

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

**AS CHAVES DO PARAÍSO: PROFECIA E ALEGORIA  
NA OBRA DE PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

**TESE DE DOUTORADO**

**Marcus De Martini**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2011**

**AS CHAVES DO PARAÍSO:  
PROFECIA E ALEGORIA NA OBRA DE  
PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

por

**Marcus De Martini**

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

**Orientador: Prof. Dr. Lawrence Flores Pereira**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2011**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Artes e Letras  
Programa de Pós-Graduação em Letras**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Tese de Doutorado

**AS CHAVES DO PARAÍSO: PROFECIA E ALEGORIA NA  
OBRA DE PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

elaborada por  
**Marcus De Martini**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Doutor em Letras**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Lawrence Flores Pereira**  
(Presidente/Orientador)

**João Adolfo Hansen** (USP)

**Regina Zilberman** (UFRGS)

**Francisco Marshall** (UFRGS)

**Noeli Dutra Rossatto** (UFSM)

Santa Maria, 03 de março de 2011.

Para Maria Angélica Toaldo Machado (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

À Capes, pela concessão da bolsa PDEE, sem a qual eu não teria conseguido concluir minha pesquisa.

À Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), a quem devo minha formação, e à Catholic University of America (CUA), onde pude realizar meu doutorado-sanduíche.

Na UFSM, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-graduação em Letras, especialmente à Profa. Dr. Amanda Eloina Scherer, coordenadora do Programa, e aos secretários Jandir e Irene, sempre solícitos; ao Colégio Politécnico, especialmente na pessoa do Prof. Canrobert K. Werlang, onde fui bem recebido como parte do corpo docente; ao Prof. Dr. Lawrence Flores Pereira, meu orientador, pelo incentivo nas minhas empreitadas literárias; e à Profa. Dr. Sílvia Carneiro Lobato Paraense, com quem iniciei esta pesquisa e a quem devo muito do que aprendi sobre Literatura.

Sou muito grato também aos membros de minhas bancas de qualificação e defesa, que muito contribuíram para a melhoria de meu trabalho. Refiro-me ao Prof. Dr. Noeli Dutra Rossato (UFSM), “co-orientador honorário” desta tese, cujas lições de filosofia medieval me foram extremamente valiosas, como também suas sugestões, seus questionamentos e suas leituras críticas de meus textos; ao Prof. Dr. João Adolfo Hansen (USP), sempre atencioso e disposto a colaborar com os estudos da área, verdadeiro mestre; à Profa. Dr. Regina Zilberman (UFRGS) e ao Prof. Dr. Francisco Marshal, cujos comentários e sugestões enriqueceram a escrita final de minha tese, bem como à Profa. Dr. Maria da Glória Bordini (UFRGS), cujos conselhos para a melhor organização do texto foram extremamente úteis.

Na CUA, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Thomas Cohen, que me incentivou desde a primeira orientação e foi atencioso em tudo quanto foi possível para tornar minha estada proveitosa. Ainda ao Prof. Dr. Michael Mack, com quem pude discutir alguns pontos do meu trabalho; também aos professores Nelson Minnich, Kenneth Pennington, Daniel Gibbons e Caroline R. Sherman, que permitiram que eu acompanhasse suas aulas. Por fim, um agradecimento especial a Maria Angela Leal, bibliotecária da *Oliveira Lima Library*, onde tive o prazer de passar grande parte de meu estágio, cuja generosidade e presteza sempre foram

muito além das estantes desse magnífico acervo, que ela com tanto carinho e devoção ajuda a preservar.

À Patrícia, pelo companheirismo e apoio de sempre.

## RESUMO

Tese de Doutorado

Programa de Pós-Graduação em Letras

Universidade Federal de Santa Maria

### **AS CHAVES DO PARAÍSO: PROFECIA E ALEGORIA NA OBRA DE PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

AUTOR: MARCUS DE MARTINI

ORIENTADOR: LAWRENCE FLORES PEREIRA

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 03 de março de 2011.

A obra profética de Padre Antonio Vieira (1608 – 1697) teve uma recepção ambígua por parte da crítica especializada. Inicialmente, como se vê em João Lúcio de Azevedo (1855 – 1933), entre outros, ela foi considerada uma espécie de “deslize”, algo curioso ou esdrúxulo, apenas compreensível diante do contexto histórico ibérico dos séculos XVI e XVII. Mais recentemente, especialmente com a obra de Alcir Pécora (1994) e com os trabalhos de João Adolfo Hansen, principalmente, começou-se a olhar os textos luso-brasileiros dos séculos XVI a XVII a partir de um prisma novo, que procura encontrar uma “arqueologia” de composição em vez de aplicar categorias de análise anacrônicas. A partir disso, a presente tese teve como objetivo investigar a obra profética vieiriana, principalmente os textos compostos por ocasião de seu processo no Santo Ofício, com base em conceitos retórico-teológico-políticos comuns ao tempo de Vieira. Procurou-se então analisar o conceito de profecia e os desenvolvimentos argumentativos decorrentes de seu emprego no tocante às estratégias interpretativas empregadas por Vieira para a defesa das *Trovas* do sapateiro português Bandarra (1500 – 1556) diante da Inquisição e para a concepção do jesuíta acerca do “Quinto Império”, ou “Reino de Cristo Consumado na Terra”. Essa análise partiu de uma contextualização histórica e da leitura comparativa do *corpus* profético vieiriano à luz de conceitos teológico-retóricos, a partir da qual a compreensão das noções de “profecia” e “visão” serviram como pano de fundo para o estudo da “alegoria”. Tal análise mostrou a relevância desses conceitos para a melhor compreensão da exegese vieiriana, em que o emprego da “alegoria” serve como sinal da manifestação de um intérprete de profecia também como profeta, responsável por mostrar a presença da Providência divina entre os homens e também por participar como instrumento para a chegada do Reino de Cristo futuro.

**Palavras-chave:** Padre Antonio Vieira; profecia; visão; alegoria; exegese bíblica.

## ABSTRACT

Tese de Doutorado

Programa de Pós-Graduação em Letras

Universidade Federal de Santa Maria

### **AS CHAVES DO PARAÍSO: PROFECIA E ALEGORIA NA OBRA DE PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

AUTHOR: MARCUS DE MARTINI

SUPERVISING PROFESSOR: LAWRENCE FLORES PEREIRA

Date and Place of the Defense: Santa Maria, March 3<sup>rd</sup> 2011.

The prophetic writings of Father Antonio Vieira (1608 – 1697) had an ambiguous reception by the critics. Initially, as one can see in João Lúcio de Azevedo (1855 – 1933), among others, it was considered a kind of “misstep”, something curious or extravagant, only understandable in face of the Iberian historical context of the Sixteenth and Seventeenth centuries. More recently, mainly with Alcir Pécora’s critical book (1994) and with the works by João Adolfo Hansen, Luso-brazilian texts from the Sixteenth and Seventeenth centuries started to be seen under a new prism, which aims at finding an “archaeology” of composition instead of just applying outdated analytical categories. Thus, this dissertation aimed at researching Vieira’s prophetic writings, specially the texts written during his process in the Holy Office, based on political-theological-rhetorical concepts common to Vieira’s time. One searched to analyze the concept of prophecy and the argumentative developments of its use regarding Vieira’s interpretative strategies to the defense of the *Trovas* of the Portuguese cobbler Bandarra (1500 – 1556) in the Inquisition and to the conception of Vieira’s idea of the “Fifth Empire”, or the “Kingdom of Christ on Earth”. This analysis stemmed from a historical contextualization and from the comparative reading of the *corpus* composed by Vieira’s prophetic works, read under theological and rhetorical concepts. To this reading, the notions of “prophecy” and “vision” served as a background to the study of “allegory”. This analysis showed the relevance of these concepts for a better comprehension of Vieira’s exegesis, in which the use of “allegory” reveals the fashioning of a prophecy interpreter as a real prophet, responsible for showing the presence of the Divine Providence among mankind and also for participating as an instrument to the arrival of the future Kingdom of Christ.

**Keywords:** Father Antonio Vieira; prophecy, vision; allegory, biblical exegesis.



## INDICAÇÕES E ABREVIATURAS

As obras listadas abaixo, por serem aquelas citadas com maior frequência no correr do trabalho, tiveram suas referências bibliográficas abreviadas, a fim de facilitar a leitura do texto, tornando sua identificação imediata.

### Obras de Vieira

- Apologia das Coisas Profetizadas** (ed. Adma Fadul Muhana). Lisboa: Cotovia, 1994. Vieira: ACP
- Cartas do Brasil.** Organização e Introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003. Vieira: Cartas
- Clavis Prophetarum.** Livro III (ed. crítica, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo segundo projeto iniciado com Margarida Vieira Mendes) Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000 [ed. bilíngue latim-português]. Vieira: CP
- Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício.** (Introdução e notas de Hernâni Cidade). Bahia, Universidade da Bahia, 1957. Tomo 1 (XL-342) e 2 (XXII-396). Vieira: DEF I (Tomo 1) e Vieira: DEF II (Tomo 2)
- História do Futuro.** (José Carlos Brandi Aleixo, SJ, Organizador). Brasília: EdUnB, 2005. Vieira: HF
- Livro antepimeiro da História do Futuro** (ed. crítica José van den Besselaar). Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983, 2v. Vieira: ANT
- Os autos do processo de Vieira na Inquisição.** (edição, transcrição, glossário e notas Adma Fadul Muhana) 2. ed. ampliada e revista. São Paulo, Edusp, 2008. Vieira: Autos
- Sermões: Padre Antônio Vieira.** Organização e Introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000. Vieira: SI

**Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II.**

Organização e Introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.

Vieira: SII

## Demais obras

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira.** São Paulo: Alameda, 2008.

Azevedo: HAV

BESSELAR, José Van den. **Antônio Vieira: O homem, A Obra, As Idéias.** Amadora, Portugal: Bertrand, 1981.

Besselaar: AV

BESSELAAR, J. **Antônio Vieira: Profecia e Polêmica.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

Besselaar: PP

BESSELAAR, J. **O Sebastianismo – História Sumária.** Amadora, Portugal: Bertrand, 1987.

Besselaar: SEB

## REFERÊNCIAS AOS SERMÕES

Nas referências aos sermões de Vieira, empregaremos, quando possível, as edições de Pécora mencionadas acima. Quando houver, porém, menção a algum sermão não contemplado nesses dois volumes, remeteremos o leitor à edição de Lello & Irmão, de 1951.

## REFERÊNCIAS BÍBLICAS

Para as passagens bíblicas, utilizamos a tradução de Almeida:

**A BÍBLIA SAGRADA.** Contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

Optamos, como de costume se faz, por apenas citar as referências das passagens mencionadas no texto, sem reproduzir a passagem inteira, no corpo do texto ou em nota de rodapé, a não ser quando fosse relevante para o ponto em discussão.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>PARTE I – AS CHAVES DO CÁRCERE</b> .....	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O REI QUE SE DESEJOU E O REI QUE SE CONSEGUIU</b> .....	<b>17</b>
A chave que abriu as portas do Rossio .....	17
De Dom Afonso Henriques à União Ibérica.....	19
A Sapataria do Futuro .....	22
A Restauração .....	32
Vieira no Brasil: no Novo Mundo antes do mundo novo de Lisboa .....	34
O Sermão de São Sebastião.....	35
Vieira em Portugal: sermões restauracionistas .....	46
Do governo de D. João IV às Esperanças de Portugal .....	58
<b>CAPÍTULO 2 – AS COISAS PROFETIZADAS E O CALCANHAR DE AQUILES DE UM SAPATEIRO</b> .....	<b>62</b>
De como uma carta se torna um processo inquisitorial.....	62
Profecia e Etimologia: “ver de longe” .....	71
A Profecia na Antiguidade.....	73
A Profecia no Cristianismo Primitivo .....	78
A Profecia na Idade Média: origem de um conceito.....	81
De Alberto Magno a Aquino: profecia como carisma .....	83
O problema da permanência do espírito profético na Igreja .....	85
A prova da verdadeira profecia é o efeito das coisas profetizadas .....	94
Os futuros contingentes: matéria “propriíssima” da profecia .....	103
<b>CAPÍTULO 3 – O VIDENTE FRENTE À CEGUEIRA DOS DOUTOS SEM CORAÇÃO</b> .....	<b>109</b>
Radiografia de um profeta .....	109
O perigo da falsa doutrina .....	110
O Sapateiro que não fazia milagres.....	113

A divulgação de profecias não autorizadas.....	115
Bandarra, verdadeiro profeta? .....	118
A pessoa do profeta .....	120
Profecia e visão .....	126
O conhecimento das coisas profetizadas .....	137
Visão, Profecia e Conhecimento em Vieira .....	140
Diante da cegueira dos Fariseus de vontades endurecidas.....	143
<b>PARTE II – AS CHAVES DA PROFECIA.....</b>	<b>149</b>
<b>CAPÍTULO 4 – O CLAVICULÁRIO DE DEUS .....</b>	<b>150</b>
As chaves para o conhecimento do futuro .....	150
Alegoria e Origem da Exegese Bíblica .....	152
Exegese Patrística.....	163
A Exegese em Santo Agostinho .....	167
Joaquim de Fiore e o método da “concordia” .....	169
Exegese Escolástica .....	171
Tipologia e Alegoria: a questão terminológica.....	176
“Alegoria”, “Tipo” e “Figura” nos Sermões .....	186
<b>CAPÍTULO 5 – O CHAVEIRO INSPIRADO NAS TERRAS DO MARANHÃO.....</b>	<b>203</b>
Exegese pós-tridentina .....	203
Antigos e Modernos: a possibilidade de uma nova interpretação .....	210
O Quinto Império .....	223
O Conselheiro Secreto: ideias de um livro não escrito .....	229
O Reino de Cristo na Terra.....	238
A duração do Reino de Cristo na terra .....	241
O profeta “encoberto” descoberto .....	246
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>254</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>258</b>

## INTRODUÇÃO

No dia 17 de dezembro de 1697, o Padre D. Manoel Caetano de Souza fez a oração fúnebre das Exéquias do Padre Antonio Vieira, na Igreja de São Roque, sob os auspícios do Conde da Ericeira. O padre moldou sua oração a partir da seguinte passagem escritural: “Para o que fui constituído pregador, e apóstolo, e doutor dos gentios” (2 Tm 1,11). “Emudeceu finalmente aquela eloquentíssima voz”, começou então D. Manoel Caetano<sup>1</sup>.

E é como uma “eloquentíssima voz” que se pensa geralmente ainda hoje em Vieira, e como tal os livros amiúde o apresentam. A voz eloquente dos sermões. Parece que tudo o que não disser respeito a uma espécie de admirável, e “extravagante”, “verborragia” é necessariamente um adereço antigo e expletivo, um pó que deve ser removido das palavras para que elas brilhem por elas mesmas.

Depois de enaltecer as virtudes de Vieira como pregador e como apóstolo, D. Manoel elogia-o como missionário, afirmando que formara na “oficina do engenho aquela Chave dos Profetas” para deixar abertas as portas das missões. A referida “Chave dos Profetas” é a **Clavis Prophetarum**, obra até hoje parcialmente inédita, em que Vieira daria o acabamento final a sua ideia do Reino de Cristo Consumado na Terra. D. Manoel menciona algumas vezes a obra, ligando-a ao papel missionário da Companhia de Jesus. É de se perguntar, no entanto, o quanto se sabia de uma obra em que Vieira trabalhava, no final de sua vida, auxiliado apenas pelo Padre Bonucci, seu secretário, homem expressamente indicado para esse trabalho pela Companhia. De qualquer modo, Vieira morreria antes de poder dar sua obra máxima como acabada.

O pensamento profético de Vieira pode não ser o que primeiramente nos ocorre quando pensamos em sua obra; contudo, vários estudos já foram dedicados ao tema ou dele deram, de alguma forma, notícia. Podemos mencionar as obras de João Lúcio de Azevedo, especialmente sua detalhada biografia de Vieira; o trabalho precursor de Raymond Cantel; os artigos do erudito holandês José van den

---

Besselaar, e sua valiosa edição comentada do **Livro Antepimeiro da História do Futuro**; Hernâni Cidade e sua edição das *Representações Primeira e Segunda*, entregues por Vieira como parte de sua defesa durante seu processo no Santo Ofício; Margarida Vieira Mendes, com **A Oratória Barroca de Vieira** e a edição do terceiro livro da **Clavis Prophetarum**, entre outros. Mais recentemente, é imprescindível mencionar o trabalho de Adma Fadul Muhana, que editou a **Apologia das Coisas Profetizadas** e os **Autos do Processo de Vieira na Inquisição**.

Quanto à fortuna crítica sobre a obra profética de Vieira, ou que com ela se relaciona de alguma forma, além de numerosos artigos, podemos citar as obras de Thomas Cohen, de Jorge de Souza Araújo, de Júlio Carvalho, de Valmir Muraro, de César Braga-Pinto e de Luís Filipe Silvério Lima. É de se notar que a maioria dos trabalhos acadêmicos sobre Vieira tem sido produzida por historiadores. No entanto, o trabalho do crítico literário Alcir Pécora **Teatro do Sacramento**, publicado em 1994 e reeditado em 2008, ainda é um marco na análise da obra do jesuíta. Ao propor o “modo sacramental” como característico do pensamento de Vieira, conforme Pécora demonstra com base na análise dos sermões, o crítico ressalta a ligação íntima e indissociável entre os aspectos litúrgicos, retóricos e político-teológicos na obra do jesuíta. Fugindo da divisão do legado vieiriano em diversas facetas – o político, o missionário, o pregador, etc. – Pécora consegue propor uma “gramática” para a obra do jesuíta que lhe dá unidade e que tem sido influente desde então.

Do mesmo modo, tratando de Vieira ou não, a obra de João Adolfo Hansen vem mostrando a importância de se compreender as práticas retórico-políticas características às letras luso-brasileiras dos séculos XVI a XVIII como forma de se evitar análises anacrônicas, que procuram ler os textos do passado a partir de chaves de leitura que não lhes são adequadas. No tocante ao pensamento profético de Vieira, Hansen propõe a noção de “providencialismo figural”, em que a profecia é lida a partir da presença de Deus no mundo por meio da alegoria, o que se relaciona intimamente com o “modo sacramental” proposto por Pécora.

Faremos oportunamente referência a todas essas obras no decorrer deste trabalho.

A questão da profecia propriamente dita, suas noções básicas e articulações teológicas, não foi abordada com muita profundidade na fortuna crítica de Vieira. Afora algumas análises recentes de Alfredo Bosi (1998 e 2008) e os trabalhos interessantes de Silvério Lima sobre a questão do “sonho” na obra de Vieira e de autores contemporâneos do jesuíta (2004 e 2005), o assunto foi em grande parte negligenciado. De forma correlata, as implicações das noções que Vieira possuía sobre o assunto, como encontradas em seus textos proféticos, mas também nos sermões, e sua repercussão em seu processo na Inquisição são deixadas à margem. Por fim, a própria situação do pensamento profético no contexto da Reforma Católica e sua influência na sorte que Vieira teve em seu processo nunca são mencionados. Parece que a crítica toma sempre esses aspectos como pressupostos, cujo maior aprofundamento é desnecessário.

A partir disso, nosso trabalho tem como objetivo analisar o pensamento profético de Vieira e compreender a forma com que interpretou as profecias de Bandarra, sapateiro português que teria profetizado a Restauração do reino, e também passagens escriturais que sustentariam a idéia vieiriana do “Quinto Império”. A partir das concepções de Vieira sobre “profecia”, conforme encontradas principalmente em seus textos proféticos, compostos na contingência de seu processo, pretendemos abordar seus métodos exegéticos com mais embasamento e analisar o emprego da leitura alegórica, entendida aqui em sentido amplo.

Acreditamos, portanto, que esse trabalho se justifica diante da ausência de maiores estudos sobre esse tema em específico e pela tentativa de esboçar uma breve “arqueologia” das fontes proféticas da exegese vieiriana, procurando entendê-la a partir das práticas retórico-teológicas da época. Mais ainda, acreditamos que a compreensão desses procedimentos são úteis para o estudo da ideia do Reino de Cristo Consumado na Terra, uma vez que podem indicar a “liga” que Vieira usou em sua “forja”, na “oficina de seu engenho”, como dissera o Padre Manoel.

O presente trabalho é dividido em duas partes. Na primeira parte, centrada na profecia, apresentamos o contexto de origem do pensamento profético de Vieira e os fatos que levaram até o início do seu processo e as discussões sobre profecia que se seguiram. Na segunda parte, centrada na alegoria, apresentamos os métodos interpretativos comuns à exegese cristã e o uso que deles fez Vieira.

No primeiro capítulo, que é mais uma contextualização sobre o ambiente messiânico português dos séculos XVI e XVII, apresentamos dados biográficos de

Vieira, sobretudo, que, apesar de conhecidos pelos especialistas no assunto, são necessários para a melhor explanação do tema.

No segundo capítulo, abordamos a origem do processo de Vieira no Santo Ofício e as primeiras discussões a respeito de profecia, especialmente quanto à permanência do espírito profético na Igreja e a tese central de Vieira de que as profecias se provam por seus efeitos.

No terceiro capítulo, dedicamos maior atenção às discussões acerca da pessoa do profeta e de seus requisitos. Além disso, abordamos a questão da visão, tema correlato ao da profecia, e necessário a sua melhor compreensão.

No quarto capítulo, fazemos uma apresentação sobre o desenvolvimento da exegese bíblica até a Escolástica, procurando analisar a viabilidade de uma categorização para os procedimentos empregados por Vieira. Como primeiro passo dessa tarefa, abordamos os sermões.

No quinto e último capítulo, mencionamos os procedimentos exegéticos utilizados na época de Vieira e seu emprego na obra profética do jesuíta, relacionando-os com a concepção da ideia de “Quinto Império”.

Ouçamos agora, um pouco mais, aquela “eloquentíssima voz” e tomemos conhecimento das chaves com que pretendeu abrir as portas do paraíso.



## **PARTE I**

### **AS CHAVES DO CÁRCERE**

## CAPÍTULO 1

### O REI QUE SE DESEJOU E O REI QUE SE CONSEGUIU

#### A chave que abriu as portas do Rossio

Corre o ano de 1666, cuja trinca de seis encontra-se anunciada no Apocalipse. O mundo, esse velho ancião, certamente aproxima-se de seu fim, ouvindo uma extrema-unção sussurrada em todos os lugares. Um cometa há pouco cruzara o céu, o que certamente configuraria um sinal de mau augúrio. E profecias que se debruçassem sobre o final dos tempos não faltavam na Europa fraturada pela Reforma. Nesse mesmo ano, aguardando as últimas cenas do teatro do mundo, o jesuíta Antonio Vieira encontra-se encarcerado na sede do Tribunal do Santo Ofício português, local a que chamaria de “Fortaleza do Rossio”. O palácio do Paço dos Estaus localizava-se numa das mais famosas praças de Lisboa, o Rossio, isto é, ficava bem no coração da cidade. Assim, a “célebre Inquisição”, segundo as anotações de um viajante inglês, tinha como sede um amplo prédio. Em seu frontão, bem ao centro da parte mais elevada, situavam-se figuras representando a Religião pisoteando um herege, prostrado sob elas<sup>1</sup>. Tais imagens ilustravam com eloquência a força e a sanha persecutória de um Tribunal criado realmente para subjugar hereges. No entanto, cerrado nesse edifício sinistro, encontrava-se aquele que era um dos mais ativos e prestativos religiosos de Portugal. Duras acusações haviam sido dirigidas a Vieira, que agora se via preso, processado e doente, depois de ter passado longos anos a gozar das benesses dos melhores do reino, incluindo as do

---

<sup>1</sup> O inglês em questão é o arquiteto James Murphy, cuja obra **Travels In Portugal through the Provinces of Entre Douro e Minho, Beira, Estremadura and Alentejo, in the years 1789 e 1790** seria dedicada ao Rei D. João VI e publicada em 1795. Apesar de os apontamentos datarem de mais de cem anos após a prisão de Vieira, o prédio ainda existia, mesmo que estivesse então, segundo o autor, “as silent as the Temple of Janus” (“tão silencioso quanto o Templo de Jano”, p. 156). Murphy salienta algumas mudanças antes introduzidas pelo Marquês de Pombal e relata inclusive uma execução pública de três criminosos à qual ele próprio teria comparecido, que, por ser rara naqueles tempos, acabara atraindo uma enorme multidão. Segundo o arquiteto inglês, tal “curiosidade”, no entanto, sairia cara aos lisboetas presentes. Uma briga irrompeu em meio à turba que se apinhara para testemunhar o evento, ocasionando a reação da soldadesca, que, atacando os presentes, causou um elevado número de feridos (Ibid., p. 157).

próprio rei D. João IV, então já falecido há dez anos. Quando Vieira entrega ao Tribunal sua volumosa defesa, nesse mesmo ano, não hesita em reclamar das condições totalmente inadequadas em meio às quais tivera que redigir seu texto, sem acesso às fontes bibliográficas que seriam tão caras a sua melhor argumentação. Todavia, a julgar-se pelo portentoso e erudito texto entregue pelo jesuíta aos seus acusadores, é de se pensar se de fato as fontes bibliográficas teriam sido tão necessárias assim ao religioso, uma vez que o assunto que o levava ao Rossio parecia estar já bem assentado e esclarecido na mente do prisioneiro<sup>2</sup>.

