal, tanto o de Cristo enquanto Homem, como o do próprio homem, nas comunidades plurais por ele formadas.

No ano de 1670, no “Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma”, o jesuíta já tinha estabelecido o princípio da etização do direito e da política, própria do paradigma do direito natural escolástico, ao afirmar: “O Rei pode tudo o que é justo: para o que for injusto, nenhum poder tem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 261).

Por seu turno, o enquadramento do direito de resistência ativa remete para as teses sobre a origem popular do poder, de matriz escolástica, que Vieira também coloca, de forma inédita, entre os títulos de aquisição do poder temporal por Cristo enquanto Homem: a eleição universal e o consenso dos povos, como novo direito que se aditou ao que Ele, enquanto Deus, já possuía.

De facto, depois de dizer não ter encontrado este título de aquisição explícito em outros autores, sublinhando o seu ineditismo entre os pensadores católicos, enuncia-o na *Clavis*: Cristo também adquiriu o poder temporal direto sobre o mundo “por direito de aceitação universal de todas as nações”; “por livre e espontânea aceitação de todas as nações”; “por públicos votos, comum consenso e aplauso” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 252-254). Antes, porém, na *História do Futuro*, discutindo o mesmo título de aquisição do poder temporal direto por Cristo enquanto Homem, explica: “Este título é o mais jurídico e natural entre os homens, em cujas comunidades, quando querem viver juntos e politicamente, pôs Deus, como autor da natureza, o poder e jurisdição suprema de eleger e nomear príncipe” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 485).

Eis, portanto, a forma que Vieira encontra para enobrecer o direito de resistência ativa e o seu enquadramento teórico atinente à origem democrática do poder civil.

De facto, na sua luta pelo ideal de justiça e paz universais, Vieira não descurou nunca a necessidade da força, da resistência, da guerra justa, desde que firmada na justiça e movida para alcançar a paz verdadeira, quer dizer, a abundância de vida a que se referira Cristo.

A este respeito faz duas afirmações fundamentais: a primeira é a de que o Evangelho e a lei de Cristo “não derogaram a lei da natureza, mas até a confirmaram, abrilhantaram e aperfeiçoaram” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 261); quanto à segunda, pela sua importância, transcrevemo-la na íntegra:

Pelo que, se é lícito a um particular cristão e muito louvável suportar pacientemente as injustiças e, ainda que possa, não se defender, de qualquer maneira desistindo do seu direito, isto é algo que pertence ao estado de perfeição, e não se trata de um preceito, mas de um conselho. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 266)

Queria isto dizer que se o direito natural estipulava que todos os homens tinham o direito (natural) de se defenderem para conservarem a vida, bem como de resistirem pela força à tirania, na ausência de outros meios, este direito abarcava também os cristãos, pois a graça não contradizia a natureza: Cristo foi rei pacífico, como pacífica era a religião cristã, mas “de forma absoluta é lícita a autodefesa” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 267). Aliás, na *História do Futuro*, o jesuíta sublinhou o exemplo do próprio Cristo:

Não era menos mestre nem menos exemplar Cristo da paciência do que o foi da pobreza. E sendo uma das mais altas proposições de Sua doutrina na matéria do sofrimento, *cum te percusserint in una maxilla, praebe illi et alteram*,<sup>3</sup> sabemos contudo que, quando deram a Cristo a bofetada em presença do Pontífice Caifás, não ofereceu o Senhor a outra face, antes acudiu à calúnia de que falsa e sacrilegamente o arguiam. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 523)

Deve notar-se ainda que na expressão acima citada António Vieira refere-se ao caso de um particular cristão, mas em se tratando de um Estado já não estamos perante um conselho de sofrimento passivo da injustiça, mas perante um dever inalienável de defesa, pois os povos transferiram para reis essa obrigação de defenderem

---

<sup>3</sup> “Quando te baterem numa face, oferece a outra” (Mt 5, 39).



a comunidade contra as agressões externas ou iminentes. Nos dois casos pode concluir-se que a fé não derroga o direito natural.

Todavia, na história do pensamento cristão ecoava com insistência a passagem de S. Mateus, na qual Cristo ordenou a S. Pedro: “ Mete a tua espada no seu lugar, porque todos os que tomarem espada morrerão à espada ” (Mt 26, 52).

Enfrenta então o Padre Vieira o desafio de interpretar esta passagem e harmonizá-la com o direito de resistência ativa e a guerra justa em nome da paz. Não era para ele aceitável dizer-se que Cristo proibiu os discípulos e seguidores de se defenderem com armas, mesmo por motivos justos, pois não poderia haver motivo mais justo do que a defesa de Cristo pela espada de Pedro.

Na verdade, o jusnaturalismo de Vieira cairia por terra se aceitasse aquele argumento, razão por que se acautela à partida, afirmando: “pelos direitos natural, divino e humano era-lhe lícito defender o seu Mestre” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 107).

Invoca Vieira os três direitos porque, no fundo, estavam estreitamente articulados, dado que o direito natural era uma participação no direito divino e tinha Deus como autor, era um signo da vontade de Deus no coração de todos os homens, ou, o que é o mesmo, a voz de Deus que ressoava na consciência humana; já a lei humana positiva, socorrendo-nos aqui da definição de F. Suárez, “é a que acrescenta uma obrigação à margem do que exige a intrínseca natureza do objecto” (Pereña, 1974: 117).

Então, a única explicação que se lhe afigurava possível era a que invocava a exceção à regra, neste caso, à lei: “só se infere que ao cristão não é lícito defender-se quando tal for manifesto por decisão, ou antes, por preceito de Deus em sentido contrário” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 266), como era o caso, perante tão perentórias palavras de Cristo, que se compreendiam pela consideração das circunstâncias: “Não queres que beba o cálice que o Pai me deu?” (Mt 26, 54). Então, se Pedro libertasse Cristo, não seriam

cumpridas as Escrituras. Por outro lado, a lei dos judeus e romanos não se opunha, naquele caso e circunstância, à vontade de Deus, pelo que deveria ser obedecida.

Até aqui a interpretação do preceito para que Pedro embainhasse a espada. Seguia-se necessariamente a interpretação da segunda parte: “Porque todos os que tomarem a espada morrerão à espada”. Que quis Cristo dizer com afirmação tão contundente e com tão certa profecia? Terá querido dizer que a ninguém é lícito ferir ou matar o próximo, mesmo em legítima defesa ou em causa tão justa como era aquela, dando sempre a outra face, por ser rei pacífico?

Em resposta às duas interrogações que acima enunciámos Vieira entende muito claramente que não, e dispõe-se a enfrentar o peso da argumentação contrária, nomeadamente de Tertuliano e de Erasmo. O primeiro por considerar contrário ao cristianismo o uso da força, o segundo por acrescentar e aprofundar a mesma ideia, tornando-se ele próprio crítico da tese do império universal, criticando asperamente o acolhimento dado pela Igreja à doutrina da guerra justa, na qual via uma expressão de degradação da espécie humana.

Vieira distancia-se desses dois autores, invocando outra vez as teorias escolásticas sobre o direito de resistência ativa, ao proclamar: “decerto que a São Pedro era lícito repelir uma violência com um uso justo da força” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 268). O problema, neste caso, estava em que os que agiam contra Cristo tinham pelo seu lado a lei:

[...] visto que o Mestre era preso por oficiais de justiça no desempenho de funções de autoridade pública e por ordem do mais alto magistrado, o discípulo no próprio foro externo não teria qualquer defesa, pelo que, se matasse alguém, tornar-se-ia réu de homicídio e expor-se-ia à pena de morte, em conformidade com a lei que vigorava tanto entre os romanos como entre os judeus. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 268)

Ou seja, aquela ordem de Cristo a Pedro visava impedir que este viesse a ser acusado de homicídio, no foro externo, e a segunda parte da afirmação de Cristo mais não era do que a constatação ou o enunciado da lei, “uma simples alegação da lei comum, que ordenava que o homicida fosse executado” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 268), e não uma proibição universal.

Então, não era aceitável dizer-se que sempre que alguém matasse com a espada viria a ser morto por ela, pois isso inviabilizaria a possibilidade de os homens se defenderem em situação de necessidade extrema ou de os Estados conduzirem uma guerra justa “para rechaçar uma injustiça inferida ou que tem o risco de o ser”, ou de as comunidades ou os particulares em seu nome agirem contra os tiranos que os subjugam pela violência e/ou pela usurpação do poder, pois tais atos estavam legitimados e confirmados “por direito e lei naturais antes de toda a lei escrita”, não sendo tais direitos derogados pelo Evangelho, mas antes “abrilhantados e aperfeiçoados” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 261).

Podemos, pois, considerar que para Vieira a paz era a caracterização da vida, ou melhor, da abundância de vida, mas também que a vida a nada se subordinava, nem mesmo à paz, pois apenas se plenificava e consumava se fundada na justiça.

## **Bibliografia**

- Alves, G. (ed.) (1974). *Obras Completas do Padre António Vieira* (vol. XIV). Porto: Lello & Irmão.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Pereña, L. (dir.) (1974). *Corpus Hispanorum de Pace. De Legibus* (vol. XIII, liv. II, cap. VII, 6-7). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

(Página deixada propositadamente em branco)

## Sociedade e poder político em António Vieira

### *Society and political power in António Vieira*

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Universidade do Minho

ORCID | 0000-0003-0188-4066

#### Resumo

Pretende-se fazer uma reflexão sobre os temas de sociedade e de poder político, patentes nos sermões e cartas do Padre António Vieira, partindo da sua conceção antropológica, e dilucidando o seu entendimento sobre a sociedade política, a soberania e o poder político, a justiça, a igualdade e a paz, e as implicações dessa mundividência sociopolítica na sua atividade missionária. Palavras-chave: António Vieira; justiça; paz; poder político; sociedade política

#### Abstract

We intend to reflect on the themes of society and political power, as expressed in the sermons and letters of Father António Vieira, starting from his anthropological conception, and elucidating his understanding of political society, sovereignty and political power, justice, equality and peace, and the implications of this socio-political worldview in his missionary activity.

Keywords: António Vieira; justice; peace; political power; political society

“Pigmeus nos reconhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 147). Esse é, neste momento, o meu sentimento, ao tomar a palavra para encerrar este simpósio internacional, após os gigantes, entre os quais o Prof. João Francisco Marques – grande estudioso de Vieira, que homenageámos –, e também os que (anteontem, ontem e hoje) me antecederam para “revisitar Vieira no século XXI”.

Neste século, Vieira continua a inspirar-nos com o vigor da sua palavra e a energia da sua ação. Aliás, em tempos de incerteza e de grave crise, mais nos interpela ainda, pois ele mesmo viveu uma das maiores crises da história de Portugal, que se libertava, então, a custo, do jugo castelhano. Essa a sua maior glória – a da palavra –, e disso tinha consciência, exercendo-a avidamente nos púlpitos, fossem eles de talha dourada (diante de reis, cardeais, nobres ou do povo que aí afluía), fossem eles cobertos de palha de coqueiro (entre os seus prediletos nativos), sabendo bem, entre os primeiros, como a manejar, ou como seduzir os tapuias dos sertões temerosos do Brasil. Na verdade, foi o primeiro luso-brasileiro a tomar consciência daquilo que, na filosofia da linguagem, se chama hoje de “força ilocutória” da linguagem.

## **1. Pela dignidade humana**

Geralmente, em qualquer filósofo, subjacente a um pensamento político, há uma certa conceção do Homem. Importa, por isso, começar pela questão antropológica, que então se inscrevia decisivamente na longa disputa em torno do livre-arbítrio, que tanto apaixonou os sécs. XVI e XVII, e em que os jesuítas não se afastavam por completo do otimismo antropológico dos humanistas. Sobre a dignidade do Homem visto como herói, nada mais esclarecedor que os cinco discursos que Vieira proferiu, na Quaresma de 1774, em Roma, diante da rainha Cristina da Suécia e dos mais altos digni-

tários da corte pontifícia, proclamando: “[...] porque eu faço um conceito mui alto do homem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 49). A atmosfera renascentista era humanista – exemplo disso é *Oratio de Hominis Dignitate* (1458), de Pico della Mirandola – e não faltam referências de índole humanista na obra de Vieira, de perfil molinista, pois era a antropologia do jesuíta Luís de Molina a que era mais seguida pela Companhia de Jesus. No entanto, Vieira reinscreve também a relação do Homem com o Transcendente numa ótica de verticalização, tal como a tradição medieva o pressupunha, e não apenas no enfoque horizontal próprio do antropocentrismo renascentista.

Sobre essa longa disputa, não se compreenderá o séc. XVII se se ignorar o impacto da polémica da graça divina ante a liberdade humana (Market, 1998: 207-298). Ora, esta discussão remontava longe no tempo. Segundo S.<sup>to</sup> Agostinho, o pomo das discórdias contra os pelagianos está em que, para estes, a liberdade humana individual não foi significativamente afetada pelo pecado original: tão logo o pecador se arrependa, é resgatado na sua capacidade em escolher o bem, pela própria vontade; ao invés, Agostinho insiste na enfermidade da vontade na sequência do pecado e na ineficácia da liberdade, sem o auxílio da graça, para a escolha do bem. Aos que apregoam que só a fé importa e que as obras não relevam, Vieira é claro (sermão na Capela Real, 1650): “No nascimento somos filhos de nossos pais, na ressurreição seremos filhos de nossas obras” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 151).

Numa tentativa de conciliação, Molina, em obra publicada em Lisboa, defendeu uma conceção (das suas aulas em Évora) que procurava conciliar o livre-arbítrio e o conhecimento prévio de Deus dos atos humanos – que distinguia da predestinação –, pretendendo solucionar a controvérsia, compatibilizando a liberdade humana com a onisciência divina – como aliás sugere o longo título (*Concordia*, 1588); diversamente do que virão a defender os

jansenistas (Jansenius, Pascal, Racine, La Fontaine, Arnauld, entre outros), o molinismo rejeita a predestinação, qual decisão anterior a todo o mérito por parte do Homem, e a graça é suficiente e eficaz pela ação humana, valorizando assim a temporalidade histórica. Em suma, a pessoa humana, diz Molina, é um agente ativo da divina vontade.

Além de *Concordia*, Molina escreveu sobre assuntos sociopolíticos (a justiça, a guerra e a paz, questões económicas, a escravatura, etc.), explanados em *De Justitia et Jure* – a sua obra magna (5 volumes), publicada postumamente –, que compendia a sua filosofia política. Aí vemos como a sua posição na controvérsia teológica sobre a graça e o livre-arbítrio se prolonga na esfera social, dada a sua conceção de *agente ativo*, cujo foco é a liberdade da vontade: a liberdade humana está na base da visão de Molina da sociedade civil, onde as pessoas, pela graça de Deus, são livres para agir virtuosamente como cidadãos, tomando as suas próprias decisões.

Também em Vieira, da sua conceção antropológica decorre toda uma vida na defesa da liberdade dos índios, já no Maranhão, já na corte de Lisboa, e, apesar de expulso do Brasil por os defender contra a exploração dos colonos, mantém firme a mesma atitude, pois o nativo, mais que diferente ou exótico, era o *próximo*, e foi para ele que, conforme afirma (Autos do Processo na Inquisição), “de idade de dezassete anos fiz voto de gastar toda a vida na conversão dos gentios, e doutrina dos novamente convertidos à fé” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, IV: 443-444). O reconhecimento do índio enquanto *pessoa* é inabalável, decorrendo daí a defesa da tolerância religiosa e o seu intrépido inconformismo ante o vergonhoso instituto da escravidão.

## 2. Do “estado de natureza” à “sociedade política”

Tal como os jusnaturalistas do tempo, Vieira refere-se (sermão na Capela Real, 1644) a um “estado de natureza”, ao descrever as origens – “sendo todos iguais, e livres por natureza” (Franco &



Calafate, 2013-2014, II, I: 114) –, quando, em comunidades pré-políticas, não existia ainda qualquer poder do homem sobre o seu semelhante: “Os homens naquela primeira infância do mundo todos vestiam de peles, todos eram de uma cor, todos falavam a mesma língua, todos guardavam a mesma lei. Mas não foi muito o tempo em que se conservaram na harmonia desta natural irmandade” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 113) – estado pré-civil e de inocência, espontâneo e inorgânico, numa economia de troca de gêneros (Valente, 1980: 125-131). Essa inocência primordial estava patente nas sociedades primitivas do Brasil – qual epítome do “bom selvagem” –, que não tardará a ser descrita por outros, mas que Vieira, em carta (Maranhão, 1654), reconhece nos índios do Amazonas, que tão bem conhecia:

E como esta gente não tem os vícios, nem os embaraços de consciência com que vivem pela maior parte os homens de maior polícia, porque neles nem há ódios, nem invejas, nem vinganças, nem cobiças, nem ambições, nem restituições, nem demandas, nem heranças, nem testamentos, [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 146)

Lhanamente, o “estado de natureza”.

E se assim era, a condição do Homem decaiu pelo pecado original – conforme apregoa em sermão (Capela Real, 1644) –, passando “do estado da inocência ao da culpa, da imortalidade à morte, da pátria ao desterro, das flores às espinhas, do descanso aos trabalhos, e da felicidade suma ao sumo da infelicidade, e miséria” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 113). Ora, tal inocência primitiva depressa se diluiu, porque,

diminuídos os homens nos corpos, e nas idades, quando tinham a morte mais perto da vista (quem tal crera!), então cresceram

mais na ambição, e soberba. E sendo todos iguais, e livres por natureza, houve alguns que entraram em pensamento de se fazer senhores dos outros por violência, e o conseguiram. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 114)

Na senda de Mariana, tal violência arbitrária não foi completamente dizimadora porque se institucionalizaram as primeiras sociedades políticas – os primeiros reinos –, com “o primeiro que se atreveu a pôr coroa na cabeça” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 114). Todavia, aquém dessa força disruptiva da comunidade pré-política, donde vem a violência como tal? É que a situação é esta, como brada em sermão (Lisboa, 1659):

Oh miserável condição das coisas humanas! Miserável na fortuna adversa, e miserável na próspera. Não há fortuna, que não traga consigo o desconhecimento: se é próspera, desconheceis-vos; se é adversa, desconhecem-vos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 377)

Numa época de profunda crise social, e dada a escassez de bens e o desenfreado apetite acumulativo, a procura de propriedade não é pacífica. Na Quaresma de 1655 (Lisboa), Vieira adverte:

Antes parece que porque no mundo há meu, e teu, por isso havia de lograr cada um o seu pacificamente, e sem contenda: eu o meu, porque é meu; e vós o vosso, porque é vosso. Mas não é assim. Eu para lograr o meu, hei-me de guardar de vós: e vós para lograr o vosso, haveis-vos de guardar de mim. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 68)

E “porque no mundo há meu, e teu, [...] tal frieza, e tal frialdade, não há amor no mundo tão ardente por natureza, e tão

intenso por obrigação, que logo não esfrie” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 68). O turbilhão de conflitos originado seria tal que só o trânsito a uma sociedade política o poderia obviar: “Para guardar a casa inventaram as portas, e as fechaduras; mas pela mesma abertura, por onde entra a chave, deixa também aberta a entrada para a gazua” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 68). E depois os “muros, os fossos, as torres, as fortalezas, os presídios, a artilharia, a pólvora”. E

mais inventaram, e fizeram os homens a este mesmo fim de conservar cada um o seu. Inventaram, e firmaram Leis, levantaram Tribunais, constituíram Magistrados, deram varas às chamadas Justiças com tanta multidão de Ministros maiores, e menores, e foi com efeito tão contrário, que em vez de desterrarem os ladrões, os meteram das portas adentro; e em vez de os extinguirem, os multiplicaram: e os que furtavam com medo, e com reбуço, furtam debaixo de Provisões, e com imunidade. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 69-70)

Em suma, violência é uma força latente na sociedade política, sempre pronta a irromper, contida pelo Estado e a autoridade, para que não penetre nos meandros da vida social.