O processo que levava Vieira a se tornar réu do Santo Ofício iniciara-se anos antes, motivado por uma carta escrita por ele a D. André Fernandes, confessor da rainha viúva e bispo nomeado do Japão, por volta de 1659. Na carta – supostamente secreta – intitulada *Esperanças de Portugal*, Vieira, em suma, consolava a rainha da então ainda recente morte do rei D. João IV afirmando que este haveria de ressuscitar para comandar Portugal e a cristandade na vitória contra o “Turco” (o Império Otomano, sediado em Constantinopla) e no subsequente estabelecimento do Quinto Império, a ser concomitantemente religioso – sob o reinado do papa – e temporal – sob a tutela de Portugal, nação eleita por Cristo<sup>3</sup>. Apesar de supostamente escrita apenas para consolo da rainha viúva, a carta havia circulado largamente pelo reino, obtendo enorme repercussão. Afora a defesa entusiasta de certo Nicolau Bourey, comerciante flamengo casado com uma portuguesa e que publicara um papel aderindo às teses vieirianas, os comentários a respeito das idéias propaladas por Vieira haviam sido negativos, indo da mera descrença à desbragada chacota<sup>4</sup>. Enfim, como era de se esperar, haja vista as inimizades de

---

<sup>2</sup> Recorremos neste ponto ao que consta da obra **Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício** (doravante citada como Vieira: DEF), apresentada por Hernani Cidade. Ali Vieira afirma que: “Assy que neste extremo desamparo de todos os meyo & instrumentos necessarios ainda aos mayores letrados para qualquer resolução ou questão, me he forçoso fallar em tantas & tam esquisitas & que envolvem quasi todas as sciencias humanas & divinas, avendo de recorrer em tudo ao estudo antigo & à memoria, que com minha idade & enfermidades está muy enfraquecida, & muito mais com o estado presente, tanto para aver perdido o Juízo de que ella se não destingue. Avendo sobretudo ano & meyo, que não estudo nem vejo livro pello impedimento da prisão & doença ultima...” (Vieira: DEF, I, p. 5, [sic]). Seguiremos, daqui em diante, a grafia dos originais citados.

<sup>3</sup> “Vieira concluiu a primeira via da carta a 29 de abril de 1659. Achava-se então em Camutá, em viagem de missão pela Amazônia” (cf. Besselaar: PP, p. 33 e ss.).

<sup>4</sup> Cf. Besselaar, referindo-se a Bourey: “Apenas uma pessoa aplaudiu com entusiasmo a tese de Vieira: um estrangeiro que, apesar de residir há mais de cinco décadas em Portugal, não sabia exprimir-se com correção na língua de sua pátria adotiva” (Besselaar: PP, p. 111). Ainda segundo Besselaar, Vieira chegou a ler um exemplar do texto de Bourey em 1664 e não gostou. “*Non tali auxilio*, seria seu comentário” (Ibidem, p. 115). Bourey também seria chamado à Inquisição em 1661, não obtendo maiores complicações com o Tribunal, mas sua carta fora proibida.

Vieira com os dominicanos, que comandavam o Santo Ofício, a carta *Esperanças de Portugal* acabou sendo requisitada pelo Conselho Geral desse Tribunal ao padre André Fernandes em 13 de abril de 1660. Fernandes remeteu a carta a essa corte dois dias depois, tentando escusar o amigo que a escrevera. A carta foi, mesmo assim, enviada para o Santo Ofício de Roma, que determinou o interrogatório do autor. As rodas da Inquisição haviam então começado a se mover<sup>5</sup>.

### De Dom Afonso Henriques à União Ibérica

Entender o pensamento profético de Vieira passa necessariamente pela compreensão do contexto histórico em que se insere, mais precisamente, do que ocorreu em Portugal desde sua independência até sua anexação pela Espanha e posterior Restauração, pois esta última vai se dar como uma espécie de nova formação do reino. A profecia será, por muito tempo, a principal chave para a compreensão da origem e dos destinos da nação portuguesa.

Apesar de ter estabelecido suas fronteiras por volta do século XIII d.C., um sentido de nacionalidade portuguesa só teria surgido entre o final da Idade Média e o período das Grandes Navegações. Assim, depois de proclamada a independência do Condado Portucalense<sup>6</sup> por D. Afonso Henriques, em 1128, da gradual expulsão

---

<sup>5</sup> Cf. AZEVEDO, 2008, t. II, p. 12-3. Quanto aos dados biográficos de Vieira, seguiremos basicamente as obras **Antônio Vieira: O homem, A Obra, As Ideias**, de José van den Besselaar (doravante referida como Besselaar: AV), e **História de Antônio Vieira**, de João Lúcio de Azevedo (doravante mencionada como Azevedo: HAV). Há ainda outras obras biográficas sobre o jesuíta. A primeira delas foi **A Vida do Apostólico Padre Antônio Vieira** (1746), escrita por André de Barros, S.J. Seguem-se as de João Francisco Lisboa e a de Ernest Carel, publicada originalmente em francês, ambas compostas no século XIX. Mais recentemente, deve-se citar a breve apresentação de Clóvis Bulcão, **Padre Antônio Vieira: um esboço biográfico** (2008). Em língua inglesa, é importante mencionar C. R. Boxer, com **A Great Luso-Brazilian Figure**, além de Hemming, que dedica um capítulo de sua obra **Red Gold** à biografia do jesuíta.

<sup>6</sup> Conforme afirma o historiador português José Mattoso: “O primeiro fato que se pode relacionar com a futura nacionalidade portuguesa é, por isso mesmo, aquele em que se verificar a associação de dois antigos condados pertencentes cada um deles a uma província romana diferente: o condado de Portucale, situado na antiga província da Galécia, e o de Coimbra, na antiga província da Lusitânia. Formaram o que então se chamou o “Condado Portucalense” (o que pressupunha a hegemonia do condado do Norte sobre o do Sul), entregue pelo rei Afonso VI de Leão e Castela ao conde Henrique de Borgonha, como dote de casamento de sua filha ilegítima D. Teresa no ano de 1096” (in TENGARRINHA, 2000, p. 8).

dos mouros, completada em 1249<sup>7</sup>, e das Guerras contra Castela no decorrer do século XIV, ter-se-ia estabelecido um sentimento comum naquela região. Esse sentimento comum estaria inicialmente ligado ao Catolicismo (em oposição ao Islamismo dos mouros) e a uma identidade portuguesa (em oposição a Castela). Ademais, depois das Grandes Navegações e dos relatos de encontros dos portugueses com os mais diferentes povos, começou-se a perceber uma caracterização mais consistente do lusitano, ligando-se a “nação portuguesa” principalmente ao fato de ser uma “nação” cristã. O sentimento grandiloquente de orgulho português, de um “povo capaz de chegar aos confins do mundo”, encontraria seu epítome – e epitáfio – em **Os Lusíadas**, de Camões, poema épico dedicado a D. Sebastião<sup>8</sup>.

Encontramos, assim, a Península Ibérica, desde o final da Idade Média, dividida em reinos que, apesar de já estarem sendo palco de sentimentos nacionalistas, encontram-se ligados religiosa e dinasticamente. Como afirma Oliveira Marques, o desejo de unir a Península Ibérica era muito antigo, já que todas as monarquias peninsulares, mesmo estando separadas havia centenas de anos, consideravam-se partes integrantes da *Hispania* Romana ou Visigótica, “unificada pela derradeira vez sob o Islam”<sup>9</sup>. Mesmo com a separação linguístico-cultural cada vez maior e com a irrupção desses nacionalismos do fim da Idade Média, o sonho de unificar a Península não morreu. Foi, outrossim, buscado ativamente pelos monarcas de Portugal, Castela e Aragão. Desse modo, durante o século XVI, houve diversos casamentos entre herdeiros portugueses e espanhóis, a fim de que algum governante unisse as coroas em jogo<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Ainda segundo Mattoso: “Assim, a montagem de um aparelho estatal capaz de exercer uma influência efetiva e verdadeiramente unificadora sobre todo o País, tirando o antecedente efêmero de Afonso II [1221-1223], data efetivamente da segunda metade do século XIII. Até essa altura, havia relações entre as diversas comunidades que se sujeitavam à autoridade do mesmo rei, havia também movimentos de tropas e de populações que abarcavam todo o território nacional, mas o País era constituído por um conjunto de unidades com uma considerável dose de independência, ligadas entre si por vínculos tênues, e, como conjunto, destituído de laços verdadeiramente coerentes” (in TENGARRINHA, 2000, p. 15)

<sup>8</sup> cf. MATTOSO (in TENGARRINHA, 2000, p. 16) e ARENAS (2003, p. 2). Mattoso, no entanto, faz uma ressalva: “É preciso não esquecer, porém, que só os cidadãos capazes de ler podiam conhecer *Os Lusíadas*, e que só os que tinham feito o ensino primário podiam compreender o que era a história pátria e saber os direitos dos cidadãos. Ora a população analfabeta só em pleno século XX deixa de constituir mais da metade do povo português, é preciso, portanto, esperar até uma época bem recente para poder admitir uma efetiva difusão da consciência nacional em todas as camadas da população, e em todos os pontos do seu território” (Op. Cit., p. 16).

<sup>9</sup> MARQUES, 1978, p. 415.

<sup>10</sup> Ibid., p. 415-6.

Nesse contexto, nasceu D. Sebastião, em 1554, chamado de “o desejado”, pois, como descendente único de D. João Manuel, morto pouco antes do nascimento de seu filho, e Joana de Áustria, irmã de Filipe II, rei da Espanha, tornou-se único herdeiro direto da coroa portuguesa. Como o rei D. João III morreu quando seu neto tinha apenas três anos de idade, a questão sucessória tornou-se preocupação nacional. Por conseguinte, a morte do jovem rei, depois de sua empresa mal-sucedida em Alcácer-Quibir, em 1578, desencadeou uma crise sucessória no reino de Portugal. Mais interessado em perpetrar feitos guerreiros que em assegurar uma continuidade à coroa portuguesa, o jovem rei não deixara descendentes, fazendo com que o governo ficasse a cargo de seu tio, o cardeal D. Henrique. O reinado do velho cardeal, que ascendera ao trono com 66 anos de idade, durou apenas um ano e cinco meses. Morto D. Henrique em 1580, cinco candidatos postularam a sucessão, todos remontando suas pretensões a D. Manuel I, haja vista não restarem herdeiros de D. João III<sup>11</sup>. No entanto, apenas dois possuíam reais chances políticas de ocuparem a coroa vacante: Catarina de Bragança, filha de D. Duarte e, portanto, neta de D. Manuel, e Filipe II, já detentor da coroa de Castela, filho de Carlos V e de D. Isabel, por sua vez filha de D. Manuel. A sentença que decidiria a sucessão sairia a 17 de julho de 1580, reconhecendo Filipe II como rei. Portugal perdia assim sua independência política.

Contudo, é bom salientar, como pontua Oliveira Marques, que a união ibérica não foi apenas “desejo e capricho de um pequeno grupo de cabeças coroadas: tornara-se também econômica, social e culturalmente viável”<sup>12</sup>. Em todos esses quesitos, Portugal e Espanha encontravam-se estreitamente próximos. Economicamente, Portugal dependia da prata espanhola para seu comércio, como também dependia da Espanha para sua rota comercial no Oriente. Além disso, portugueses e espanhóis possuíam inimigos comuns. Culturalmente, também, a união parecia um resultado natural, em virtude da grande influência castelhana sobre as letras portuguesas. De fato, grande parte dos homens educados de Portugal eram bilíngues. Ainda que a influência cultural portuguesa também atingisse a Espanha, o impacto era bem menor<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 423.

<sup>12</sup> Ibid., p. 417.

<sup>13</sup> Ibid., p. 418-9.

No entanto, a sucessão não seria pacífica, uma vez que certa resistência foi movida por D. Antonio, prior do Crato (1531-1595), filho bastardo do infante D. Luís e de uma cristã-nova chamada Violante Gomes. D. Antonio teve apoio de um setor popular, chegando a ser aclamado rei de Portugal a 19 de junho de 1580<sup>14</sup>. Seu reinado, porém, durou pouco. Derrotado na Batalha de Alcântara, a 25 de agosto do mesmo ano, D. Antonio retirou-se para os Açores, reinando até 1583. Por fim, perseguido por Filipe II, exila-se na Inglaterra e em outras cortes européias contrárias ao rei ibérico<sup>15</sup>.

No momento em que os portugueses se viram governados por estrangeiros, depois de tantos séculos de autonomia, o desejo de nova independência foi aceso. Entretanto, tudo parecia perdido. A não ser que o rei desaparecido retornasse...

## **A Sapataria do Futuro**

Com a anexação de Portugal pela Espanha e pelas circunstâncias misteriosas da morte de D. Sebastião, cujo corpo não teria sido encontrado<sup>16</sup>, começou-se então

---

<sup>14</sup> Bercé explica a popularidade de D. Antônio como se devendo a certa semelhança ao destino do rei desaparecido: “Estranhamente, D. Antônio desposara a imagem trágica de D. Sebastião; tomava seu lugar e confundia-se com a lenda nascente. Esse mimetismo tem suas razões, seja porque a função real não pudesse ser imaginada de outro modo pelos contemporâneos, e, com efeito, Carlos V ou Filipe II não tinham uma concepção diferente de seu dever. Seja porque D. Antônio se conformasse confusamente à expectativa sebastianista, à imagem do rei nascido para a nação, desgraçado mas sempre soberano, e mais real ainda pela própria desgraça, cujo valor sacrificial compra a salvação de seu povo” (2003, p. 32).

<sup>15</sup> Cf. COSTIGAN, 2005, p. 130-131. Conforme Bercé: “As errâncias e mendicidades de Antônio levaram-no por muito tempo a importunar com suas queixas as cortes da França, da Inglaterra e mesmo do Marrocos. Já não era senão um cliente malfadado, e todo o mundo esquecera que ele outrora fora rei. Morreu em 1595 em Paris, deixando, diz-se, uma dúzia de bastardos diversos. Mais do que um soberano carismático, fora um herói de romance, e foi esse destino que algumas décadas mais tarde a narração pitoresca da Sra. Gillot de Saintonge o fez sofrer” (2003, p. 35).

<sup>16</sup> Na verdade, um cadáver foi apresentado como sendo de D. Sebastião; no entanto, devido às condições em que fora encontrado, muitas dúvidas surgiram quanto à identificação. Explica Bercé (2003, p. 25): “No dia seguinte à batalha, em seu acampamento não muito distante de Alcácer-Quibir, o xerife Moulay Ahmed [o vitorioso] preocupou-se com o destino de seus principais inimigos e deu ordens para que fossem achados entre os prisioneiros ou entre os mortos. (...) Um renegado português foi encarregado de interrogar os fidalgos prisioneiros. O valete de quarto do rei, Sebastião de Resende, guiou as buscas entre os cadáveres e acreditou identificar seu senhor. Levaram-no sobre uma padiola feita de alabardas, atando-lhe as mãos rígidas e penduradas com um pedaço de mecha de arcabuz. (...) Esse cadáver apresentava cinco ferimentos de arma branca, todos na cabeça, e duas arcabuzadas no corpo. Oito fidalgos portugueses o reconheceram (...). Após esse reconhecimento, o corpo foi vestido e exposto fora da tenda por causa do fedor”. Foram tais circunstâncias que fomentaram a descrença daqueles que, acima de tudo, não queriam acreditar na

a especular a respeito do regresso do rei<sup>17</sup> e do restabelecimento de uma nova dinastia portuguesa. Assim, segundo Jacqueline Hermann, o sebastianismo é uma manifestação que, embora cunhada com o nome do rei desaparecido em Marrocos, tornou-se associada, de uma forma mais genérica, “à fé na volta de um rei salvador que viria resgatar o reino português das mãos dos castelhanos e restaurar a honra e a soberania perdidas”<sup>18</sup>. Essa definição, porém, como também afirma Hermann, não esgota a dimensão desse fenômeno, que grassou nos mais diversos discursos e textos, desde finais do século XVI e durante todo o século XVII, período em que teria “nascido” o sebastianismo propriamente dito<sup>19</sup>.

Desde o século XIX, o sebastianismo passou a ser estudado seriamente pela historiografia portuguesa. Segundo Hermann, o primeiro historiador a se deter no assunto foi Oliveira Martins (1845 – 1894)<sup>20</sup>. Martins desenha D. Sebastião com as tintas da loucura e da afetação, identificando no caráter do rei temerário os frutos de uma educação anacrônica. Educado por jesuítas, embriagava-se com feitos heróicos e apenas sonhava em repeti-los, enquanto o reino consumia-se com pestes e crises econômicas<sup>21</sup>. A batalha na África fora apenas o clímax e o sepulcro de sua loucura

morte do rei: “Os advogados da sobrevivência do rei estavam em condições favoráveis para sublinhar o aspecto superficial da identificação. O cadáver encontrado no meio de muitos outros parecidos era o de um jovem com a mesma aparência do rei, mas completamente desfigurado pelos golpes de espada e já deformado por um dia de exposição sob um sol tórrido. O cadáver tinha, como o rei, a pele muito branca e a barba loira puxando para o ruivo, mas centenas de soldados suíços, flamengos ou alemães correspondendo a essa descrição haviam perecido no combate. Restava, portanto, prestar contas da unanimidade imediata e solene do reconhecimento pelos fidalgos prisioneiros. Os sebastianistas não se preocupavam com explicações: os senhores portugueses queriam impedir os marroquinos de continuar as buscas, porque acreditavam que o rei estava bem vivo, de modo que seu reconhecimento fingido não era senão um subterfúgio espontâneo a fim de dar ao fugitivo mais algum tempo para se afastar” (Ibid., p. 26).

<sup>17</sup> As especulações a respeito da fuga do rei se espalharam profusamente depois da batalha e já eram muito populares no final de 1578. As anedotas mais conhecidas sobre a pretensa retirada de D. Sebastião eram a do “encapuzado de Arzila”, segundo a qual um fidalgo que escapara da batalha batera, à noite, nas portas da cidade e que, segundo acreditava-se, era o próprio rei. Além disso, havia ainda a história do ferido misterioso, segundo a qual um homem misterioso voltara a Portugal gravemente ferido, tendo sido tratado por um médico por duas semanas, durante as quais mantivera sempre o rosto mascarado. O curioso, segundo Bercé, é que a anedota seria autêntica, sendo que o médico, Mendes Pacheco, teria dado um depoimento a respeito num tribunal espanhol, em 1594 (2003, p. 26 e segs.). Mesmo depois de Filipe II requerer que o corpo de D. Sebastião voltasse a Portugal para enterrá-lo em Belém junto a seus antepassados, a dúvida quanto à autenticidade do cadáver resistiu. A anedota então corrente era a de que o corpo, na verdade, era o de um soldado suíço (Ibid., p. 39).

<sup>18</sup> COSTIGAN, 2005, p. 100.

<sup>19</sup> Ibid., p. 100-1.

<sup>20</sup> Cf. HERMANN (in COSTIGAN, 2005, p. 101). Oliveira Martins foi um historiador e político português do século XIX, amigo de Antero de Quental e Eça de Queiroz. Saraiva não hesita em afirmar que: “Os três grandes livros sobre Portugal são *Os Lusíadas* de Luís de Camões, a *História de Portugal* de Oliveira Martins e *Mensagem* de Fernando Pessoa” (s/d, p. 102).

<sup>21</sup> MARTINS, 1972, p. 350.



inconsequente. A crença em seu retorno, depois do desaparecimento no Marrocos, alastrara-se, e os portugueses esperavam a reaparição do rei como os judeus esperavam seu messias. Martins, na verdade, aproxima por várias vezes a situação portuguesa com a dos judeus do tempo de Cristo, para, por fim, negá-la. Ao contrário dos judeus, que divinizaram Cristo, a lenda portuguesa transformara D. Sebastião em herói, mas não em Deus: não se tornara dogma; tornara-se mito<sup>22</sup>. Assim, como explica Hermann, Martins analisa essa diferença como resultado de uma “íntima psicologia primitiva”, resultante, de fato, da formação étnica portuguesa, originária dos celtas primevos<sup>23</sup>. Essa natureza, adormecida havia tantos séculos, despertara depois do desaparecimento da figura do rei. Como a nação portuguesa seria não apenas o resultado de algo “natural”, mas de uma sucessão contínua de “atos voluntários” de sucessivos estadistas, tendo estes desaparecido, o povo voltara às suas raízes, à natureza, como última salvação<sup>24</sup>. Desse modo, para Martins,

O Sebastianismo era pois uma explosão simples da desesperança, uma manifestação do gênio natural íntimo da raça, e uma abdicação da história. Portugal renegava, por um mito, a realidade; morria para a história, desfeito

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 371.

<sup>23</sup> Bercé também assinala uma familiaridade do mito sebástico ao arturiano; no entanto, obviamente, a relação advém de um ambiente cultural povoado de influências britânicas, que teriam certamente povoado a mente do próprio D. Sebastião: “Portugal, pelo fato de suas ligações marítimas antigas e regulares com a Inglaterra, acolhera muito cedo as lendas bretãs. O apreço pelas morais, pelos ideais e utopias ligados à cavalaria coincidia com a maior glória do império português [a descoberta dos reinos das Índias Orientais]” (2003, p. 244). Mais adiante, o autor francês complementa: “A epopéia arturiana tinha portanto seu lugar nas motivações da infeliz expedição marroquina de 1578, e o tema de Artur adormecido inspiraria a imagem de um D. Sebastião encoberto numa ilha do Atlântico. Desaparecido no combate, mergulhado na desgraça pelo amor de seu povo, D. Sebastião fora um rei sacrificial. Com o passar dos anos, enquanto o retorno do rei era sempre anunciado e sempre adiado, o fantasma de D. Sebastião, tendo esgotado todos os prazos de penitência, mudava de caráter. Num refúgio doravante fora do tempo, ele se confundia com a imagem tutelar do antigo rei de Avalon. Como Artur para os bretões, D. Sebastião, saído da história e acedendo à eternidade, tornava-se o protetor invisível de Portugal, o recurso para sempre nostálgico da primeira nação imperial” (Ibid., p. 245).

<sup>24</sup> Ibid., p. 373-4. Como analisa Saraiva, Oliveira Martins faz uma distinção entre *nação* e *nacionalidade*, distinção esta que é a chave de sua obra e de sua concepção do sebastianismo. Cf. Saraiva: “‘Nacionalidade’ significava para Martins uma entidade étnica, um embrião de nação (...). ‘Nação’ já é uma entidade política, forjada pela vontade dos homens (...). A *nação* portuguesa fora criada a partir de três *nacionalidades*: os Galegos (‘onde corria muito sangue suevo’), os Celtas da Lusitânia e, pelo sul, os Turdetanos (‘onde corria muito sangue berbere’). O império português correspondia à expansão de uma *nação* no mundo; o desaparecimento dessa *nação*, que era uma estrutura política, deixa à solta o gênio natural da *nacionalidade*, isto é, o dos ‘lusitanos’, que são celtas” (s/d, p. 105-6). Assim, o mito do rei Artur, de extrato celta, vinha a apoiar sua tese sobre o sebastianismo.

num sonho; envolvia-se, para entrar no sepulcro, na mortalha de uma esperança messiânica (1972, p. 374-5).

A partir disso, podemos indagar se a visão de Martins acerca do sebastianismo, conforme afirma Hermann, é de fato “positiva”. Mesmo que identifique no fenômeno sebastianista o despertar de crenças atávicas, bem ao gosto de seu tempo, há um matiz sombrio nos comentários do historiador português, que por fim chamaria o “messianismo sebastianista” de “esperança fúnebre”<sup>25</sup>. Seu esforço para explicar a origem do fenômeno em questão não nos parece um esforço para torná-lo positivo. O mito sebastianista, para Martins, é, de certa forma, um regresso à barbárie e o epitáfio de uma idéia de Império. Por fim, vale ressaltar que a aproximação do sebastianismo com o judaísmo (ainda que não com judeus ou cristãos-novos portugueses, especificamente) já se encontra em Oliveira Martins. Apesar de procurar negar tal relação, não nos parece que o historiador tenha conseguido rejeitá-la inteiramente, afastando completamente o superstrato judaico-cristão do substrato celta da “alma lusitana”.

A visão do mito dada por Martins, entretanto, foi combatida por Sampaio Bruno e por Costa Lobo, em inícios do século XX, considerando ambos o sebastianismo uma aberração, um fato lamentável na história portuguesa. A essas críticas, uniu-se a de Antônio Sérgio, que considerou a leitura de Martins um “devaneio romântico”<sup>26</sup>. Em sua **Breve Interpretação da História de Portugal**, Antônio Sérgio afirma que o desastre de Alcácer-Quibir fora consequência da “estupidez” e “desvairamento” de D. Sebastião, a quem chama de “rapazola tresloucado”, em quem o “dom da asneira” era uma “propriedade congênita”<sup>27</sup>. Para Sérgio, o desaparecimento do rei nessa batalha criara “a quimera do *sebastianismo*, que um historiador fantasista do século XIX, Oliveira Martins (1845-1894), pôs em

<sup>25</sup> MARTINS, 1972, p. 375.

<sup>26</sup> Cf. HERMANN (in COSTIGAN, 2005, p. 102). Saraiva combate a visão depreciativa da obra de Oliveira Martins: “Esta aceitação do ‘mistério vedado à razão’, pelo qual a ‘alma coletiva’ ‘encarnou’ num e noutra personagem, revela uma coragem rara em qualquer historiador, para mais num que fora educado em ambiente positivista. Só que Oliveira Martins não aceitou que o positivismo amputasse a sua historiografia para a meter num leito de Procusta” (s/d, p. 107). E acrescenta ainda Saraiva: “Depois de Oliveira Martins não é possível ignorar o sebastianismo como tendência e motivação coletiva nacional. Antônio Sérgio arremete em vão contra ele a sua lança de Quixote. Já na altura da publicação da 1ª. edição da *História de Portugal* houve quem criticasse a inclusão desse tema no livro. Na sua *Resposta aos Críticos da História de Portugal* publicada como apêndice à 2ª. edição, Oliveira Martins reconhecia que era a primeira vez que tal acontecia e dizia também que essa era uma das grandes descobertas do seu livro. Decerto o ‘sebastianismo’ não é o que costuma designar-se por um fato; como pode ser relatado por um historiador positivista?” (ibid., p. 107).

<sup>27</sup> SÉRGIO, 1977, p. 103-4.

moda”<sup>28</sup>. Antônio Sérgio afirma assim que o sebastianismo seria resultado da junção do messianismo hebraico, das profecias bíblicas, das de Santo Isidoro de Sevilha, que corriam impressas em folhetos na época, e, por fim, das profecias do sapateiro de Trancoso Gonçalo Anes Bandarra, difundidas pelos cristãos-novos portugueses. Para Sérgio, o fenômeno deveria ser denominado, na verdade, de *encobertismo*, na esteira dos *Encobertos* de Valência, cuja memória ainda estava viva nos portugueses. Contrariamente à ideia de Martins de que o sebastianismo seria algo inerente à raça portuguesa, Sérgio postula que o ocorrido entre os lusitanos era idêntico ao que se havia sucedido com outros povos em momentos de abatimento. Assim, a proximidade do mito sebástico ao arturiano não atestava as raízes celtas dos portugueses, uma vez que o mesmo mito também se aproximava do de Frederico, cuja volta os alemães da Idade Média esperavam, ou ainda de Quetzalcoatl, aguardado pelos índios mexicanos<sup>29</sup>. Desse modo, além de identificar no sebastianismo algumas raízes judaicas, peculiares ao contexto histórico-social de sua origem e disseminação, Sérgio universaliza o mito, fazendo o contrário que Martins. Enquanto este transformara o sebastianismo em algo surgido da “alma portuguesa”, Sérgio, em rápidas considerações que costeiam a Mitologia Comparada, diagnostica um mito que, afora as peculiaridades do local de origem de cada variante, apresentaria uma estrutura constante: a volta de um rei desaparecido que acarretaria a salvação de um povo em crise<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 105.

<sup>29</sup> Ibid., p. 105.

<sup>30</sup> Comparando Oliveira Martins a Antônio Sérgio, Saraiva é judicioso, ressaltando a superioridade do primeiro em relação ao segundo, o que não chega a ser surpresa, haja vista os comentários inseridos nas notas anteriores. Cf. Saraiva: “Sérgio é o tipo mesmo do historiador distraído (aliás ele nunca pretendeu ser historiador), que confunde a realidade com os seus desejos. O seu alvo era um Portugal europeu, racionalista, ‘científico’; por isso amputou o outro Portugal, cavaleiresco, jesuítico, aventureiro, sonhador; batalhou com o furor de um D. Quixote contra D. Sebastião (outro Quixote); e, uma vez feita esta amputação, obtinha o *quod erat demonstrandum*. De Portugal ficavam as navegações segundo um plano ‘racional’ (isto é, burguês), planeado, etc. – tudo como deve ser. Claro que para este resultado era preciso eliminar mais de metade da nossa história. A superioridade de Oliveira Martins é que assumiu globalmente e sem amputações todo o nosso passado. A meu ver, ele chamou a atenção para o fato de que Portugal não é um país europeu, como não é européia a nação hispânica (excetuando-se, permita-se-me dizê-lo, a zona para além do Ebro)” (s/d, p. 111-2). Apesar da visão quixotesca relegada por Saraiva a Sérgio, é preciso destacar que a “amputação” de parte da história portuguesa, acusação do primeiro ao segundo, tem o mérito de propor uma visão mais ampla do fenômeno sebastianista, mítica, que não esgota na identificação de fontes textuais, mas na tentativa de sua compreensão racional, “científica”, do fenômeno. Nesse sentido, é interessante atentar às observações de Eduardo Lourenço, esse profundo analista da “psique” portuguesa: “Sem dúvida que havia em Antônio Sérgio muita consciência angustiada ou alarmada diante das consequências que na ordem política ou social aparecem ligadas ao sebastianismo. Contudo, o olhar que o mestre do nosso racionalismo sobre ele lançou não é o mais adequado para exarar o diagnóstico que lhe corresponde nem para suturar os malefícios das suas versões exorbitadas. [...] O

Depois desses trabalhos, surgiria, em 1918, **A evolução do Sebastianismo**, de João Lúcio de Azevedo, que, segundo, Hermann, é “o texto de referência para qualquer estudo historiográfico sobre o tema”<sup>31</sup>. Segundo Azevedo, a origem do sebastianismo é o “patriotismo sagrado” que, originado na época de grandeza aparente de um Portugal embriagado pelos descobrimentos, afirma-se na perda de autonomia do reino<sup>32</sup>. Originado nas *Trovas* de Bandarra, o sebastianismo seria um movimento messiânico que, afora o messianismo judaico, não encontraria igual na história. Na esteira de Oliveira Martins e Antônio Sérgio, Azevedo afirma que:

Da esperança judaica no Messias, amalgamada com vaticínios trazidos de Espanha, ultimamente aparecidos, e resíduos de lendas do ciclo arturiano, conservadas na tradição popular, veio a brotar o sebastianismo. Nas *Trovas* pela primeira vez se materializa o estado de alma, tão peculiar, que por tanto tempo distingue a raça portuguesa... (1947, p. 9).

Do mesmo modo que Antonio Sergio, Azevedo afirma que as profecias de Bandarra têm origens espanholas. Azevedo identifica nas *coplas* do religioso espanhol Frei Pedro de Frias uma fonte dos vaticínios do sapateiro de Trancoso. Portanto, o único ponto a distinguir o messianismo propagado pelas trovas de Bandarra de fenômenos semelhantes é o elemento judaico que acabaria sendo incorporado a esses versos, uma vez que a região de Trancoso seria repleta de

---

sebastianismo, aquilo que nele se encarna tem uma estrutura mais ampla e reiterada em tempos e lugares diversos que a do nosso sebastianismo histórico. Mas este último já basta para nos interpelar como manifestação típica do nosso comportamento nacional elevado a signo dele por Oliveira Martins, seu pai verdadeiro a título póstumo. Do que era um fenômeno extravagante ou uma aberração sem lugar no discurso histórico, Oliveira Martins fez um *mito cultural* de ressonância incomparável” (1999, p. 47). Assim, segundo Saraiva e Lourenço, o esforço racionalista de Sérgio tê-lo-ia levado à incompreensão real do fenômeno, já que haveria outros elementos no cadinho em que se fundiu o mito, os quais seriam sim tipicamente lusitanos. Essa “psique” lusitana é analisada por Lourenço em seu **O Labirinto da Saudade**, por meio de um viés psicanalítico: “O nosso surgimento como Estado foi do tipo *traumático* e desse traumatismo nunca na verdade nos levantamos até à plena assumpção da maturidade histórica prometida pelos céus e pelos séculos a esse rebento incrivelmente frágil para ter podido aparecer e misteriosamente forte para ousar subsistir. [...] A mistura fascinante de fanfarronice e humildade, de imprevidência moura e confiança sebastianista, de ‘inconsciência alegre’ e negro presságio, que constitui o fundo do caráter português, está ligada a esse *ato sem história* que é para tudo quanto nasce o tempo do seu nascimento. Através de mitologias diversas, de historiadores ou poetas, esse ato sempre apareceu, e com razão, como da ordem do *injustificável*, do *incrível*, do *milagroso*, ou, num resumo de tudo isso, do *providencial*” (2004, p. 24-5). Mais adiante, Lourenço arremata: “...esse ciclo de sebastianismo ativo [o surgido no período de dominação espanhol] que representou, ao mesmo tempo, o *máximo de existência irrealista* que nos foi dado viver; e o *máximo de coincidência com o nosso ser profundo*, pois esse sebastianismo representa a consciência delirada de uma fraqueza nacional, de uma carência, e *essa carência é real*” (Ibid., p. 28).

<sup>31</sup> Cf. HERMANN (in COSTIGAN, 2005, p. 102).

<sup>32</sup> AZEVEDO, 1947, p. 7.

cristãos-novos, impregnados ainda de anseios messiânicos. A visão que Azevedo fornece a respeito do sapateiro português é a de um homem dividido entre a crença e a burla: “Era um místico convencido, um enganador por gosto, um burlão que vivia de seus prognósticos? Provavelmente de tudo um pouco”<sup>33</sup>.

No entanto, o “São Paulo” do sebastianismo foi Dom João de Castro, que, além de publicar sua **Paráfrase** das *Trovas* de Bandarra, em que estas são impressas pela primeira vez, ainda que de forma incompleta, legou grande parte de sua vida à interpretação e divulgação dessas profecias. O mito fomentado por Castro foi, segundo Azevedo, usado pelos jesuítas, sempre contrários ao domínio espanhol, no processo de Restauração, quando a figura do encoberto, até então relacionada a Dom Sebastião, foi ligada a Dom João IV. É o que encontramos em Vieira<sup>34</sup>.

Besselaar, em seu **O Sebastianismo - História Sumária**<sup>35</sup>, apresenta o fenômeno como uma espécie de messianismo cristão, só possível de frutificar em uma sociedade “sacral”, isto é, na qual a religião faz parte de todos os aspectos da vida. Instigado, sobretudo, pelo cunho profético do *Apocalipse*, esse messianismo cristão teria se originado a partir do milenarismo do primeiro século da Era Cristã, em que seus partidários esperavam a vinda do reino dos céus para um tempo muito próximo. Essa ideia foi aproveitada pelos joaquimitas, que se diziam discípulos do abade calabrês Joaquim de Fiore (c. 1135 - 1202). No entanto, o joaquimismo não reflete precisamente as idéias do próprio Joaquim. Este afirmava que a história podia ser dividida em três estados: o do Pai, o do Filho e o do Espírito Santo. Fiore predizia para o ano de 1260 o advento do estado do Espírito Santo, quando haveria uma época de paz e bondade, seguida pela consumação dos séculos. Este estado seria inaugurado por dois homens contemplativos, que reformariam a Cristandade e derrotariam os pagãos. No entanto, segundo Besselaar, de Fiore parecia querer mais uma reforma da vida religiosa pela ordem de Cister, já que era monge cisterciense. A partir de seus discípulos, porém, suas ideias foram espalhadas de forma um tanto livre, distanciando-se das prováveis intenções daquele que as tinha originado. Assim, várias profecias começaram a ser reputadas como sendo do

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 28.

<sup>34</sup> Ibid., p. 63-7. A pesquisa de Azevedo, porém, não se esgota no século XVII. O historiador investiga reverberações ainda posteriores e conta como, mesmo em 1808, as *Trovas* de Bandarra ainda eram interpretadas. Então, o alvo a ser derrotado pelo rei encoberto não é mais o espanhol, mas o próprio Bonaparte. Até que, por fim, Azevedo analisa o episódio de Canudos, cujo teor sebastianista seria um “delírio herdado da nacionalidade mãe” (1947, p. 120).

<sup>35</sup> Doravante citado como Besselaar: SEB.

abade. Em linhas gerais, essas profecias postulavam a vinda de um Reformador, que livraria a cristandade de seus inimigos internos e externos e inauguraria um reino de paz e justiça. 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* de Bandarra, já em solo lusitano.

Segundo Besselaar, esse messianismo cristão encontrou solo fértil em Portugal devido às seguintes causas: a) Portugal, em pleno Renascimento, era ainda uma sociedade “sacral”, enquanto os outros reinos já se encontravam mais secularizados; b) a presença do substrato celta, conforme a tese inaugurada por Oliveira Martins, pode ter sido um elemento a predispor a sociedade portuguesa ao messianismo; c) a história portuguesa é marcada pela frustração de grandes esperanças. Esta última, para o estudioso holandês, parece ser a mais decisiva, já que, desde as lutas pela independência, passando pela conquista de Ceuta, primeira fortaleza a ser tomada dos “infiéis” fora da Europa, e pelo sucesso dos Descobrimentos, Portugal parecia ser a nação eleita nos tempos modernos. Em meio a esse clima de euforia, surgira a lenda do “milagre de Ourique”, segundo a qual Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques antes da batalha em que as tropas cristãs comandadas pelo nobre português derrotaram as muçulmanas, em número superior. Essa lenda, embebida de messianismo, constitui-se num dos dogmas que atestavam a eleição da nação portuguesa, ponto que terá fundamental importância do pensamento profético vieiriano. Como exemplo dessa crença, basta citar um excerto do *Sermão de Santo Antônio* (1670):

**É glória singular do Reino de Portugal que só ele, entre todos os do mundo, foi fundado e instituído por Deus.** Bem sei que o Reino de Israel também foi feito por Deus, mas foi feito por Deus só permissivamente, e muito contra sua vontade, porque teimaram os israelitas a ter rei, como as outras nações; porém o Reino de Portugal, quando Cristo o fundou e instituiu, aparecendo a el-rei — que ainda o não era — Dom Afonso Henriques, a primeira palavra que lhe disse foi: *Volo*: quero. Como o Reino de Portugal havia de ser tão filho da Igreja Católica, e lhe havia de fazer no mundo tão relevantes serviços, quis Cristo que a sua instituição fosse muito semelhante à da mesma Igreja. A S. Pedro disse Cristo: *Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam*; a D. Afonso disse Cristo: *Volo in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*. A Pedro disse: Quero fundar em ti uma Igreja, não tua, senão minha: *Ecclesiam meam*. A Afonso disse: Quero fundar em ti um império, não para ti, senão para mim: *Imperium mihi*. A Pedro, na instituição da Igreja, não disse: *In te, et in semine tuo*, porque, como o império da Igreja era universal sobre todas as nações do mundo, quis que todas as nações tivessem direito à eleição da tiara: o hebreu, como Pedro, o grego, como Anacleto, o romano, como Gregório, o alemão, como Vítor, o francês, como Martinho, o espanhol,

como Calixto, o português, como Dámaso. Mas na instituição do Reino de Portugal disse Cristo: *In te, et in semine tuo*, porque como era, **reino particular de uma só nação, quis que fosse hereditário e não eletivo, para que se continuasse na sucessão e descendência do mesmo sangue. E por que tudo isto, e para quê? Não para o fim político, que é comum a todos os reinos e a todas as nações, senão para o fim apostólico, que é particular deste reino e desta nação** (Sl, p. 281-2, grifos nossos).

No entanto, o sonho ufanista naufragou em Alcácer-Quibir, nas mãos do “rei desejado”. Assim, em vez de o messianismo desaparecer, daí então se multiplicou, especialmente depois da Restauração da independência por D. João IV. E, para essa disseminação messiânica, as *Trovas* de Bandarra tiveram um papel fundamental.

Assim como Antônio Sérgio e, principalmente, João Lúcio de Azevedo, Besselaar destaca a importância de Bandarra para a fundamentação do sebastianismo. Enquanto os dois primeiros citam o sapateiro de Trancoso como matriz desse fenômeno, ligando-o a todo o pensamento profético que lhe foi anterior, conforme mencionado anteriormente, Besselaar, à diferença desses historiadores, liga Bandarra, com sua visão escatológica, ao joaquimismo posterior. E, da mesma forma que Azevedo, o erudito holandês atribui a D. João de Castro o delineamento final que o sebastianismo acabou tomando, já que foi ele um dos principais responsáveis pelas **Trovas** de Bandarra se tornarem “a Bíblia dos messianistas portugueses”<sup>36</sup>.

Como afirma Besselaar, “as trovas do Bandarra ocupam um lugar eminente na polêmica entre joanistas e sebastianistas”<sup>37</sup>. Ainda conforme o mesmo autor, pouco se sabe sobre Bandarra senão o que se encontra em seu processo inquisitorial. Ainda hoje é comum a Crítica referir-se a Bandarra como um miserável e simplório sapateiro; no entanto, segundo consta em seu processo, teria sido abastado, antes de entregar-se à pobreza, sabendo ainda ler e escrever<sup>38</sup>. Segundo nos informa Besselaar, Bandarra teria lido a Bíblia, tendo interesse especial pelos profetas veterotestamentários. Ademais, conheceria as profecias atribuídas a Santo

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 77.

<sup>37</sup> Besselaar: PP, p. 277. Os estudos de Besselaar sobre Bandarra podem ser consultados tanto em **Profecia e Polêmica**, como em **O Sebastianismo – História Sumária** (1987) e no artigo *As Trovas do Bandarra* (1986). Em geral, os textos veiculam as mesmas informações, variando apenas em extensão e detalhe.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 278 e segs.

Isidoro “por meio das *Coplas* de Pedro de Frias e outros versejadores espanhóis”<sup>39</sup>. Assim, possivelmente, Bandarra compôs suas *Trovas* a partir do modelo espanhol. O fato é que essas, eivadas de messianismo e nacionalismo, espalharam-se rapidamente, atraindo sobretudo a atenção de cristãos-novos e, em seguida, da Inquisição. Apesar de acabar sendo processado pelo Santo Ofício, a pena que coube ao sapateiro foi leve: “abjurar solenemente suas trovas na procissão do auto-de-fé de 23 de outubro de 1541”<sup>40</sup>. Bandarra teria morrido possivelmente 15 anos depois do auto-de-fé.

Apesar da morte do sapateiro-profeta, suas trovas, ao contrário, teriam destino diverso. Não só as trovas do Bandarra encontravam terreno fértil na mente dos populares, mas também de eruditos. O primeiro comentarista erudito das *Trovas* do homem de Trancoso, como já notamos, seria D. João de Castro, que acreditava que as *coplas* mereciam uma atenção mais detida. Castro, contudo, associou a figura do rei libertador anunciado por Bandarra com a figura de D. Sebastião. Depois da morte do sebastianista, as trovas continuaram a prosperar<sup>41</sup>.

Apesar das iniciativas de D. João de Castro, que, reclamando do mau estado em que se encontravam as cópias das trovas, havia subsidiado uma edição em 1603, em Paris, esta era incompleta, contendo apenas parte das profecias. Assim, a primeira edição completa sairia apenas em 1644, em Nantes, a partir da iniciativa do conde de Vidigueira, que era à época embaixador de Portugal em Paris. No entanto, o tom sebastianista da edição de Castro cedera, em virtude do sucesso bragantino,

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 278.

<sup>40</sup> Ibid., p. 279. No mesmo auto-de-fé em que Bandarra foi sentenciado a abjurar suas *Trovas*, foi executado o alfaiate de Setúbal e cristão-novo Luís Dias, acusado de se autointitular o “Novo Messias”. Este foi o segundo auto-de-fé realizado em Portugal, no qual 32 pessoas foram penalizadas, das quais 9 foram estranguladas e queimadas e 21 condenadas à morte *in absentia*. É curioso notar que o proeminente médico Mestre Jorge Leão, em carta enviada a Roma, na qual atuou como porta-voz dos cristãos-novos, em 1542, mencionou o caso do “sapateiro-messias”, confundindo assim o alfaiate Dias e o sapateiro Bandarra (cf. SARAIVA, 2001, p. 34-7). Parece então que a associação de Bandarra com os cristãos-novos fosse imediata e seu caso notório. A suspeita é retomada pela estudiosa do sebastianismo Jacqueline Hermann: “Talvez por ter integrado um dos primeiros grupos de processados do Tribunal do Santo Ofício português, Bandarra não foi, estranhamente, acusado de suspeitas de judaísmo, apesar de suas estreitíssimas relações com importantes comunidades de cristãos-novos” (in COSTIGAN, 2005, p. 105).

<sup>41</sup> Como afirma Besselaar: “...fomentado pelo clero português, o prestígio do profeta de Trancoso foi crescendo com as humilhações cada vez piores da pátria. Centenas de leitores procuravam nas trovas motivos de consolo e esperança. Elas eram leitura proibida, incluídas como estavam, desde 1581, no «Catálogo dos Livros Proibidos», mas o anátema, em vez de amedrontar os leitores, excitava-lhes a curiosidade” (BESSELAAR, 1986, p. 4).



ao joanismo, já que, na edição de 1644, a figura do rei encoberto já é abertamente associada à de D. João IV<sup>42</sup>.

## **A Restauração**

Durante seu reinado, Filipe II, então aclamado Filipe I de Portugal, procurou evitar conflitos internos. Manteve sabiamente a identidade portuguesa, uma vez que o português permaneceu como língua oficial, respeitou ainda as leis internas e os cargos administrativos, que ficaram restritos a portugueses, como também não interferiu nos territórios ultramarinos. Por fim, depois de anos de deriva econômica e de impostos que haviam crescido para alimentar a fantasia de D. Sebastião, o tesouro estava equilibrado<sup>43</sup>. Contudo, ferrenho defensor do Catolicismo, acirra a perseguição aos judeus que já vinha sendo implementada há muitos anos. Segundo Costigan, não apenas aos judeus, mas também aos descendentes de judeus, como era o próprio D. Antônio<sup>44</sup>. Durante seu reinado, Filipe II testemunha a ascensão da Inglaterra protestante frente à Espanha católica e enfrenta as ameaças dos holandeses. A derrota da “Invencível Armada” acabaria sendo um golpe duro para Filipe, como também para Portugal, cuja marinha foi quase que totalmente perdida da batalha contra os ingleses.

O rei ibérico morre em 1598, sendo sucedido por Filipe III de Espanha (Filipe II de Portugal). No reinado deste último, recrudesce a crise econômica espanhola. Impedidos pelo bloqueio econômico espanhol de comprar especiarias em Portugal, ingleses e holandeses atacam partes da África e da América, além das Índias. Depois de um reinado problemático, Filipe III morre a 31 de março de 1621. Sucede-lhe Filipe IV (1605 - 1665), Filipe III de Portugal. Em seu reinado, os portugueses, de sua parte, continuam a ver a fragilização de suas conquistas, sendo atacadas por ingleses e, sobretudo, holandeses, que viriam enfim a estabelecer-se em Pernambuco, em 1630. O poder em Portugal foi delegado ao Duque de Olivares, que procurou sanar as crises e a decadência do poderio espanhol por meio

---

<sup>42</sup> Besselaar: PP, p. 288.

<sup>43</sup> MARQUES, 1978, p. 426-8.

<sup>44</sup> Op. cit., p. 131.

de uma série de reformas administrativas. No entanto, suas medidas descontentaram os portugueses e uma insurreição tornou-se iminente.

Como afirmamos anteriormente, Portugal vinha forjando há cinco séculos uma idéia de nação que, em grande parte, havia sido erigida em contraposição à vizinha Castela, reino com o qual travara algumas guerras no passado. Essa idéia de nacionalidade, no entanto, não é a única explicação para o desejo português de independência. Uma reação cultural foi-se engendrando, como contradita à influência dominante do castelhano, buscando-se assim a valorização da língua pátria. Além disso, os motivos econômicos que um dia haviam aproximado tanto as duas coroas ibéricas agora não mais persistiam. Portugal perdera o monopólio comercial dos produtos das Colônias, diminuindo as receitas do reino. A pobreza na classe baixa da população piorava e o culpado, para todos, era apenas um: a Espanha<sup>45</sup>.

Nesse clima de crise e insatisfação, temperado de sebastianismo, é que se começou a preparar a restauração da independência portuguesa. Durante a década de 1630, revoltas populares começaram a pipocar por toda a Europa, incluindo-se aqui Espanha e Portugal. Parte da nobreza portuguesa, por sua vez, em 1638, começa a conspirar contra o domínio espanhol. Apesar da hesitação e das iniciativas preventivas de Olivares, a conspiração foi apoiada por D. João IV, o duque de Bragança. O levante enfim se deu em novembro de 1640, não enfrentando maiores dificuldades<sup>46</sup>.

A Espanha protestou junto às demais potências européias, alegando que a “restauração” era, de fato, uma “rebelião”. Tal protesto redundou no não-reconhecimento do rei de Portugal pelo próprio papa, fato que, futuramente, dificultaria as relações do novo rei com o Santo Ofício, instituição dotada de grande poder nesse reino<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cf. MARQUES, 1978, p. 438-9.

<sup>46</sup> Ibid., p. 440-1.

<sup>47</sup> Cf. BARATA (in TENGARRINHA, 2000, p. 114).

## Vieira no Brasil: no Novo Mundo antes do mundo novo de Lisboa

Vieira nasceu em Lisboa a 6 de fevereiro de 1608. Com sua família, foi para a Bahia em 1614. Logo começou a estudar com os jesuítas, pedindo enfim para ingressar na Companhia em 1623. Pouco tempo depois, testemunharia a invasão holandesa àquela cidade. Ainda que os holandeses não demorassem a serem expulsos da então capital da Província, logo se estabeleceram em Pernambuco (janeiro de 1630). Vieira desde sempre foi um entusiasta da expulsão dos invasores hereges, o que motivou um dos seus primeiros sermões de destaque: o *Sermão das Armas de Portugal contra as de Holanda* (de 1640).

A colônia foi palco de expectativas messiânicas e/ou milenaristas idênticas às que grassavam na metrópole. Ainda que o Brasil tenha tido apenas visitas do Santo Ofício<sup>48</sup>, e não um tribunal estabelecido, como acontecera na América espanhola, vários processos indicam a presença desse tipo de “heresia”, como a historiografia recente tem demonstrado<sup>49</sup>. A religiosidade popular, sobretudo, vai se mostrar muito atrelada à europeia; no entanto, aos poucos começará a apresentar peculiaridades, especialmente em relação ao cotidiano de trabalho na colônia. Daí a revolta de muitos colonos com a quantidade de dias santos, que impediam que se realizassem os trabalhos necessários. Mais ainda, a influência indígena e africana acabarão por desenhar traços peculiares da religiosidade colonial<sup>50</sup>.

Assim, Vieira cresceu em um ambiente repleto de religiosidade, fosse a oficial – da Igreja e do colégio da Companhia – fosse a das ruas – que corria livre, absorvendo os mais diversos elementos. É muito provável que Vieira tenha conhecido as *Trovas* de Bandarra ainda no Brasil, como também tenha entrado em contato com cristãos-novos repletos de expectativas messiânicas. E o que será o pensamento profético de Vieira senão uma mistura disso tudo? Como afirma Souza, na década de 1660, enquanto a classe letrada já abandonara suas esperanças sebastianistas, Vieira defendia Bandarra diante do Santo Ofício. Para a maioria, as ideias do padre já soavam antiquadas<sup>51</sup>. Paradoxalmente, trazidas do povo e moldadas pelos eruditos, as crenças messiânico-milenaristas voltariam ao povo e lá

---

<sup>48</sup> A primeira visitação foi em 1591 (SOUZA, 1993, p. 49).

<sup>49</sup> Referimo-nos aos trabalhos, sobretudo, de Souza (1986 e 1993), Gomes (1997) e Romeiro (2001).

<sup>50</sup> SOUZA, 1993, p. 53 e segs.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 121.

encontrariam terreno fértil. O próprio Vieira servirá de fonte de inspiração às ideias de alguns hereges, século XVIII adentro, como mostram os estudos de Gomes e Romeiro. Podemos então conjecturar acerca de seu pensamento profético a partir dos primeiros sermões que pregou, ainda na Bahia, como o de *São Sebastião*.