De facto, instituída a propriedade, logra sentido a sentença de Plauto, retomada, mais tarde, por Hobbes – *homo hominis lupus*:

Antes de haver meu, e teu, havia amor, porque eu amava-vos a vós, e vós a mim: mas tanto que o meu, e teu se meteu de per-meio, e se atravessou entre nós, logo se acabou o amor; porque vós já me não amais a mim, senão o meu, nem eu vos amo a vós, senão o vosso. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 69)

A sociedade política e o poder devêm assim formas organizadas e legitimadas de conter a violência, já que a natureza social do

Homem é uma natureza decaída – tema incontornável no quadro teológico do barroco.

### 3. Soberania e poder político

De Suárez, que reformulou a questão da soberania, criticando a ideia do “direito divino dos reis” defendida por Jaime I, rei de Inglaterra, para quem o rei recebe diretamente de Deus o poder de governar, Suárez – “extraordinário teólogo [*eximius Theologus*]” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 419), “águia dos teólogos [*aquilae Theologorum*]” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 425), como o apelida na *Clavis Prophetarum* –, ao invés, defendeu que o poder de Deus é dado a toda comunidade política, sendo o poder transmitido pelo povo ao rei num *pactus assotiationis et subjectionis*, na condição de que o rei governe para o bem comum. Esta é também a mundividência filosófica que pôs Vieira à frente de seu tempo.

Assim, Vieira foi adepto das teses da origem popular do poder (Calafate, 2012: 53-54), “porque os Reis todos receberam o domínio, e jurisdição da mão, e consenso dos Povos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 201) – como proclamou na Capela Real (1651). Aliás, se o poder se considerasse conferido por Deus, a Restauração portuguesa não era, em teoria, legitimável; daí que, para o nosso orador, “omnia potesta a Deo *per populum*” (Valente, 1980: 172). Ao versar os títulos de aquisição do poder temporal por Cristo, na *Clavis*, Vieira, concordando com Suárez, sustém que o poder político, nas comunidades humanas, “tem o seu fundamento na vontade humana, ao qual é atribuída a jurisdição ou poder temporal, que a comunidade dos homens entrega aos reis para defender o Estado e conservá-lo em paz e justiça” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, V: 298).

Nesta sequência, o escopo do Estado – numa época e numa sociedade em que ainda não estavam separadas as várias instâncias

sociais (teológica, política, jurídica, etc.) – é a união de todos pelo anelo de paz:

De maneira, que na casa, ou família, que é uma República pequena, e na República, que é uma casa, ou família grande, toda a paz consiste em que o império do que manda, e a sujeição dos que obedecem, ele ordenando, e eles subordinados, estejam concordes. Até aqui a doutrina fundamental de Santo Agostinho, de São Tomás, e de todos os Teólogos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 142)

– proclama Vieira num sermão em Roma (1674). Desde logo, reconhece por demais a importância política da *opinião*:

A Alma dos Reinos principalmente em seus princípios é a opinião. [...] A mais perigosa consequência da guerra, e a que mais se deve recear nas batalhas, é a opinião. Na perda de uma batalha arrisca-se um exército: na perda da opinião arrisca-se um Reino. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 137)

Esse um dos grandes ensinamentos proferidos no “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas” (Capela Real, 1645).

Na senda dos mestres de Salamanca, de Coimbra e de Évora, entre os quais Vitoria, Soto, Suárez e Molina, que desenvolveram uma conceção funcional e orgânica do poder, este não existe em função do governante, mas sim do bem da comunidade: nesta – qual todo orgânico –, o governante insere-se como parte de um todo na prossecução do bem comum, que, como tal, coloca eticamente limites ao exercício do poder. No sermão proferido na Sé de Lisboa (1662), claramente, Vieira afirma o primado da ética e da justiça: “O poder tudo consiste em poder algumas coisas, e não poder outras: consiste em poder o lícito, e justo, e em não poder o ilícito, e injusto”

(Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 409). Quer dizer: o rei não é absoluto e o seu poder está limitado ao seu fundamento e ao seu fim (Calafate, 2012: 180). Neste sentido, o soberano deve respeitar a lei natural, que é a fonte do justo e do lícito; e, como a lei positiva dimana da sua jurisdição, esta não deve também infringir aquela. Em suma, Vieira, na Capela Real (1670), sustém sem sofismas, partilhando da conceção de resistência ativa ao poder tirânico (1670): “O Rei pode tudo o que é justo: para o que for injusto, nenhum poder tem” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 261).

#### **4. Justiça, lei natural e lei positiva**

Deste modo, a lei natural concerne o âmbito moral, e “não é outra coisa senão a própria natureza humana, ou, segundo a opinião mais comum, um ditame da mesma natureza racional, que aponta e distingue o bem e o mal e que ordena o que deve fazer-se ou evitar-se” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, VI: 423) – ensina Vieira na *Clavis Prophetarum*. Como tal, o direito positivo deve estar em conformidade com a lei natural – discernível pela razão humana – com base na igualdade e liberdade das pessoas, “para entre si contraírem válido matrimónio” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 107), constituindo família, para “que os homens disponham de seus bens a seu arbítrio livre, dando-os a quem quiserem, ou deixando-os com as cláusulas que lhes parecerem em seus testamentos” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 99), escolherem onde viver, comprar e vender, etc., para o que se requer do soberano “nos faça mercê de que possamos viver [...] quieta e pacificamente, sem as perturbações e perseguições com que os portugueses, eclesiásticos e seculares, continuamente nos molestam e inquietam” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 209) – pedia Vieira em carta do Pará a D. João IV (1655). A lei positiva é elaborada pela humanidade para tornar possível a vida societária, subordinando-se à lei natural, sob pena de se tornar injusta. Clarificando, afirma na igreja da Misericórdia de Lisboa

(1655): “A lei da restituição é Lei Natural, e Lei Divina. Enquanto Lei Natural obriga aos Reis, porque a natureza fez iguais a todos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 436).

Na economia global da obra vieiriana, tal como proclama no Maranhão (1654), o tema da justiça é nuclear: “A verdade é filha legítima da justiça; porque a justiça dá a cada um o que é seu” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 152). Concebe, pois, a justiça como a disposição constante em dar a cada um o que é seu – *suum cuique tribuere* –, e é comutativa, distributiva e legal, respetivamente, conforme se faz entre iguais, do soberano para os súbditos, ou destes para com aquele; porém, num ambiente onde campeavam as injustiças, exclama em sermão do Advento (Capela Real, 1650): “E se isto se passa na Justiça comutativa, onde enfim há número, há peso e há medida; que será na distributiva, e na vindicativa?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 165). Neste domínio, sublinha: “no juízo de Deus geralmente basta só o testemunho da própria consciência; no juízo dos homens a própria consciência não vale testemunha” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 208). Importa presumir a inocência, “sendo direito natural que ninguém possa ser julgado sem se lhe dar defesa e tempo necessário para ela” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 545) – escrevia em carta da prisão (Coimbra, 1655) –, “e sendo que sobre presunções não assenta bem alguma condenação de direito, principalmente quando é grave” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 95) – escreveu de Roma a favor dos cristãos-novos –, “não permitindo que lei alguma se pratique nos casos passados, nem nos que ainda estivessem sem ser sentenciados e castigados” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 92), opondo-se portanto à execrável prática do tempo em que a suposta culpa passava aos ascendentes e descendentes.

Aliás, “é mais santo e justo ficar o crime sem castigo, que castigar o inocente” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 200) – assevera

Vieira no “Memorial exposto ao príncipe Dom Pedro” (Roma, 1674).  
Como diz num sermão,

o justo com mais vontade absolve, que condena; o justiceiro com mais vontade condena, que absolve. A justiça está entre a piedade, e a crueldade: o justo propende para a parte de piedoso; o justiceiro para a de cruel. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 296)

Em suma, no que concerne ao estudo da administração de Estado, a obra de Vieira emerge na contracorrente do pensamento da ciência política moderna que floresceu a partir de Maquiavel, sobretudo quando critica o príncipe (o homem público), tendo em mente os preceitos da lei natural e o imperativo da justiça.

## 5. A política e a justiça

No entanto, a justiça tem uma amplitude ainda maior, como mostrou num sermão em Roma:

a justiça particular tem obrigação de dar a cada um o seu, [...]; porém a justiça universal, e comum tem obrigação de ser igual com todos, e desta igualdade que a todos satisfaz, e abraça, nasce a verdadeira, e constante paz. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 145)

A política deve, pois, nortear-se conforme aos cânones da justiça:

Abraçaram-se a justiça, e a paz, e foi a justiça a primeira, que concorreu para este abraço: *Justitia, et pax*. Porque a justiça não é a que depende da paz (como alguns tomam por escusa), senão a paz da justiça. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIV: 89)

– prega na Baía (1637). Deste modo, num sermão em Roma, enfatiza: “A paz não se conquista com exércitos armados, conquista-se



com uma espada, e com dois escudos: com uma espada, que é da justiça; e com dois escudos, que são as suas balanças” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 145). Em consequência, como escreveu em carta, “abatido ficou sempre o fiel da igualdade, e prostrada a fidelidade que se deve à justiça, quando os que pesam menos nos merecimentos sobem mais, e quando os que haviam de subir mais descem muito” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, V: 209).

A este propósito, sobre a conduta do “homem público” – do “político”, diríamos hoje –, Vieira inquire-a entre o justo e o iníquo. É que, tal como hoje, no tempo de Vieira havia corruptos; e, tal como hoje, o estigma recai sempre sobre a parte mais fraca, tendo lançado ele as bases do que entendia como o antídoto da corrupção de Estado, baseando no *mérito* o cargo do homem público, como diz alto e bom som na igreja da Misericórdia (Lisboa, 1655):

A porta por onde legitimamente se entra ao ofício é só o merecimento. E todo o que não entra pela porta, não só diz Cristo que é ladrão, senão ladrão, e ladrão: *Fur est, et latro*. E porque é duas vezes ladrão? Uma vez porque furta o ofício, e outra vez pelo que há de furtar com ele. O que entra pela porta poderá vir a ser ladrão; mas os que não entram por ela já o são. Uns entram pelo parentesco, outros pela amizade, outros pela valia, outros pelo suborno, e todos pela negociação. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 442)

E, decididamente, em carta enviada do Maranhão (1654), responde a D. João IV, quando este lhe perguntou se seria melhor enviar, para o governo do Maranhão, um ou dois capitães: “Digo que menos mal será um ladrão que dois; e que mais dificultosos serão de achar dois homens de bem que um” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 157).

Quando inicia o “Sermão do Bom Ladrão” (1655), salienta a diferença em estar ali, pregando na igreja da Misericórdia de Lisboa com

uma prédica que seria mais oportuna na Capela Real, frequentada por reis e homens públicos, pois é a eles que se dirige:

Nem os Reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões; nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os Reis. Isto é o que hei de pregar. [...] Mas o que vemos praticar em todos os Reinos do mundo é tanto pelo contrário, que em vez de os Reis levarem consigo os ladrões ao Paraíso, os ladrões são os que levam consigo os Reis ao Inferno. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 433)

Quando necessário, nem o próprio soberano, figura sagrada para o povo, escapava às suas admoestações, como em sermão na Capela Real (1650):

Sabei, Cristãos, sabei, Príncipes, sabei, Ministros, que se vos há de pedir estreita conta do que fizestes, mas muito mais estreita do que deixastes de fazer. Pelo que fizeram, se hão de condenar muitos, pelo que não fizeram, todos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 162)

Por isso, brada: “A verdadeira fidalguia é Ação. Ao predicamento da ação é que pertence a verdadeira fidalguia. [...] As ações generosas, e não os pais ilustres, são as que fazem fidalgos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 265).

Se a literatura do tempo exortava tantas vezes o monarca a escutar os conselhos, e vários são os sermões que Vieira dedica ao “bom conselho” – ofício que conhecia por experiência própria –, é a busca do bem comum que faz a boa governação: “Agora estareis mais empapelado, mas nem por isso mais bem aconselhado” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IV: 423), adverte o “Crisóstomo lusitano”

na Capela Real (1662), verberando a burocracia do tempo. Daí que ele mesmo aconselhe (Capela Real, 1670):

Persuada-se o Príncipe que o que se concede a um, porque o pede, também se há de conceder aos outros, ainda que o não peçam. Entenda que as dispensações, e privilégios não só são feridas da Lei, mas feridas mortais, e que a Lei morta não pode dar vida à República: considere que as Leis são os muros dela, e que se hoje se abriu uma brecha, por onde possa entrar um só homem, amanhã será tão larga, que entre um exército inteiro. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 265)

## **6. “Direito das gentes” e soberania**

Por sua vez, o direito das gentes, ou a lei natural entre as nações, tem, tal como esta, poder vinculante. É interessante como Vieira parte por vezes da ordem internacional, instância decisiva das relações externas e das trocas comerciais, num rasgo de globalização, como no “Sermão da Rainha Santa Isabel” (Roma, 1674):

Este mundo, Senhores, composto de tanta variedade de Estados, ofícios, e exercícios públicos, e particulares; políticos, e económicos, sagrados, e profanos: nenhuma outra coisa é senão uma praça, ou feira universal, instituída, e franqueada por Deus a todos os homens para negociarmos nela o Reino do Céu. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 77)

Todavia, nessa ordem internacional, a paz está continuamente ameaçada:

a paz do mundo é guerra que se esconde debaixo da paz. Chama-se paz, e é lisonja; chama-se paz, e é dissimulação;

chama-se paz, e é dependência; chama-se paz, e é mentira, quando não seja traição. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 163)

– disse também em Roma.

O pensamento internacionalista dos mestres peninsulares foi longe, esteio de uma conceção segundo a qual as nações não se bastam a si mesmas e se ordenam a uma comunidade internacional. “O direito de gentes é de direito natural ou do direito natural segue-se [...] o que a razão natural estabeleceu entre todas as gentes, que se chama direito das gentes” (Vitoria, 1960: 706), sustém Francisco de Vitoria, no *De Indis* (1532).

Tal imperativo é mais uma razão para a crítica da legislação portuguesa sobre os judeus, precisamente pela respetiva inconformidade com o *jus gentium*. Embora possa determinar a lei positiva, o soberano não pode impedir que os cristãos novos instituem morgados, “senão com abuso notável do seu real poder”, “porque as tais instituições ou se fazem em contratos ou em testamentos, e uns e outros são também de direito das gentes, sobre o qual não deu Deus poderes aos príncipes” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, II: 99). Defende também que as relações com as comunidades indígenas do Brasil se devem reger pelo direito internacional e que as leis positivas devem limitar-se a regulamentar os princípios da lei natural e das gentes. Então, segundo o Padre António Vieira, o índio deve ser visto “como membro que é do corpo e cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro” (Franco & Calafate, 2013-2014, IV, III: 276) – conforme o seu “Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios” (1694). Segue-se, pois, que a soberania das nações indígenas é de direito natural e os seus chefes são legítimos, princípios então arrojados e ainda hoje atuais. Não admira que os nativos o tenham

reverenciado como *Paiaçu* (“grande pai”), pela vida nova que lhes trouxe, apesar de, por quem os explorava, ser odiado.

## 7. “Sem igualdade não há paz”

Vieira pregou, outrossim, a justiça social, sendo acérrimo defensor dos índios, protestando de facto contra a exploração dos nativos do Brasil, comparando-os aos hebreus escravizados no Egito. Num sermão na Baía (1640), Vieira clamava: “Perde-se o Brasil, Senhor (digamo-lo em uma palavra), porque alguns Ministros de Sua Majestade não vêm cá buscar nosso bem, vêm cá buscar nossos bens” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, VII: 95). Se condenava a cupidez e os abusos dos colonos, desenfreadamente movidos pelo lucro, reprovava também a conduta dos capitães e dos representantes locais do poder central.

Ademais, se os índios eram capazes de se organizar em sociedade, então eram criaturas sociais, o equivalente a dizer “homens” (na linguagem de Aristóteles), portanto racionais. Por isso, Vieira não admite a razoabilidade da escravatura com base na cor da pele, como o faz notar no seu “Sermão da Epifania” (Capela Real, 1662), quando afirma que

as Nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do Sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento, nem maior erro do juízo entre os homens, e homens, que cuidar eu que hei de ser vosso Senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascesteis mais perto? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, I: 383)

Já antes, no “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma” (São Luís do Maranhão, 1653), exorta os colonos a libertarem os seus

escravos: “Há algum de vós com o lume natural que o negue? Pois em que duvidais?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 237). E admoesta: “Porque melhor é sustentar do suor próprio, que do sangue alheio. Ah fazendas do Maranhão, que se esses mantos e essas capas se torceram, haviam de lançar sangue!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 237). Por isso, proclama: “El-Rei poderá mandar que os cativos sejam livres; mas que os livres sejam cativos, não chega lá sua jurisdição” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, II: 241). Julgo que os seus belos sermões da Baía, do ciclo *Maria Rosa Mística*, para além do tom tão carinhoso e dorido com que fala aos negros (veja-se o “Sermão XXVII”), manifestam uma insofismável e firme condenação da escravatura dos negros: “Entre os homens dominarem os Brancos aos Pretos é força, e não razão, ou natureza” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 169). Não poderia falar mais claro!