### **O Sermão de São Sebastião**

O *Sermão de São Sebastião* foi pregado na igreja e no dia do mesmo santo, em 1634, a partir de Lc. 6, 20 ss<sup>52</sup>. Foi, portanto, um dos primeiros sermões de Vieira. Tratando da diferença entre a bem-aventurança do Céu e a da Terra, Vieira afirma que a primeira é “descoberta”, enquanto a segunda é “encoberta”. A bem-aventurança da Terra vem encoberta pela pobreza, pelas lágrimas, pela fome e pelo ódio:

Assim andam neste mundo encobertos os bem-aventurados, e assim viveu, quando vivia nele, aquele grande bem-aventurado e aquele famoso encoberto, cujas saudosas e gloriosas memórias hoje celebramos, o ilustríssimo e invictíssimo confessor de Cristo, São Sebastião<sup>53</sup>.

Vieira então resume a matéria de seu sermão a duas palavras: “Sebastião, o Encoberto”. Desse modo, como era de praxe, Vieira utiliza o santo do dia em que ocorria a pregação para fazer um discurso versando sobre um assunto do qual a vida do próprio santo servia de exemplo, conforme veremos logo mais. Segundo Vieira, como há quatro dotes da bem-aventurança, de quatro formas foi Sebastião encoberto:

De quatro maneiras encoberto nos representa o Evangelho aos bem-aventurados, e em outras quatro considerações - se bem o advertimos - foi São Sebastião, o Encoberto: encoberto na vida e encoberto na morte; encoberto na fé e encoberto nas obras; e as estas duas combinações de encobrir reduziremos toda a prova do nosso assunto. Foi São Sebastião

---

<sup>52</sup> Pécora (2005), a partir de sua tese do modelo sacramental dos sermões de Vieira, salienta que se deve levar em consideração, no processo analítico desse tipo de texto, três articulações: ano litúrgico, evangelho do dia e circunstâncias da pregação. Nossa análise vai se centrar nessa terceira articulação.

<sup>53</sup> Quanto a esse sermão, seguimos a edição da Lello & Irmão, de 1951.

encoberto na vida e encoberto na morte: por quê? Porque encobriu a realidade da vida debaixo da opinião da morte, e encobriu a aparência da morte debaixo da realidade da vida. Foi também São Sebastião encoberto na fé e encoberto nas obras: por quê? Porque encobriu a verdade da fé com a política das obras, e encobriu a política das obras com a dissimulação da fé. Assim com a Igreja nos deu o assunto no Evangelho, que é a primeira fonte da verdade, assim nos há de dar a prova nas lições que reza do santo, que é a segunda.

Para o jesuíta, “Primeiramente, foi São Sebastião, o Encoberto, porque encobriu a realidade da vida debaixo da opinião da morte”. Sebastião fora um centurião romano que, denunciado por exortar dois amigos a permanecerem cristãos, fora condenado a servir de alvo para os arqueiros do exército de Diocleciano. Atingido, é dado como morto. Recolhido do campo por Santa Irene para ser sepultado, esta percebe que estava vivo e trata de seus ferimentos. Curado, Sebastião volta a apresentar-se ao imperador para ser martirizado novamente<sup>54</sup>.

O mesmo que a Sebastião, que, estando vivo, fora tido como morto, sucedera a José, filho de Jacó, o qual tomara o filho como morto ao lhe mostrarem sua túnica coberta de sangue. Para Vieira, Jacó tivera pouca fé, uma vez que estava profetizada a grandeza de José, que seria adorado por todos. Jacó acreditara mais na túnica que na profecia. Assim explica Vieira:

No mesmo tempo em que isto passava em Canaã, estava José no Egito, não só vivo, são, e muito bem disposto, mas com sucessão muito copiosa para herdeiros de sua fortuna, e com urna fortuna tão notável, que era absoluto senhor de todo o Egito: *Absque trio imperiio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Aegypt* - É verdade que foi José preso e encarcerado: *Miserunt eum in cisternam veterem*; verdade que foi vendido: *Vendiderunt eum Ismaelitis*; é verdade que trataram de o matar: *Cogitaverunt illum occidere*; é verdade que o despojaram da púrpura: *Nudaverunt eum tunica talari et polvmita*; mas Deus o tinha escolhido e reservado para restaurador do mundo: *Vocavit eum, lingua Aegyptiaca, Salvatorem mundi*; o mesmo Deus o libertou da servidão, o mesmo Deus o revestiu de outra melhor púrpura: *Vestivit eum stola byssina, et collo torquem auream circumposuit*; o mesmo Deus o levantou ao trono de Faraó, com majestade e poder universal: *Constitui te super ornem terram Aegypti* - para ser adorado, para ser reverenciado, e para ser conhecido e obedecido de todos: *Ut ornes coram eo genuflecterent, et praepositur esse scirent universae terrae*.- Eis aqui quão diferente era a opinião e quão diversa a

---

<sup>54</sup> Cf. HERMANN (2005, p. 120, n. 10) e BERCÉ (2003, p. 193). Bercé ainda acrescenta: “A piedade popular romana estabeleceu analogias entre as cinco feridas e Sebastião e as de Cristo, entre o poste em que ele estava amarrado e a madeira da cruz, a tal ponto que a baixa Antiguidade acabara por considerá-lo como terceiro patrono de Roma após São Pedro e São Paulo. Era invocado contra a peste cuja agressão era comparada às feridas das flechas” (2003, p. 193). A popularidade de São Sebastião no Brasil Colônia é ressaltada por Laura de Mello e Souza, a partir de sua leitura de Gilberto Freyre: São Sebastião, assim como São Jorge, era considerado um “capitão sagrado”, um “chefe militar”, associado a “qualquer poderoso senhor de engenho” (1986, p. 119).

realidade a respeito da vida e morte de José; mas como a Providência divina tinha determinado que ele estivesse tantos anos encoberto, sem saberem dele os de sua casa nem os de sua nação, oculta-se a realidade da vida debaixo da opinião da morte, que é o que sucedeu ao nosso encoberto hoje.

Do mesmo modo que a José, ocorreria a Isaac, se alguém tomasse as cinzas do sacrifício do cordeiro como se fossem suas. Mais interessante, no entanto, que esse exemplo, é o que Vieira utiliza depois: o de Jonas. Este foi jogado ao mar e tido como morto; porém, estava vivo no ventre de uma baleia, que, segundo o jesuíta, nada mais era que uma “ilha errante”, que ora aparecia, ora desaparecia. Assim, como Jonas, Sebastião estava vivo, mas dado como morto.

Contudo, prossegue o pregador, “Assim como São Sebastião encobriu à realidade da vida debaixo da opinião da morte, assim encobriu também a aparência da morte debaixo da realidade da vida”. Isso porque quem morre por Deus, na verdade, não morre.

Não deixou a vida a Sebastião no fim de seus anos, como deixou a Abraão, Isaac e Jacó; não lhe cortou o fio da vida um caso inopinado, como aos filhos de Jó; mas ele a deu a Deus voluntariamente quando mais inteira; ele a deixou cortar por Deus quando mais florida. Por isso, meu invictíssimo encoberto, por mais que Diocleciano vos mande matar, por mais que os algozes vos deixem por morto, por mais que Irene vos queira sepultar, por mais que vós mesmo reveleis o lugar de vosso sepulcro, e por mais que vossas relíquias, como despojos da morte, estejam repartidas pelo mesmo, eu, contudo, vos reconheço vivo, vos confesso vivo, vos reverencio vivo, e espero de vós favores como de vivo, porque debaixo destas aparências da morte conservais e encobris a realidade da vida: *Tamdiu virgīs caedi irperavit, donec animam Deo redderet.*

Em seguida, Vieira faz mais uma interessante analogia. Não só foi Sebastião encoberto na vida e encoberto na morte, como também o foi encoberto na fé e encoberto nas obras. Eis, portanto, os quatro dotes da bem-aventurança, conforme mencionado no início do sermão.

Segundo a analogia de Vieira, José de Arimateia e Nicodemos serviram a Cristo “encobertos”, já que não eram publicamente discípulos de Cristo como os outros. Apenas desse modo os dois discípulos “encobertos” puderam recolher o corpo do messias, depois de crucificado. Assim havia sido Sebastião, que servia publicamente a Diocleciano, mas de forma “encoberta” a Cristo, pois era a única forma possível de servi-lo.

Por fim, a última analogia é entre Sebastião e Cusai. Davi enviara seu servo Cusai a servir Absalão, de quem queria tirar a coroa. Publicamente, Cusai servia a Absalão, mas de forma encoberta a Davi. Assim, Davi conseguiu a coroa de Absalão. Vieira encerra então o sermão com um pedido:

Divino Sebastião encoberto, bem-aventurado na terra, e descoberto defensor que sempre fostes deste reino no céu, ponde lá de cima os olhos nele, e vede o que não poderá ver sem piedade quem está vendo a Deus: vereis pobreza e misérias que se não remedeiam; vereis lágrimas e aflições que se não consolam; vereis fomes e cobiças que se não fartam; vereis ódios e desuniões que se não pacificam. Oh! como serão ditos e remediados os pobres, se vós lhes acudirdes: *Beati pauperes!* - Oh! como serão ditos e aliviados os aflitos, se vós os consolardes: *Beati qui lugent!* - Oh! Como serão ditos e satisfeitos os famintos, se vós os enriquecerdes: *Beati qui nunc esuritis!* - Oh! como serão contentes os odiados e desunidos, se vós os concordardes: *Beati estis cum vos oderint homines!* - Desta maneira, santo glorioso, por meio de vosso amparo conseguiremos a bem-aventurança encoberta desta vida, até que por meio da vossa intercessão alcancemos a bem aventurança descoberta da outra. *Ad quam nos perducat, etc.*

Por fim, o que se destaca no *Sermão de São Sebastião* é esse uso de analogias entre Sebastião, José, Jonas, José de Arimateia e Nicodemos e Cusai. Todos seriam “encobertos” servindo ao seu senhor. No entanto, o mais famoso “encoberto” do tempo de Vieira era D. Sebastião, rei português desaparecido em Alcácer-Quibir, cuja volta era esperada por muitos de seus súditos. Portanto, será que D. Sebastião estaria repetindo a história de São Sebastião? Seria Vieira sebastianista?

Sobre esse sermão, afirma Azevedo que seria uma “sátira ao sebastianismo”, jogando com o duplo sentido das palavras misteriosas “Sebastião” e “encoberto”. Azevedo confirma que a referência ao rei desaparecido no Marrocos era evidente. Apesar de reconhecer a ligação íntima entre os jesuítas e o sebastianismo e, mais ainda, a ligação entre os jesuítas e a Restauração, conforme já mencionamos anteriormente, estranhamente, Azevedo assevera que Vieira não era sebastianista. O sermão nada mais seria que uma “exibição de retórico, perito em sutilezas”<sup>55</sup>. Para o biógrafo, “Nesse tempo ainda o sentimento português não tinha despertado em Vieira. Nascera súdito de rei estranho, e não lhe repugnava achar-se tal”<sup>56</sup>. Azevedo, porém, não dá nenhum subsídio a sua opinião.

<sup>55</sup> HAV, p. 53.

<sup>56</sup> Ibid., p. 53.

A mesma linha é seguida por Valmir Muraro, em sua obra **Padre Antônio Vieira: retórica e utopia**, na qual procura analisar o pensamento profético do jesuíta. Segundo Muraro, não há como se afirmar, a partir da versão final deixada por Vieira, que o padre estivesse se referindo ao rei português. Para o estudioso, sempre que o jesuíta empregou o termo *Santo*, identificou em seguida o santo martirizado em Roma<sup>57</sup>.

Muraro tem razão. Contudo, é preciso, antes disso, atentar-se para as passagens em que Vieira empregou apenas a palavra *Sebastião*. Vieira emprega “São Sebastião” nove vezes no corpo do texto, especialmente no início do sermão, enquanto que se vale 27 vezes apenas de “Sebastião”, exatamente o triplo, emprego que se intensifica da metade para o final do texto. Lembremo-nos de que, apesar de afirmar que o assunto de seu sermão seria *São Sebastião, o encoberto*, resumiu-o em seguida Vieira apenas a *Sebastião, o encoberto*. Além disso, no último parágrafo, em vez de empregar novamente “São Sebastião”, em seu epílogo, emprega a expressão equívoca “Divino Sebastião”, reforçando certamente o duplo sentido de suas referências. Além disso, como se vê num dos excertos acima, São Sebastião não morreu como um venerável ancião, a exemplo de Abraão, mas sim quando a idade era mais “florida”. O mesmo ocorrera com o jovem rei português. Por fim, a comparação com Jonas é emblemática: o profeta de Nínive encontrou na baleia sua “ilha errante”, assim como acreditavam alguns que D. Sebastião estivesse oculto em uma ilha bem-aventurada, que ora surgia em meio ao mar, e ora desaparecia.

Segundo Muraro, Vieira, mais tarde em sua vida, enquanto revia seus sermões, teria apagado qualquer resquício sebastianista desse texto, caso, evidentemente, existisse. Conforme o historiador:

Seria ingênuo imaginar que o principal responsável pela divulgação de que o verdadeiro Encoberto era D. João IV, ou um dos seus descendentes, teria permitido o registro de laivos de sebastianismo nos *Sermões* publicados meio século mais tarde (MURARO, 2003, p. 55)

Contudo, Margarida Vieira Mendes, ao analisar a disposição dos sermões de Vieira segundo estabelecido pelo próprio autor para a edição de sua obra, constata que o jesuíta não incluiu nela o *Sermão de São Sebastião*, apesar de este possuir

---

<sup>57</sup> MURARO, 2003, p. 54.



forma escrita acabada. Justifica a autora que Vieira provavelmente o fez para evitar o conflito com as interpretações joanistas presentes em sermões posteriores, como o *de São José* (de 1642) e o *dos Bons Anos*<sup>58</sup>. Assim, o desejo de não ver publicado o sermão poderia ser um indício da revisão que Vieira fizera de suas interpretações proféticas. O *Sermão de São Sebastião* seria apenas publicado em 1710, a partir de um exemplar manuscrito<sup>59</sup>.

Mais adiante, ao comentar o trecho, também citado anteriormente por nós, em que Vieira censura Jacó por sua incredulidade, Muraro afirma, reforçando o julgamento de Azevedo, que se percebe “(...) nas palavras do orador um tom irônico dirigido à credulidade dos sebastianistas que aceitavam o desaparecimento de D. Sebastião sem a análise de outras possibilidades que pudessem explicá-lo”. O historiador ainda complementa que, da mesma forma que Jacó fora ludibriado pela túnica ensanguentada de seu filho, crendo-o então morto, os sebastianistas teriam sido ludibriados pelas “circunstâncias misteriosas do desaparecimento do rei”<sup>60</sup>.

É preciso, porém, retomarmos o trecho ora comentado. Ali, Vieira critica de fato a credulidade tola de Jacó, que acreditara na túnica ensanguentada, sem ter visto a morte do filho. O problema, entretanto, não parece ser esse. O erro de Jacó é acreditar no que via em detrimento de acreditar no que estava profetizado, ou seja, o erro de Jacó era a falta de fé. Desse modo, a verdade estava no profetizado, e não no mundo empírico. O que parecia real – morte de José – na verdade era falso; o que parecia falso – a profecia – na verdade se cumpria em outro lugar. Ideia essa totalmente de acordo com o “equivoco” característico do “barroco” e com o pensamento profético de Vieira, especialmente com a “caritas” necessária para se ver a “verdade de Deus”, como teremos oportunidade de analisar com mais detalhe nos próximos capítulos. Assim, a interpretação de Muraro parece ser o oposto do que nos apresenta o texto, pois, segundo seu ponto de vista, Vieira soa como se fosse alguém imune a crenças messiânicas, o que sabemos não ser verdade. Todo o texto justamente procura apontar para o engano do olhar, do que parece ser verdadeiro, mas que não o é.

Todavia, Muraro interpreta a lição do então jovem pregador de forma oposta;

---

<sup>58</sup> MENDES, 2003, p. 345.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>60</sup> MURARO, 2003, p. 56.

Pode-se inferir [...] que o pregador jesuíta estava associando os sebastianistas aos néscios [i.e., os que só vêem a aparência das coisas, e não a realidade, só visível aos sábios, cujo olhar penetra no interior das coisas]. Estes [os sebastianistas], iludidos pelas aparências do desaparecimento de D. Sebastião, assim como Jacó fora pelas vestes ensanguentadas de José e os marinheiros de Jope pela baleia que engolira Jônatas, acreditavam no seu retorno (2003, p. 57).

Em todos os exemplos empregados por Vieira, o que ocorre é o retorno de quem se tomava por morto, para surpresa dos que, por falta de fé, não acreditavam que fosse possível. Assim, a interpretação de Muraro para a argumentação de Vieira talvez pudesse ser resumida da seguinte forma: São Sebastião parecia morto, mas estava vivo e voltou; D. Sebastião, ao contrário, parece estar vivo, mas na verdade está morto e não vai voltar.

O argumento é interessante, porém, como afirmamos anteriormente, Vieira, nesse sentido, estaria postulando, no mínimo, a ingenuidade da crença em profecias. O argumento soa estranho se nos lembrarmos de que o jesuíta empregou grande parte de seus escritos justamente para a interpretação das profecias de um simples sapateiro, o que acabaria o levando à Inquisição. Ademais, temos que nos fazer a seguinte questão: no caso de D. Sebastião, o que é aparente, a morte ou o desaparecimento? O que nos parece é que, tanto Azevedo, quanto Muraro<sup>61</sup>, procuram dar coerência ao joanismo posterior de Vieira, quando o pregador associa a figura do “encoberto” a D. João IV, como veremos logo adiante. Todavia, como veremos a seu tempo, Vieira nem sempre foi fiel a suas interpretações, já que reinterpretava as profecias de acordo com os acontecimentos que se sucediam.

Interpretação oposta a Azevedo e Muraro possuem Arnaldo Espírito Santo, profundo conhecedor da obra vieirina e tradutor da **Clavis Prophetarum**, e Jacqueline Hermann, quem vem se dedicando há muito tempo ao estudo do sebastianismo, em texto já tivemos oportunidade de citar neste trabalho. Para o primeiro, Vieira, no sermão ora comentado, parece compartilhar da interpretação sebastianista, impulsionada pelas *Trovas* de Bandarra. Conforme analisamos acima,

---

<sup>61</sup> Muraro, no entanto, discorda de algumas conclusões de Azevedo. Este último afirma que o sermão poderia ter causado regozijo aos sebastianistas presentes, escapando-lhes assim o tom irônico do discurso (2008, p. 52). Quanto a essa afirmação, o primeiro, por sua vez, assevera que: “É certo que o *Sermão de São Sebastião* produziu imagens irônicas e permite interpretações diversas, mas não autoriza conclusões como a de Azevedo, pois os sebastianistas presentes também poderiam entender o tom crítico dirigido à sua crença em retorno de D. Sebastião” (2003, p. 58).

Espírito Santo salienta justamente que Vieira, ao omitir o adjetivo “santo”, conta-nos a história do rei português ao mesmo tempo que conta a história do mártir romano<sup>62</sup>.

Seguindo a mesma interpretação, Jacqueline Hermann afirma que é possível detectar a presença do sebastianismo na Colônia na época de Vieira. Citando Lipiner, a historiadora conta que é possível detectar a existência de “exemplares manuscritos das *Trovas* de Bandarra na Bahia, desde 1591”, provavelmente trazidos por cristãos-novos<sup>63</sup>. Conforme já notamos anteriormente, Hermann pontua que não se pode evidentemente saber se Vieira já conhecia as *Trovas* por volta do tempo em que pregou o *Sermão de São Sebastião*; no entanto, é possível que sim<sup>64</sup>. Como afirma a autora, nesse sermão, “Vieira estruturou de tal modo seus argumentos que parece impossível não vê-lo como sebastianista”. Entretanto, salienta Hermann que o sentido dado ao “Encoberto” por Vieira nesse texto é “fortemente espiritual, incorpóreo e não assumira ainda uma função messiânica, aspecto apenas sugerido nas últimas frases do sermão”<sup>65</sup>. Anos depois, já de volta a Portugal e tendo se tornado íntimo de D. João IV, Vieira, ainda segundo Hermann, operaria o que a autora chama de “transfiguração barroca”, uma vez que transformaria “o messianismo régio encarnado por D. Sebastião depois de Alcácer-Quibir em joanismo”, em virtude de acreditar que seu protetor fosse o rei anunciado pelas profecias de Bandarra<sup>66</sup>. A mesma hipótese é compartilhada por Arnaldo Espírito Santo:

A partir daí, e por um processo de reformulação sucessivas do seu pensamento, Vieira *abandona o Sebastianismo* e concebe uma visão do futuro, com rasgos de gênio, antevendo a caminhada da humanidade para um período de paz e felicidade universal (p. 190, grifo nosso).

Assim, para Espírito Santo mais que para Hermann, Vieira de fato comungou, pelo menos por certo tempo de sua vida, da crença sebástica<sup>67</sup>. Se a historiadora do sebastianismo, por sua vez, está certa em afirmar que o *Sermão de São Sebastião*

---

<sup>62</sup> ESPÍRITO SANTO, 2003-2004, p. 190.

<sup>63</sup> HERMANN (in COSTIGAN, 2005, p. 108).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>67</sup> Cantel também considera o sermão como sebastianista, mais precisamente, como tendo o intuito de encorajar os sebastianistas; no entanto, adotando uma posição moderada, o crítico francês vai afirmar que não se pode concluir disso que Vieira fosse também sebastiabista (1960, p. 18 e 43). Por outro lado, para Torgal, “Vieira demonstrou bem cedo o seu pendor sebastiânico” (1981, p. 306). No mesmo sentido, Bosi (2008).

ainda não possui uma tonalidade messiânica, podemos, de outro modo, propor, ao menos, que esse messianismo é no mínimo “latente”, e não apenas nas últimas frases do sermão.

A partir disso, para compreendermos o *Sermão de São Sebastião*, devemos pensar nas imagens cuidadosamente escolhidas pelo pregador, de acordo com os quatro dotes da bem-aventurança. Basicamente, Vieira compara São Sebastião, o encoberto, com outras figuras de encobertos: José, Jonas, José de Arimateia e Nicodemos e Cusai. Para compreender o argumento do pregador, devemos então seguir as pistas:

1º) *Assim como São Sebastião encobriu à realidade da vida debaixo da opinião da morte, assim encobriu também a aparência da morte debaixo da realidade da vida.*

Exemplo 1: José foi dado como morto, mas estava vivo – encoberto – no Egito, pronto para restaurar o mundo.

Exemplo 2: assim como José, Jonas foi dado como morto, mas estava vivo – encoberto – dentro da Baleia, e, ao sair, converteu os pagãos (Nínive).

Semelhança: assim como José e Jonas, São Sebastião foi dado como morto, mas estava vivo – encoberto – e reapareceu, tornando-se um exemplo de devoção.

2º) *(...)foi também Sebastião encoberto na fé e encoberto nas obras, porque, como dizíamos, encobriu a verdade da fé com a política das obras e encobriu a política das obras com a dissimulação da fé (...)*

Exemplo 3: José de Arimateia e Nicodemos serviam a Cristo não de forma pública – encobertos – por motivo de segurança, e isso foi necessário para pedirem o corpo do Senhor, depois de morto.

Exemplo 4: assim como José de Arimateia e Nicodemos, Cusai serviu a Davi não de forma pública – encoberto – para que este pudesse retomar a coroa de Absalão.

Semelhança: assim como José de Arimateia e Nicodemos e Cusai, São Sebastião servia a seu Senhor (Cristo=Davi) não de forma pública – encoberto – por segurança, revelando sua fidelidade apenas quando necessário.

A partir dessas figuras bíblicas, cabia à audiência fazer a conexão – não feita pelo pregador, é verdade – entre São Sebastião e Dom Sebastião<sup>68</sup>. As premissas já haviam sido lançadas, cabia aos presentes apenas a conclusão, que reverberava, certamente, em cada vez que o pregador usava a palavra “Sebastião”, apenas. O rei português desaparecera, mas ninguém vira seu corpo. Seria ele o encoberto mencionado nas profecias? O nome era um indício. Portanto, Dom Sebastião era certamente o encoberto, assim como José e Jonas. Quando, porém, ele voltaria? Assim como José de Arimateia e Nicodemos e Cusai, Dom Sebastião revelar-se-ia verdadeiro discípulo de Cristo quando o momento certo se apresentasse, ajudando o Senhor a vencer os infiéis. Até lá ele deveria ficar encoberto. Resta, no entanto, uma última pergunta: quando seria esse tempo? Sobre esse assunto Vieira empreenderia muitas análises, sem jamais chegar a uma data exata. Os cálculos eram refeitos conforme as datas apazadas passavam sem a chegada do “Encoberto”.

Em sua carta *Esperanças de Portugal* e, posteriormente, em sua **Defesa**, principalmente, o pregador procurará interpretar, a partir de várias profecias, mas, sobretudo, das de Bandarra, a feição que terá o reino de Cristo na Terra. Para Vieira, o reino de Cristo seria implementado a partir da chegada do Encoberto, o qual derrotaria o Turco e unificaria a Igreja. Esse escolhido seria um rei português. Não é difícil imaginar que a primeira escolha de Vieira tivesse recaído em Dom Sebastião.

Em excerto citado acima, lemos que Vieira, ao tratar do exemplo de José, afirma que, apesar dos problemas enfrentados no Egito pelo filho de Jacó, “Deus o tinha escolhido e reservado para restaurador do mundo”, acrescentando logo adiante que “o mesmo Deus o levantou ao trono de Faraó, com majestade e poder universal”. O “restaurador do mundo” é uma alcunha que cabe perfeitamente para o Encoberto de que fala as *Trovas* de Bandarra, ou o “Rei dos últimos dias”, de que

---

<sup>68</sup> Bercé acentua a analogia entre o santo e o rei: “A iconografia do Renascimento fixara a figura de Sebastião sob os traços de um jovem nu, crivado de flechas, espécie de Apolo doloroso, sorrindo no suplício, que sua nudez e aparente indiferença à dor tornavam mais perturbadores. Era essa imagem do mártir romano que estava em voga no tempo de D. Sebastião de Portugal. Era na devoção desse santo militar que o jovem rei era criado. A recorrência das epidemias de peste durante as últimas décadas do século 16 renovava essas correntes de piedade com Sebastião. Fora invocado em 1569 quando uma grave epidemia de peste se abatera sobre Lisboa. Em fevereiro de 1574, o papa Gregório XIII enviara a D. Sebastião uma nova relíquia de seu santo patrono, uma peça de seda manchada de sangue, e Camões relata o acontecimento. Desse modo, o jovem rei de Portugal fora destinado à imitação do martírio de seu santo patrono, educado no espírito do heroísmo cristão, e sua morte no campo de batalha marroquino representava a consumação desse destino sacrificial” (2003, p. 193).

falavam as crenças milenaristas medievais. Desse modo, Dom Sebastião, segundo a leitura de Vieira à época do sermão analisado, preencheria perfeitamente as figuras anunciadas pela Bíblia e repetidas em São Sebastião, com o qual compartilhava ainda o mesmo nome. Seria tudo isso apenas uma ironia do jovem jesuíta?