Vieira proclama no “Sermão da Segunda Oitava da Páscoa” (Roma, 1674): “*Pax vobis*; e sem igualdade, e igualdade com todos, não há paz” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 143), donde o jusnaturalismo cristão que fundamenta as suas teses jurídico-políticas na defesa dos índios e escravos. Alvos fáceis da cobiça dos colonos, eram submetidos a condições degradantes, que o padre jesuíta verberava (Baía, 1653):

Oh trato desumano, em que a mercancia são homens! Oh mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das Almas alheias, e os riscos são das próprias! [...] Os Senhores poucos, os Escravos muitos; os Senhores rompendo galas, os Escravos despidos, e nus; os Senhores banquetecendo, os Escravos perecendo à fome; os Senhores nadando em ouro, e prata, os Escravos carregados de ferros [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, IX: 340-341)

E ao assistir à progressiva extinção dos índios, massacrada pelos colonos e dizimada pelas epidemias, escreve, perturbado, do Maranhão (1657) ao rei (D. Afonso VI):

[...] em espaço de quarenta anos se mataram e se destruíram por esta costa e sertões mais de dois milhões de índios, e mais de quinhentas povoações, como grandes cidades, e disto nunca se viu castigo. (Franco & Calafate, 2013-2014, I, II: 226-227)

Na defesa desta causa não olha a perigos, empreendendo a sua décima grande viagem após pregar um dos seus mais célebres sermões, o de Santo António aos Peixes, ao embarcar de São Luís do Maranhão rumo a Lisboa, para tratar a questão diretamente com o rei – viagem em que, após terrível naufrágio, chega às ilhas dos Açores, como testemunha no início do “Sermão de Santa Teresa” (São Miguel, 1654):

Acaso, e bem acaso, aportei às praias desta Ilha [Graciosa]; acaso, e bem acaso, entrei pelas portas desta Cidade; acaso, e bem acaso me vejo hoje neste púlpito [...]. Bem vejo que a força dos ventos, e a violência das tempestades foi a que me trouxe a estas Ilhas, ou me lançou, e arremessou nelas. [...] O navio virado no meio do mar, e nós fora dele pegados ao costado, chamando a gritos pela misericórdia de Deus, e de sua Mãe. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XI: 435-436)

Sete anos depois, são os colonos do Maranhão que o embarcam à força para Portugal, expulso com outros jesuítas por lutar contra a escravização dos índios e obstaculizar um interesseiro e suposto desenvolvimento do Brasil.

## 8. Em prol do bem comum

Vieira sempre tentou apresentar propostas realistas e construtivas. Aliás, se as fundamenta no desejo de expansão cristã, não despreza as realidades económicas. Assim, escreve na *História do Futuro*:

Os pregadores levam a fé aos reinos estranhos, e o comércio leva às costas os pregadores. Em quantas províncias achou o Evangelho fechadas e cerradas as portas, e depois que o comércio bateu a elas, as teve abertas e francas! [...] Os pregadores levam o Evangelho, e o comércio leva os pregadores. (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 497-498)

Era um homem apaixonado pelas questões da *res publica*, pelos meandros da diplomacia, pelas intervenções nas esferas do poder deliberativo, numa peculiar *concordia oppositorum*. Em carta ao conde Ericeira (Baía, 1689), queixa-se, com acrimónia, do juízo pouco elogioso que este lhe fizera na sua *História do Futuro Restaurado*, avaliando ele, em jeito de balanço, os benefícios da sua intervenção direta em negócios do Estado (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 386-397). E aí recorda as suas bem-sucedidas diligências para obter o dinheiro necessário à defesa do reino em momento desesperado, a proposta de transferir para o Brasil a produção de especiarias da Índia para as fazer chegar aos mercados europeus a bom preço, e a criação da Companhia do Comércio do Brasil (1649) – a coroa de glória da sua atuação política –, lamentando que o seu plano ficasse a meio, já que nunca se chegou a criar a Companhia do Comércio do Oriente. Parodiando a primeira bem-aventurança, critica, em carta (Roma, 1673), os responsáveis pela situação do país: “A nossa pobreza de espírito nos poderá segurar o Reino dos Céus, mas não sei se o da Terra” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, III: 297).

Como advertia num sermão em Roma (1674), o mundo balanceia entre “uma concórdia discorde, e uma discórdia concordante; uma



parte olhando a guerra torvamente para a paz, e da outra vendo, e revendo-se a paz placidamente na guerra?” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, V: 160). Vieira, incansavelmente, e de vários modos, pugnou pela paz, e também por esta via, quando, como respaldo, erigia relações comerciais promitentes. No *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*, avisa: “Que maior trabalho ou perigo pode sobrevir a uma República, que ver-se cercada e combatida por todas as partes de poderosíssimos inimigos, só e desamparada, e sem amigo nem aliado que a socorra?” (Franco & Calafate, 2013-2014, III, I: 89). Mesmo que incompreendido, era também em prol da república que militava.

Assim, não sem que um certo desgosto dele se tenha apoderado, desabafa em sermão na Capela Real (1669): “Se servistes à pátria, que vos foi ingrata, vós fizestes o que devíeis, ela o que costuma” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, III: 232). Num outro sermão a Santo António (a quem dedicou nove), em 1671, referindo-se à sua amada pátria como “tão alheia de humanidade, que come seus próprios filhos”, prossegue nestes termos (Roma, 1671): “De maneira, meu Santo, que deixais Portugal, e vos embarcais para África, porque dizeis que ides buscar martírio? Antes por isso mesmo vós não deveis sair da vossa Pátria” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 256). Então, resta-nos, como Vieira exclamara noutro sermão ao mesmo santo (Roma, 1670), num clamor que conecta globalização e localização:

Nascer pequeno, e morrer grande é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas terras para a sepultura. Para nascer, pouca terra: para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal: para morrer, o mundo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 239)

Sem dúvida, Vieira foi um lutador, um pensador, um nómada, um grande senhor das maiores causas. Mais de quatro séculos após nascer, António Vieira ainda nos interpela!

## Bibliografia

- Azevedo, L. (1992). *História de António Vieira*. Lisboa: Clássica Editora, 2 vols.
- Calafate, P. (2012). *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência: Doutrinas Políticas do Século XVII em Portugal*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira*. S.l.: Círculo de Leitores.
- Gilson, E. (2003). *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin.
- Mesnard, P. (1977). *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Vrin.
- Molina, L. (2007). *Concordia del Libre Arbitrio con los Dones de la Gracia y con la Presciencia, Providencia, Predestinación y Reprobación Divinas*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en Español.
- Molina, L. (2012). *Tratado da Justiça e do Direito: Debates sobre a Justiça, o Poder, a Escravatura e a Guerra*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Market, O. (1998). Implicaciones filosóficas de la polémica sobre la gracia y la libertad en Molina. In I. Borges-Duarte (org.), *Luís de Molina Regressa a Évora: Actas das Jornadas* (153-162). Évora: Fundação Luís de Molina.
- Rocha, A. S. E. (2016). Vieira: Obra Completa. In J. E. Franco, A. S. Lemos & P. S. Pereira (coord.), *Vieira, esse Povo de Palavras* (127-134). Lisboa: Esfera do Caos.
- Saraiva, A. J. (1992). *História e Utopia: Estudos sobre Vieira*. Lisboa: ICALP.
- Suárez, F. (1967-1968). *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador: en Diez Libros* (vol. 2, liv. III, cap. II). Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Suárez, F. (1965). *Defensio Fidei*, t. 3: *Principatus Politicus o La Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Valente, V. P. (1980). A sociedade, o Estado e a história na obra de António Vieira. In *Estudos sobre a Crise Nacional* (95-240). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vitoria, F. de (1960). *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*. Madrid: BAC.

## **Antonio Vieira en 1640. Crisis de la Providencia y bloqueo de la modernidad ibérica**

*António Vieira in 1640: crisis of the Providence and blockade of the Iberian modernity*

Fernando R. de la Flor

Universidade de Salamanca

ORCID | 0000-0003-4858-3404

### **Resumo**

O presente texto trata de mostrar a incidência que a história turbulenta da “monarquia dual” teve no momento de ser proferido e, depois, editado, um famoso sermão, denominado, pelo próprio António Vieira, “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”. Imerso na crise que, para o conjunto da Monarquia Católica, supôs o ano de 1640, o pregador português, como sujeito biopolítico, transita entre dois regimes políticos completamente diferentes. Esta diversidade do político obriga-o a cortar com o conceito de Providência e a restaurar uma utopia adormecida havia muito tempo: a utopia do Quinto Império português. É este ambiente fortemente messiânico, em que Vieira acredita, que tradicionalmente impediu que a península Ibérica acedesse a uma modernidade emancipada. Palavras-chave: providencialismo; União de Coroas; guerra contra Holanda

## Abstract

The present text attempts to show the turbulent history of the “Union of the Two Crowns” at the time when it was proclaimed as well as after the subsequent publication of the famous sermon denominated by António Vieira himself as “pelo bom sucesso das armas de Portugal”. Immersed in the crisis which the year 1640 posed to the Catholic Church, the Portuguese preacher, a bio-political subject, confronts two completely different political regimes. Political diversity obliges him to break away from the concept of Providence and restore the long time dormant utopia of the Portuguese “Quinto Império” (“Fifth Empire”). Vieira believes in this very messianic reality, which has prevented the Iberian Peninsula to develop towards an emancipated modernity. Keywords: providentialism; Union of the Two Crowns; war against Holland

Se me permitirá, en este volumen dedicado a nuevos, renovados estudios sobre Antonio Vieira, el que aquí me exprese totalmente en castellano, y que, incluso, introduzca los textos del predicador parcialmente en este idioma, que también fue el propio de aquel gran ingenio políglota; alguien que situó en un tiempo difícil y proceloso una obra, la cual, a cada lectura, cobra un nuevo valor, y se establece como una de las voces más fundadas y, sobre todo, más dignas de considerar en el triple plano teológico-político y retórico de entre cuantas nos vienen del pasado.

La traiciono un poco – me refiero a la lengua portuguesa –, que fue la natal de Vieira, al traspasarla al castellano, soy consciente de ello, pero no creo que constituya un gran problema considerar el modo en que también funcionó con consecuencias políticas en su

época en su traducción o versión al castellano.<sup>1</sup> Acaso, y referido en exclusiva a los sermones, tengamos una justificación de mayor peso para insistir en el uso del idioma castellano o español: la de que los sermones de Vieira fueron recogidos en un volumen editado en Madrid en 1662, por vez primera (siendo luego sucesivamente reeditado y ampliado en las prensas españolas a lo largo de los años), y eso sucedió antes de que – con ese aspecto recopilativo: *Sermones Varios*, se llamó en España la *editio princeps* – lo fueran en el propio idioma portugués.<sup>2</sup>

Este detalle es significativo para lo que en adelante deberé decir sobre uno en concreto de esos sermones, aquel que, pronunciado en 1640, en San Salvador de Bahía, divide como un fulcro la identidad (al menos la identidad *política*) de Vieira, el cual, a partir de esa misma fecha se vuelve declaradamente portuguesa y luso-nacionalista, cuando antes había estado al servicio de un imperio unificado e “ibérico”. Pero adelanto el que creo que esa necesidad de traducirlo, como en efecto lo fue, en una capital como la corte de Madrid, por entonces enemiga y en abierta oposición (en 1662-1664 la guerra hispano-portuguesa todavía no se había resuelto), se debe más a las estrategias e intereses comunicativos de signo internacionalista muy activos desarrollados por la Compañía de Jesús – en tanto que esta conforma una suerte de “milicia lingüística” – que a la propia necesidad política o determinada por ella.<sup>3</sup> Dado que, incluso, solo

---

<sup>1</sup> Traducción que tiene sus peculiaridades según estudió en su momento Mazzocchi, 2012. Y de la que el propio Vieira en la *Primeyra Parte* de sus sermones (1679) se queja, al examinar en concreto la edición de 1678 de Madrid. Las recopilaciones de sus piezas parenéticas en castellano fueron apareciendo sucesivamente en las fechas de 1662, 1664, 1678, 1685, 1687, 1689, 1696, 1711, 1712 y 1734.

<sup>2</sup> Para los aspectos generales de la influencia de Vieira en España: Trías Folch, 1997. Y, más en particular, Bauer, 1976-1977 y 1978.

<sup>3</sup> Esto quiere decir que a pesar de lo que Didier ha denominado los “vínculos adversos” de Vieira con España, otra razón (en este caso: “razón de religión”) se habría superpuesto sobre la pura política, viniendo a poner en relieve aquello que se ha observado acerca de que la homilética portuguesa está mucho más atada a los acontecimientos (es más, en definitiva, una “parenética de conjuntura política”) que

cuando el propio Vieira, a partir de 1640, se convierte en un paladín de la causa lusista, y por lo tanto teóricamente en un acérrimo enemigo del modelo hispánico-imperial, extrañamente seguirá siendo en este país, España, donde se siguen editando con profusión sus sermones. Lo que suscita en el jesuita, junto, como hemos visto, con alguna queja, un agradecimiento expreso y motivado.<sup>4</sup>

De nuevo en este caso lo que creo que se pone sobre todo de relieve para el caso de la adscripción política de Vieira, es el hecho de la “acomodación” jesuítica que implica cambios de perspectiva radicales dentro de un “obrar en circunstancias” y que, para el caso de Portugal, se encuentra desde la fecha de instalación de la Orden en ese país (1540), sometida en su actuación a la variabilidad de los tiempos y de los regímenes políticos.<sup>5</sup> Se trata de una orden religiosa, la de la Compañía de Jesús, que en numerosas ocasiones actúa como una internacional que sabe el modo de ubicar su producción simbólica, bien pertenezcan estos artefactos suyos a la cultura oral, entregada por tanto a lo performativo de un instante, o queden luego immortalizados y ausentes de su contexto de origen sus valores y expectativas cuando pasan a las imprentas.<sup>6</sup> Pues, en efecto, es preciso decir de estos sermones de Vieira pronunciados

---

la propiamente española, que se desenvuelve sobre el paradigma de lo retórico, y a él solo parece atender. Véase Didier, 2002. La capacidad jesuítica de expresar su mismo mundo de valores modulándolo a través de una pluralidad de lenguas y de ideologías ha sido parcialmente abordada por Río Parra, 2005.

<sup>4</sup> Es cosa que el propio Vieira reconoce, cuando recuerda que la nación a la que está más reconocido es a la española, pues ni siquiera en el tiempo de la Guerra de la Restauración dejaron en ese crucial momento de publicarse allí sus obras, en las ediciones antedichas de sus sermonarios del 1662 y 1664. El texto que comento se encuentra en Vieira, 1971, III: 759.

<sup>5</sup> Alden, 1996; Franco, 2006-2007. Por lo demás, y referido a la “acomodación” jesuítica y a la capacidad de maniobra que este instituto religioso manifiesta en sus posiciones ideológicas, véase R. de la Flor, 2006.

<sup>6</sup> Así, los *Sermoens* en la edición de Lisboa, a partir de 1679, llevan al frontispicio un emblema grande de la Compañía de Jesús. Sobre esa capacidad jesuítica de situarse por encima de los intereses particulares, y conectar así con las élites mundiales. Véase Lozano Navarro, 2005.

en circunstancias tan históricamente determinadas,<sup>7</sup> como el “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”,<sup>8</sup> sobre el que finalmente quiero reflexionar, que conocen dos momentos históricos para su efectucción, y por lo tanto responden a dos situaciones político-religiosas diferentes. Siendo entonces preciso observar que la oralidad y la escritura se encuentran en Vieira al servicio cada una de objetivos muy diversos, como veremos enseguida. En todo caso, para Vieira las palabras son “armas”, y están estas, como él mismo aseguró, fraguadas “na oficina de Vulcano”.<sup>9</sup>

Estamos en el año 1640. Nos vamos a circunscribir a tal fecha mayor en los calendarios de lo político-ibérico. Es el momento de la primera y original emergencia del *sermão* que Vieira pronunció ante los moradores angustiados de Bahía en la iglesia Nossa Senhora da Ajuda, en el momento en que se encontraba la ciudad rodeada por la escuadra holandesa; vale decir por los odiados calvinistas, herejes y luteranos (Silveira, 1983). Sermón que es pronunciado en esa fecha de mayo o de junio que, recuerdo, es en todo caso anterior al pronunciamiento seguido de proclamación independentista del uno de diciembre de 1640. Aquellos fueron los momentos graves, cuando la flota holandesa de la Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales (WIC) está cercando Bahía y se disponía a atacarla. Vieira como sujeto biopolítico,<sup>10</sup> en ese momento preciso

---

<sup>7</sup> Sermones, aquellos pronunciados por Vieira y por otros predicadores de la Compañía de Jesús, también forzados por lo propio de las geografías o, mejor, de la situación geoestratégica en que se hallan. Para estas peculiaridades que muestra la Orden en particular en la asistencia del Brasil, véase Leite, 1939.

<sup>8</sup> Véase una edición crítica del mismo en el *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, Vieira, 1996.

<sup>9</sup> Es expresión del propio Vieira en “leitor”, Vieira, 1679. Véase sobre este punto y la metáfora a que da pie: Braga, 2000.

<sup>10</sup> Siguiendo a Mendes, 1989, es preciso aseverar respecto al predicador jesuita que está habitado por una pulsión esencialmente de carácter narcisista-biográfica que se expresa dentro de un discurso “engenhoso”. Su aparente unidad de producción “teológico-retórico- política”, que ha señalado Pécora, 1994, está marcada por una dirección superior que clama por la propia inscripción de su persona, por lo que,

pertenece, sin dudarlo, a un “compuesto” político o *psicopolítico*, al que bien podemos denominar *totalidad imperial ibérica* o, incluso, en atención a la “cabeza” de la misma: hispana.<sup>11</sup>

Totalidad de la que el reino portugués y sus posesiones ultramarinas son solo una parte de un vasto compuesto de pueblos. Por los menos en esa circunstancia y en esos momentos, Vieira en modo alguno es lo que enuncia la lápida erigida a su memoria en la Lisboa de 1897: “sempre patriota”. No siempre, ciertamente, el nombre de Vieira asociado a la ruptura de la unidad peninsular por lo menos para la fecha de 1640, en que se pronuncia el sermón de referencia, debe ser puesto en duda a tenor de lo que en adelante diremos. En ese año todavía Vieira no es un agente del “Estado Novo”. El jesuita habla de un “nos-nosotros” en el que se encuentran englobados en ese tiempo histórico, y en un solo conjunto político, portugueses y españoles, a los que enfrenta a otra comunidad violentamente segregada: la de los herejes y rebeldes del Norte.

Nos encontramos todavía a distancia del Vieira que, apoyado sobre todo en Tomasso Campanella (1989) y en Sebastião de Paiva (2006), así como en otros profetistas y mesiánicos,<sup>12</sup> va a comenzar a construir su más querida ideación: la de la utopía quinto-imperialista lusa.<sup>13</sup>

---

en términos de Gümbrecht, 2005, llamaríamos hoy una genuina “producción de presencia”. Sobre la dimensión biográfica del autor: Azevedo, 1992.

<sup>11</sup> Son muchos analistas, entre ellos Cesaréo, 1995, quienes se equivocan en este punto. En 1640 en el momento de la predicación del sermón, Portugal pertenece a una integración superior, no está todavía independizado; forma parte, pues, de momento indisoluble de una “monarquía compuesta”, que ha teorizado Fernández Albaladejo, 1992.

<sup>12</sup> Estos han sido estudiados en relación al jesuita por Ribeiro dos Santos, 2007. Los sermones de Vieira, al menos aquel del que tratamos, están situados en coordenadas históricas muy precisas: aquellas que van desde la Unión de Coronas a los tiempos de la *Restauração*. Un hiato breve, ciertamente, pero intenso.

<sup>13</sup> He explorado los relieves de esta utopía de carácter mesiánico, sobre todo en lo que se refiere a su adaptación ibérica o, más precisamente española, en R. de la Flor, 2009.



En efecto, 1640 es el último año para la Unión de Coronas. Lo era, pues, *todavía*, y lo era a todos los efectos, los cuales no se le podían escapar en modo alguno a Vieira, como súbdito que entonces era de una monarquía imperial católica con sede en Madrid (Ribeiro dos Santos, 2007). Estructura política que además logró frenar por momentos la embestida de los países del Norte contra las áreas de expansión portuguesa en América, y eso que los holandeses hasta llegaron a poner su planta en Pernambuco en 1630.<sup>14</sup> Fue, por tanto, este de 1640, un año crítico en los calendarios de la Monarquía Católica.<sup>15</sup> El más crítico. Solo retroactivamente considerado, 1640 es el año predestinado para el acto de la liberación lusa. Pero eso Vieira no lo sabía en ese mismo año de 1640. Será algo más adelante en la cronología cuando el predicador pueda marcarlo como el momento de los inicios de una triunfante marcha de Portugal por la historia: “era o tempo oportuno, e decretado por Deus; e não antes, nem depois [...] mas a Providência divina ordenou [...]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 106).<sup>16</sup>

Año, en cualquier caso, que, en uno y otro polo del Imperio, abre el ciclo de las derrotas rotundas, inapelables, y que encamina los rumbos de ese mismo Imperio hacia su final provisorio en la Westfalia

---

<sup>14</sup> Véase Pérez de Tudela, 1974. El acontecimiento forma parte de un tejido global de relaciones conflictuales que la Monarquía Hispánica tuvo trazada, y que ha sido analizada, entre otros, por Céspedes del Castillo, 2005.

<sup>15</sup> Portugal era parte entonces de un ente superior no solo en la política sino, incluso, dentro de la distribución territorial que de *domus*, colegios y residencias hacia la propia Compañía de Jesús. En el *monumentum* a su propia exaltación, la *Imago Primi Saeculi* (1640: 239), a la hora de hablar de la “Provincia Lusitaniae”, la Compañía la sitúa *in Hispaniis* (“provincia quinque sub rege Catholico”).

<sup>16</sup> Cit. por Marques (1983, I: 191): “Era o tẽpo opportuno, decretado por Deos; não antes, nem depois [...] mas a Providencia Divina ordenou [...]”. Este historiador ha puesto de relieve el modo en que los predicadores apostaron con sus profecías sobre el número 40, que fue, efectivamente, el año de la desintegración ibérica, jugando cabalísticamente con él: “Para os portugueses da era restauracionista, o número 40 excitava-lhe a fantasia desde que Bandarra o apontara profeticamente como a data do sucesso desejado e a hermenéutica de D. João de Castro tornara verosímil o seu cálculo aritmético” (Marques, 1983, I: 213.)

de 1648, con ocasión de lo que se ha conocido como “Tratado de Münzer”, donde por fin se descabala la política septentrional de la primera Monarquía Católica, y cae todo ese sueño de dominación en lo que respecta al Norte de Europa.<sup>17</sup> Esos son los años, de nuevo hasta pasado 1640, en que Vieira está por supuesto en contra de los herejes, el máximo peligro para la Monarquía Católica (y veremos como también quiere poner a Dios en contra de ellos); herejes que, entre 1624 y 1654, entran en un proceso de “guerra lenta” desarrollado en el territorio americano, en particular sobre el Brasil (Cabral de Melo, 1998).<sup>18</sup> De la fascinante volubilidad política y de la estrategia retórica en este plano de lucha religiosa seguida por el autor, habla por sí misma la actitud del jesuita solo unos años después, en lo que él mismo denominó sus “papéis fortes”. Lo que fue su primera animadversión hacia el mundo del Norte, como sujeto de la Monarquía Católica que era, se trueca, pero esto solo sucede en un segundo momento, en fervientes deseos de establecer una alianza interesada con los holandeses, con los herejes y reformados, a través de los proyectos de paz que de inmediato – después, en todo caso, de 1640 – Vieira presentó a João IV.<sup>19</sup>

No puede ser casual, sino, por el contrario, resultará altamente significativo el que pertenezcan a dos portugueses, precisamente, aquellas voces que se alzan desde el interior de la “totalidad imperial”, y que se elevaron en su día, de nuevo en el centro del momento irresoluto por definición, entre 1640-1641. ¿Para decir qué? Pues para marcar con contundencia lo que bien podemos considerar el final de toda una época. Esto dado el que sucede que, junto a la

---

<sup>17</sup> Ello desde luego traerá consecuencias en los dominios del Brasil. Sobre este punto, véase Martínez Shaw, 2001.

<sup>18</sup> Una perspectiva cronológicamente más general del asunto ha sido desarrollada por Israel, 1996. Sobre la presión militar que Holanda llevará a cabo sobre Brasil, Francisco de Quevedo escribió (hacia 1635, pero con publicación en el 1650) dos capítulos (el 28 y el 36) de su *La Hora de Todos y la Fortuna con seso* (Quevedo, 1987).

<sup>19</sup> Véase el relato de ello en Didier, 2002. Y más específicamente, el de Besselaar, 1971.

guerra exterior y sus derivas, la fecha de 1640 inaugura la novedad de una temida (por la Monarquía Católica) “guerra interior”, que produjo una “península tripartita”, y que terminará con la práctica segregación de Portugal desde el minuto uno de la rebelión.

Me he referido a dos portugueses cuya trayectoria ostenta un cierto paralelismo en la descripción de la crisis de partición catalano-portuguesa que la Monarquía Ibérica experimenta en 1640. Se trata de Francisco Manuel de Melo y de Antonio Vieira.<sup>20</sup> El uno, es sospechoso de connivencia de fidelidad con o hacia las armas españolas, mientras el otro se sitúa por el contrario abiertamente a favor de la restauración del Reino de Portugal, al menos después de 1640. El primero de ellos es quien compone aquella extraña elegía funeral disfrazada de historia, llamada precisamente *Historia de los Movimientos, Separación y Guerra de Cataluña* (Manuel de Melo, 1996), de la que recientemente se ha podido aseverar que es la narrativa más triste de cuantas se han escrito sobre la historia específicamente ibérica. Ninguna exageración vemos en ello, pues el propio conde-duque de Olivares, que vivió y somatizó intensamente el proceso de rebelión y fragmentación peninsular, conceptualizaba lo sucedido con esta parte sustantiva del Imperio en cuanto era algo que no habría jamás de “hallar consuelo en [su] corazón”.<sup>21</sup>

Como haciendo eco a esta visión pesimista, en el otro extremo del mundo, en Brasil, también un portugués, esta vez el jesuita Antonio Vieira, rompe por vez primera con voz autorizada el relato que había sustentado y compuesto aquello que, a nivel de ideología y de lectura de mundo, constituía la fibra íntima de la propia “monarquía compuesta” en su desenvolverse a través de las

---

<sup>20</sup> Ambos aparecen relacionados en el trabajo de Cidade, 1942.

<sup>21</sup> Cito por la biografía y psicoanálisis del “alma” del valido que realizó Marañón, 1936: 89.

edades del mundo.<sup>22</sup> Es que lo único aceptado como seguro hasta ese momento por las mentes pensantes de la totalidad hispana era la idea de una providencia divina que había dispuesto el dominio universal de Iberia (y la Monarquía Católica que la representaba y resumía en ese momento), como aseguración de la fe católica en todo el orbe, siendo precisamente a esta entidad política a la que habría encomendado la misión de llegar a realizar un verdadero “planeta católico”.<sup>23</sup> Es a partir fundamentalmente de la autoridad de un Vieira que tal ideación – la de que Dios dirige la marcha de la historia proyectándola teleológicamente – entra en crisis para los espíritus avisados. El escepticismo pirronista socava este tipo de fideísmo, hasta que, como veremos, algo ocurrido también en tierra portuguesa, solo que mucho más tarde – el terremoto de Lisboa de 1755 – lo hace reventar en las palabras de Voltaire. El “impío” Arouet en esto no hizo sino seguir hasta las últimas consecuencias los primeros argumentos de nuestro jesuita.<sup>24</sup>

Acaso, me atrevo a asegurar el que aquella seguridad doctrinal, tal lectura serena del mundo providente, que caracteriza el Siglo de Oro hispánico, se quiebra en razón de un solo sermón, marcando con ello la fisura y la desafección escéptica que desde entonces se produce en la humanidad cristiana respecto a la confianza providencialista o mesiánica. Este sermón de Antonio Vieira, “pelo bom sucesso”, hoy nos vuelve a la memoria con un verdadero valor de hito epocal; señal entonces a la que debemos atender, pues marca

---

<sup>22</sup> Se trata, en el caso de Vieira, de una actitud “trágica” ante el sentido que cobra la historia, véase Palacín, 1986.

<sup>23</sup> Le he dedicado hasta dos textos a este concepto de un “planeta católico”: R. de la Flor, 2000 y R. de la Flor, 2015.

<sup>24</sup> Lo cierto es que casi un siglo después esta fatal circunstancia portuguesa – el terremoto de Lisboa – vendrá definitivamente a barrer la idea de una Providencia divina sobre los asuntos del mundo. Me refiero a las obras de Voltaire cuyo centro de significación fue tan dramático suceso geológico ocurrido en 1755: el *Poème sur le Desastre de Lisbonne* y el *Cándido*. Sobre ello, véase Peñalta, 2009.

el fin de un régimen epistémico de la historia, y podría haber señalado la apertura de otro nuevo, si el propio Vieira no hubiera traicionado su primera intención, reconstruyéndola para el espacio político luso, una vez desestimada y negada para el caso del proyecto católico de la monarquía filipina. La humildad del género en que este hecho trascendental se expresa – el de la homilética o parenética practicada por Vieira – no nos puede engañar respecto a su peso decisivo y al implícito valor testimonial que posee. Vieira aquí ofrece una lección de retórica, pero también de política, sobre ser, sobre todo, una lección de teología escéptica que acaba gravitando sobre siglos de creencia.

El caso es que el predicador se estaba refiriendo a este momento psicopolítico verdaderamente climático, que él mismo subraya con su sermón acerca del fin de una relación entre Dios y los pueblos de Iberia, cuando, en 1691, escribía que él en su vida podría dar testimonio cierto de las variedades e “mudanças do mundo neste século” (Franco & Calafate, 2013-2014, I, IV: 445). El momento de crisis de los metarrelatos – y el de la Providencia divina es el primero de ellos: un relato fundador de largo aliento, capital para entender el devenir de la primera y única Monarquía Católica – coincide también por ventura con el hecho de que Vieira, como sujeto político, se vio en ese mismo momento, repito en 1640-1641, precisado de emigrar mental, y también biopolíticamente, desde una totalidad imperial al área más restringida de un reino: el de Portugal. En la asediada san Salvador de Bahía, Vieira (y por eso es importante el sermón denominado *por el bom sucesso de las armas...*, de él siempre aquí se trata, en efecto), el jesuita, escenifica la crisis del relato providencial que sus propios compañeros de Orden habían puesto en marcha un siglo antes, y que había sido incorporado como “programa de Estado” en la forma de una legitimación superior por la Monarquía Católica (que durante un lapso de tiempo había sido también “ibérica” y no solo “hispánica”).

Que los ideólogos jesuitas fueron los grandes defensores de la idea de Providencia, no cabe duda. Su propia empresa religiosa se quiere suponer en cuanto impulsada directamente por Dios. Y así lo explicitan en lo que fue su verdadero *monumentum* conmemorativo de 1640: la *Imago Primi Saeculi*, en el frontispicio mismo de cuyo gran tratado, el cual resume el pensamiento y estilo de acción jesuita en el mundo hasta esa fecha, se lee: “Soli Deo / Cuius Providentiae definitum est omne saeculum” (Bolland, 1640). Tal proyecto teológico-político se puede en realidad datar a partir precisamente del momento en que se había producido la Unión de Coronas, en los años 80 del Quinientos. Entonces, respecto al papel de la Providencia en el desarrollo de las repúblicas del mundo (y, en particular, la española), entre 1580 a 1640, lo cierto es que todo un ciclo histórico se cumple. A partir de esa fecha última, los sujetos como el propio Vieira tienen que recomponer su constelación psico-política y, lo que es más difícil, redefinir cuál sea a su juicio el papel de la acción divina en la historia. Orientarse por sus intereses personales y poner su pluma al servicio de los mismos en una nueva situación, junto con una nueva revisión del medio divino en la corriente histórica, creo que es su respuesta que forma parte de un programa dedicado al “obrar en circunstancias”.

Fijémonos, pues, en el modo en que Vieira conceptualiza ese momento grave, que es un momento de tensión psicopolítica, pues la noticia de la “aclamación” de Don Juan IV, aquella que en la época fue denominada en cuanto “acción extraordinaria” y que, en realidad, en el sentido que cobró en aquel tiempo, fue un verdadero “golpe de Estado” (dentro del significado que le concede Naudé, 2011), producido en diciembre de 1640, no llega a Bahía hasta el 15 de febrero de 1641. Por tanto, nos situamos en 1640, momento clave anterior a la fragmentación definitiva de la unidad peninsular, e “instante de peligro”, que resulta también decisivo para la mentalidad teológica que debe comenzar a despedirse de una de sus

categorías más queridas: la idea de que Dios, visto el fracaso de la empresa hispana destinada a forjar un “planeta católico”, actúa en el teatro del mundo y rige correctamente sus destinos hacia la parusía final.

Hay una cuestión previa que me ha preocupado siempre en ese hermoso, complejo, sorprendente y dramático sermón del padre Vieira, que va dirigido al *bon sucesso* de una guerra, y esta es la realidad de su denominación. No estoy en condiciones de saber cómo se denominó en realidad el sermón de Vieira en aquella ocasión. Lo cierto en él es que su título se puso retroactivamente a su ejecución oral. Lo único que se puede constatar es que recibe dos denominaciones, según se constate su existencia impresa en el lado portugués o en el español. Naturalmente, ambas son significativas. Como significativo es que en la edición española de *Sermones Varios* del 64 aparezca incorrectamente fechado: “Sermón en festividad particular, por el buen suceso de las guerras. Predicado en Brasil, año de 1638”. Por su parte, la tradición portuguesa nacionalista se apropia, según creo, del *Sermão*, intuyendo ya en Vieira (cuando no podía serlo todavía) un agente de la construcción nacional lusa. Y así titulan el sermón como “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal” o, incluso, si seguimos a Smulders, su editor: “pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”.<sup>25</sup>

Más de acorde con la realidad del momento que, no lo olvidemos, era 1640, donde todavía estaba operante la Unión de Coronas, y ambos pueblos convivían bajo un mismo principio, al que se ha denominado por ciertos historiadores “monarquía compuesta”, la edición en español (que fue, además, la primera, según hemos dicho, de las realizadas de la recopilación de sermones de Vieira)

---

<sup>25</sup> En la edición portuguesa de 1645 se repite el título de la pieza parenética, pero dejando bien claro ese “nossas armas”, enfrentadas en esa época a las de España. Ver: “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 135ss.).

mantiene un título ajustado a la realidad: “Sermón por el buen suceso de la guerra” (se sobreentiende “de la guerra propia”; de la guerra que en común desde la Monarquía Católica hispánica se mantenía por entonces con los herejes del Norte). Aquí, en esta traducción, en la que las armas comunes en modo alguno podrían ser privativas solo de Portugal, o derivadas de un ordenamiento militar exclusivamente portugués, es donde se juega todo el sentido de una historia arrebatada por la política.<sup>26</sup> Los Jesuitas, y Vieira es el primero de ellos, siempre han estado ahí, en esa “acomodación” a circunstancias – realismo *kairológico*, podríamos denominarlo – que practicó rotundamente su gran jefe en lo espiritual y en lo material y mundano también: San Ignacio de Loyola. Ambivalencias de la Compañía que la han hecho célebre en el mundo, y que en parte originaron las misivas detractoras que les propinó Blaise Pascal en sus famosas *Provinciales*.

En 1640, a todo lo largo de aquel año, y esto es lo que quisiera situar como frontispicio de lo que a continuación debo decir, la lucha contra el holandés no es cosa de Portugal únicamente, sino, en su conjunto, resulta ser responsabilidad geoestratégica de la Monarquía Católica,<sup>27</sup> que hasta poco antes había garantizado con su “armada de Barbolento” el dominio ibérico del Brasil y de todo

---

<sup>26</sup> Lo que convierte dicha relación, sustantivada en la Unión de Coronas entre 1580 y 1640, en un proceso político de la máxima ambigüedad, como ha señalado Boxer, 1967.

<sup>27</sup> Todavía en 1666 los grabadores flamencos Hernán Panneels y Juan de Nooort pintan entre los escudos de las posesiones que adornan el túmulo de Felipe IV en Madrid, el de Portugal. Ello en la *Descripción de las Honras Que Se Hicieron a la Católica Magestad de D. Phelippe Quarto*, 1666. El análisis que de los sermones de Antonio Vieira hace Braga, 2000, prácticamente excluye las motivaciones políticas que pudieron haber forzado las “infidelidades” que presentan las ediciones españolas de 1662, 1664 y 1678. En efecto, el estudioso inventaría las variantes debidas al conflicto inquisitorial, a factores biográficos y a la *labor limae* seguida por el jesuita, pero no examina con suficiente detenimiento el hecho cierto de que muchas de las variantes que representan los sermones en traducción castellana se ven así por la política.



su comercio.<sup>28</sup> De 1635, por ejemplo, es una respuesta de Felipe IV a una consulta que le hace el Consejo de Estado, y en donde, de su puño y letra, el monarca había escrito: “Ya he dicho a todos los ministros de Portugal, que de ninguna manera he de perder el Brasil y la religión en él [...] porque la causa es de Dios y no es menester tomarla con temperamentos políticos, ni tibios. Que en causa de Dios, él asistirá”.<sup>29</sup> Tan solo 15 años antes del dramático “sermón” de Vieira, es decir: en 1625, una exitosa armada formada por naos portuguesas y españolas surtidas del Puerto de Lisboa al mando de don Fadrique de Toledo había reconquistado para el Imperio el dominio de San Salvador de Bahía, cosa que el propio Vieira habría presenciado.<sup>30</sup> Era la misma ciudad que, ahora, en 1640, el jesuita describe como, de nuevo, ya sin remedio, entregada a los holandeses que la cercaban con su “arma de guerra”,

---

<sup>28</sup> La expansión holandesa está amparada por la tregua establecida por la Monarquía Hispana (“pax hispana”) con las Provincias Unidas de 1609. Los analistas de la situación de aquel propio momento así lo revelan: las treguas fueron: “tan aventajadas y tan anchurosas y tan honrosas y acomodadas para ellos, que cobraron más ánimo y ganaron autoridad con naciones y se alargaron a los Estados y a los Estados menos prevenidos de esta Monarquía, a donde han asentado el pie” (Sherley, 1963, 101). Brasil, en todo caso, se presentó como el objetivo militar prioritario de los holandeses, como así lo ha visto Boxer, 1952.