A passagem de Lucas escolhida para a pregação, por fim, confirma a mesma interpretação. Justamente se inicia do seguinte modo: “Bem-aventurados vós os pobres, porque vosso é o reino de Deus”. Ainda que o “reino de Deus”, segundo a ortodoxia, sempre tenha sido ligado a um “reino espiritual”, que é o que os inquisidores dirão posteriormente a Vieira, a ideia de um reino futuro de bem-aventurança casa-se perfeitamente com a crença sebastiânico-milenarista de um tempo em que os justos serão recompensados. Tal reino chegaria com o surgimento do “encoberto”.

Uma última pista, porém, é-nos dada pelo próprio Vieira, no 19º. Exame de seu processo no Tribunal do Santo Ofício, quando inquirido sobre as suspeitas de judaísmo de Bandarra e sobre a interpretação tocante a um “futuro imperador do mundo”. No final do Exame, afirma o jesuíta

(...) que pelo Rei de que Bandarra trata, e promete haver de ser Imperador, entendia ele declarante antes da aclamação que seria El-Rei Dom Sebastião, como comumente naquele tempo se esperava, e depois da dita aclamação teve para si também com a outra nova, e comum opinião deste Reino, que o dito Rei prometido era El-Rei Dom João o 4º em cujo obséquio e muitos anos antes de sua morte, determinou ele declarante de compor o livro do Quinto império de que nesta Mesa tem dado conta, pela parte que neste havia de ser o dito Rei por Imperador Português (...). (Autos, p. 201).

Ainda que a fortuna crítica se divida quanto à análise do *Sermão de São Sebastião*, é praticamente certo que Vieira estivesse, no início de sua carreira de pregador, indicando uma similaridade entre o santo romano e o rei português. Assim sendo, não só é muito provável que Vieira tivesse já contato com as trovas do sapateiro de Trancoso, em seus primeiros anos de religioso, ainda na Bahia, como ainda é quase certo, a se crer em suas palavras, que tivesse sofrido influência do sebastianismo. Ambas as coisas seriam ingredientes poderosos para destilar o bálsamo messiânico do jesuíta, que, apesar de ser tonificado, depois da Restauração, de joanismo e de embriagá-lo de esperanças depois da morte de D. João IV, jamais tomará uma forma definitiva e acabada.

## Vieira em Portugal: sermões restauracionistas

A notícia da Restauração chega ao Brasil em fevereiro de 1641. Vieira então é enviado a Lisboa, acompanhando o Vice-rei, Marquês de Montalvão, para saudar o novo rei. Os biógrafos do jesuíta são unânimes em afirmar que houve, desde o início, profunda simpatia entre o rei e o jovem religioso. Como afirma Besselaar, 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”<sup>69</sup>, aderiu logo à nova crença<sup>70</sup>.

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”. É claro que a interpretação das profecias do Bandarra, bem como a dúvida quanto ao texto original, geravam dissabores entre os ainda fiéis sebastianistas e os novos joanistas. Outros textos, porém, saudavam o cumprimento das profecias que, segundo a crença geral, remontavam, principalmente, a São Bernardo (1090 – 1153) e ao português São Frei Gil (1190? – 1265), entre outros. Entre essas obras, Besselaar destaca as de Manuel Bocarro (1593 – 1662) e, sobretudo, **Restauração de Portugal Prodigiosa**, de autoria de certo Gregório de Almeida, na verdade pseudônimo, provavelmente, do jesuíta João de Vasconcelos (1592 – 1661), conforme Vieira mesmo menciona em seu processo e em algumas cartas<sup>71</sup>. Por sua vez, os sebastianistas ferrenhos, longe de desanimarem, acreditavam que o governo de D. João IV seria apenas um interregno até a vinda do esperado D. Sebastião, figura certamente mais propensa a grandes esperanças que a do timorato duque de Bragança. Em meio a esse clima de euforia, em que se mesclavam profecias cumpridas e sonhos de grandeza, chegara Vieira a Portugal.

---

<sup>69</sup> Besselaar: AV, p. 18.

<sup>70</sup> É preciso fazer uma diferença entre a continuação de uma crença messiânica de Vieira que mudou de feição e a ideia do “Quinto Império”, que ele vai acabar defendendo posteriormente. Para Muraro (op. cit.), é possível detectar nessa ideia um eixo da obra profética vieiriana desde o Brasil. No entanto, recentemente, Silva (2007) mostrou que a ideia do “Quinto Império” aparece apenas posteriormente, possivelmente desenvolvida a partir do processo do jesuíta no Santo Ofício. Trataremos novamente do “Quinto Império” no último capítulo deste texto.

<sup>71</sup> Besselaar: SEB, p. 78 e segs.

Se a insurreição fora bem-sucedida, os fatos que se seguiram a ela tornavam a recém-reconquistada independência periclitante. D. João IV contava com o apoio dos nobres revoltosos, mas muitos outros pendiam para o lado espanhol. O mesmo podia ser dito sobre o Santo Ofício e parte da Igreja. Por outro lado, o novo rei encontrava apoio incondicional dos jesuítas<sup>72</sup>.

A esse panorama de instabilidade interna seguiram-se problemas externos. A Espanha, obviamente, procurou retomar Portugal, mas a resistência militar lusitana, apesar de sua precariedade, conseguiu manter a independência do reino. Como afirma Muraro, grande parte do sucesso de Portugal em manter sua independência diante de um inimigo mais poderoso se deve à situação de penúria por que passava então a Espanha mais que à força militar e econômica do reino lusitano<sup>73</sup>. Diante dos problemas do reino e da necessidade de fortalecimento do governo do novo rei, seu protetor, Vieira subiu ao púlpito, a 1<sup>o</sup>. de janeiro de 1642, e deu voz ao *Sermão dos Bons Anos*, texto em que defendia que as profecias do passado encontravam-se cumpridas em D. João IV.

Tomando como matéria do sermão “Felicidades de Portugal, juízo dos anos que vêm”, Vieira fundamenta a prédica em Lucas, 2, passagem em que o evangelista comenta que a circuncisão de Cristo se deu oito dias depois de seu nascimento, quando então foi chamado de Jesus. Assim, apesar de o episódio não parecer o mais apropriado para falar de bons augúrios<sup>74</sup>, o jesuíta afirma que a circuncisão de Cristo prefigurou os bens que realizaria em sua vida adulta. Vieira pretende então relacionar o evento ocorrido na infância de Cristo com os eventos que haviam ocorrido no Portugal Restaurado.

Na segunda parte do sermão, Vieira afirma:

Não quero referir profecias do bem que gozamos, porque as supponho mui pregadas neste lugar e mui sabidas de todos; reparar sim, e ponderar o intento delas quisera. Digo que ordenou Deus que fosse a liberdade de Portugal, como os venturosos sucessos dela, tanto tempo antes e por tão repetidos oráculos profetizada, para que, quando víssemos estas maravilhas humanas, entendêssemos que eram disposições e obras divinas, e para que nos alumiasse e confirmasse a fé onde a mesma admiração nos embaraçasse. (Falo de fé menos rigorosa, quanta cabe em matérias não definidas, posto que de grande certeza.) (SII, p. 367).

---

<sup>72</sup> MARQUES, 1978, p. 442-3.

<sup>73</sup> MURARO, 2003, p. 88.

<sup>74</sup> O versículo selecionado não reflete uma opção pessoal de Vieira, mas era fixado pelo calendário litúrgico para as celebrações eucarísticas do Ano Novo (MURARO, 2003, p. 91).



Para Vieira, as profecias divinas referentes aos sucessos de Portugal não foram enviadas por Deus para dar esperança aos portugueses, senão para fazer com que acreditassem nas maravilhas ocorridas no reino assim que acontecessem. Como o desejo e a dificuldade tornam algumas coisas pouco críveis, segundo afirma Vieira, a profecia da restauração portuguesa serve para que os homens acreditem que tudo faz parte do plano divino e que recorram à fé quando parecem desconfiados dos sentidos:

E como os sucessos de nossa restauração eram matérias de tão dificultoso crédito, que, ainda depois de vistos, parecem sonho e quase se não acabam de crer, ordenou Deus que fossem tanto tempo antes, como tão singulares circunstâncias e com o nome do mesmo libertador profetizadas, para que a certeza das profecias desfizesse os escrúpulos da experiência; para que, sendo objeto da fé, não parecesse ilusão dos sentidos; para que, revelando-as tantos ministros de Deus, se visse que não eram inventos dos homens: *Ne homo videretur machinator hujus nominis, quod vocatum est ab angelo, priusquam in utero conciperetur.* (SII, p. 369)

Depois de discutir o que antecederia os eventos da restauração, “de tão dificultoso crédito”, ou seja, as profecias, Vieira discute o que se seguiu às revelações divinas. O jesuíta aborda então a demora de 60 anos para a Restauração: por que teria Deus feito os portugueses esperarem tanto tempo? Responde o padre: “porque se há-de recompensar a dilação da esperança com a perpetuidade da posse”<sup>75</sup>. Para justificar o argumento, o pregador cita S. Frei Gil, santo português cujas profecias haviam encontrado terreno fértil naquele período, conforme já mencionamos. Segundo o frei, depois de muito sofrer, de ter um rei morto sem herdeiro, Portugal sofreria até ser remido “não esperadamente por um rei não esperado”<sup>76</sup>. D. Sebastião, portanto, não poderia ser o rei libertador, uma vez que era muito esperado pelos portugueses. Vieira ataca assim os sebastianistas, que não haviam deixado de crer na volta do rei desaparecido na África, pois “os mesmos sequazes desta Opinião, com seu esperar, destruíram sua esperança; porque quanto o faziam mais esperado, tanto confirmavam mais que não era ele o prometido”<sup>77</sup>. Como Madalena procurara Cristo morto e o encontrara vivo, pois estava “encoberto”, Portugal procurava um rei morto – D. Sebastião – quando o rei esperado estava vivo, pois “encoberto”. Assim sendo, a demora na resolução do

---

<sup>75</sup> SII, p. 370.

<sup>76</sup> SII, p. 371.

<sup>77</sup> SII, p. 373.

duque de Bragança em pleitear o trono, acusação que muitos haviam lhe feito, justificava-se, para Vieira, do mesmo modo que a espera de oito dias para a circuncisão de Cristo: porque as coisas que faz Deus devem se dar a seu tempo:

Da mesma maneira se deu princípio à redenção e restauração de Portugal em tais dias e em tal ano, no celebradíssimo de 40, porque esse era o tempo oportuno e decretado por Deus; e não antes nem depois, como os homens quiseram. Quiseram os homens que fosse antes, quando sucedeu o levantamento de Évora; quiseram os homens que fosse depois, quando assentaram que o dia da aclamação fosse o 1º de Janeiro, hoje faz um ano; mas a Providência Divina ordenou se antecipasse, para que pontualmente se desse princípio à restauração de Portugal a seu tempo: *Postquam consummati sunt dies octo.* (SII, p. 373).

Com esse passo, Vieira respondia às críticas que haviam sido feitas aos duques de Bragança, que tanto tempo haviam se omitido em reclamar o trono. Como a razão de Estado, segundo o jesuíta, consistia em casar a consecução dos intentos e o afastamento dos perigos, a Restauração se dera no momento em que mais tinha chances de ser bem-sucedida, ou seja, no momento em que Castela se encontrava mais enfraquecida. Desse modo, a demora do movimento de libertação se justificava por estar em concordância com as profecias, bem como em concordância com as razões de Estado. O episódio da Restauração não só confirmara o tempo antecipado pelas profecias, como também o tempo das profecias provou ser o mais adequado para o sucesso da empresa.

Ao mencionar o “celebradíssimo” ano de 40, Vieira se refere tacitamente às *Trovas* de Bandarra, as quais, segundo Besselaar, não eram bem aceitas à época da publicação do sermão, quando Vieira já se encontrava em idade avançada<sup>78</sup>. Como Cristo fora libertador do mundo, prenunciado por Isaías, D. João IV fora libertador de Portugal, glória prenunciada por S. Frei Gil, como também, principalmente, por Bandarra. D. João IV, portanto, reencenava a história da salvação do homem com Cristo e prefigurava o Quinto Império igualmente com Cristo:

Rei não por ambição de reinar, senão por compaixão de libertar; rei verdadeiramente imitador do Rei dos reis, que sobre todos os títulos de sua grandeza estimou o nome de Libertador e Salvador: *Vocatum est nomen ejus Jesus.* (SII, p. 379)

---

<sup>78</sup> Besselaar: AV, p. 19.

Assim, depois de arguir o cumprimento das profecias sobre o futuro de Portugal na figura de D. João IV, Vieira, expondo uma premissa que será retomada nas *Esperanças de Portugal* e na sua **Defesa**, afirma que “as profecias não se cumprem, senão quando sucedem as cousas profetizadas”, sendo que “é consequência tão infalível cumpridas as primeiras profecias haverem-se de cumprir as segundas, que quando se mostra o cumprimento de umas, logo se podem dar por cumpridas as outras”<sup>79</sup>. Com base nesse argumento, o futuro de Portugal haveria de ser grandioso, uma vez que as profecias, como as de S. Frei Gil, mencionadas no sermão, prognosticavam o império do mundo. A certeza desse futuro grandioso provinha, igualmente, dos milagres que se seguiram à Restauração. Um deles, também comentado em **Restauração de Portugal Prodigiosa**, é mencionado por Vieira:

Ora grande simpatia tem a mão de Deus com o nome de João. Bem o mostrou o Senhor na feliz aclamação de Sua Majestade, que Deus nos guarde, como há-de guardar muitos anos, pois aos ecos do nome de João, despregou da cruz o braço o mesmo Cristo, assegurando-nos que, assim como a mão de Deus estivera com o primeiro João da Judéia, assim estava e havia de estar sempre com o quarto de Portugal: *Etenim manus Dominis erat cum illo*. (SII, p. 382)

Tendo o mesmo nome do precursor de Cristo, São João Batista, que anunciara a vinda do Salvador, D. João IV antecipava de forma análoga o reino de Cristo que Vieira imaginava estar prestes a se estabelecer no mundo. Assim sendo, o cumprimento das profecias e os milagres, para Vieira, eram o início do estabelecimento do Quinto Império, já esboçado pelo jesuíta neste sermão restauracionista, ainda que não mencionado explicitamente, o que só viria a reforçar as palavras de Cristo a Afonso Henriques de que Portugal era a sua nação escolhida<sup>80</sup>.

A revelação de D. João IV como o verdadeiro “encoberto” reaparece no *Sermão de São José*, pregado na Capela Real, em 1642, data em que o monarca

<sup>79</sup> SII, p. 380.

<sup>80</sup> O mesmo episódio é retomado na **História do Futuro**: “No dia memorável da restituição de Portugal (ou fosse milagre ou mistério), é certo que a imagem de Cristo crucificado despregou publicamente o braço às portas daquele santo português que tem por graça própria sua recuperar o perdido [Santo Antônio]. Contra o braço estendido de Deus, que força dá que possa prevalecer, nem ainda resistir? Este é aquele braço onipotente, que tira os poderosos do trono e levanta a ele os humildes ou os humilhados, como fez naquele dia. Grande glória é de Portugal ter em seu favor o braço de Deus; mas não foi menos honra e autoridade de Castela, que fosse necessário o braço de Deus a Portugal para se libertar da sua sujeição” (Vieira: HF, p. 215).

completava 38 anos e em que se celebrava também o dia do Santo. Vieira comenta que, estando Cristo na cruz, Ele pede que seu discípulo João acompanhe sua mãe daí em diante. Por que teria escolhido João para tal tarefa em meio a tantos outros discípulos, inclusive mais velhos que ele? Porque acompanhar Maria era tarefa de José e, morto este, quem viria a substituí-lo seria João. Assim, por esse ato, segundo Vieira, João renasceria como filho de Maria para substituir José.

Vieira, em seguida, analisa, conforme os “matemáticos” (astrólogos), as influências planetárias do dia em que se celebra São José. Contrariamente aos “horóscopos”, que prescreviam maus augúrios para o Planeta correspondente, Vieira acredita que o que ocorre é justamente o contrário. A morte de José, no Egito, correspondeu ao crescimento dos judeus. Assim, o dia em que se comemora São José, e também o aniversário do monarca português, é certamente uma data propícia e favorável ao futuro dos portugueses. Como Jesus, D. João IV nascera sob a guarda de São José e de forma encoberta:

Sendo, pois, estes dois reis nascidos ambos reis, ambos redutores e ambos encobertos, o primeiro, como diz a profecia de Isaías: *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator* - o segundo, prometido pela profecia e; tradição de Santo Isidoro a Espanha, não com outro nome ou antonomásia, senão a do Encoberto, vejamos quão particularmente encobriu a um e outro o que a um e outro deu Deus por guarda o cuidado e vigilância de São José. A Cristo encobriu-o como Esposo de Maria, nove meses e treze dias, desde sua concepção até depois de seu nascimento, em que o descobriu a estrela no Oriente, aos Magos, e os Magos, em seguimento dela, a toda Judéia. (SII, p. 474)

Da mesma forma que Cristo fora encoberto e protegido por José durante muitos anos, tendo, inclusive, de exilar-se no Egito a fim de se subtrair aos perigos de Herodes, D. João IV também ficara encoberto, mas dentro das próprias terras de seus inimigos. A explicação de como isso havia sido possível revela agora uma estratégia hábil do pregador:

Mas em encobrir o nosso Encoberto neste grande perigo de o declararem as evidências ou conjecturas de alguns destes afetos, mostrou o santo quão alta e delicadamente observou as obrigações do ofício de o guardar: *Custos nati regis* - equivocando milagrosamente um rei com outro rei, e encobrindo um vivo com outro morto. Perdeu-se, ou morreu, na batalha de África el-rei Dom Sebastião, e puderam tanto as saudades de um rei, que se tinha perdido a si e a nós, que, sem se divertirem aonde deviam, deram em esperar dele, e por sua vida e vinda, a nossa redenção, e este foi o altíssimo conselho com que São José,

debaixo das cinzas do rei passado e morto, conservou e teve encoberto o rei futuro e vivo (SII, p. 476).

Vieira, ao mesmo tempo em que justifica ser D. João IV o “encoberto” referido nas profecias, em detrimento de D. Sebastião, “de triste memória”, destaca aos sebastianistas um papel a cumprir no xadrez divino. A crença sebástica teria desviado os olhos dos inimigos de Portugal para um rei que não voltaria, enquanto que o verdadeiro libertador do reino permanecia seguro, já que “encoberto”. A relação do *Sermão de São José* com o dos *Bons Anos* fica evidente. A demora da Restauração, bem como o sebastianismo de milhares de lusitanos, reforçavam as maravilhas anteriormente profetizadas, as quais tinham se realizado na figura do rei restaurador. Do mesmo modo, o nome do rei e o dia do nascimento apontavam igualmente para uma série de “coincidências” com alguns episódios bíblicos, que se tornavam claras revelações do destino de Portugal, povo eleito.

Dois anos depois, na mesma Capela Real, Vieira pregava o *Sermão de São Roque*, na ocasião do aniversário do príncipe D. Afonso. A existência então de dois herdeiros e de quatro sucessores – D. João IV possuía dois filhos e duas filhas – garantia a sucessão em Portugal:

Por que cuidamos, portugueses, que se acabaram as luzes de Portugal? Que causa cuidamos que houve para padecermos aquela noite eterna de sessenta anos tão cumpridos? A causa foi porque, como Deus queria eclipsar as glórias de Portugal, permitiu que ficasse a luz pendente de uma só tocha: um rei, D. Sebastião, outro rei, D. Henrique, ambos sem sucessão, ambos sem herdeiros. Porém hoje, quando Deus foi servido de nos restaurar e restituir, engrossa a linha da geração atenuada com dobrados sucessores, assegura o lume das tochas com multiplicadas luzes, para que assim como se interrompeu o cetro de Portugal por dois reis sem sucessor, se perpetue em durações eternas por um rei já com dois sucessores. Dois sucessores temos, e quatro herdeiros. Ditoso o dia, e ditoso o nascimento, em que se cerrou e aperfeiçoou este bem estreado número (SII, p. 388).

A esterilidade da sucessão de D. Sebastião e de D. Henrique assinalava um lapso nas glórias de Portugal. Depois da Restauração, no entanto, a fecundidade de sucessores assinalava, ao contrário, a multiplicação das glórias outrora eclipsadas em um futuro próximo:

De sorte que não consiste a nossa firmeza só na multiplicação do número, senão também na repartição do sexo. Isto é, não só em serem quatro irmãos e duas irmandades, senão uma de filhos, outra de filhas. E por quê? Porque os reinos e os impérios conservam-se e sustentam-se em duas raízes: das portas

adentro, na sucessão dos reis naturais; das portas afora, com a confederação dos reis estrangeiros. E por isso nos acabou Deus de dar, em tal dia como hoje, tantos filhos como filhas: os filhos, para que não faltassem reis ao reino próprio; e as filhas, para que possamos dar rainhas aos estranhos (SII, p. 390).

Na esteira dos sermões comentados anteriormente, a fecundidade da prole de D. João IV confirmava a verdade das profecias:

Nasceu hoje à geração real portuguesa esterilizada o primeiro filho, e nasceu juntamente com ele a fé das promessas divinas feitas ao primeiro rei. Estava estéril, pelos pecados de Portugal, a geração de seus reis, como outra Sara; mas, como Deus tinha prometido que nessa geração esterilizada e atenuada poria seus olhos, quando a geração real portuguesa outra vez se vê fecunda, não há dúvida que com o primeiro fruto desta fecundidade nos nasceu juntamente a fé daquelas promessas: *In partu suo fidem peperit*. - Neste nascimento acabou o sinal do castigo. Com este nascimento nasceu a fé do remédio. Porque, assim como foi sinal evidente de Deus querer acabar Portugal fazer a geração real estéril, assim é confirmação evidente de Deus querer estabelecer Portugal fazer a geração real fecunda (SII, p. 391).

De maneira contrária, como salienta o pregador, Castela, que contava com dois príncipes, poucos anos antes, então contava com nenhum. A situação havia se invertido, e Vieira fazia questão de ressaltar que a nova prole real portuguesa era um indício concreto da intervenção divina nos destinos da nação. No entanto, se a libertação havia sido algo maravilhoso, mantê-la seria custoso. Abandonando por um momento o plano profético, Vieira introduz questões de ordem prática, tão necessárias diante dos problemas enfrentados pelo reino. A fim de fortalecer o reino e implementar o projeto divino, o Rei Restaurador necessitava do apoio de seus vassallos. Assim, era preciso cautela quanto aos perigos que rondavam a nação, como também eram necessários “remédios perigosos”. Estes consistiam na criação de duas companhias mercantis, a Oriental e a Ocidental, “cujas frotas poderosamente armadas tragam seguras contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil”<sup>81</sup>. Eis o projeto a que Vieira dedicaria tanto esforço nos anos seguintes. No entanto, havia outro projeto, mais polêmico ainda, que custaria muito a Vieira. O projeto das companhias levantava um obstáculo inicial: de onde obter os fundos necessários? A solução prontamente aventada por Vieira era a de buscar esses recursos junto aos cristãos-novos. Usando os exemplos de São Roque, que dividiu a riqueza herdada com os pobres, de Davi, que usou o ouro de um ídolo para

---

<sup>81</sup> SII, p. 401.

enriquecer sua coroa com mais metal, e dos 30 dinheiros de Judas que, além de serem usados para a compra de um campo para sepultar peregrinos, faziam parte das armas de Portugal, como o próprio Cristo teria pedido a Afonso Henriques, Vieira argumenta que os fins cristãos a que servem o dinheiro são mais importantes que a sua origem:

Há coisa mais sacrílega que os trinta dinheiros de Judas? Há coisa mais sagrada que as cinco chagas de Cristo? E, contudo, manda Deus ao primeiro rei português que componha as armas de Portugal das chagas de Cristo e mais do dinheiro de Judas, para que entendamos que o dinheiro de Judas cristãmente aplicado, nem descompõe as chagas de Cristo, nem descompõe as armas de Portugal. Antes, compostas juntamente de um e outro preço, podem tremular vitoriosas nossas bandeiras na conquista e restauração da fé, como sempre fizeram em ambos os mundos. E se Deus compôs assim as armas de Portugal, se Deus não achou inconveniente nesta união, que muito é que o imaginasse assim um homem? Ora, perdoai-lhe, quando menos, que tem bom fiador o pensamento (SII, p. 403).

E conclui então o padre: “a bondade das obras está nos fins, não está nos instrumentos. As obras de Deus todas são boas; os instrumentos de que se serve podem ser bons e maus”<sup>82</sup>. Desse modo, não deveria causar pavor aos portugueses utilizar dinheiro “judeu” para alcançar os seus intentos, pois, como sentenciava Vieira,

uns são servos de Deus porque servem a Deus; outros são servos de Deus porque Deus se serve deles. Os que são servos de Deus porque servem a Deus, necessariamente hão de ser bons; os que são servos de Deus porque Deus se serve deles, bem podem ser maus (SII, p. 404).

Portanto, para Vieira, todo artifício de um Estado cristão acaba se mostrando um artifício da Providência. No caso dos judeus, como já podemos ver, isso era evidente para Vieira.

O *Sermão de São Roque* (1644) não é o único sermão dos primeiros anos de Vieira em Portugal que se destaca em seu clamor por recursos financeiros. Antes disso, no *Sermão de Santo Antônio* (1642), o pregador engendrava um movimento político complicado: justificar o fim da isenção de impostos para a nobreza e o clero. Além disso, em 1643, viera a público a primeira Petição de Vieira, dirigida ao rei: a “Proposta em que lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa”.

---

<sup>82</sup> SII, p. 404.