<sup>29</sup> Cit. por Pérez de Tudela, 1974, 126. Desde 1607 toda la acción militar en el Brasil quedaba confiada al cumplimiento de un plan de unificación de las embarcaciones construidas en todos los dominios de la monarquía, vigilado por una junta correspondiente, y que contó con la participación de João Baptista de Lavanha, 1595. En líneas generales, para una estimación de lo que el dominio de la Monarquía Católica supuso en Brasil, Roseli Santaella, 2000.

<sup>30</sup> No puedo dejar de anotar el error de perspectiva en que incurre un meritorio estudioso de Vieira, Saraiva (1992: 91), cuando en su obra escribe sobre esta gesta común “no ano seguinte os *portugueses* reconquistaram a Bahía”. Esta reconquista fue obra de una armada enviada por Olivares, que refiere la condición de San Salvador y las pocas prevenciones militares que en ella había: “Carta al Rey de Olivares, sobre la Unión de Armas” en J. H. Elliot *et al.*, 2000, 176: “Dos mil leguas se hallaban de tierra firme los habitantes de San Salvador de la Bahía de Todos los Santos sin tener apenas noticia de los rebeldes holandeses. Su ocio y seguridad, aun prevenidos de seis meses antes, los hizo advertir tan poco el peligro que en un punto se vieron esclavos de infames dueños, su ciudad e iglesia profanados por los enemigos de Dios y de su Majestad de manera que la más cierta señal de la guerra y el pronóstico más verdadero della es la paz descuidada”.

la famosa WIC que, junto a la VOC (Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales) (Córdoba-Bello, 1964), marcaban en ese entonces el avance bélico-comercial sobre la rutas marítimas del Atlántico y del Índico.<sup>31</sup> Ambas formaciones y dispositivos estaban legitimados conceptualmente por la idea que sobre un “*mare liberum*” había expresado Hugo Grocio (1979); instrumento de legitimación al que contestará Juan Solórzano Pereyra (1629) con su *Indiarum Iure*, en el que se reivindica la idea de defensa del derecho ibérico al dominio de los mares. Y, en efecto, ese era el principio de ejercer la potestad territorial que resultó amenazado en aquella ocasión: en 1640. En ese momento, la Monarquía Católica ya no disponía de armada alguna que enviar a Brasil (Pérez de Tudela, 1974). Es más: en el futuro, la monarquía de la Casa de Braganza tampoco dispondrá de recursos navales suficientes para defender su patrimonio colonial, lo que obligaría a precipitar alianzas – y Vieira es parte de esta acción de carácter diplomático – antes nunca vistas con los herejes (Valladares, 1995). En cuanto al propio capitán y jefe de la armada oceánica, aquel don Fadrique de Toledo al que tanto debían los bahianos del año 25,<sup>32</sup> se negará a partir de nuevo hacia tan dudoso destino en el año 1632-1633. Los tiempos ciertamente estaban cambiando, y a ello se suma, además, el que en la campaña de 1638-1639 se habría de producir el doloroso fracaso militar de la última de las grandes armadas católicas enviadas al Brasil, y que, esta vez al mando del portugués Fernão de Mascarenhas, conde de la Torre, finalmente retorna en desorden a los puertos de la península.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Sin embargo, el momento álgido de la guerra contra los holandeses por la posesión ibérica del Brasil se va a extender hasta la liberación de la ciudad de Pernambuco en 1654. Por cierto cantada en su *Epanáfora Triunfante* por Francisco Manuel de Melo. Sobre ello véase: Varnhagen, 2002 y Boxer, 1957.

<sup>32</sup> Éxito el de la liberación de 1625 relatado por el propio almirante: Toledo, 1625.

<sup>33</sup> Las condiciones del regreso de esta flota, constituida además con grave detrimento de la seguridad de la “Carrera de Indias”, ha sido relatada por Pérez de Tudela, 1974.

Finalmente todo habría de culminar con la derrota naval de la escuadra hispana de Antonio Oquendo en la Dunas en 1639, a cargo de navíos holandeses. Con este episodio naval acabaron los sueños mantenidos en Madrid acerca de llevar a Brasil una “armada grande de la restauración”, a lo que definitivamente no se inclinó la Junta de Guerra de Indias. En la mente de Vieira tuvo que situarse a la hora del “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda” el hecho cierto de que 15 años antes San Salvador de Bahía había sido reconquistada, sobre todo debido a un esfuerzo conjunto hispano-luso, y tal hecho indiscutiblemente se leía como el resultado de una Unión de Armas efectiva entre castellanos y portugueses (Israel, 1996). De esa fecha de 1625 nos quedan hasta cuatro importantes recuerdos, que son auténticos hitos culturales de signo podríamos decir “iberista”: *El Brasil Restituido*, de Lope de Vega,<sup>34</sup> que llegó a ser estrenada ese mismo año en el alcázar madrileño ante la corte, la obra del portugués Juan Antonio Correa, *La Pérdida y Restauración de la Bahía de Todos los Santos*;<sup>35</sup> la *Restauración de la Ciudad de Salvador i Bahía de Todos los Sanctos*, de Tomás Tamayo de Vargas (1628), y, finalmente, el que fue el segundo cuadro en orden de importancia, después del velazqueño *Cuadro de las Lanzas*, en la escenografía del Salón de Reinos del Buen Retiro de Madrid, viniendo a ocupar allí, en

---

<sup>34</sup> En esta obra, Lope de Vega integra el pasado lusitano en las propias “glorias de España”. Se puede interpretar la obra como una exaltación de la “Unión de Armas” peninsulares que en ese momento crítico el conde-duque de Olivares estaba promoviendo. Los tonos de esta “comedia historial”, en ocasiones se asemejan a los del propio Vieira, sobre todo cuando consideran la situación desesperada del “pueblo cristiano” (compuesto sobre todo de portugueses) frente a los herejes del Norte, los holandeses y su WIC: “A tu pueblo, Señor, buelve los ojos, / sin mirar los pecados, que son causa / de que vean agenos sus despojos: / cesse el rigor, tenga el castigo pausa”. Sobre esta obra del dramaturgo y lo que son las eventuales fuentes literarias del lienzo de Juan Bautista Maíno del que más adelante hablaremos: Shannon, 1989; Varela, 2001.

<sup>35</sup> Correa, 1670. Correa es portugués e insiste en la necesidad de llevar a todos los planos la Unión de Coronas. Véase sobre ello Rodríguez Vianna, 2003.

aquel auténtico *omphalos* de la Monarquía Católica, una posición privilegiada: se trata del *Rescate de San Salvador de Bahía*, obra de Juan Bautista Maíno.<sup>36</sup> Esto sucedía en 1625, el *annus mirabilis* para toda la Monarquía Católica, incluyendo naturalmente en ella a Portugal. Pero, en cambio: ¿Que queda como documento en esa otra fecha de 1640 de la nueva amenaza que se ciñe sobre Bahía y Brasil entero y deja ese territorio, como decía Francisco Manuel de Melo, “en manos de una guerra desesperada”? (Manuel de Melo, 1996: 164) ¿Qué es digno de aparecer en nuestro archivo común – el de España y Portugal – respecto a lo con tal motivo producido en esa “perla de la corona” que fue el Brasil? ¿Qué refleja mejor en esos momentos la difícil situación por la que atravesaba la, así llamada en la corte madrileña, “empresa del Brasil”? En esta ocasión luctuosa, debemos convenir que el testimonio más importante de ello es, nada más, pero tampoco nada menos, que el sermón de Antonio Vieira “pelo bom sucesso da guerra”<sup>37</sup> o, como expresa la edición portuguesa con notoria inadecuación y falta de cronología: por el “bom sucesso de las armas portuguesas”.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Sobre tal cuadro es importante la reflexión de Rodríguez de Ceballos, 2001. Y, también: Orso, 1991. En el dosel que representa la pintura, y como acentuando el sentido providencialista de la empresa, se encuentra este lema extraído del salmo 43 de la Vulgata: “Sed dextera tua”. La pintura en todo caso lleva tras de sí una larga estela de textos laudatorios que estimulan el sentido de una acción de guerra “justa” llevada a cabo por la sintonía de las dos Coronas en defensa de los intereses materiales de Portugal, como reino integrado en la gran Monarquía Ibérica, y también de los del catolicismo universalista. Los textos de carácter poético a que aludo se encuentran recopilados en la obra de Covarrubias, 1635.

<sup>37</sup> Silveira (1983: 33) se interroga por el valor que dar a ese “pelo” que sustituye al más lógico “para”, y concluye que el primero de los vocablos sustantiva valores relacionados con el deseo y con la conmemoración (el rito, también) y en él se unen dos tiempos caros a Vieira: el futuro y el pasado: lo que fue en el pasado se repetirá sin duda en el presente.

<sup>38</sup> El subrayado es mío. De este modo el sermón es, más allá de sus alcances retórico-lingüísticos, una pieza de dimensión histórica. Los análisis vertidos hasta ahora, lo que destacan del sermón es la peculiaridad en que incurre el tono enunciativo, dado que su autor se dirige directamente a Dios, al que diríamos que somete a un proceso acerca de su propia y providencial atención a los hechos del mundo. Esta característica que pertenece a la condición textual de la pieza ha sido puesta de relevancia por Assad, 2007.

No hay tales armas. No existe la posibilidad de tal adscripción nacionalista particularizada. Lo cierto es que, a partir de ese momento, ya no habrá restitución ni victoria clara en Brasil, al menos no la habrá hasta 1654.<sup>39</sup> El tiempo de la Unión de Armas y Coronas está a punto de pasar y no queda esperanza disponible, sino en la reconstrucción de otro orden, que en el caso portugués encarnará en la Casa de Braganza, situación esta políticamente nueva a la que sabemos que Vieira se adapta rápidamente.<sup>40</sup> Las promesas mesiánicas, destruidas en el momento fuerte de la amenaza calvinista a la ciudad de San Salvador de Bahía en 1640, se reconvertirían en la relectura apresurada que en clave de otra utopía realiza Vieira. Tal “nueva” lectura del acontecimiento se encuentra notablemente rebajada de posibilidades de poder llegar a su efectuación práctica: la de un Quinto Imperio que habría sido profetizado por Daniel, así como de un reino final de Cristo traído por la exclusiva acción portuguesa emanada de la *Restauração*.<sup>41</sup> Operación, esta última, sustantivada sobre todo en la lengua, a través de ella; operación retórica que tiene el objetivo de persuadir a la corte portuguesa de que el nuevo camino emprendido también, y de nuevo, se corresponde con una visión providencial de la historia notablemente más fiel que la anterior. Es una construcción de orden utópico, por último, que Vieira ya ha puesto en marcha en una fecha tan temprana como la de 1642, donde, en su “Sermão dos Bons Anos”,

---

<sup>39</sup> La verdadera restauración del Brasil no se producirá hasta la expulsión de los holandeses de Pernambuco en 1654. Recuperación que, como hemos dicho, motivará la *Epanáfora Triunfante* de Francisco Manuel de Melo. Véase Manuel de Melo, 1944. Sobre el asunto, véase también Torres, 2012. Una fuente de época es la de Santa Teresa, 1698.

<sup>40</sup> Se trata de la “acomodación” jesuítica; vale decir: de la capacidad legendaria de la Orden para maniobrar en “tiempos recios”. Un asunto que he tratado en R. de la Flor, 2006.

<sup>41</sup> Didier, 1999. En este diseño imperialista de cuño luso tiene cabida Brasil, véase Bataillon, 1964.

dirigido a los tres estados de la nueva corte portuguesa promete que será derramada por los lusitanos la

sangue de Hereges na Europa, sangue de Mouros na África, sangue de Gentios na Ásia, e na América, vencendo, e sujeitando todas as partes do mundo a um só Império, para todas em uma Coroa as meterem gloriosamente debaixo dos pés do Sucessor de São Pedro. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 117)<sup>42</sup>

Pero esto ya sería en 1642, y por el momento todavía estamos en 1640, hacia mayo-junio de ese año y, por supuesto, las noticias de la *Restauração* del mes de diciembre no han llegado en ese momento que es clave a Bahía: lo harán sólo unos meses después, hemos dicho ya que en febrero de 1641. Todavía el 6 de enero del 41, Vieira, sin conocer la noticia a la que vinculará su futuro desenvolvimiento *biopolítico*, alabará a Felipe IV y le exhorta a que acabe con la revolución catalana.<sup>43</sup> En estas condiciones, en lo histórico muy apretadas, Vieira adopta, cuando las circunstancias se lo dictan, un gesto de rebeldía, en realidad de extrañeza y ruptura con una determinada tradición<sup>44</sup> no en lo retórico, precisamente (como así siempre suponen y destacan sus analistas), sino sobre todo en lo *teopolítico*, plano al que quisiéramos referirnos en adelante. La importancia de este discurso de Vieira – y a ello venimos finalmente – es que rompe con una tradición de interpretación de la propia

---

<sup>42</sup> Son las palabras de la nueva identidad rápidamente adoptada por Vieira: la de un representante de los nuevos intereses nacionales, guía y consejero de gobernantes y, por tanto, válido y cortesano del monarca, pero no en menor medida también profeta y mediador entre Dios y el pueblo portugués.

<sup>43</sup> La propia connivencia de los Jesuitas con la idea de la “razón de Estado” tiene en Vieira, sin duda, a uno de sus más relevantes y ocultos articuladores de una visión “posibilista” de la misma. Véase Saldanha, 1986.

<sup>44</sup> Lo señala de nuevo Silveira, 1983, 29, cuando escribe a propósito del “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”: “Não seria mais útil e prático se exortasse o povo à resistência e à luta?”

historia, y se revela contra el concepto, también de cuño jesuítico, que, forjado en los años 80 del Quinientos, se diría que recibe su primera muerte en los 40 del siglo XVII. Me refiero, obviamente, al providencialismo (Chaparro, 2012) y, junto a ello, otra ideación más sutil que se encontraba circunscrita dentro de ello: la idea misma de tribulación cristiana (Rivadeneira, 1988). Los pueblos íberos son como Job, pero lo cierto es que para Vieira, según veremos en el análisis de su sermón, pudiera pensarse el que han llegado al final de su paciencia.

En todo caso, ambos, tanto providencia, como tribulación, son constructos ideológicos importantes, forjados *ex profeso* en el movimiento que la cultura cristiana realiza en la península al calor de la lucha contra el Islam. Su reactivación tiene un punto preciso que habré de señalar, como he dicho, en el decenio de los 80 del Quinientos, cuando a la Unión de Coronas queda vinculado el proyecto imperialista que debe llevar las escuadras de la monarquía, surtidas de nuevo del Puerto de Lisboa, a invadir Inglaterra. En ese preciso momento, y una vez conocido el resultado adverso de la conocida como “empresa de Inglaterra”, los Jesuitas construyen una idea y sentimiento de “tribulación” que va a estar activa por lo menos una centena de años, en medio de los cuales se puede situar la caución que contra ella exhibe un Vieira, precisamente en 1640, en otro momento aciago y fatal para las armas y el destino de la monarquía. Los pasos fuertes de la historia (y este de 1640 lo era sobremanera) determinan grandes cambios en las constelaciones de opinión y modifican las lecturas de mundo anteriormente sostenidas. Entre los defensores del concepto de que el mismo Dios castiga a quienes o a los pueblos que ama, en donde se sustantiva el hecho de la tribulación, se encontraban intelectuales de la internacional jesuítica conocidos y glosados por el predicador portugués, en particular el jesuita español Rivadeneira. En sustancia, este concepto de tribulación especialmente dedicado por Rivadeneira a la soldadesca multinacional

se trata de un espíritu que, por lo menos, llegará a 1640: Dios ama a los que castiga. Sus pueblos preferidos son aquellos que, por sus pecados, deben purgar en la historia sus crímenes y deslealtad hacia el plan divino. ¿Pero qué ocurre con aquellos que han sido fieles?

Vieira vive en el clima adverso políticamente creado con relación a esta elaboración ideológica, que es toda una lectura de mundo, y es justamente esta la que va a poner en crisis, a escenificar su duda pirronista en tal creencia, a dudar frente al pueblo bahiano de la misma; y todo eso en el momento desesperado en que la armada holandesa se dispone a tomar la primera ciudad brasileña de aquel tiempo, después de la retirada de la armada real de socorro del año y años anteriores, y coincidiendo en ello con la ya inminente fragmentación de la propia monarquía, a la que de inmediato le va a salir un frente interno en la forma de una auténtica guerra civil.

En rigor, el sermón de Vieira es una pieza ideológica que pone una caución y duda rebelde la idea dominante en la cristiandad de que Dios dirige con sus designios el mundo.<sup>45</sup> Más allá de desechar la efectividad de la tribulación como arma teológica, Vieira, formado en unas circunstancias dramáticas, se dispone a atacar el núcleo de la vivencia histórica del catolicismo, que había desplegado en el mundo la idea de la realización de un imperio – el ibérico, nunca el portugués solo – siempre bienquerido a los ojos de Dios. En los primeros instantes de la fractura segregadora, Vieira se siente ya desamparado de la Monarquía Católica hispana, y es este también un momento enseguida suturado cuando una nueva elaboración interesada, como es la del Quinto Imperio, venga a ponerse al servicio de la nueva monarquía lusa.<sup>46</sup> Pero en 1640 Vieira está desesperado

---

<sup>45</sup> Quizá el texto que defiende esta noción con la máxima potencialidad retórica sea el de Quevedo, 1932.

<sup>46</sup> Algunos textos de la época, desde parte española, señalaron ya el déficit racional que habría en la reconstrucción de un nuevo mito mesiánico. Entre ellos, lo hizo Valenzuela (1659), que acusa de ello a los predicadores lusos.



en tanto en cuanto es todavía sujeto de una monarquía con vocación ecuménica. Tan solo dos años después, en 1642, se encuentra ya recomponiendo el mismo mito universalista – ahora con un matiz exclusivo de tipo expansivo-luso – para una monarquía evidentemente incapaz ya de sostener una empresa de tales dimensiones, a pesar del *background* de cultura de la expansión que determina de siempre en la historia su papel y significado (Barreto, 2003). Es en este tipo de “interior” donde el jesuita encuentra su acomodo; lo que es su renovada “producción de presencia”.<sup>47</sup>

Pero ahora – en el momento del sermón bahiano – estamos todavía en un tiempo puramente deconstructivo con relación a antiguas tradiciones discursivas, que es cuando, en 1640, el poderoso intelecto teatral de Vieira concibe la ruptura retórica con la homilética o parenética tradicional que, lógicamente, arrastra tras de sí también la quiebra, o al menos la puesta en cuestión, de lo que es toda una visión de mundo a ello encadenada.<sup>48</sup> El enfrentamiento al Dios providente es expreso en esta pieza mayor de la obra vieriana que fue el “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”. Imposible encontrar a otro autor en la época que desafíe de la forma en que el portugués lo hace el poder de Dios en el centro de un discurso dirigido a él desde la conciencia de la obediencia católico-romana. La capacidad de interpelación a Dios que los herejes sí mantienen como su patrimonio específico, se encuentra prohibida, severamente tabuizada, en quienes son defensores de la ley cristiana. No tanto, en todo caso, como para no encontrar el inmediato antecedente de lo que fuera la posición de Vieira, y hacerlo en el otro profeta que antecede al

---

<sup>47</sup> Para este concepto que abarca la construcción biopolítica del individuo y su modo singular de presentarse al mundo, véase Gümbrrecht, 2005.