O *Sermão de São Roque* só expõe mais claramente o ápice das preocupações de Vieira com o destino do reino. Não é difícil vislumbrar o estado caótico em que se encontravam as finanças de Portugal, acossado por um lado pela ameaça da Holanda, estabelecida já em Pernambuco, e, por outro, pela Espanha, interessada em reaver sua “província” desgarrada. Como afirma Besselaar:

(...) a garantia divina não justifica a inatividade humana. O messianismo de Vieira não é suicídio em Deus. À livre-iniciativa de Deus deve corresponder, por parte do homem, uma obediência incondicional e um esforço incessante e inteligente para transformar este mundo no Reino de Deus (AV, p. 21).

A libertação portuguesa do jugo espanhol implicava, portanto, um comprometimento da nação para a “conservação” da liberdade, conforme Vieira afirmara no *Sermão de Santo Antônio* (1642). O esforço justificava-se, na ótica do jesuíta, como um ato de agradecimento dos portugueses para Deus, que fora tão zeloso quanto aos destinos do reino. O sucesso da empresa restauradora era apenas um primeiro estágio rumo ao estabelecimento do Quinto Império. Desse modo, o desinteresse dos portugueses quanto aos altos desígnios de seu próprio povo poderia desencadear uma ira divina, o que já teria ocorrido no caso de D. Sebastião.

Também Deus tinha libertado o povo do cativo do Egito, e, porque Ihe foi ingrato, o sepultou todo em um deserto. Pois, se Deus é este, e nós não somos melhores, que vã confiança é a nossa? Nós não nos mudamos, e queremos, que se mude Deus? Cuidamos que há de dispensar Deus conosco no atributo de sua justiça? Cuidamos que para nós e por nós há de mudar as leis de sua providência? Dizei-me - que o não quero perguntar a outrem - qual foi a razão da parte de Deus, e qual a causa da parte nossa por que nos tirou o mesmo Deus o rei e a liberdade, e nos teve cativos sessenta anos? Todos dizemos e confessamos que pelos pecados de Portugal. Pois, se Portugal se tem emendado tão pouco, como vemos, se os pecados são hoje os mesmos, e pode ser que maiores que dantes, logo queremos que nos favoreça hoje Deus pelas mesmas culpas por que ontem nos castigava? Cuidamos que a justiça divina não tem mais que um castigo? Sete vezes libertou Deus o povo de Israel no tempo dos Juízes, e sete vezes o tornou a cativar, porque sete vezes reincidiram em seus pecados (SII, p. 258-9).

Essas ideias foram desenvolvidas no *Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas*, pregado por ocasião de D. João IV ter ido à campanha para lutar contra os espanhóis, em 1645. A inferioridade do poderio militar português diante do maior número de seus inimigos despertava desconfiança no reino quanto ao sucesso da



guerra. No entanto, alicerçado em episódios bíblicos, Vieira, procurando despertar a confiança de sua audiência, narra como os povos apoiados por Deus conseguiram sempre seus intentos, mesmo que seus exércitos tivessem força muito inferior. Assim, uma possível derrota dos exércitos portugueses seria decorrente de um castigo divino e não do esforço espanhol:

Tantas ingratidões sobre tantos benefícios! Tantos esquecimentos de Deus sobre tantas mercês de Deus! Deus quebrando as leis da natureza, e fazendo milagres por nós, e nós faltando a todas as leis da razão, cometendo tantas ofensas contra Deus! Não conhece a Deus quem o não teme em tal estado. **Que importa que Cristo despregasse o braço, se nós lho tornamos a pregar com nossos pecados:** *Iterum crucifigentes Filium Dei?* (SII, p. 260, grifo nosso).

Vieira, na expressiva passagem grifada no excerto acima, relembra aos portugueses o milagre da Aclamação, já citado anteriormente, em que a imagem de Cristo teria soltado uma das mãos durante a missa que celebrou a posse de D. João IV. Diante de tantas profecias e maravilhas, indignava-se o pregador da falta de confiança dos portugueses e aproveitava para lembrar, novamente, o episódio de D. Afonso Henriques:

Hoje faz quatrocentos e cinquenta e dois anos que acabou a vida mortal el-rei D. Afonso Henrique, fundador do Reino de Portugal, e hoje faz cinco anos - sem se advertir em tal concurso de tempo - que foi recebido nesta corte, e começou a reinar El-Rei D. João o Quarto, restaurador do mesmo reino. Dia é este, Senhor, muito para vos trazer à memória as promessas que então fizestes ao primeiro rei, e nele ao último que também agora é o primeiro. Prometestes a el-rei D. Afonso - como ele testemunhou e jurou no seu testamento - que depois de atenuada sua descendência poríeis os olhos de vossa misericórdia na décima-sexta geração sua: *Usque ad decimam sextam generationem, in qua attenuabitur proles, et in ipsa sic attenuata ego respiciam, et videbo.* - Sendo, pois, o rei por quem nos restaurastes, a mesma geração décima-sexta, tempo é, Senhor de pordes nela e em nós os olhos de vossa divina misericórdia, senão por nossos merecimentos, pelos muitos e grandes daquele santo rei que tanto vos soube servir então, e obrigar para o futuro. Ponde os olhos, Senhor dos exércitos, no nosso exército, e lembrai-vos que todo é daqueles portugueses que no mesmo testamento escolhestes para conquistadores de vossa fé, e para debaixo de suas armas levarem vosso santíssimo nome às gentes tão remotas e estranhas, que antes de nós o não conheciam: *Ut portent nomen meum in exteris nationes* (SII, p. 262).

O sermão termina assim com um pedido a Deus para assegurar a vitória portuguesa, reencenando pedido semelhante feito anos antes no *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*. Vieira, desse modo,

encontrava-se como uma figura de destaque no reinado de D. João IV, preocupado em granjear apoio e em fornecer conselhos ao soberano, envolto que estava em problemas de toda ordem.

Em suma, como já havia notado Cantel, o messianismo português é resultado da convergência de três correntes: duas religiosas e uma política. Entre as religiosas, haveria a corrente judaica, tomada de expectativas messiânicas, e uma católica, simbolizada pelas *Trovas* de Bandarra e pelo pensamento de Vieira que, para Cantel, compartilhariam tendências neojoaquimitas embaladas pelos descobrimentos e pela consequente missão evangelizadora e cruzada de Portugal<sup>83</sup>. Por fim, a corrente política configurar-se-ia na oposição ao domínio espanhol, como salientamos, fortemente apoiada pelos jesuítas<sup>84</sup>. Ainda que não se possa separar efetivamente uma coisa da outra, a argumentação religiosa – especialmente a partir da parenese restauracionista, como ilustra o estudo cuidadoso de João Francisco Marques – tratou de criar e propagar uma legitimização essencialmente profética da Restauração portuguesa, ligando o “milagre de Ourique” à Aclamação, profetizada por Bandarra. Vieira seria o maior exemplo dessa empresa legitimizadora<sup>85</sup>. Contudo, vale salientar, como já notamos anteriormente, que Vieira, como homem do século XVII, não pensava a política separadamente da teologia. A própria existência do Estado português se dera a partir de um evento miraculoso no campo de Ourique. A partir disso, já é possível notar o problema do domínio espanhol que, usurpando um reino estabelecido por Cristo, carecia de legitimidade para tal. Mais ainda, dentro do projeto messiânico de Vieira, a independência portuguesa é necessária para o cumprimento das profecias. Desse modo, ainda que acreditemos que Cantel tenha sido preciso ao identificar os elementos formadores do messianismo português, é preciso pensá-los conjuntamente, como bem ensinou Pécora (2008).

---

<sup>83</sup> Abordaremos esse tema com mais detalhe no capítulo 5.

<sup>84</sup> O trabalho de Cantel seria muito influente na historiografia sobre Vieira, especialmente na França, por motivos óbvios, como se pode constatar na obra de Bercé, a título de exemplo, que lê Vieira a partir desse trabalho precursor. No mundo lusófono, a influência de Cantel é percebida em Saraiva, Muraro, entre outros. Pécora (2008), ainda que lhe faça algumas críticas, considera o autor francês como o primeiro a propor uma “visão de unidade” do pensamento de Vieira, fundada na profecia.

<sup>85</sup> Cf. MARQUES (1989, p. 147): “Neste apontar de coordenadas em que se move o discurso parenético apoiado na fonte comum da narrativa alcobacense de Ourique, o sebastianismo é pólo aglutinador, assegurando a continuidade passado/futuro através do profetismo nacionalista. O mito sebástico é para os pregadores da Restauração inseparável do mito do ‘milagre’ de Ourique na linha de uma gestação mental doutrinariamente neste estruturada e que circunstâncias históricas parturejaram na crise política originada pelo desastre de Alcácer-Quibir e durante o domínio filipino”.

## **Do governo de D. João IV às *Esperanças de Portugal***

D. João IV procurou fazer um reinado prudente, buscando capitais de todas as formas possíveis. Assim, uma das classes mais favorecidas foi a dos cristãos-novos, que obtiveram proteção dos bens em caso de sentença da Inquisição. Vieira fora o mentor de tal proposta, o que acirrara ainda mais o antagonismo da Companhia de Jesus com o Santo Ofício. A querela entre as duas instituições vinha sendo fomentada principalmente desde uma insólita disputa acerca de umas maçãs no mercado de Évora, que fora resolvida por D. João IV favoravelmente ao Tribunal<sup>86</sup>. Não obstante, o reinado de D. João IV marcaria uma nova relação entre a Inquisição e a Monarquia. Como afirma Saraiva, a Inquisição sempre esteve próxima ao poder régio. Basta lembrar que o cardeal D. Henrique fora inquisidor-mor do reino, cargo que não abandonou mesmo depois de alçado a regente. No entanto, essa relação, a partir da década de 20 do século XVII, estava prestes a se romper<sup>87</sup>.

Os jesuítas, que sempre haviam colaborado com o Santo Ofício, começam também a tomar uma atitude diferente em relação ao Tribunal. Como afirma Saraiva, a questão das maçãs fora apenas um indício dessa posição de enfrentamento, sendo Vieira o primeiro homem influente a levantar a questão dos cristãos-novos<sup>88</sup>.

Em 1646, Vieira é enviado à Holanda em missão de suma importância. Portugal tratava a paz com a Holanda; no entanto, no Brasil, uma revolta explodira contra os invasores. A paz entre os dois países estava em um estado periclitante, e não interessava aos portugueses enfrentar mais um inimigo, uma vez que já tinham que se preocupar com os espanhóis. Os holandeses suspeitavam que o rei português subrepticamente apoiasse os revoltosos, o que era possivelmente verdade. Uma das soluções alvitadas para o conflito era a de comprar Pernambuco de volta aos holandeses. Mas de onde viria o dinheiro? Em assuntos financeiros, Vieira não hesitava: recorria aos judeus e aos cristãos-novos portugueses na Holanda.

Ao mesmo tempo, outra missão foi imputada a Vieira. Temeroso dos inimigos, uma vez que se aproximava a paz entre Espanha e Holanda, D. João IV via-se já

---

<sup>86</sup> Cf. Azevedo: HAV, p. 97-8.

<sup>87</sup> SARAIVA, 1994, p. 175.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 186.

tendo de fazer frente a dois adversários que, sozinhos, cada qual poderia derrotá-lo. A solução foi tentar uma aproximação com a França, propondo-se um casamento entre D. Teodósio, primogênito da família real portuguesa, com Mlle. de Montpensier, filha do duque de Orléans. O plano envolvia até a abdicação do rei em favor do filho, indo o primeiro reinar no Brasil. Segundo Azevedo, só o bom senso do cardeal Mazarini impediu que o mirabolante plano fosse adiante<sup>89</sup>.

De volta à Holanda, Vieira tratou da compra de uns barcos, que julgava importantíssimos na defesa do reino. O crédito necessário foi obtido junto a Duarte da Silva, cristão-novo e mercador influente, que tinha relações pessoais com Vieira e com Manuel Fernandes de Villa Real, que se encontrava no exterior auxiliando o jesuíta. O mercador, no entanto, é preso pela Inquisição, o que faz naufragar o negócio<sup>90</sup>.

Quanto à questão de Pernambuco, a ideia de Vieira era a de entregá-lo aos holandeses de uma vez, já que considerava aquela guerra um esforço vão, com poucas chances de se vencer e muitas possibilidades de se perder muito mais que a capitania invadida. No entanto, a vitória brasileira nos Guararapes mudou os ânimos em Portugal quanto ao assunto. Chamado de volta ao reino, Vieira defendeu sua posição quanto ao assunto no chamado *Papel Forte*. Contudo, a sugestão da entrega de Pernambuco aos holandeses foi vencida. Por outro lado, foi aceita a proposta de utilização do capital dos cristãos-novos, que passavam a ser dispensados da pena de confisco dos bens se condenados pela Inquisição, para a formação da Companhia de Comércio<sup>91</sup>. Segundo Azevedo:

O golpe, anos antes preparado por Vieira, finalmente desferido, era dos mais graves que podiam tocar a Inquisição. Além da diminuição de prestígio tinha em resultado nada menos que privá-la do mais limpo de suas rendas. Os bens confiscados aos heréticos em direito pertenciam ao rei; na prática eram administrados e gastos pela Inquisição, nas verbas enormes de manutenção das prisões e tribunais, polícia, solenidades, sustento de presos e outras, para as quais faziam as insignificantes custas judiciárias e o subsídio permanente do Estado parcelas ínfimas de modo algum suficientes. A Inquisição, como era natural, revoltou-se. Desde 1647 se abriu a controvérsia entre ela e a coroa, destinada a perdurar até depois da morte de D. João IV (HAV, p. 192).

---

<sup>89</sup> Azevedo: HAV, p. 147 e segs.

<sup>90</sup> SARAIVA, 1994, p. 188 e segs.

<sup>91</sup> Azevedo: HAV, p. 189 e segs.

Daí em diante, a Inquisição revoltou-se, e Vieira era seu inimigo principal. Segundo Azevedo, desde janeiro de 1647, havia uma denúncia contra Vieira, proveniente de outro jesuíta, padre Martim Leitão, que o acusava de possuir tratados proféticos que “ao denunciante pareceram menos católicos”<sup>92</sup>. Em seguida, com a questão dos cristãos-novos, as denúncias reapareceram, centrando-se essas em supostas opiniões escandalosas de Vieira a respeito dos judeus, como a de defender o direito a sinagogas em Portugal, como também, novamente, em possuir livros proibidos<sup>93</sup>. Alvo ainda dos jesuítas, Vieira recebeu reprimenda vinda de Roma, mas, diante de sua submissão e da proteção do rei, a perseguição cessou por algum tempo<sup>94</sup>. No entanto, depois de frustradas suas missões e, principalmente, depois de seu conselho no tocante a Pernambuco ter se mostrado equivocado, o prestígio de Vieira havia enfraquecido. Isso certamente foi um dos estopins da decisão de Vieira voltar ao Brasil e retomar sua carreira de missionário, em fins de 1652<sup>95</sup>.

Como se não bastasse, a Inquisição, perseguindo e boicotando claramente o governo de D. João IV, não sossegava no processo a seus opositores. No auto-de-fé de 1652, encontravam-se diante do rei, em data em que se comemoravam os 12 anos da Restauração, nada menos que Duarte da Silva e Villa Real, antigos colaboradores seus<sup>96</sup>. A viagem ao Brasil havia sido certamente providencial para Vieira<sup>97</sup>.

Na colônia, os problemas não foram menores. Imbuído de retomar as missões no Maranhão, sobretudo, que haviam ficado abandonadas anos antes, Vieira logo começa a enfrentar a oposição dos colonos, indispostos a ceder em assuntos concernentes à escravidão indígena. A 14 de junho de 1654, Vieira embarca de volta a Portugal, depois de pregar o famoso *Sermão de Santo Antônio (aos Peixes)*, para informar pessoalmente ao rei os problemas enfrentados junto aos colonos. Entretanto, encontrou D. João IV à beira da morte, em Salvaterra. O rei, porém,

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 197.

<sup>93</sup> Ibid., p. 198-9.

<sup>94</sup> Ibid., p. 200-1.

<sup>95</sup> Besselaar: AV, p. 35.

<sup>96</sup> SARAIVA, 1994, p. 192.

<sup>97</sup> Como afirma Azevedo: “Pouco a pouco a Inquisição ferida acumulava o material para a ruína, que tinha em preparo, do seu inimigo [Vieira]. O embarcar-se antes poupou a Vieira e pena, que haveria de experimentar a 1.º de dezembro, na hora em que o dobrar dos sinos lhe anunciasse a procissão trágica, no meio da qual o vivo discursador [Villa Real], com quem versava em França o assunto da Inquisição e dos cristãos novos, caminhava para o cadafalso, em parte para expiar essas mesmas conversações” (HAV: p. 238).

melhorou pouco tempo depois, e Vieira pregou um sermão de improviso, em que ratificava que “D. João IV havia de vencer os turcos, resgatar os lugares santos, estabelecer o império universal”<sup>98</sup>. Em seguida, o jesuíta conseguiu que o rei promulgasse uma lei em que os religiosos da Companhia de Jesus ficavam responsáveis por todos os gentios da colônia, exceto os cativos, cujo reconhecimento dependia do parecer dos padres. Vieira volta então ao Brasil a 16 de abril de 1655<sup>99</sup>.

O reinado de D. João IV duraria até 1656, ano de sua morte. O sonho de um rei que guiasse Portugal e a cristandade, por um momento, morria junto com ele, o que foi um choque para Vieira. No entanto, o jesuíta logo entendeu que a morte do rei apenas confirmava as profecias de Bandarra, pois ele não demoraria a ressuscitar. Foi então que Vieira escreveu sua carta a Dom André Fernandes, confessor da rainha viúva, dando início aos eventos que levariam a seu processo junto ao Tribunal do Santo Ofício.

---

<sup>98</sup> Azevedo: HAV, p. 303.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 321.

## CAPÍTULO 2

### AS COISAS PROFETIZADAS E O CALCANHAR DE AQUILES DE UM SAPATEIRO

#### De como uma carta se torna um processo inquisitorial

Como vimos no capítulo anterior, Vieira era inimigo do Santo Ofício desde muito tempo, fosse pela defesa dos cristãos-novos por ele perpetrada, fosse pelas acusações que movia contra a iniquidade do procedimento do Tribunal, conforme Vieira mesmo o via. Em contrapartida, o Santo Ofício estava interessado em processar Vieira desde 1649. Por meio do conselho de Vieira junto a D. João IV, fora restringida a ação do Santo Ofício ao se proibir o confisco dos bens de cristãos-novos processados, exigindo-se ainda a publicidade da denúncia e dos acusadores<sup>1</sup>. A carta do Vieira, de conteúdo polêmico, acabara então abrindo o flanco para o ataque de seus inimigos.

A questão de a instauração do processo ter se dado antes por motivos pessoais e políticos que por um comportamento herético de Vieira vai sobrevoar todas as instâncias do julgamento. Fica claro, em diversas manifestações do padre, que este acreditava que o motor da perseguição encontrava fundamentação alhures e não nas profecias de Bandarra e na interpretação proposta por ele. Vieira não fora o primeiro e não era o único a encontrar em Bandarra a figura de um profeta verdadeiro. Como muito bem nota Silvano Peloso, Nicolau Bourey, o comerciante flamengo que publicou um texto em defesa das ideias de Vieira, já mencionado no capítulo anterior, também foi chamado ao Santo Ofício, mas liberado logo em seguida, sem ser processado<sup>2</sup>. Assim, Vieira parecia ter razão em reclamar de sua perseguição pelos inquisidores, o que daria azo a uma Petição desafortunada, como logo será visto.

---

<sup>1</sup> Cf. PELOSO, 2007, p. 39-40 e PÉCORA, 2000, p. 179.

<sup>2</sup> PELOSO, op. cit., p. 40-1.

A importância dada por Vieira a Bandarra, desde sempre suspeito de ser cristão-novo, ainda que essa suspeita não tenha sido comprovada, juntamente a sua política de favorecimento aos judeus, dariam suporte a acusações de judaísmo. As suspeitas de judaísmo estão presentes no processo de Vieira da primeira à última seção.

Vieira, porém, por volta de 1660, encontrava-se em terras brasileiras, longe assim das garras do Santo Ofício. Não demoraria muito, contudo, para ser expulso do Maranhão, juntamente a seus colegas jesuítas, em virtude da defesa dos índios perante os colonos maranhenses. Já de volta a Portugal, a querela entre jesuítas e colonos serve de mote ao *Sermão da Epifania*, pregado na Capela Real, no ano de 1662, peça oratória na qual Vieira louva o esforço jesuítico em meio à “Babel do Amazonas” e condena a ambição dos maranhenses em detrimento da tarefa cristianizadora do povo português.

Em seguida ao “golpe” de D. Afonso VI, que assume o poder depois da regência da Rainha D. Luísa, Vieira é desterrado em Portugal, ficando no Porto e depois em Coimbra. Ali, em 21 de julho de 1663, compareceu à mesa do Santo Ofício pela primeira vez.

Vieira não sabia, mas, dois anos antes disso, no dia 15 de julho de 1661, os Padres Qualificadores do Santo Ofício já haviam se reunido em Roma para discutir a Carta de Vieira a André Fernandes, conforme ordem do papa Alexandre VII, a partir da censura enviada de Portugal. O resultado dessa reunião, em carta logo remetida à Inquisição Portuguesa, daria impulso ao processo de Vieira, que estava então tendo seu início, e instruiria as perguntas dos inquisidores<sup>3</sup>.

Os processos que poderiam levar um réu da Inquisição ao auto-de-fé encontravam sua regulação nos *Regimentos do Tribunal do Santo Ofício*. Para iniciar-se o processo, bastava qualquer tipo de denúncia, até mesmo advindas de fonte duvidosa, como de carta anônima. Qualquer denúncia, qualquer presunção, até mesmo, podia ter valor de prova<sup>4</sup>. Como vimos no capítulo anterior, já havia denúncias contra Vieira desde 1647. Feita a denúncia, a primeira fase do processo era o interrogatório. O denunciado era levado à mesa do Santo Ofício, sem ser avisado do motivo pelo qual havia sido preso. Esperava-se com isso que o

---

<sup>3</sup> Vieira: Autos, p. 338 e segs.

<sup>4</sup> SARAIVA, 1994, p. 58.



denunciado admitisse livremente suas culpas, sem ser instado diretamente sobre isso.

Assim, na primeira audiência, conforme o costumeiro modo de proceder da Inquisição, os inquisidores perguntam a Vieira se ele teria alguma ideia acerca do motivo de sua intimação ou se teria alguma culpa relativa aos assuntos do Santo Ofício a confessar, ao que o jesuíta responde negativamente. Perguntado, em seguida, se teria dito ou escrito sobre alguma matéria de interesse do Santo Ofício, Vieira menciona por três vezes seus textos em defesa dos cristãos-novos, alegando sempre o benefício do reino como elemento motivador de seus discursos. O Tribunal questiona então Vieira sobre ter ele escrito algo acerca da ressurreição de certa pessoa. O jesuíta confessa a autoria da carta, bem como seu conteúdo, alegando desde então que a escrevera para alívio da Rainha, tendo a missiva sido copiada e divulgada sem seu conhecimento, que a queria secreta. Perguntado, porém, se pregara sobre a mesma matéria, Vieira admite ter pregado em Salvaterra, num episódio em que o rei, ainda vivo, estava seriamente doente, e também no Brasil, depois da morte do monarca. Por fim, é-lhe mostrada a carta escrita ao bispo do Japão, que o jesuíta reconhece que poderia ser sua. Por não conter assinatura, Vieira afirma que teria certeza se era sua ou não apenas depois de lida. Estando doente, o jesuíta é dispensado, ficando a leitura para a audiência seguinte<sup>5</sup>.

Segue-se então uma segunda audiência, ocorrida a 25 de setembro, na qual Vieira confirma a autoria da carta que lhe fora lida. Perguntado se tinha como certo tudo que havia escrito, isto é, que Bandarra era verdadeiro profeta e que D. João IV ressuscitaria, o jesuíta afirma que não tinha como certo, mas como provável, com base no silogismo que apresentara na carta. 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 ao bispo do Japão, mais especificamente, “alguma coisa acerca da duração da Igreja Romana e dos castigos, ou felicidades que há de ter pelos tempos adiante”<sup>6</sup>, a que pretendia chamar de **Clavis Prophetarum**<sup>7</sup>, da qual já se ocupava havia algum tempo, tendo-a iniciado em 1649. Mais ainda, pretendia compor um livro chamado “Conselheiro Secreto”, com o qual pretendia criar argumentos para a conversão de qualquer judeu

---

<sup>5</sup> Vieira: Autos, p. 71-4.

<sup>6</sup> Vieira: Autos, p. 77.

<sup>7</sup> Como afirma Silvano Peloso, é a primeira vez que Vieira cita a **Clavis** em sua obra (2007, p. 49).

português<sup>8</sup>. É então revelado a Vieira que sua Carta havia sido censurada. Como explica Adma Muhana:

O fato é que podemos considerar que neste 2º exame, em setembro de 63, a obra teológico-especulativa de Vieira passa a ser escrita. Perguntado pelo Inquisidor Alexandre da Silva, conforme aquela instrução de Lisboa, acerca dos “fundamentos e proposições com que provava o assunto e matéria” desse seu imaginado livro, Vieira responde que “os fundamentos do mesmo livro é uma matéria vastíssima que se não atreve a repeti-la nesta Mesa”; e, considerando que o sentido com que escreveu as proposições da Carta era muito diverso daquele com que os inquisidores entendiam-nas, requer a permissão de escrever uma defesa em que as explique. Deste exame em diante, a cada pergunta dos inquisidores sobre afirmações extraídas da Carta, Vieira posterga sua resposta, remetendo-a para a tal defesa que se põe a redigir<sup>9</sup>.

Desse modo, parece-nos que, para Vieira, pelo menos inicialmente, as inquirições do Tribunal deviam-se à incompreensão de suas ideias, expostas de uma forma muito sumária na Carta<sup>10</sup>. Precisava então de mais tempo e texto para que tudo ficasse mais claro<sup>11</sup>.

Seguindo a pista de Adma Muhana, Silvano Peloso afirma que o projeto de composição da **Clavis**, a obra de interpretação profética pretendida por Vieira, nasceu no período de 1645/46 “para ser depois desenvolvido em diversas maneiras nos anos sucessivos até 1652, quando ele parte para o Maranhão”<sup>12</sup>. No decênio seguinte, Vieira dedicar-se-ia à atividade missionária no Brasil. Para Peloso,

<sup>8</sup> Vieira: Autos, p. 77.

<sup>9</sup> Cf. MUHANA, Adma. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos. In: *Revista Semear* 2. Disponível em: [http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem\\_02.html](http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem_02.html). Acesso em 16.jan.2009.

<sup>10</sup> Passaremos, doravante, a nos referir à carta *Esperanças de Portugal* simplesmente como Carta, usando como fonte de referência a edição de Besselaar: PP.

<sup>11</sup> Na carta ao bispo do Japão, Vieira já mencionara: “Por fim ordena-me V. S.a. que mande alguma maior clareza do que tantas vezes tenho repetido a V. S.a., da futura ressurreição do nosso bom amo e senhor D. João o 4º. *A matéria é muito larga*, e não para se escrever tão de caminho, como eu faço...” (in Besselaar: PP, p. 49, grifo nosso). A brevidade com que tão complicado assunto foi mencionado poderia assim ocasionar uma interpretação equivocada. Isso é o que motiva Vieira a pedir tempo para redigir um texto maior. Conforme explica Adma Muhana (Op. Cit.): “Sem negar ter escrito a Carta, num primeiro momento Vieira nega que o cometido fosse de qualquer maneira censurável. Ele declara que as censuras inquisitoriais portavam sobre proposições diversas das que proferiu; em outras palavras, que as censuras foram dadas baseadas numa interpretação equivocada das mesmas e que, portanto, as proposições de que ele mesmo era autor, em seu sentido próprio, ainda não haviam sido julgadas; estas, ele provará que eram lícitas, e lícito que, numa controvérsia privada, as houvesse escrito. É por este motivo e nessa ocasião que, afirmando aceitar quaisquer censuras e qualificações que no futuro se fizessem a suas proposições, no sentido em que elas foram escritas, Vieira requer, logo no 2º exame, que lhe seja permitido defender-se, expondo o verdadeiro sentido das mesmas e as autoridades e textos em que se fundava — o que se empenhará em fazer primeiramente na Apologia e, mais tarde, na ‘Representação primeira’ da Defesa”.

<sup>12</sup> PELOSO, 2007, p. 58.

contrariamente ao que se acreditava até então, a **História do Futuro** não seria uma obra diferente de Vieira, mas apenas como que um excerto da **Clavis Prophetarum**, reorganizado e apresentado sob tal título putativo por contingência do processo. Assim, a **Clavis-História do Futuro**, juntamente às duas *Representações* enviadas ao Tribunal do Santo Ofício, compiladas por Hernâni Cidade sob o título de **Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício**, comporiam o cerne do pensamento profético de Vieira, ainda que compostos em manuscritos dispersos, mas que, sob o impulso do processo, tiveram de ser reorganizados<sup>13</sup>. Já a **Apologia das Coisas profetizadas**, organizada, como os **Autos**, por Adma Muhana, compõe um apenso do processo de Vieira em que este esmiúça cinco pontos controversos de seu processo, sendo que o terceiro ponto acabou se perdendo. Por isso, a compreensão do pensamento profético de Vieira requer a análise conjunta dessas obras.

Nas sessões que se seguiram, comandadas pelo inquisidor Alexandre da Silva<sup>14</sup>, debateram-se as teses proféticas contidas na carta. Vieira tenta se defender, apesar de suas atenções estarem mais voltadas para notícias do momento que para o processo em si. Os turcos avançavam na Europa e um cometa fora novamente avistado. Tudo prenunciava o fim dos tempos e, portanto, a estarem corretas suas previsões, Vieira logo teria de prestar contas a um tribunal maior que o de Coimbra.

Em 5 de abril de 1664, é lido o libelo acusatório de Vieira. O padre é acusado de defender teses reprovadas pelo Santo Ofício, como a de professar que o sapateiro Bandarra era verdadeiro profeta, cujas profecias, para o réu, prenunciariam a chegada de um Quinto Império do Mundo. Vieira é chamado a confessar suas culpas, respondendo, porém, que nada tinha a confessar. Assim, foi-lhe pedido que escolhesse um defensor entre dois letrados que lhe haviam sido apresentados. Vieira escolheu Antônio Dias Cabreira, mas, ao que parece, indiferentemente, como afirma Azevedo<sup>15</sup>. O defensor escolhido, no entanto, nada

---

<sup>13</sup> A questão é tratada com detalhe por PELOSO (2007, p. 49-80).

<sup>14</sup> Segundo Azevedo, o inquisidor era “dialético de nenhum modo à altura do seu competidor”, sendo que “Vieira descreve-o como absolutamente inferior à tarefa. Não teólogo mas canonista, que confessava ele próprio nada entender em matérias de teologia, e recear-lhe escapassem no calor da controvérsia afirmações que podiam ser heréticas” (Azevedo: HAV, p. 54). Apesar dessas reclamações de Alexandre da Silva mencionadas por Vieira no recurso que enviaria ao papa Clemente X, a fim de obter uma revisão de seu processo, anos depois, PELOSO (op. cit., p. 41-2) afirma que o inquisidor de Coimbra parecia ter simpatia, e até admiração pelo réu, tendo tentado diminuir o rigor no julgamento exigido pelo Conselho Geral de Lisboa.

<sup>15</sup> Azevedo: HAV, p. 56.

sabia do assunto. Assim, Vieira pediu tempo para o Tribunal a fim de poder entregar sua defesa por escrito, no que foi atendido.

Todavia, em vez de dedicar-se à escrita de sua defesa, Vieira, crendo na proximidade do fim dos tempos, entrega-se à composição da chamada **História do Futuro**, ou à reorganização do material que já escrevera, intentando concluí-la antes que os eventos fatídicos se sucedessem, precipitando-se antes que sua obra fosse terminada. Desse modo, quando foi novamente chamado ao Tribunal, a 23 de dezembro de 1664, mais de oito meses após a sessão anterior, o padre não havia ainda escrito sua defesa. Entrega então o famoso réu alguns capítulos da obra em que trabalhava, além de notas e papéis avulsos, todos começados e nenhum concluído. Vieira procura desculpar-se alegando a doença, que não o deixara dedicar-se ao trabalho que prometera e pede mais tempo. Suspeitando, porém, que o jesuíta tivesse intenções meramente protelatórias, o inquisidor Alexandre da Silva concede-lhe tempo somente até a Páscoa do ano seguinte, o que provoca indignação e protestos do réu, o qual se recusa a assinar o auto. Enfim, acaba assinando, mas segundo palavras do próprio Vieira, “por força”.

O período concedido ao réu decorre em meio a mais pesquisas e leitura de tratados proféticos. Vieira, além disso, acompanha os acontecimentos políticos do momento com extrema atenção. Distraído, portanto, do processo, o padre parecia ter esperança de livrar-se de algum modo da perseguição, fosse por uma reviravolta política, em que seu partido voltasse ao poder, fosse pela realização das profecias. Entretanto, nada do que Vieira esperava aconteceu, e o prazo se esgotou a 5 de abril de 1665. Nesse período, Vieira encontrava-se extremamente enfermo, o que o permitiu obter assim duas dilações sucessivas. O beneplácito da Inquisição, porém, encerrou-se a 10 de setembro do mesmo ano, quando o religioso recebeu uma intimação do Tribunal, requerendo a entrega de sua defesa sem demora. A 14 de setembro, Vieira entrega onze maços de uma papelada em que se confundiam mormente textos mais antigos com alguns começados depois do processo, perfazendo um volumoso apenso ao processo. Como afirma Besselaar, “parece que Vieira só então reconheceu a gravidade da situação”<sup>16</sup>. Escreve então uma petição

---

<sup>16</sup> Besselaar: AV, p. 49. No entanto, como afirma o historiador americano Thomas Cohen, a suposta despreocupação de Vieira quanto ao seu processo pode ser enganadora. É preciso, segundo Cohen, atentar para o fato de que Vieira havia prometido manter segredo quanto ao seu julgamento, sendo-lhe vedado manter qualquer registro escrito acerca de suas preocupações sobre o assunto. Os únicos

diretamente ao Conselho Geral de Lisboa, na qual alega suas enfermidades, solicita retirar-se para um local próximo ao mar, uma vez que nunca escondera o quão mal lhe fazia o clima de Coimbra, de onde não podia se ausentar por ordem desse mesmo Tribunal. Requer ainda mais prazo para a defesa e a restituição dos papéis retidos no processo<sup>17</sup>. Como se não bastasse, Vieira requer também que alguns qualificadores sejam afastados, por serem seus inimigos. Entre estes, o jesuíta menciona os carmelitas, responsáveis por sua expulsão do Maranhão; os dominicanos, por emulação da Companhia e por disputas teológicas com a mesma Ordem, sendo ainda suspeitos de má vontade pelo que Vieira pregara no *Sermão da Sexagésima*; como também os ministros romanos, dado que os papéis falavam em castigos da Itália, felicidades de Portugal e ruína de Castela, e era notória a influência desta em Roma, comprovada pelas dificuldades enfrentadas por Portugal quanto à legitimidade da Restauração<sup>18</sup>.

Fica claro, então, que Vieira reputa sua perseguição como decorrente não apenas da incompreensão de ideias expostas de forma demasiadamente breve, supostamente escritas sobre uma canoa, mas à má-vontade dos inquisidores, que procuravam encontrar heresias no texto do jesuíta como forma de vingança pessoal por outras ideias, especialmente as que se referiam à proteção dos cristãos-novos. Não é de espantar que, logo na primeira seção, ao ser perguntado sobre suas culpas, Vieira menciona por três vezes a defesa dos judeus. Só quando inquirido sobre a ressurreição de D. João IV é que o missionário confessa sua pregação profética. É difícil saber se Vieira realmente pensasse que o problema era de fato a defesa da “gente de nação” e não a Carta. Pela repercussão que a carta já tivera em Portugal, é provável que Vieira já estivesse imaginando que esse era o motivo principal.

O efeito da petição, porém, é totalmente contrário ao que esperara seu autor. O conselho era composto por alguns inimigos notórios de Vieira, como Pantaleão Rodrigues Pacheco, bispo de Elvas, adversário do jesuíta também em razão de suas iniciativas em favor de cristãos-novos. Segundo Azevedo, “Vieira o considerava motor do processo e lhe imputava toda a perseguição subsequente”<sup>19</sup>.

---

textos que Vieira estava permitido a escrever eram os atinentes a sua própria defesa (COHEN, 1998, p. 136).

<sup>17</sup> Vieira: Autos, p. 118-130.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 128-30.

<sup>19</sup> Azevedo: HAV, p. 73. No mesmo sentido, PELOSO (2007, p. 39).

Como resultado de sua petição, Vieira foi “chamado à Mesa de Coimbra e recolhido a um dos cárceres de custódia”<sup>20</sup>. Assim, a 1<sup>o</sup>. de outubro de 1665, Padre Antonio Vieira é encarcerado. No dia seguinte, porém, o prisioneiro pede audiência para saber os motivos de tal procedimento, uma vez que possivelmente tivesse se surpreendido com o rigor do Santo Ofício que, até então, havia cedido aos seus pedidos e protelações. Ali lhe foi informado que as censuras à Carta, fato que dera sustentação à abertura do processo, provinham de Roma. Só então Vieira sabia da proveniência das censuras das quais tentara até ali se esquivar. Pede então seus papéis e livros e um procurador, não obtendo nenhum deles. De Lisboa veio a ordem de que apenas lhe cedessem um preso para os “serviços baixos do cárcere”<sup>21</sup>. No cárcere, permaneceu de 1665 a 1666 cogitando a respeito de suas interpretações e trabalhando em sua defesa. Na reclusão da cela, onde encontrava como auxílio ao seu trabalho pouco mais que a memória, o jesuíta compôs sua defesa, composta de “283 páginas em folha, da letra apertada de Vieira”<sup>22</sup>. Nesse calhamaço, o padre explicitaria com vagar todos os pontos polêmicos contidos na carta enviada a André Fernandes.

Analisar os textos de Vieira produzidos em decorrência de seu processo, porém, não é uma tarefa simples. Como afirma Adma Muhana, há, em Vieira, uma relação inextricável entre palavra e voz. As palavras adquirem seu real sentido apenas quando enunciadas pelo pregador. Assim, no caso dos **Autos**, por exemplo, constata-se, ainda segundo a autora, um diálogo movente e inacabado, pela ausência da *actio* que o organiza, tornando-se refratário a uma análise adequada<sup>23</sup>. E acrescenta Muhana:

---

<sup>20</sup> Azevedo: HAV, p. 73. Ainda conforme Azevedo: “...em vez do cárcere dos presos comuns, mandaram se lhes desse um dos chamados de custódia. Aí se recolhiam os condenados a penitências, em seguida ao julgamento, os réus de menores culpas e as pessoas a quem o tribunal queria mostrar benignidade” (HAV, p. 75). Contudo, segundo o biógrafo, a moderação do inquisidor servia somente para aparentar um privilégio ao réu, uma vez que tal recolhimento seguia o Regimento do Tribunal, esperando que, recluso e em silêncio, o prisioneiro confessasse suas culpas (Ibid., p. 75). De fato, segundo Saraiva, “um gênero de testemunhas repetidamente mencionado no *Regimento* são os carcereiros e especialmente o alcaide da prisão. Este era encarregado com os seus guardas de vigiar tudo o que faziam os presos...”. Mais adiante, acrescenta ainda Saraiva, havia “as denúncias vindas de encarcerados nas prisões inquisitoriais acerca de outros encarcerados” (1994, p. 60).

<sup>21</sup> Vieira: *Autos*, p. 131 e segs.; Azevedo: HAV, p. 77.

<sup>22</sup> Azevedo: HAV, p. 82. A defesa em questão é aquela editada por Hernani Cidade, em 1957, na Bahia, a que nos referimos na nota 1 do primeiro capítulo, que compreende a “Representação Primeira” e a “Representação Segunda”.

<sup>23</sup> MUHANA, 1997, p. 111.

Porque se quisermos interpretar o processo de Vieira na Inquisição tomando por base somente o confronto de pensamentos que aí se debatem, veremos o que já viram, com inteira propriedade, Lúcio de Azevedo, Hernâni Cidade, van den Besselaar e outros: que se trata de uma disputa, tanto política quanto teológica, acerca da profecia de um reino de Cristo na Terra, denominado por Vieira Quinto Império, o qual a Inquisição mantém ser contrário aos dogmas da Igreja. Não haveria mais o que dizer, não fosse o caso de esta noção só se ter constituído como tal ao longo do processo de Vieira e não ser propriamente sequer uma noção, mas uma atuação<sup>24</sup>.

Ainda segundo Muhana, o objetivo do Tribunal é dar materialidade e coesão às ideias de Vieira contidas na Carta ao Bispo do Japão para, a partir daí, julgá-las. Paralelamente a isso, Vieira insistiria em expor oralmente suas opiniões, pois, somente assim, as palavras poderiam apresentar sua real força<sup>25</sup>.

É preciso, então, notar como Vieira se posiciona diante do debate com os inquisidores. Para Silva, Vieira teria abandonado sua “retórica barroca” a fim de mostrar, sem equívocos, “sujeição, rendimento e obediência”, adequando-se ao discurso esperado pelo Santo Ofício. Tal mudança daria lume ao que Silva chamou de “retórica do cativo”<sup>26</sup>.

Para Ana Paula Banza, mais do que isso, Vieira seguia os preceitos do *decorum* da Poética clássica: “medida e propriedade, adequação do estilo ao tema e dos processos ao gênero e função do texto”<sup>27</sup>. Este seria, portanto, o principal motivo da diferença entre os estilos empregados pelo jesuíta em seus sermões e em suas obras proféticas. No entanto, contrariamente ao que afirma Silva, para Banza, especificamente em se tratando da *Representação*, seu caráter dúplice permitiria ainda a coexistência de elementos do estilo engenhoso encontrado nos sermões de Vieira, ainda que em menor grau e frequência. Tal caráter dúplice seria decorrente de a *Representação* ser uma defesa, em primeiro lugar, mas também um tratado teológico e exegético, o qual permitia uma maior flexibilidade estilística. Do mesmo modo, a aparente submissão de Vieira permitiria constatar a “subversão” que o levou ao Tribunal. De qualquer modo, fosse como réu, fosse como intérprete de profecias, o discurso empregado por Vieira em seus textos proféticos não poderia ser

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 112-3.

<sup>26</sup> SILVA, 1992, *passim*.

<sup>27</sup> BANZA, 2008, p. 24.

suscetível a leituras múltiplas. Portanto, para Banza, a retórica da *Representação* seria uma “retórica cativa” de suas circunstâncias de produção<sup>28</sup>.

A partir disso, no presente capítulo, e também no seguinte, procuraremos investigar o teor da disputa que Vieira travou com os inquisidores, tendo como ponto de partida as duas *Representações* publicadas por Hernâni Cidade. Recorreremos, porém, sempre que preciso, a outros textos de Vieira, haja vista sua conexão, a fim de compreender alguns pontos teológicos defendidos pelo réu e de relacioná-los com suas ideias proféticas em geral. Acreditamos que tal tarefa é não somente interessante, não tendo ainda sido extensivamente empreendida pela Crítica, como parece sugerir em contrário Muhana, mas também necessária para a compreensão maior do pensamento profético de Vieira, que é o que move este texto.

### **Profecia e Etimologia: “ver de longe”**

Na *Representação Primeira* de sua **Defesa**, Vieira tratará de responder às primeiras questões censuradas pelo Tribunal do Santo Ofício em sua Carta. A primeira proposição censurada era “dizer que Bandarra foi verdadeiro profeta”, qualificada como “escandalosa, temerária, *sapiens haeresim, offensiva piarum aurium*”. A segunda era “dizer que basta o sucesso das coisas profetizadas para prova da verdadeira profecia; e que esta regra era dada por Deus no capítulo 18 do Deuteronomio”, qualificada como “temerária, *piarum aurium offensiva*”. A terceira era “equiparar as promessas de Deus às de Bandarra”, reputada “errônea *et sapiens haeresim*”. A quarta era “propor as trovas de Bandarra por profecias, sem estarem aprovadas”, proposição contrária a um concílio. A quinta proposição era “dizer que em suposição de o Bandarra ser verdadeiro profeta e as suas predições verdadeiras profecias, se devia crer e esperar que há de ressuscitar El-Rei Dom João”, qualificada como “temerária”. Por fim, a sexta proposição era “usar mal da Sagrada Escritura, aplicando-a a coisas profanas”.

Para refinar seu conceito de profecia, que, para Vieira, parece ter sido fonte de alguns mal-entendidos com os inquisidores, não peritos em assunto tão

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 31.



nebuloso, o jesuíta inicia sua discussão da **Defesa** com a questão da diferença entre profecia natural e divina. Vieira afirma então que será com essa última que trabalhará em sua argumentação. Seu intento é provar que apenas a profecia divina é verdadeira profecia, veracidade esta que pode ser comprovada infalivelmente pelos efeitos das coisas profetizadas. É sobre esse ponto que o jesuíta vai centrar toda a sua argumentação.

Como o objetivo de Vieira é provar a veracidade das profecias de Bandarra, as discussões empreendidas por ele dizem respeito geralmente a esse ponto. Todas as discussões sobre profecia paralelas a isso recebem pouco ou nenhum tratamento. É de se conjecturar se tal fato não corresponderia a uma estratégia do jesuíta, procurando levar a discussão para um campo em que sua argumentação encontraria uma área de manobra mais confortável, jogando continuamente uma cortina de fumaça diante da visão já fraca dos inquisidores.

Na esteira do afirmado acima, Vieira é lacônico quanto à natureza da profecia, suas características e implicações filosóficas que não se relacionem ao seu objeto de defesa. Na tentativa de reconstruir quais seriam os conceitos de profecia com que Vieira operava, é preciso destacar como primeiro ponto o significado etimológico de profecia. O jesuíta afirma que a própria palavra profecia atestaria o caráter divino desse fenômeno, já que, em latim, “divinare” seria a palavra correspondente a “profetizar”, como poderia ser lido em Cícero (*De Divinatione*) e, antes dele, em Platão e Aristóteles<sup>29</sup>. Mais adiante, Vieira salienta que a visão do futuro é a característica mais própria do profeta, justificando novamente o fenômeno a partir da etimologia: segundo Tertuliano, profeta é aquele que está “a praefando”<sup>30</sup>. Em ambos os casos, a explicação etimológica de Vieira está incorreta. No último caso, mais especificamente, Vieira parece ter sido levado ao erro a partir do que lera em Aquino, o qual transmitira a lição fantasiosa de Isidoro de Sevilha sobre a etimologia de “Profecia”, na questão 171 da **Suma Teológica**. Para o santo espanhol, o “pro” de profecia estaria ali no lugar de “procul”, i.e., “de longe”; assim, o profeta, ou vate, seria um vidente<sup>31</sup>. Como elucida então Vieira, é próprio do profeta conhecer aquilo que vem de “longe”, conhecimento possível apenas por intervenção divina<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Vieira: DEF, 103.

<sup>30</sup> Vieira: DEF, 125.

<sup>31</sup> Cf. TORRELL, 1990, p. 178.

<sup>32</sup> Vieira: DEF, 125. Ainda sobre a questão da etimologia de “profecia”, ver Besselaar: ANT, v. 2, p. 12.

À parte essa questão etimológica e a existência de profecias pagãs, pouco ou nada mais menciona Vieira sobre a questão da profecia na Antiguidade. As menções a Cícero, Platão e Aristóteles feitas na **Defesa** são circunstanciais e muito vagas. É bem provável que o conhecimento de Vieira sobre o assunto se devesse apenas aos inúmeros comentários aos profetas bíblicos que lera e que amiúde citava. A questão etimológica é apenas um pequeno deslize, ainda mais autorizado por Aquino. Como afirma Besselaar, Vieira não prezava pela “acribia”, entendida como “precisão”, “rigor filológico”, citando frequentemente autoridades “pour le besoin de sa cause”<sup>33</sup>. Ainda segundo Besselaar, Vieira possuía pouco conhecimento da literatura e da cultura gregas, tendo só conhecimentos indiretos dos autores gregos (tanto eclesiásticos, como profanos), mediante versões latinas<sup>34</sup>.

## A Profecia na Antiguidade

Na **História do Futuro**, Vieira inicia sua exposição mostrando que o homem sempre foi curioso a respeito do futuro. Ao mencionar os oráculos da Antiguidade, bem como as diversas artes divinatórias, Vieira explica que era o demônio quem revelava o futuro a fim de fazer com que o homem o adorasse como verdadeiro Deus. Os comentários e exemplos de Vieira, bem como, sobretudo, a imagem que desenha do demônio como aquele que se vale da adivinhação para enganar e confundir o homem, remetem às discussões de Aquino na **Suma contra os Gentios** (questão 154) e, na esteira também do doutor angélico, ao **Tratado de la verdadera y falsa profecía**, de D. Juan de Orozco y Covarrubias (? - 1608), obra que Vieira consultou sobre o assunto com frequência e parece perpassar essas suas colocações<sup>35</sup>. Voltaremos mais adiante a essas duas obras. Antes disso, é preciso uma breve apresentação sobre a questão da profecia na Antiguidade, que não

---

<sup>33</sup> Vieira: ANT, v. 2: 2-3.

<sup>34</sup> BESSELAAR, 1974-75, p. 54-7.

<sup>35</sup> Besselaar, em seus comentários ao **Livro Antepimeiro da História do Futuro**, além de Covarrubias (cuja obra é de 1588), cita também o jesuíta francês Julius Caesar Bulengerus (1558 – 1628) como fonte de que Vieira teria se valido nesse passo (Vieira: ANT, v. 2: pp. 3-4). O jesuíta Martín Del Rio (1551 – 1608), em seu famoso *Disquisitionum magicarum libri sex* (1617), também apresenta uma exposição longa sobre o assunto.

pretende abordar toda a complexidade do fenômeno, mas apenas entender sua ligação com o desenvolvimento da profecia cristã.

No cristianismo primitivo, “profecia” era a habilidade de falar mensagens recebidas sob inspiração. No mundo helenístico, essa mesma habilidade teria sido chamada de “μαντική” (“mantiké”), ou seja, um “mantis” receberia, sob êxtase, a revelação de um deus. Dodds afirma que essa espécie de profecia extática era praticada na Ásia ocidental desde tempos primitivos. Na Grécia, seu patrono era Apolo, deus que, ainda segundo o autor, era provavelmente de origem asiática<sup>36</sup>.

Na Grécia antiga, o termo “prophetes” correspondia a uma posição oficial na hierarquia dos centros oraculares e não tinha diretamente nenhuma relação com discurso inspirado. Por outro lado, a possessão profética, mântica, não estava restrita aos oráculos oficiais, também ocorrendo com pessoas comuns. Havia pessoas que “falavam pelo ventre”, mais tarde conhecidas como “ventríloquos”, os quais se acreditava serem possuídos por um deus, que falava para revelar o futuro<sup>37</sup>.

Gregory Nagy afirma que, originalmente, havia provavelmente um uso indiferenciado das palavras “aoidos” (cantor), “mantis” (vidente) e “kerux” (arauto), atestando a existência de uma espécie de poeta-profeta à semelhança da forma como Hesíodo se apresenta na **Teogonia**<sup>38</sup>. No mesmo sentido, para Dodds, ao passo que, em Homero, as duas profissões são bem distintas, é provável que houvessem estado unidas alguma vez, e a analogia entre uma e outra ainda era sentida no tempo do rapsodo. Como o profeta queria conhecer o futuro, o poeta queria conhecer o passado. Por esta graça, o poeta e o profeta gozariam igualmente de um saber negado a outros homens<sup>39</sup>. Homero, como também Hesíodo, recorre às Musas para alargar sua memória (já que filhas de Mnemósine), as quais lhe fornecem um conhecimento de “oitiva”, como afirma Snell. O poeta, sob influência das Musas, recebe uma “representação interior” por meio da qual adquire uma “experiência” de fatos que, de outra forma, não teria podido testemunhar<sup>40</sup>. Hesíodo, mais ainda, afirma que deve também às Musas o próprio dom do canto: ele é um

---

<sup>36</sup> DODDS, 1988, pp. 80-1.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>38</sup> NAGY, 1990, p. 56 e segs.