<sup>48</sup> Pues para nosotros la retorica no es sino el síntoma, la mediación que recibe en el ámbito del texto una práctica social específica, en ningún caso desprovisto de una precisa articulación histórica.

jesuita en algunos decenios, aquel fraile Campanella que, en su obra “Lamentazione”, llega a decir en su soliloquio con el Todopoderoso:

Si se pudiese encontrar a otro Dios,  
iría hacia él sin dudarlo, buscando ayuda.  
y no se me podría acusar de impiedad,  
si volviéndote la espalda a ti que me arrojas a estos males,  
me dirigiese al que me invita. (Delmau, 2014: 86)

Todo esto avanza una posición que socava el orden antiguo, la vieja lectura del mundo de signo providencialista, operando una suerte de “deconstrucción” de la idea de Dios y de su intervención en los avatares del mundo.<sup>49</sup> El ostensible fracaso material se diría que anula la misión providencialista fijada para el Imperio hispano, con lo que aquel podría haber hecho entrar a los pueblos ibéricos en una fase “moderna”. Desgraciadamente no es así. Vieira socava un orden para sobre sus ruinas a continuación fundar otro bajo los mismos presupuestos. Su confianza en la misión providencial, en verdad, no ha decaído: solo se ha trasladado de una “monarquía compuesta” (la hispana) a otra considerablemente más simple: Portugal. En efecto, el sermón parte de la idea de un Dios que parece estar dormido, desatento a las peligrosas circunstancias por las que atraviesa el pueblo ibérico, que tiene establecida con él una alianza sagrada en la defensa de la fe. Ahora es Brasil, una provincia de su propio orbe católico, la que ve amenazado su estatuto por la potencia de los herejes, contra los cuales toda Iberia está luchando desde 1580 (y, antes, desde 1567) para someterlos.

La suerte de los ejércitos de la Monarquía Católica ha girado de turno. Parece ciertamente que Dios ha arrojado de sí a los pueblos

---

<sup>49</sup> Como ha expuesto Cesaréo (1995), aunque sin relacionarlo con el plano histórico-político.

de la Iberia, en tanto que monárquicamente compuestos bajo una sola dinastía: “porque já não ides diante das nossas bandeiras, nem capitaneais como dantes os nossos exércitos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 74). ¿Te habrás olvidado, le pregunta Vieira a Dios, de tu antigua providencia “et tribulationes nostrae?”. Vieira argumenta en un relato que tiene la estructura de un juicio de interpelación, y propiamente lo que hace es procesar el fallo de Dios, acaso su silencio manifiesto. Los ocultos juicios, la esperanza secreta de que todo tenga el viejo sentido se desvanece en el aire de 1640, el año trágico para los destinos de la Monarquía Católica, dentro de la cual, observémoslo una vez más, se integran los portugueses. Es ese el final de un decenio en el cual los tonos desiderativos se multiplican por doquier. En el año que le antecede, 1639, el conde Duque, en el discurso del 17 de junio ante las Cortes reunidas en el Buen Retiro, lo enuncia claramente: “Sea nuestro Señor bendito y nos de gracia y sufrimiento y fuerzas para resistir tantos golpes, tantos infortunios y tantas calamidades. ¡Asístanos Dios, asístanos Dios, asístanos Dios tercera vez y cien mil veces, repito!” (Marañón, 1936, 111).

La explicación intenta ser la de una ira divina desatada precisamente a la vista de los pecados de sus mismos defensores, pero surge aquí una objeción: ¿Qué sentido tendría acabar por completo con los únicos que en el mundo permanecen aún fieles a la ortodoxia (es decir: portugueses y españoles)? Los mismos infieles y herejes, crecidos por sus continuadas victorias, piensan ahora que su religión es la verdadera, pues resulta ser la favorecida por la historia y el destino. “Dios es holandés”, se oye que aseveran ya los más terribles de los herejes. Todo se confabula – dice Vieira en su “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda” – para nuestro mal, y mucho peligra el destino que creíamos haber asumido. Nuestras armadas son derrotadas a menudo por los elementos, nuestros presidios asaltados, nuestros

órganos devastados por la corrupción. Nos mira el mundo y más que el mundo, en esta zona, nos miran con sorpresa los indios inconstantes: el tapuia bárbaro o el etíope bozal y “não há dúvida que todos estes, como não têm capacidade para sondar o profundo de Vossos juízos, beberão o erro pelos olhos. Dirão pelos efeitos que veem que a nossa Fé é falsa, e a dos Holandeses a verdadeira” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 80). Hemos venido hasta América, para cumplir con vuestros designios (los de Dios mismo), y he aquí que lo conseguido está a punto de perderse a manos de los holandeses: “tirais estas terras àqueles mesmos Portugueses [y españoles], a quem escolhestes entre todas as Nações do mundo para Conquistadores da Vossa Fé” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 82).

Lo que hizimos lo hicimos por vos – continua diciendo Vieira –, no por dilatar nuestro imperio material. ¿Para qué trabajamos entonces, porque derramamos tanta ilustre sangre en estas conquistas? ¿Para que navegamos atravesando climas desconocidos y descubrimos regiones indómitas? “[...] quanto melhor nos fora nunca conseguir, nem intentar tais empresas!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 83). Como Josué mismo, oímos la voz que nos animaba a pasar el Jordán, y resulta que ahora estamos a punto de perecer debido a ello, pronuncia Vieira. Hemos ganado tierras para luego no poderlas lograr; las hemos poseído para perderlas a continuación. Los holandeses se quedarán finalmente con todo, no solo con Brasil, sino que también están a punto de perecer las Españas. Españoles y portugueses hemos perdido vuestro auxilio; nos habéis repudiado, deshecho, acabado, y ello hasta el punto de que puede que un día nos necesitéis, pero ya no existamos para entonces. Somos como Job: el pueblo de Job. ¿Os servirán los holandeses de igual manera que os hemos servido nosotros? Se pregunta Vieira. ¿Estáis seguro, Señor? Ved lo que ahora mismo pasa en Amsterdam, en Midelburgo o en Flisinga. Os veo, Señor y

no reconozco vuestra señal. Habéis cambiado el dictamen piadoso de vuestra Providencia: “Em tudo parece, Senhor, que trocáis os estilos de vossa Providência, e mudais as Leis de Vossa justiça [...]” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, XIII: 86).

Pero no es a vuestra justicia (siempre secreta) a la que ahora reclamo, sino a la bondad divina, le pide Vieira a Dios. ¿Es que queréis ver vuestros altares derribados por el suelo y las Sagradas Formas en las sacrílegas manos de los herejes holandeses? Nuestros pecados, es cierto, han sido muchos, pero en razón de su número e importancia deberíais perdonarlos, porque ello dará la medida de vuestra bondad y Providencia para con los hombres. Castigándonos (a españoles y portugueses reunidos bajo el Imperio Hispánico o ibérico) os equivocáis, Señor, porque con la punición más se abate vuestro poder que se acrecienta. Perdonar es mayor que vencer y castigar; hay más grandeza en los actos de benevolencia que en los puros del castigo. Acabáis de derrotar y aventar nuestras escuadras: las mayores que han pasado nunca bajo el Equinocio: no os ensañéis. Todo lo que hicimos los pueblos de la península lo hemos hecho *propter nomen tuum*.

Puesta en duda, aquí, en este texto, pues, de la Providencia; de lo que es su especial modo de intervenir en la historia. Vieira da en este su sermón el paso fundamental hacia la Modernidad, que no es otra cosa que desalojar al mundo de la sombra protectora de dioses; o, al menos, combatir la idea de que el curso de la historia está gobernado por lo eterno. En el desplegarse de tantas catástrofes, como parece anunciar Vieira, se lee pues el abandono del hombre y la ineludible misión que le cabe desde entonces: el construir la inmanencia de su propia vida y desarrollo histórico.

La Providencia se ve sustituida por los alcances que insinúa la flecha del progreso; esto para los talantes modernos, y andando el tiempo es lo mismo que será para ilustrados como Voltaire. Y, sin embargo, es el propio Vieira quien retrocede en esta senda,

haciéndolo después del año significativo de 1640. Teme su propia osadía, y de inmediato reconstruye entonces la quimera de un Dios providente. Lo hará esa vez en nombre de Portugal, exclusivamente. España está perdida, pero Portugal todavía puede salvarse como sede de un irreal, nunca cumplido, “Quinto Imperio”. Esta es la idea que vende en Lisboa en 1642, ante la corte nueva del rey portugués. Con este gesto de restauración, que lo es en este caso de una auténtica quimera, logra suspender de nuevo a un pueblo de un destino, que el propio pueblo no gobierna y que parece prefijado *ab aeternum* por un Dios que se muestra otra vez providente; vale decir: dispuesto a intervenir en la historia a favor de quienes mejor lo representan: en este caso, los portugueses, según Vieira. Gesto decisivo que bloquea, pues, la posible “modernidad ibérica”, que significa fundamentalmente el fin de régimen para una provincia del mundo que se ha sentido elegida por Dios. Vieira estuvo cerca de ello, pero no asestó el golpe definitivo al sueño de una “Península metafísica” (R. de la Flor, 1999) y sede de un futuro Reino de Dios. Sus conveniencias de Orden y también su proyección personal le llevaron a reformular una utopía gastada, inútil. Bella sí, como resulta al cabo ser la de un Quinto Imperio, pero también imposible.

Cabe, incluso, tratándose de un jesuita, la posibilidad de que Vieira no creyera realmente en ella (tan solo en el efecto beneficioso que se pudiera conseguir en un abandonado pueblo de Dios, que de este modo cobraría nuevas fuerzas). Cuando ocurra 100 años después el desastre del terremoto de Lisboa, un *novator*, un moderno radical, cual fue Voltaire, construirá el argumento esencial para toda postura histórica que se precie: “Dios no interviene en el desenvolvimiento temporal del mundo”. Ciertamente, el futuro del hombre no está escrito en parte alguna (aunque Vieira así lo creyera), y su lucha contra la naturaleza finita e inestable se prolongará para siempre sin término y sin otra ley que la que dicten por un lado el azar y,

por otro, las leyes de lo natural, los únicos dioses que de verdad controlan el Universo.

Fin de régimen intelectual pues para una larga ideación, la de la Providencia, con la que el jesuita Vieira especuló ampliamente, y con la que él y otros teóricos, mito-poetas, teopoetas y visionarios bloquearon para largos siglos la llegada de la Modernidad a una península que, en el colmo de su delirio, se formuló por dos veces en la historia (y a ambas ayudó Vieira) en cuanto el pueblo elegido por Dios de entre cuantos habitan la Tierra.

## Bibliografia

- AA.VV. (1666). *Descripción de las Honras Que Se Hicieron a la Católica Magestad de D. Phelippe Quarto*. Madrid: Pedro Rodríguez de Monforte.
- Azevedo, J. L. de (1992). *História de António Vieira*. (3.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Clássica Editora, 2 vols.
- Alden, D. (1996). *The Making of An Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press.
- Assad, C. (2007). *O Discurso Paradoxal no Sermão “Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda”*. Dissertação de Doutoramento, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Barreto, I. F. (2003). Fundamentos da cultura portuguesa da Expansão. *Revista Camoniana*, 14, 409-449.
- Bataillon, M. (1964). Le Brésil dans une vision d’Isaïe selon le P. Antonio Vieira. *Bulletin des Études Portugaises*, 25, 11-21.
- Bauer, H. (1976-1977, 1978). Die Editionen der Werke Antonio Vieiras in Spanien. *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, 14, 36-105; 15, 1-82.
- Besselaar, J. van den (1971). António Vieira e a Holanda. *Revista de Faculdade de Letras de Lisboa*, 24, 5-35.
- Bolland, J. et al. (1640). *Imago Primi Saeculi*. Antuerpiae: Balthazaris Moreti.
- Boxer, Ch. R. (1952). *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola. 1602-1686*. London: Athlone Press.
- Boxer, Ch. R. (1957). *The Dutch in Brazil. 1624-1654*. Oxford: Clarendon Press.
- Boxer, Ch. R. (1967). Spaniards and Portuguese in the Iberian colonial world: aspect of an ambivalent relationship. 1580-1640. In AA.VV., *Salvador de Madariaga. Liber Amicorum* (239-251). Bruges: De Temple.
- Braga, J. P. (2000). *Uma Oficina Barroca de Vulcano. Dos Originais às Versões Castelhanas dos Sermões de Vieira*. Braga: Universidade.

- Cabral de Melo, E. (1998). *Olinda Restaurada. Guerra e Açúcar no Nordeste. 1630-1654*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Campanella, T. (1989). *La Monarquía del Mesías y la Monarquía de las Naciones*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Cesaréo, M. (1995). Antonio Vieira: deconstrucción de Dios y crisis de la verosimilitud barroca. *Hispanófila*, 114, 51-63.
- Céspedes del Castillo, G. (2005). Brasil y los reinos de Indias en tiempos de Felipe IV. In J. Alcalá-Zamora (coord.), *Felipe IV: El Hombre y el Reinado (235-250)*. Madrid: RAH/CEEH.
- Chaparro, S. (2012). *Providentia. El Discurso Político Providencialista Español de los Siglos XVI y XVII*. Madrid: UPC.
- Cidade, H. (1942). Duas atitudes em face do Brasil: D. Francisco Manuel de Melo e P. António Vieira. *Atlântico*, 2, 218-225.
- Córdoba-Bello, E. (1964). *Compañías Holandesas de Navegación*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Correa, J. A. (1670). *Comedias Nuevas Escogidas de los Mejores Ingenios de España*. Madrid: J. Fernández de Buendía.
- Covarrubias, D. de (1635). *Elogios al Palacio Real del Buen Retiro Escritos por Algunos Ingenios de España*. Madrid: Imprenta del Reyno.
- Delmau, J. (2014). *El Misterio Campanella*. Madrid: Akal.
- Didier, H. (1999). Lusitaniae est imperare orbi universo. El Padre Antonio Vieira (1608-1697) y los autores “austrohispanistas” de Castilla. In AA.VV., *Literatura Portuguesa y Literatura Española. Influencias y Relaciones (143-153)*. Valencia: Universitat.
- Didier, H. (2002). Antonio Vieira: un predicador portugués frente a la oratoria sagrada española. *Críticón*, 84-85, 233-243.
- Elliot, J. et al. (2000). *Memoriales y Cartas de Conde Duque de Olivares*. Madrid: Marcial Pons.
- Fernández Albaladejo, P. (1992). *Fragmentos de Monarquía: Trabajos de Historia Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Franco, J. E. (2006-2007). *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. I, vol. IV; t. II, vol. XIII). S.l.: Círculo de Leitores.
- Grocio, H. (1979) *De la Libertad de los Mares*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Gümbrecht, H. U. (2005). *Producción de Presencia: lo que el Significado no Puede Transmitir*. México D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Israel, J. I. (1996). *La República olandesa y el Mundo Hispánico (1606-1661)*. Madrid: Nerea.
- Leite, S. (1939). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/Civilização Brasileira.
- Lavanha, J. B. de (1595). *Regimento Nautico*. Lisboa: Simão López.



- Lozano Navarro, J. J. (2005). *La Compañía de Jesús y el Poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- Manuel de Melo, F. (1944). *Restauração de Pernambuco*. Recife: Secretaria do Interior.
- Manuel de Melo, F. (1996). *Historia de los Movimientos, Separación y Guerra de Cataluña*. Madrid: Castalia.
- Marañón, G. (1936). *El Conde-Duque de Olivares (La Pasión de Mandar)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marques, J. F. (1983). *A Parenética Portuguesa e a Restauração: 1640-1668: a Revolta e a Mentalidade*. Porto: ed. do Autor.
- Martínez Shaw, C. (2001). El imperio colonial español y la república holandesa tras la Paz de Münster. In H. de Schepper (ed.), *1648. La Paz de Münster* (76-87). Barcelona: Idea Books.
- Mazzocchi, G. (2012). Los sermones de Antonio Vieira traducidos al español. *Lectura y Signo*, 7, 165-179.
- Mendes, M. (1989). *A Oratória Barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho.
- Naudé, G. (2011). *Consideraciones Políticas sobre los Golpes de Estado*. Madrid: Tecnos.
- Orso, S. N. (1991). Why Maino? A Note on the Recovery of Bahía. *Source Notes in the History of Art*, 10 (2), 26-31.
- Palacín, L. (1986). *Vieira e a Visão Trágica do Barroco: Quatro Estudos sobre a Consciência Possível*. São Paulo: Editora Hucitec.
- Paiva, S. de (2006). *Tratado da Quinta Monarquia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pécora, A. (1994). *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Edusp.
- Peñalta, R. (2009). Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755. *Revista de Filología Románica*, 26, 187-204.
- Pérez de Tudela, J. (1974). *Sobre la Defensa Hispana del Brasil contra los Holandeses (1624-1640)*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Quevedo, F. de (1932). *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor*. In L. Astrana Marín (ed.), *Obras Completas* (II, 8-110). Madrid: Aguilar.
- Quevedo, F. de (1987). *La Hora de Todos y la Fortuna con seso*. Madrid: Cátedra.
- Río Parra, E. del (2005). Babel y Barroco: hablar en lenguas y otras manifestaciones teolingüísticas áureas. *Revista de Filología Hispánica*, 85, 27-47.
- Rivadeneira, P. de (1988). *Tratado de la Tribulación*. Madrid: Universidad Pontificia/FUE.
- Ribeiro dos Santos, L. (2007). Nacionalismo messiânico e milenarismo universalista: Vieira e a crise da consciência histórica do Barroco. In I. Almeida (ed.), *Estudos para Maria Idalina Rodriguez, Maria Lucila Pires e Maria Leal de Matos* (579-600). Lisboa: Universidade.
- Rodríguez de Ceballos, A. (2001). *La recuperación de Babia*, de Maíno. *De res gesta a emblema político-moral*. In F. alvo Serraller (ed.), *Historias Inmortales* (175-194). Madrid: Museo del Prado.

- R. de la Flor, F. (1999). *La Península Metafísica: Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- R. de la Flor, F. (2000). El planeta católico. In R. Mújica (ed.), *El Baroco Peruano* (I, 1-33). Lima: Banco de Crédito.
- R. de la Flor, F. (2006). *Pasiones Frías: Secreto y Disimulación en el Barroco Hispano*. Marcial Pons: Madrid.
- R. de la Flor, F. (2009). Quinto Imperio. Ruina de la utopía evangélica americana en la conciencia barroca hispana. In F. Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana: Cultura, Política y Cambio Social* (155-181). Madrid: Iberoamericana/Vervuert/CSIC.
- R. de la Flor, F. (2015). En las fronteras del *planeta católico*. Representaciones barrocas del estado de guerra permanente en la totalidad imperial hispana. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 37/106, 9-51.
- Rodríguez Vianna Peres, L. (2003). *El Brasil restituído* de Lope de Vega y la *Perdida y restauración de la Bahía de Todos los Santos*, de Juan Antonio Correa. Historia y emblemática. *Actas X Congreso Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro* (245-261). México: UAM.
- Roseli Santaella, S. (2000). *O Domínio Espanhol no Brasil durante a Monarquia dos Felipes (1580-1640)*. São Paulo: Unibero.
- Saldanha, A. de (1986). Política e razão de Estado na obra do Padre António Vieira. *Revista Jurídica*, 7, 221-239.
- Santa Teresa, J. J. de (1698). *Historia delle Guerra del Brasile Accadute tra la Corona di Portogallo e la Repubblica di Olanda*. Roma: Eredi dell Corbelletti.
- Saraiva, A. J. (1992). *História e Utopia. Estudos sobre Vieira*. Lisboa: ICALP.
- Shannon, R. M. (1989). *Visions of the New World in the Drama of Lope de Vega*. Frankfurt: Peter Lang.
- Sherley, A. (1963). *Peso Político de todo el Mundo*. X. A. Flores (ed.). París: Seupen.
- Silveira, F. M. (1983). Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda. O futuro do passado. *Colóquio-Letras*, 74, 29-36.
- Solórzano Pereyra, J. de (1629). *De Indiarum Iure*. Madrid: Francisco Martínez.
- Tamayo Vargas, T. (1628). *Restauración de la Ciudad del Salvador, i Bahía de Todos-Santos*. Madrid: Vda. de Alonso Martín.
- Toledo, F. de (1625). *Relación de la Carta Que Embió a Su Magestad [...] Fadrique de Toledo [...] Que Fue al Brasil y del Felicíssimo Sucesso, Que Alcançaron de los Gloriosos Apóstoles S. Filipe, y Santiago [...]*. Sevilla: Simón Faxardo.
- Torres, A. P. (2012). Conflictos, confrontaciones y negociaciones: la América lusa en el contexto de la Guerra de la Restauración portuguesa (1640-1668). In P. Sanz Camañes (coord.), *Tiempo de Cambios. Guerra, Diplomacia y Política Internacional de la Monarquía Hispánica (1648-1700)* (493-511). Madrid: Actas.
- Trías Folch, L. (1997). A obra do Padre António Vieira em Espanha, *Oceanos*, 30/31, 82-88.
- Valenzuela, P. (1659). *Portugal Unido y Separado*. Madrid: M. Fernández.

- Valladares, R. (1995). La dimensión marítima de la empresa de Portugal. Limitación de recursos y estrategia naval en el declive de la Monarquía Hispánica (1640-1668), *Revista de Historia Naval*, 51, 19-31.
- Varela, C. (2001). Brasil en la literatura española del Siglo de Oro. In E. González, A. Moreno y R. Sevilla (ed.), *Reflexiones en torno a 500 Años de Historia de Brasil* (47-67). Madrid: Catriel.
- Varnhagen, F. A. (2002). *História das Lutas com os Holandeses no Brasil. Desde 1624 até 1654*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- Vieira, A. (1679). *Sermoens do P. Antonio Vieira [...] Primeyra Parte [...]*. Lisboa: Ioam da Costa.
- Vieira, A. (1971). *Cartas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vieira, A. (1954). *Obras Escolhidas. Sermões* (vols. X y XI). Lisboa: Sá da Costa.
- Vieira, A. (1996). *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

(Página deixada propositadamente em branco)

# **António Vieira e a doutrina geral do imposto: generalidade, igualdade, proporcionalidade, redistribuição e suficiência**

*António Vieira and the general fiscal doctrine*

Margarida Miranda

Universidade de Coimbra

ORCID | 0000-0002-3129-6356

## **Resumo**

O sermão que o Padre António Vieira pregou em Lisboa, na Igreja das Chagas, a 14 de Setembro de 1642, na véspera do início das cortes do reino, assumiu um alcance político de carácter incisivo, pragmático, quase implausível. Trata-se de um sermão em que o pregador tira partido da Sagrada Escritura para fazer doutrina sobre política fiscal em tempo de crise económica do reino. No fulgor do prestígio político do Padre António Vieira, o púlpito do pregador é mais do que o lugar do anúncio do Evangelho. É a tribuna do político, surpreendentemente oportuna para o leitor que revisita Vieira neste início do séc. XXI.

Palavras-chave: “Sermão de Santo António”; Vieira; política fiscal

## **Abstract**

The sermon that Father António Vieira preached in Lisbon, in the Chagas Church, on September 14, 1642, on the eve of the assembly of the kingdom's courts, had a politically incisive, pragmatic, almost implausible reach. It is a sermon in which

the preacher takes advantage of Sacred Scripture to provide doctrine on fiscal policy in times of economic crisis of the kingdom. In the radiance of the political prestige of Father António Vieira, the pulpit of the preacher is more than the place of proclamation of the Gospel. It is the pulpit of the politician, surprisingly appropriate for the reader who revisits Vieira at the beginning of the 21st century.

Keywords: Sermon of Saint Anthony; Vieira; fiscal policy

Ao santo seu homónimo dedicou o Padre António Vieira nove sermões. Todos eles conservam uma profunda ligação entre a exegese do texto bíblico comentado e as circunstâncias históricas da pregação. Mais do que peças de hagiografia, alguns sermões de S.<sup>to</sup> António são antes poderosos instrumentos de intervenção na vida política e social, por parte de um pregador que não rejeitou fazer do púlpito a sua tribuna política.

Ao pregar sobre S.<sup>to</sup> António em Lisboa, em Roma e no Brasil (São Luís do Maranhão e Baía), o Padre António Vieira era tributário de uma tradição hagiográfica secular, mas isso não o impede de reelaborar o seu significado de acordo com a circunstância do sermão, ou os efeitos pretendidos na pregação. Daí resulta que a figura de S.<sup>to</sup> António vista pelo Padre António Vieira assume traços muito particulares, traços que o ligam ora ao pensamento profético imperialista, ora à intervenção política e social desassombrada, ora à figura do pregador ideal, que deleita, ensina e persuade com o poder da sua pregação. Em cada um dos sermões a figura do santo ganha um novo recorte.<sup>1</sup> Exemplo forçoso do arrojo político da sua

---

<sup>1</sup> Galli (2004) ocupou-se da figura do santo nos sermões do Padre António Vieira e observa que em todos os sermões podemos acompanhar as vicissitudes históricas

pregação é o célebre “Sermão de Santo António” aos peixes, em que o missionário flagela com notável ironia e habilidade verbal as vilanias praticadas pelos colonos. Mas esse é o comprometimento político do sermão de um missionário, no meio dos conflitos vividos na sociedade de São Luís do Maranhão, em 1654.

Apreciemos agora o alcance político de outro sermão, pronunciado doze anos antes, pouco depois de o missionário chegar a Lisboa em 1641, pouco depois de conquistar o maior favor de D. João IV e de se tornar diplomata e pregador da Capela Real, conselheiro do monarca e seu embaixador nas Cortes europeias.

No fulgor do prestígio político do Padre António Vieira, o púlpito do pregador é mais do que o lugar do anúncio do Evangelho. É a tribuna do político, como já observaram autores como Jacinto do Prado Coelho e Mafalda Ferin Cunha (1999), o que não era, aliás, exceção na parenética do tempo (Marques, 1989). Com efeito, o sermão que pregou em Lisboa, na igreja das Chagas, a 14 de setembro de 1642, na véspera do início das Cortes, adquire um alcance político de carácter muito mais incisivo, pragmático, quase implausível. Trata-se de um sermão em que o pregador tira partido da Sagrada Escritura para fazer doutrina sobre política fiscal; política fiscal em tempo de crise económica do reino, com os cofres públicos depauperados, as dívidas públicas em crescendo e os contribuintes sujeitos à maior pressão financeira...

A partir da década de quarenta, o proselitismo com que Vieira abraçou a causa da Restauração constitui a espinha dorsal de todo o seu pensamento e ação política, transformando o seu verbo na melhor arma de propaganda (Castro, 2008: 23-24). Assim, o púlpito da Capela

---

do seu tempo: no quotidiano da vida privada dos fiéis; na crítica à ingratidão da pátria para com os seus heróis; na censura aos grandes do mundo – aqueles cuja ambição leva às maiores ousadias e sucumbem sob os riscos da sua avidez desmedida; na crítica aos colonos e grandes proprietários, que viviam da exploração do trabalho alheio; na crítica aos poderosos que morriam sem restituir as dívidas contraídas mas pretendiam comprar a salvação com missas e ofícios; ou na acusação de quantos roubavam impunemente o alheio.

Real servia para abordar temas que iam muito além da essência da palavra de Deus, mas cumpriam o dever de serem socialmente úteis, quer na evangelização e conversão dos homens, quer na condução concreta da sociedade civil. Enquanto pregador régio, o Padre António Vieira acrescentava ao prestígio de orador sacro não só o papel de conselheiro político do rei, mas também o de formador de opinião e divulgador de informação junto do público, agindo simultaneamente sobre os grupos sociais e sobre os órgãos do poder.

Havia apenas dois anos que o país pusera termo à união ibérica, com a separação das duas Coroas. Durante as décadas finais da integração da coroa portuguesa na monarquia hispânica, a administração filipina tinha agravado o incumprimento dos acordos de autonomia do reino, previstos pelas Cortes de Tomar, em 1581. As dificuldades financeiras multiplicavam-se, quer nos cofres da Coroa, quer nos cofres dos portugueses, mesmo dos que pertenciam aos estados privilegiados do clero e da nobreza (Paiva, 2008: 9). O autor do sermão sabia que os seus ouvintes ainda tinham na memória os tumultos levantados um pouco por todo o lado por causa do peso ingente dos impostos com que o conde-duque de Olivares oprimira o reino, quebrando foros e isenções. O povo vira-se severamente oprimido e massacrado de impostos. Tudo era sujeito às taxas mais insólitas, perante os protestos inúteis dos governadores do reino. Às revoltas, respondia o insaciável ministro castelhano com maior rigor da parte dos agentes fiscais, de tal forma que, em 1629, as fiandeiras do Porto tinham corrido à pedrada o cobrador que viera taxar o seu trabalho, no célebre Motim das Maçarocas.

Em matéria de tributação, o reino estava, portanto, exausto. A paciência popular esgotada, como se viu na sorte reservada a Miguel de Vasconcelos. O português escrivão da fazenda e primeiro mandatário dos interesses de Castela fora a primeira vítima mortal do golpe de 1 de dezembro de 1640, pois tornara-se o símbolo dos odiosos impostos. Vemos assim que, recuperada a independência,



propor às Cortes do reino uma política fiscal que não fosse a de aliviar os contribuintes era, por certo, intenção condenada ao fracasso.

No entanto, a situação do reino não permitia alternativa. Espanha ainda não tinha desistido de recuperar o trono, e mantinha contra Portugal uma larga ofensiva diplomática e militar. As guerras da Restauração estenderam-se ao longo de vinte anos. Em plena restauração da monarquia, a convocação das Cortes de 1642 tinha portanto capital importância: legitimava a coroa de D. João IV; mostrava um monarca disposto a ouvir as populações há muito descontentes – ao contrário dos seus antecessores castelhanos; apelava à unidade nacional no apoio ao movimento da Restauração; e procurava soluções materiais para fortalecer o erário público e organizar o exército da Restauração, com o lançamento de um imposto que passou à história com o nome de *décima militar*. Ao contrário do que era comum na época, este novo imposto pretendia acabar com os privilégios do clero e da nobreza para incidir universalmente sobre os três estados.

O carácter pioneiro deste tributo na evolução do nosso sistema fiscal mereceu a atenção de um jurista da Universidade de Coimbra, especialista em Direito Fiscal, José Casalta Nabais, que salientou justamente a importância e o significado histórico da magistral intervenção do Padre António Vieira em ordem a “convencer o clero e a nobreza da necessidade da sua sujeição à décima militar, nos mesmo termos em que estavam sujeitos os membros do povo” (Nabais, 2014: 430). Segundo o autor, para custear os 2.400.000 cruzados necessários para a organização do exército, foi votada nas Cortes de 1641 “uma contribuição geral, consistindo em as décimas de todas as fazendas, não exceptuando género algum de pessoa que deixasse de contribuir a dez por cento de qualquer fazenda de que fosse senhor”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Nessas Cortes concordaram os três estados com a percepção da décima militar que, nos termos do seu regimento, incidia sobre os rendimentos dos prédios, do capital e das atividades comerciais, industriais ou profissionais (Nabais, 2014: 429).

A medida não tinha precedentes e o contexto nacional podia torná-la odiosa e votá-la ao fracasso. Foi o pregador régio que preparou a decisão final das Cortes, com uma intervenção extremamente talentosa, ao serviço do poder.<sup>3</sup> A sua argumentação destinava-se a persuadir o clero e a nobreza do pagamento em separado da sua parte na *décima militar*, como exigiam os procuradores do povo, para que se soubesse o que cada um dos três estados despendia e para que o maior peso não viesse a cair sobre povo. Graças à argumentação talentosa do “Sermão de Santo António”, os procuradores do povo viram cumprir os seus intentos e o reino implementou uma política fiscal de traços modernos.

Uma das razões que tornam notável este sermão é a ideia de igualdade no domínio dos impostos; mas também a chamada “técnica de anestesia fiscal” que o sermão convoca e que apenas em meados do séc. XIX começaria a ser objeto de tratamento (Nabais, 2014: 430).<sup>4</sup> Na verdade, embora criado como imposto extraordinário para sustentar a guerra contra Castela, as Cortes de 1653/1654 consideraram-no como um imposto ordinário, e a *décima militar* permaneceu em vigor até 1860 – como acontece com tantas medidas fiscais que nascem como provisórias e depois se perpetuam como inevitáveis. Além da igualdade e da “anestesia fiscal” reconheceremos ainda na doutrina jurídica do sermão alguns princípios hoje considerados distintivos de um sistema fiscal moderno e que apontam para o carácter inovador do pensamento jurídico de Vieira.

---

<sup>3</sup> O Padre António Vieira não se alheou da causa que abraçara com sincera exaltação, e produziu um dos sermões que mais o identificam com a Restauração, com a mesma propriedade com que havia pregado, na Capela Real, o “Sermão dos Bons Anos”, a 1 de janeiro desse mesmo ano, e pregaria ainda o “Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas”, em 1645.

<sup>4</sup> O nome teria ficado a dever-se ao financista francês Felix Esquirou Parieu, em meados do séc. XIX.

### **S.<sup>to</sup> António, procurador da Jerusalém Celeste nas Cortes do reino**

Em que consistiu a argumentação do pregador?

Como exórdio, o pregador aproxima alegoricamente as Cortes do reino à Corte celeste. É Jerusalém celeste que envia um procurador seu às Cortes de Lisboa. Se as Cortes de Lisboa convocavam as cidades do reino por meio de seus procuradores, às Cortes de 1642 é enviado o próprio S.<sup>to</sup> António, para resolver os problemas que ameaçavam o futuro de Portugal.

Porquê S.<sup>to</sup> António? Por razões devocionais: S.<sup>to</sup> António é não só o intercessor dos que recuperam o perdido (o mais oportuno para as Cortes de Castela, reconhece Vieira) como também é intercessor dos que conservam o recuperado. Por isso compara o santo ao sal do Evangelho: “o sal é remédio da corrupção, mas remédio preservativo: não remedeia o que se perdeu, mas conserva o que se pudera perder; que é o de que temos necessidade” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 100). A metáfora do sal ilumina-se uma vez associada à metáfora evangélica do pescador. Com ela afirmava o pregador, com notável precisão, que era mister acudir às necessidades daquele mesmo reino que as Cortes anteriores tinham recuperado. “Pescou Portugal o seu Reino; pescou Portugal a sua Coroa: advirta agora Portugal que não a pescou para a comer, senão para a conservar. Foi pescador, seja sal” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 101). “Nobreza de Portugal, já fizestes ao Rei, conservá-lo agora é o que resta” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 115). “Porque importa pouco o ter tomado, se se não conservar o que se tomou” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 101). No final do exórdio, os remédios que o pregador irá propor para a salvação do reino parecerão não só justificados como de todo irrecusáveis.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Na verdade, o imposto em causa já fora aprovado nas Cortes do ano anterior, como explica António Vieira: “Este é o fim de se repetiram Cortes em Portugal. Arbitraram-se nas passadas vários modos de tributos, para remédio da conservação do Reino; mas como estes tributos não foram efetivos, como estes remédios saíram ineficazes, importa agora remediar os remédios” (Franco & Calafate, II, X, 2013-2014: 102).

A escolha simbólica de S.<sup>to</sup> António ligava-se ainda a razões históricas: era na igreja de S.<sup>to</sup> António que se costumavam fazer as eleições dos procuradores de Cortes, informa (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 98). Eis outra circunstância delicada, vivida com inevitável agitação, dados os interesses de vária ordem que ali se jogavam. O problema agudizara-se nas Cortes de 1641 e permanecia nas Cortes de 1642 (Cardim, 1993: 93), pelo que o pregador salienta as qualidades de S.<sup>to</sup> António como modelo das virtudes de um procurador às Cortes: ser fiel e ser estadista. E é com esta justificativa que Vieira põe na boca do santo o sermão que ele próprio vai pregar acerca da “conservação do Reino” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 100).

### **Anestesia fiscal**

Captada a atenção do ouvinte, tem início a *narratio*: nas Cortes de 1641, tratara-se de remediar o reino, criando um novo tributo. Nestas, tratava-se de remediar os remédios, tornando efetivo o tributo: “Foram ineficazes os tributos por violentos, sejam suaves, e serão efetivos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 103).

O primeiro argumento da *confirmatio* é o argumento lógico da inteligência dialética, aquele que se dirige ao entendimento: a suavidade é condição de eficácia. O que se segue é a amplificação do argumento, para induzir a vontade por meio dos *exempla*, por meios de testemunhos da Sagrada Escritura, dos Santos Padres e de personagens históricas, por meio das metáforas, das alegorias, dos símiles e das comparações, figuras que não eram consideradas menos eficazes do que as provas racionais. A suavidade necessária ao novo imposto é assim o pretexto com o qual António Vieira expõe o princípio que viria a receber a designação de “anestesia fiscal”, de que se ocupa toda a parte III do sermão. O remédio há de ser aplicado de forma tão suave

que o não sinta o enfermo, como fez Deus ao tirar a costela de Adão, dormindo, e não acordado:

Se é necessário para a conservação da Pátria, tire-se a carne, tire-se o sangue, tirem-se os ossos, que assim é razão que seja; mas tire-se com tal modo, com tal indústria, com tal suavidade, que os homens não o sintam, nem quase o vejam. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 104)

Antes de regressar ao testemunho da Sagrada Escritura, o pregador usa o *exemplum* daquele a que chama o Imperador Teodorico (o Grande, rei dos ostrogodos, que governou sobre grande parte do Império Romano do Ocidente, incluindo a Itália e a Sicília, entre 490 e 522). O orador apresenta-o como modelo do governante que tributava com suavidade e com eficácia, podendo dizer em relação aos seus vassalos: “Eu sei que há tributos, porque vejo as minhas rendas acrescentadas; vós não sabeis se os há, porque não sentis as vossas diminuídas” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 104). O *exemplum* de Teodorico é o que permite reforçar a autoridade do argumento com factos históricos. Mas o elemento retórico de maior eficácia argumentativa, diversas vezes retomado ao longo do sermão, consiste na leitura metafórica do tributo que S. Pedro deve pagar a César com a moeda de prata que aparece na boca do primeiro peixe pescado (Mt 17, 26). Cristo instruiu S. Pedro a pagar o imposto não com o preço do peixe, mas antes com a moeda que encontrasse na boca do peixe. Isto é bastante para o pregador expor aquilo que diz ser a “doutrina de Cristo” acerca da moderação em matéria de tributos:

Quis o Senhor que pagasse São Pedro o tributo, e mais que lhe ficasse em casa o fruto de seu trabalho, que este é o suave modo de pagar tributos. Pague Pedro o tributo sim, mas seja com

tal suavidade, e com tão pouco dispêndio seu, que satisfazendo às obrigações de tributário, não perca os interesses de Pescador. [...] esta diferença há entre os tributos suaves, e os violentos: que os suaves tiram-se da boca do peixe; os violentos, da boca do pescador. Hão de tirar os tributos com tal traça, com tal indústria, com tal invenção [...], que pareça o dinheiro achado, e não perdido, dado por mercê da ventura, e não tirado à força da violência. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 104-105)

Apresentado o argumento (a suavidade da tributação), o pregador amplificou-o em três *exempla* sucessivos, que enuncia, por fim, como numa peroração parcial: “Assim o fez Deus com Adão; assim o fez Cristo com São Pedro; e para que não diga alguém que são milagres [...] impossíveis, assim o fez Teodorico com seus vassalos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 105).

### **Universalidade (ou generalidade) e igualdade**

O raciocínio da argumentação lógica progride no início da parte IV: para que o tributo seja suave, há de ser universal. É chegado o momento mais arrojado do sermão, em que o pregador tem de convencer os privilegiados (nobreza e clero) da bondade de perderem os seus privilégios... É assim que Vieira enuncia os princípios modernos da universalidade ou generalidade e o princípio da igualdade fiscal: quem no plano tributário se encontra em condições iguais deve ser objeto do mesmo procedimento fiscal (Santos, 2013: 356ss.). Para que os tributos não pesem a nenhum homem, devem ser repartidos entre todos os homens: “Não sejam os remédios particulares, sejam universais; não carreguem os tributos somente sobre uns, carreguem sobre todos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 105). Para fortalecer o argumento, sucede-se mais uma vez a comparação, o *exemplum*, a metáfora, a alegoria, que deleita o ouvinte implicando-o no jogo da descodificação. A lei do

tributo é comparada à Lei de Cristo. Também a Lei de Cristo “tem alguns preceitos pesados”, mas Cristo “chama-lhes jugo suave e carga leve”, porque ela “se estende a todos com igualdade e [...] obriga a todos sem privilégio: ao grande, e ao pequeno; ao alto, e ao baixo; ao rico, e ao pobre” – e “como é jugo que a todos iguala, o exemplo o faz suave; como é peso, que sobre todos carrega, a companhia o faz leve” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 106).

À comparação com a Lei de Cristo segue-se o *exemplum* da morte, diante de quem todos somos iguais.

O maior jugo de um Reino, a mais pesada carga de uma República, são os imoderados tributos. Se queremos que sejam leves, se queremos que sejam suaves, repartam-se por todos. Não há tributo mais pesado que o da morte, e contudo todos o pagam, e ninguém se queixa; porque é tributo de todos. Se uns homens morreram, e outros não, quem levava em paciência esta rigorosa pensão da mortalidade? Mas a mesma razão, que a estende, a facilita; e porque não há privilegiados, não há queixosos. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 106)

### **Proporcionalidade, redistribuição e suficiência**

Não menos feliz é o *exemplum* do governo natural do Criador: “Imitem as resoluções políticas o governo natural do Criador [...]. Se amanhece o Sol, a todos aquece; e se chove o Céu, a todos molha” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 106). As alegorias da natureza inspiram ao Padre António Vieira abundância de imagens com que expor a modernidade do seu pensamento. O ciclo da água na natureza (a água que deixa enxutos os montes e afoga os vales) permite-lhe explicar que justiça fiscal não significa igual tributo para todos: “O que importa é que os montes se igualem com os vales, pois os montes são a quem principalmente ameaçam os raios: e reparta-se por todos o peso, para que fique leve a todos” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 107). Ao evocar o exemplo do céu que

chove sobre a terra com “igualdade distributiva” e o exemplo dos montes e vales que devem “igualar as suas desigualdades”, dir-se-ia que o pregador expunha outros dois princípios que devem informar o estado fiscal moderno: o princípio da proporcionalidade e o da redistribuição. Os tributos devem ser estabelecidos de acordo com as capacidades de pagamento do contribuinte, de tal modo que diante das possibilidades económicas de cada um o tributo represente um ónus igual. Já o princípio da redistribuição consiste em orientar a fiscalidade para modificar a distribuição primária do rendimento e da riqueza, segundo critérios de justiça social (Santos, 2013: 356).<sup>6</sup>

Um e outro princípios fundamentam afirmações como esta:

Os mesmos animais de carga, se lha deitam toda a uma parte, caem com ela: e a muitos navios meteu nas mãos dos piratas a carga, não por muita, mas por descompassada. Se se repartir o peso com igualdade de justiça [não com simples *igualdade* mas *igualdade de justiça*], todos o levarão com igualdade de ânimo. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 107)

### **Perda de privilégios e redistribuição**

Por fim, para conduzir o seu argumento em ordem a convencer o clero e a nobreza, outrora isentos, a pagarem a décima militar, o Padre António Vieira rebate os argumentos contrários do adversário, naquilo que a retórica chama a *refutatio*: Será doutrina praticável igualar na sociedade os três estados, “se são estados porque são desiguais?”, pergunta. A resposta é de natureza silogística:

---

<sup>6</sup> A estes podíamos acrescentar o princípio da suficiência: o sistema fiscal deve gerar apenas o volume de receitas suficiente, sem excessos (Santos, 2013: 357). A ideia está presente no final da parte VIII, quando Vieira escreve: “dar com generoso ânimo tudo o que se pedir (que não será mais do necessário)” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 117).



[...] cada um é o que deve ser, e senão não é o que deve. Se os três estados do Reino atendendo a suas preeminências são desiguais, atendam a nossas conveniências, e não o sejam. Deixem de ser o que são, para serem o que é necessário, e iguale a necessidade os que desigalou a fortuna. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 108)

Para reforçar o argumento do entendimento, o pregador regressa à metáfora evangélica do sal. Quando Cristo disse aos discípulos “*Vos estis sal terrae*”, estava a fazer “alta doutrina de estado” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 107). É pela conveniência do bem comum que os homens deixam de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação: esse é o primeiro sentido da metáfora. O segundo sentido é ainda mais elaborado, pois resulta de um símile. Tal como a composição do sal, assim é a composição da *respublica*:

Assim como o sal é uma junta de três elementos, fogo, ar, e água; assim a República é uma união de três estados, Eclesiástico, Nobreza, e Povo. O elemento do fogo representa o estado Eclesiástico, elemento mais levantado, que todos, mais chegado ao Céu, e apartado da terra; elemento, a quem todos os outros sustentam, isento ele de sustentar a ninguém. O elemento do ar representa o estado da Nobreza, [...] por ser o elemento da respiração; porque os fidalgos de Portugal foram o instrumento felicíssimo, por que respiramos, devendo este Reino eternamente à resolução da sua Nobreza os alentos, com que vive, os espíritos, com que se sustenta.

Finalmente o elemento da água representa o estado do Povo, [...] por servir o mar de muitos, e mui proveitosos usos à terra, conservando os comércios, enriquecendo as Cidades [...]. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 108-109)

Por meio do símile da composição do sal, o pregador expõe a sua ousada doutrina de estado: assim como os três elementos naturais (fogo, ar e água) deixaram de ser o que eram para se converterem em sal, conservador das coisas, “assim estes três elementos políticos hão de deixar de ser o que são, para se reduzirem unidos a um estado, que mais convenha à conservação do Reino” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 109). *É o apelo à união dos três estados (clero, nobreza e povo)* para que abdicuem daquelas mesmas isenções e privilégios que acabara de lhes reconhecer.

As partes VI, VII e VIII constituem, como o Padre António Vieira indica, amplificação desta doutrina, respectivamente no que toca ao estado eclesiástico, ao estado da nobreza e ao povo.

Ao estado eclesiástico o direito humano dispunha que fosse isento de tributos. O pregador não contesta a imunidade eclesiástica, antes a reforça apoiando-se em Mt 17, 26 e Mt 22, 21.<sup>7</sup> Sobrepe-lhe, porém, a necessidade.

Tanta é a imunidade das pessoas, e bens Eclesiásticos; mas estamos em tempo em que é necessário cederem de sua imunidade para socorrerem a nossa necessidade. Não digo que paguem os Eclesiásticos, mas digo que deem; não digo *Reddite*, mas digo *Da*. Liberalidade peço, e não justiça; ainda que a ocasião presente é tão forçosa, que justiça vem a ser a liberalidade. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 110)

A tributação dos eclesiásticos é reforçada com exemplos da Sagrada Escritura, como o rei Ezequias, que se servira do tesouro

---

<sup>7</sup> “Por isso Cristo usou da cláusula *Da* com grande providência; para que este ato tão contrário à imunidade Eclesiástica não cedesse em prejuízo dela; declarando que o tributo, que um, e outro estado paga promiscuamente, nos seculares é justiça, nos Eclesiásticos é liberalidade; nos seculares é dívida, nos Eclesiásticos é dádiva: *Da; Reddite*” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 110).

do templo para socorrer uma guerra (2Rs 18, 14). E também o rei David que, perseguido por Saul, tomou os pães santos da proposição, reservados a Deus e aos sacerdotes, e repartiu-os pelos seus soldados, tendo Cristo aprovou aquela ação (Mc 2, 25-26). Assim, pois, o pregador conclui em termos de doutrina universal:

[...] quando estão em necessidade os Reis, é bem que os bens Eclesiásticos os socorram, e que tirem os Sacerdotes o pão da boca para o sustentarem a ele, e a seus soldados. Assim declara Cristo que precede o direito natural ao positivo, e que pode ser lícito pelas circunstâncias do tempo o que pelas Leis, e Cânones é proibido. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 111)

No caso concreto do socorro aos reis de Portugal, tão generosa fora a realeza na fundação de igrejas e no seu enriquecimento que as dádivas do clero seriam mais liberalidade que justiça, “mais é obrigação, que benevolência, mais é restituição, que dádiva” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 112), conclui o pregador em clara contradição com a imunidade que afirmara momentos antes. O que Vieira sustenta, enfim, é que o tributo do estado eclesiástico é um dever elementar de restituição:

[...] as dádivas, que dedicaram aos templos os Reis vitoriosos, bem é que as restituam os templos aos Reis necessitados. Isto é o que deve fazer o estado Eclesiástico de Portugal, e em primeiro lugar os primeiros dele; que por isso pagou o tributo não outro dos Apóstolos, senão São Pedro. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 111)

Do mesmo modo é justificada a tributação sobre o estado nobre, que antes gozava igualmente do privilégio de isenção. O pregador não contesta o direito, mas sobrepõe-lhe razões para que também a nobreza sirva o rei com a sua fazenda: por se tratar da conservação

do reino, da Coroa, e da própria nobreza; e mais ainda, por ser justo que os que se sustentavam dos bens da Coroa não faltassem à mesma Coroa com seus bens.

Estamos mais uma vez diante da afirmação do princípio fiscal da redistribuição, enunciado em termos metafóricos.

Não há tributo mais bem pago no Mundo, que o que pagam os rios ao mar. Continuamente estão pagando este tributo, [...] e vemos que para não faltarem a esta dívida, se desentranham as fontes, e se despenham as águas. Pois quem deu tanta pontualidade a um elemento bruto? Porque se despendem com tanto primor umas águas irracionais? Porquê? Porque é justo que tornem ao mar águas, que do mar saíram. Não é o pensamento de quem cuidais, senão de Salomão. *Ad locum, unde exeunt, flumina revertuntur* [Ecl 1, 7]: tornam os rios perpetuamente ao mar (e em tempos tempestuosos com mais pressa, e muito tributo); porque mais, ou menos grossas, do mar recebem todos suas correntes. Que injustiça fora da natureza, e que escândalo do universo, se crescendo caudalosos os rios, e fazendo-se alguns navegáveis com a liberalidade do mar, represaram avarentos suas águas, e lhe negaram o devido tributo! Tal seria, se a Nobreza faltasse à Coroa com o ouro, que dela recebe. (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 114)

Tributar de modo a restituir o que se recebeu, tributar de modo a modificar a distribuição primária do rendimento e da riqueza segundo a justiça social, é uma das máximas que exemplificam a modernidade do pensamento jurídico de Vieira, mas o pregador torna-a mais persuasiva simulando que a infere a partir das leis da natureza. O jogo de semelhanças vai ainda mais longe ao contemplar a lição que a Terra nos dá com seu exemplo, como que repreendendo os homens: a água que a terra recebe é salgada; a que torna ao mar é doce. Entre os homens, pelo contrário: “A todos

é coisa muito doce o receber, mas tanto que se fala em dar, grandes amarguras!” (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 115).

Restava, enfim, exortar o povo, ou terceiro estado, a pagar o tributo, ou seja, exortar aquele que tinha obrigação absoluta de pagar. Mas o pregador opta por outra estratégia: apela ao seu sentimento, mais do que às razões, e cobre-o de honra, por meio da polissemia das palavras. São príncipes e não povo aqueles que dão o seu tributo com tanta liberalidade e vontade.

[...] em Lisboa não há três Estados, senão dois, Eclesiástico, e Nobreza. E se quisermos dizer que há três, não são Eclesiástico, Nobreza, e Povo, senão Eclesiástico, Nobreza, e Príncipes. E a Príncipes quem os há de exortar em matéria de liberalidade? (Franco & Calafate, 2013-2014, II, X: 117)

## **Conclusão**

O “Sermão de Santo António”, pregado na igreja das Chagas, na véspera do início das Cortes de 1642, é um dos sermões que mais assinalam o perfil do Padre António Vieira como orador da Restauração, ao serviço do poder. Não se trata, porém, do perfil do orador visionário e utópico, que profetiza um Quinto Império sob a coroa de D. João IV, mas o autor de um pensamento político e jurídico tão sólido e fundamentado como inovador. Com uma articulação perfeita entre argumentação e amplificação, o pregador foi capaz de estribar o programa fiscal das Cortes de 1642, alicerçando-o em princípios de direito que só mais tarde receberam a atenção dos estados e nações. Nas metáforas, comparações e alegorias do sermão vemos o pregador expor, com pioneirismo, alguns dos princípios que distinguem o sistema fiscal do estado moderno e que só viriam a ser historicamente aceites após as revoluções liberais, inglesa, americana e francesa (Nabais, 2014: 430): os princípios da generalidade, igualdade, proporcionalidade, redistribuição e suficiência.

De todos, o mais simpático aos nossos olhos de contribuintes é o da chamada “anestesia fiscal”, com que Vieira defendeu um sistema tributivo tão suave que não fosse sequer sentido... pois a suavidade seria a medida da sua eficácia enquanto remédio para o reino.<sup>8</sup>

## Bibliografia

- Cardim, P. A. (1993). Cortes e Procuradores do Reinado de D. João IV. *Penélope*, 9/10, 63-71.
- Castro, A. P. (2008). *O Essencial sobre o Padre António Vieira*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Cunha, M. F. (1999). O Púlpito como Uma Tribuna Política: a Censura dos Vícios dos Poderosos nos Sermões do Padre António Vieira. In *Actas do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional* (vol. III) (1721-1746). Braga: Universidade Católica Portuguesa/Província Portuguesa da Companhia de Jesus.
- Franco, J. E. & Calafate, P. (dir.) (2013-2014). *Obra Completa Padre António Vieira* (t. II, vol. X). S.l.: Círculo de Leitores.
- Galli, M. L. P. (2004). Santo António por Vieira. In *Anais do XVII Encontro Regional de História: o Lugar da História*. Campinas: ANPUH/SP. Acedido a 21 de junho de 2018, em <http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XVII/ST%20VIII/Maria%20L%C3%BAcia%20Peccioli%20Galli.pdf>.
- Marques, J. F. (1989). *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668: a Revolta e a Mentalidade*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Nabais, J. C. (2014). *Direito Fiscal*. Coimbra: Almedina.
- Paiva, J. P. (2008). Portugal e o Mundo no Tempo do Padre António Vieira. Acedido a 30 de abril de 2014, em [http://www.icea.pt/pdf/PAV\\_JosePedroPaiva.pdf](http://www.icea.pt/pdf/PAV_JosePedroPaiva.pdf).
- Santos, J. A. (2013). *Teoria Fiscal* (2.<sup>a</sup> ed.). Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

---

<sup>8</sup> Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

# R

EVISITAR VIEIRA  
NO SÉCULO XXI

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2020



# R

## EVISITAR VIEIRA NO SÉCULO XXI

“Se revisitamos o Padre António Vieira no século XXI, inevitavelmente reconhecemos nele a pluralidade de abordagens [...]: antes de mais, ele foi (e é) um pensador da nossa cultura e da política do seu tempo, desenvolvendo temas que demarcam aquilo a que chamamos a sua atualidade; e não é seguramente banal rastrear um sentido de atualidade evidente em quem viveu, pensou, pregou e escreveu há mais de três séculos. Assim é, mas não se trata só disso. O legado do Padre António Vieira projeta-se também, até hoje, na nossa língua, no imaginário dos seus grandes cultores, nas artes e na sua presença no sistema de ensino. Os textos que aqui podemos ler atestam bem o que fica dito: a imagem de Vieira na nossa historiografia, a epistolografia e o seu culto, a obra profética e as indagações a que convida, a ousadia do pensamento teológico, o trajeto de vida (um trajeto que fez desta grande figura quase uma personagem de ficção, conforme o cinema confirmou), a intervenção política a que não se esquivou, o contributo inigualável que deu à oratória sagrada.”

Carlos Reis  
*Da Nota Prévia*



UNIVERSIDADE DE  
COIMBRA