<sup>39</sup> DODDS, op. cit., p. 94.

<sup>40</sup> SNELL, 2005, pp. 135 e segs.

eleito<sup>41</sup>. Assim, a tradição épica representava o poeta derivando um saber supranormal das Musas, mas não a cair em êxtase ou a ser possuído por elas. Tal tradição teria iniciado posteriormente, com Demócrito<sup>42</sup>. A separação entre poeta e profeta teria então ocasionado a especialização do emprego dessas palavras<sup>43</sup>. Segundo Dodds, Píndaro, ao invocar sua Musa, afirma: “Dá-me um oráculo, e eu serei o teu intérprete (‘prophateusô’). Usando a terminologia de Delfos, o poeta não pede para ser possuído – como o “mantis” – mas para ser “prophetes” – arauto – da verdade fornecida pela Musa, como se fosse ela a pitonisa. Assim, para o helenista, esta seria a relação original entre profecia e poesia: o poeta é um arauto dos deuses, que revelam a ele um conhecimento inacessível aos mortais, conhecimento esse que é transmitido através da poesia<sup>44</sup>.

Assim, na Grécia clássica, i.e., até Píndaro, “prophetes” poderia significar três coisas, todas relacionadas com o sentido de “arauto”: a) certa classe de oficiais dos templos oraculares que não necessariamente recebiam as profecias, mas que mediavam oráculos recebidos por outros; b) pessoas que recebiam e divulgavam os oráculos, sendo que o sentido do termo estava mais atrelado ao papel de divulgadores desses oráculos; e c) qualquer arauto oficial, estivesse ele falando por deuses, musas, ou outros<sup>45</sup>.

Temos, então, duas designações diferentes para atividades relacionadas por complementaridade no fenômeno profético: “mantis” e “prophetes”. Em Platão, o sentido deste último é quase sempre o de arauto, como se vê em *Filebo* 28b, na *República* 366b, no *Fedro* 262d e em *Alcibíades* II (diálogo de autenticidade duvidosa). A única ocorrência discrepante é em *Timeu* 72, onde “prophetes” aparece com o sentido de quem avalia e julga o que foi revelado pelos “manteis”. Assim, para Nagy, o “mantis” seria o vidente que se pronunciaria a partir de um estado mental alterado, enquanto que o “prophetes” transformaria a mensagem inspirada recebida pelo “mantis” em um texto poético a ser lido<sup>46</sup>.

De forma semelhante ao que ocorria com o poeta, o conhecimento profético na Grécia Antiga não se limitava apenas ao conhecimento do futuro, como explica

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 137.

<sup>42</sup> DODDS, op. cit., pp. 94-5. No mesmo sentido, SNELL (op. cit., p. 135).

<sup>43</sup> NAGY, op. cit., p. 56.

<sup>44</sup> DODDS, op. cit., p. 95.

<sup>45</sup> FORBES, 1995, p. 192 e segs.

<sup>46</sup> NAGY, op. cit., p. 60-1.

Flacelière. Usando como exemplo a tragédia **Édipo Rei**, de Sófocles, o autor francês mostra como Édipo mandou Creonte consultar o oráculo a fim de livrar a cidade de Tebas de um mal presente: a peste. Creonte então traz a resposta de Delfos: a peste cessará quando o assassino de Laio, o antigo rei, for encontrado. Édipo então chama Tirésias, o adivinho cego, para saber uma profecia sobre o passado: quem matou Laio? Assim, para Flacelière, mais do que um conhecimento apenas sobre o futuro, a adivinhação grega é o conhecimento sobrenatural do que não é possível conhecer de outra forma<sup>47</sup>.

A necessidade desse conhecimento sobrenatural era inerente à cultura grega, ainda que a concepção de um universo governado pelos deuses começasse a ser abalada a partir dos filósofos pré-socráticos. Como afirma o crítico americano Bernard Knox em relação à tragédia de Édipo: “a peça, em uma análise mais simples, é uma reafirmação da visão religiosa de um universo ordenado divinamente, que depende do conceito de onisciência divina, representado na ação pela profecia de Apolo”<sup>48</sup>. Para Knox, a peça teria como pano de fundo o racionalismo grego do século V a.C., que introduzira a ideia de um universo governado pelas leis da física, explicado pela inteligência humana. A tragédia de Édipo seria, desse modo, uma lição; e seu herói, “um exemplo, para toda a humanidade, da existência e da autoridade da presciência divina e da ignorância fundamental do ser humano”<sup>49</sup>.

Apesar de, como afirma Knox<sup>50</sup>, a profecia estar aparentemente sob suspeição na Grécia clássica, sofrendo de descrédito, isso não fazia com que o fenômeno fosse peremptoriamente desacreditado<sup>51</sup>. Muitos filósofos buscaram uma explicação racional para a profecia. Dentre os pré-socráticos, a explicação mais precisa e destacada, a qual influenciaria Platão, foi dada por Demócrito. Para o criador da teoria dos átomos, a alma humana – que é material – é criada por átomos muito sutis e muito móveis. Os profetas teriam então uma alma plena de calor e de

---

<sup>47</sup> FLACELIÈRE, 1972, p. 8-9.

<sup>48</sup> KNOX, 2002, p. 38. O autor apresenta ainda nessa obra uma breve, mas muito esclarecedora, discussão sobre a profecia grega, com relevo especial à forma como suas peculiaridades servem ao enredo da peça sofocliana em questão (Ibidem, p. 25-32).

<sup>49</sup> Ibid., p. 39.

<sup>50</sup> Ibid., p. 34 e segs.

<sup>51</sup> Contrariamente a Knox, Dodds afirma que: “a importância de Delfos decaiu na época helenística não porque os homens haviam se tornado mais céticos, como queria Cícero, mas porque outras formas de pacificação religiosa estavam então disponíveis, segurança sobrenatural até ali fornecida pela presença do deus entre os homens possibilitada pela loucura profética inspirada por Apolo” (1988, p. 88).

emotividade, o que a tornaria apta a receber eflúvios materiais emanantes de outros seres do universo, entre eles os deuses, de quem assim os profetas receberiam sua inspiração, ou seja, a revelação de verdades ocultas<sup>52</sup>.

Platão, por sua vez, já introduz certa desconfiança quanto aos oráculos. De fato, o filósofo reputa como charlatões todos os oráculos que não sejam aqueles reconhecidos pelo Estado. Apesar de Platão admitir uma forma de conhecimento inspirado pelos deuses, ele, no *Timeu*, liga-a à fisiologia, reputando o fígado como sede dos fenômenos proféticos<sup>53</sup>.

Aristóteles seguirá o caminho aberto por Platão, em seu *Sobre a Adivinhação pelos Sonhos*, texto que fazia parte da *Parva Naturalia*. Para o estagirita, é preciso ter cautela no exame da questão. Os sonhos premonitórios seriam causa, sinal ou coincidência de fatos acontecidos posteriormente. Aristóteles então aponta que a ação diária pode ser a origem de sonhos noturnos, como estes podem acabar dando origem a ações diurnas, feitas no modelo encenado nos sonhos, durante a noite. Nesse sentido, o futuro não é conhecido previamente. Todas as coincidências entre o sonhado e o acontecido têm, na verdade, origem natural. Contudo, Aristóteles ressalta que os sonhos não deixam de ser também divinos: eles são divinos porque a Natureza foi divinamente planejada, mas não são divinos em si. Outra razão para os sonhos não serem enviados pelos deuses seria o fato de os sonhos premonitórios geralmente acometerem pessoas de tipo inferior, comumente mais excitáveis, e não os sábios<sup>54</sup>.

Já no Período Helenístico, duas escolas majoritariamente se contrapõem: a estoica e a epicurista. Os primeiros são favoráveis a todo tipo de adivinhação, principalmente em decorrência de dois dos dogmas da escola: o da simpatia e o do fatalismo. Pela simpatia, os estoicos afirmavam que todos os seres do universo encontravam-se unidos, ou seja, que a ação de um se refletia na de todos os outros. Mais ainda, pelo dogma do fatalismo, os estoicos afirmavam que todas as ações futuras já se encontravam presentemente em potência. Portanto, no ponto de vista estoico, tornam-se fundamentais as noções da existência de deuses, eminentemente bons e desejosos de ajudar os homens, e, na esteira desta, a de providência divina,

---

<sup>52</sup> FLACELIÈRE, 1972, p. 103-4. No mesmo sentido, ALTMANN, 1978, p. 1.

<sup>53</sup> FLACELIÈRE, 1972, p. 107-9.

<sup>54</sup> ARISTOTLE, 2001, p. 626-630. Ainda, ALTMANN, 1978, p. 2 (ver nota 11). Este último afirma que, para Aristóteles, os sonhos não seriam divinos, mas “demônicos”, no sentido de que seriam algo intermediário entre os homens e os deuses.

condições favoráveis ao conhecimento profético do futuro<sup>55</sup>. Cícero, em seu tratado já citado anteriormente, distingue duas espécies de profecia: uma ligada à arte e outra à natureza. Como afirma Flacelière, ele se inspira na distinção feita por Platão entre a adivinhação indutiva ou artificial e a intuitiva ou natural. A primeira seria aquela obtida por uma técnica, como a ornitomania (adivinhação a partir da observação do voo dos pássaros), a catoptromancia (por meio dos espelhos) ou mesmo a astrologia, de vida mais longa que as demais. A segunda seria aquela em que o “mantis” obteria a revelação a partir do “entusiasmo”, literalmente, pela presença do deus na alma do profeta<sup>56</sup>.

Os epicuristas, por outro lado, são céticos quanto à possibilidade de se conhecer o futuro. O mundo, sob o ponto-de-vista epicurista, é conduzido pelo Acaso (“Tyche”), enquanto os deuses estão distantes demais para se ocuparem dos negócios humanos<sup>57</sup>.

Resta agora entender como o termo “prophetes” foi apropriado pelo cristianismo e como a noção de profecia se desenvolveu no pensamento cristão.

## **A Profecia no Cristianismo Primitivo**

Ainda no período helenístico, os três usos da palavra “prophetes” continuaram. Contudo, para Forbes, dois desenvolvimentos no uso do termo devem ser notados. O primeiro é o emprego de “prophetes” para altos-sacerdotes egípcios, que aparentemente não possuíam nenhuma atividade oracular. Esses sacerdotes eram chamados de “hem neter”, i.e., “Servos de Deus”, a quem somente seria dado, pelo menos durante certo período da história egípcia, a função de fazer oráculos. Assim, o termo “prophetes” não se encontra longe de sua concepção mais corriqueira, já que se relaciona com a ideia de um arauto oficial. O segundo é o emprego dessa palavra pelos tradutores das Escrituras da versão dos Setenta para o termo hebraico “nabi”. O termo “nabi” se relaciona primordialmente com o sentido

---

<sup>55</sup> FLACELIÈRE, 1972, p. 11-34 e BRUN, 1972, p. 71-4.

<sup>56</sup> FLACELIÈRE, *ibidem*. No mesmo sentido, ALTMANN, 1978, p. 3.

<sup>57</sup> FLACELIÈRE, 1972, p. 110-3.

de profetas “livres” de Javé<sup>58</sup>. Outras designações mais antigas também existiam, como “ro'eh” (vidente) e “hozeh” (visionário). Em 1 Samuel, 9:9, encontra-se a seguinte passagem: “Antigamente em Israel, indo alguém consultar a Deus, dizia assim: Vinde, e vamos ao vidente [“ro'eh”]; porque ao profeta [“nabi”] de hoje, antigamente se chamava vidente”<sup>59</sup>.

Ainda segundo Forbes, a escolha do termo se deve principalmente ao fato de que não havia outro melhor. O termo “mantis” implicava “adivinhação induzida”, o que não era o caso. O autor procura salientar que “prophetes” não implica a ideia de transe, atividade que ficaria mais apropriadamente ligada ao “mantis”. Assim, na realidade, o “nabi” se encontrava mais próximo do “mantis” do que do “prophetes”, já que era quem receberia a revelação, e não aquele que simplesmente a anunciaria ao povo<sup>60</sup>.

Na literatura do cristianismo primitivo, o termo “prophetes” foi então aplicado para aqueles membros da congregação diretamente inspirados que afirmavam falar em nome de Cristo ou do Espírito Santo<sup>61</sup>. Vieira sabia da diferença do conceito de “profeta” no Novo Testamento em relação ao do Antigo Testamento. Ao comentar a passagem de Mateus em que Cristo alertava sobre o perigo dos falsos profetas, o jesuíta afirma que:

(...) a palavra *propheta* aqui não significa *profeta*, senão *pregador* ou *mestre*, & a razão desta equivocação he porque os Profetas antigos, assy como erão profetas, assy erão juntamente pregadores; donde ficou o mesmo nome comum a ambos os exercícios & a ambas as significaçoes, & neste lugar significa pregador *que dá doutrina*, & não profeta que annuncia futuros (DEF, I, p. 30, grifos cf. original).

De acordo com o que encontramos em Lucas e Paulo, a profecia cristã era a recepção e imediatamente subsequente declaração pública de revelação espontânea e geralmente verbal, concebida como verdade revelada e oferecida à comunidade pela autoridade de Deus, Cristo ou do Espírito Santo. Poderia incluir a previsão do futuro, não ficando, porém, limitada a isso. Poderia ser ainda aconselhamento não solicitado, exortação ou admoestação. Não estaria então relacionada à revelação do evangelho em geral, mas à aplicação de algum

<sup>58</sup> FORBES, op. cit., p. 200.

<sup>59</sup> Cf. BREMMER, 1993, p. 159.

<sup>60</sup> FORBES, op. cit., p. 193-210. No mesmo sentido, BREMMER (op. cit., p. 159).

<sup>61</sup> Ibidem, p. 195.



ensinamento a uma circunstância peculiar à vida de alguém<sup>62</sup>. Vê-se então que a explicação de Vieira, apesar de carecer de precisão, não se encontra muito longe da verdade.

Como salienta ainda Forbes, apesar de o cristianismo primitivo também acreditar em revelações em sonhos espontâneos e em visões extáticas, como também em outras formas, não se descrevia isso como profecia. Para o autor, as diferenças entre profecia pagã e cristã podem ser assim resumidas em três antíteses:

- a) a profecia greco-romana é extática, enquanto a judaico-cristã não;
- b) esse êxtase seria autoinduzido, enquanto que a profecia judaico-cristã seria espontânea;
- c) a profecia greco-romana seria moralmente neutra, enquanto que a judaico-cristã trataria da vontade de Deus em seu sentido moral<sup>63</sup>.

Além disso, o contexto social em que a profecia ocorria no mundo greco-romano e no cristão era completamente diferente. No primeiro, ela era institucionalizada e elitizada; no segundo, o profeta era um membro da comunidade como qualquer outro<sup>64</sup>.

Por fim, como conclui Forbes, apesar de o termo “mantis” e seus derivados serem mais parecidos com o conceito cristão de profeta do que o termo “prophetes”, evitar o primeiro termo pode ter sido uma estratégia para se distanciar a prática cristã da de rivais conhecidos como milagreiros e adivinhos, como Simão Mago, por exemplo<sup>65</sup>. Eis, portanto, a explicação para o uso, um pouco ambíguo, do termo profeta. Todavia, com o correr do tempo, a palavra “profeta” vai passar a designar preponderantemente aquele que faz revelações sobre o futuro, ou seja, o sentido veterotestamentário do termo, conforme introduzido desde a versão dos Setenta.

---

<sup>62</sup> FORBES, op. cit., p. 236.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 280-1.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 315.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 318.

## A Profecia na Idade Média: origem de um conceito

No mundo cristão, ainda na Antiguidade Tardia, Agostinho será um dos primeiros pensadores a abordar o problema da profecia. Como explica Jean-Claude Schmitt, Agostinho distingue três períodos de tempo - que podem ser reduzidos a apenas um, o presente - e que estão relacionados a três modos de apreensão: o *praeteritum*, que é acessível à memória; o *praesens*, que depende do *contuitus* (o escrutínio das coisas presentes); e o *futurum*, que é antecipado pela *expectatio*, expectativa. No latim medieval, “futuro” geralmente é um substantivo plural: *future*. Igualmente, o fim dos tempos também é designado no plural: *novissima*. Isso provavelmente se relaciona à ideia de que o fim da história está desde sempre escrito no plano divino, no sentido de que não haverá nada de novo no final dos tempos sob o olhar de Deus<sup>66</sup>.

Agostinho, em seus primeiros escritos, havia proposto uma diferenciação entre história e profecia baseada no fato de que a história referia-se ao passado, enquanto que a profecia referia-se ao futuro. No entanto, a partir de **De Genesi ad litteram**, Agostinho vai começar a diminuir a distância entre esses dois conceitos, até praticamente rejeitar a diferença entre profecia e história na **Cidade de Deus**. Para Agostinho, apenas a história sagrada pode revelar o que Deus realmente fez; e esta história somente pode ser conhecida a partir dos dons proféticos dados por Ele para aqueles de Sua escolha<sup>67</sup>. Como afirma Markus, na linguagem da **Cidade de Deus**, história e profecia passam a ser praticamente sinônimos. De fato, Agostinho passa a se referir a “prophetica historia”, unindo em uma frase dois termos antes antitéticos<sup>68</sup>.

Vieira, seguindo São Tomás, parte do seguinte conceito de profecia: *Prophetia est divina inspiratio rerum a nobis procul distantium eventa immobili veritate et maxima cum certitudine praenoscens atque denuntians*<sup>69</sup>. Esse conceito, porém, foi retirado por Aquino de Cassiodoro (século IV d.C.), constando, ainda que

<sup>66</sup> SCHMITT, 2000, p. 5-6. O tratamento clássico do tema é dado por Mircea Eliade (2001, p. 63-98).

<sup>67</sup> MARKUS, 1970, p. 15-17.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 190-1.

<sup>69</sup> DEF, I, p. 117-8. Na **Apologia**, Vieira se vale de outro conceito: *Prophetia est divina inspiratio, seu revelatio futurorum eventus certa, et immobili veritate praevicens et nuncians* (ACP: 31), isto é, “A profecia é uma inspiração ou revelação divina de futuros contingentes, antevendo e prenunciando os sucessos com verdade certa e imóvel” (cf. PIMENTEL, 2008, p. 64, n. 16).

não de forma idêntica, do capítulo primeiro do prefácio a seu comentário sobre os salmos – **Expositio Salmorum**. Ali, Cassiodoro afirma que os Salmos são uma profecia da vinda de Cristo e do início da Era Cristã, premissa que o faz interpretar os poemas cristologicamente<sup>70</sup>. Para isso, Cassiodoro busca provar que Davi, o autor dos Salmos, teria sido inspirado diretamente pelo Espírito Santo. Cassiodoro ressalta ali que a profecia pode se dar das mais diversas maneiras: desde ações humanas, que prefiguram ações futuras – como Noé fazendo sua arca – até sonhos ou vozes vindas do Céu. Cassiodoro ressalta ainda que a profecia não se refere apenas ao futuro, mas também ao passado e ao presente<sup>71</sup>. Tal ponto seria posteriormente retomado por Gregório Magno (cerca 540 — 604), para quem a profecia não é apenas a revelação de coisas futuras, mas do que está oculto em geral<sup>72</sup>.

O conceito dado por Cassiodoro permeou as discussões sobre profecia na Idade Média a partir da revisão feita por Pedro Lombardo (cerca 1100 - 1160). Já no século XIII, a fórmula é retomada por Hugo de Saint-Cher (1220 - 1263). Hugo teve um papel de iniciador das soluções propostas posteriormente por Aquino, por isso alguns esclarecimentos são necessários quanto a sua obra, muito embora não seja mencionada por Vieira. Em Hugo, de certo modo, encontra-se uma equivalência entre “prophetia” e “inspiratio” herdada ainda da fórmula de Cassiodoro, revista por Lombardo: “Prophetia est inspiratio vel revelatio...”. Hugo emenda que a visão profética comporta três elementos: 1) a aparição de imagens, que se produz na parte espiritual da alma, ou seja, na faculdade imaginativa; 2) a revelação daquilo que se oculta sob a imagem manifestada, ou seja, a iluminação da inteligência para que o profeta conheça a verdade escondida detrás da imagem manifestada; 3) o anúncio da realidade revelada. A profecia, portanto, é um ato complexo, em que concorrem três elementos, sendo que, num primeiro momento, o profeta desempenha um papel passivo (recebe a revelação) e, num segundo momento, um papel ativo, anunciando-a. Fica claro, portanto, como o primeiro momento é mais decisivo para a conceituação de profecia. Contudo, a profecia só se concretiza quando anunciada para os outros. Ela não se realiza apenas com a inspiração<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Sobre essa espécie de interpretação alegórica, falaremos com mais detalhe no capítulo 4.

<sup>71</sup> CASSIODORUS, 1990, p. 26-7.

<sup>72</sup> EVANS, 2002, p. xix.

<sup>73</sup> Cf. TORRELL, 1977, p. 152-9.

Por volta de 1230, o conhecimento profético era visto como uma visão “in speculo aeternitatis”, termo cunhado por Godofredo de Poitiers (c. 1210 - ?). Por “speculo aeternitatis” entendia-se a essência divina propriamente dita, considerada em sua relação com a criação, no sentido que continha as Ideias de todas as coisas<sup>74</sup>. Com a influência aristotélica de que todo ato de conhecimento requer um “medium”, Hugo admite a existência de uma “species” inteligível<sup>75</sup> criada no processo da visão profética<sup>76</sup>. Para Hugo, o profeta vê uma imagem outra criada por Deus no seu próprio intelecto. Portanto, a visão profética é intermediária entre o conhecimento puramente racional obtido no espetáculo da criação e aquele da visão beatífica<sup>77</sup>.

Por fim, para Guilherme de Auxerre (? – 1231) e para Felipe o Chanceler (c. 1160 - 1236), precursores de Hugo, a profecia era vista como um “habitus” do intelecto, um dom permanente por meio do qual a alma conhece as realidades que lhe são mostradas claramente por Deus. Para Saint-Cher, por sua vez, a profecia não é mais um “habitus”, mas um “actus”, algo passageiro, não permanente, como insinuavam os outros autores. Além disso, Hugo ressalta a subordinação da profecia à fé, destacando ainda o aspecto “carismático” do dom profético, o qual não é concedido para a santificação do beneficiário, mas para o serviço à comunidade, i.e., é uma “gratia gratis data”, não uma “gratia gratum faciens” (isto é, uma graça santificante)<sup>78</sup>.

### **De Alberto Magno a Aquino: profecia como carisma**

Hugo de Saint-Cher teria ainda certa influência sobre Alberto Magno (1193 ou 1206 – 1280)<sup>79</sup>. Alberto foi um dos primeiros filósofos do século XIII a lidar com a psicologia árabe-aristotélica por completo<sup>80</sup>. Alberto também parte do mesmo

---

<sup>74</sup> TORRELL, 1974, p. 12.

<sup>75</sup> Trabalharemos com mais detalhe o conceito de “species” no capítulo seguinte.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 12-16.

<sup>77</sup> TORRELL, 1977, p. 192

<sup>78</sup> TORRELL, 1974, p. 6-9.

<sup>79</sup> TORRELL, 1981, p. 204.

<sup>80</sup> ROEST, 1996, p. 323.

conceito de profecia de Cassiodoro, constatando, como Hugo, o conflito interpretativo quanto à noção de profecia como inspiração ou revelação. Assim, Alberto define a profecia como um ato para o qual o profeta recebe a inspiração. O anúncio dessa revelação corresponderia ao que Cassiodoro mencionara em seu conceito (“denuncians”)<sup>81</sup>. Contrariamente a Hugo, Alberto retoma a questão de que o conhecimento profético é uma visão “in speculo” em sentido metafórico. Para Alberto, o “speculum eternitatis” não é senão a “espécie” da imagem e do vestígio da primeira criação, abstraída das coisas pela luz divina espiritual, e colocada por ela na alma do profeta com o intuito de manifestar o plano divino nos eventos futuros<sup>82</sup>. Mais do que a criação de novas “espécies” na imaginação do profeta por Deus, Alberto postula uma reorganização das “espécies” já presentes na mente do profeta para se conformarem à mensagem divina<sup>83</sup>. Para Alberto, há três modos de profecia que se encontram debaixo de sua definição: a revelação de coisas predestinadas, a revelação do pré-conhecimento divino de coisas que estão sujeitas ao nosso livre-arbítrio, mas que Deus sabe o resultado, e a revelação de ameaças a alguém que se realizarão se essa pessoa não emendar seu caminho. A profecia verdadeira implica, portanto, a ação divina, sendo assim uma “*gratia gratis data*”<sup>84</sup>. Ou seja, como afirma Torrell, a profecia é um carisma<sup>85</sup>.

O caminho pavimentado por Alberto será seguido por seu discípulo Tomás de Aquino (1225 – 1274). Os dois principais tratados em que Aquino menciona a questão da profecia são **De Veritate**, q. 12, e na **Suma Teológica**, ii-ii, qq. 171-4. Secundariamente, há menções sobre o assunto na **Suma contra os gentios**, iii, 154 e no **Comentário à primeira Epístola aos Coríntios**, c; xiv, lect. I, especialmente<sup>86</sup>.

Conforme explica Torrell, do final do século XII, até o momento em que Aquino escreve sobre o assunto (por volta do final do ano de 1271), as questões disputadas acerca da profecia se sucedem de forma quase ininterrupta. Aquino, porém, foi o primeiro a colocar o assunto como parte de um trabalho mais vasto, incorporando-o ao agir humano em geral e às diferentes vocações da Igreja<sup>87</sup>. Aquino introduziu ou consolidou três pontos sobre a reflexão profética: a) a profecia

---

<sup>81</sup> TORRELL, 1981, p. 203.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>83</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>84</sup> ROEST, 1996, p. 325.

<sup>85</sup> TORRELL, 1981, p. 204.

<sup>86</sup> Cf. SYNAVE, 1961, p. 61.

<sup>87</sup> TORRELL, 1989, p. 171.

como um carisma e não como “habitus”, no que teve Saint-Cher como precursor; b) o abandono da questão da profecia como visão no espelho da eternidade em detrimento de uma distinção definitiva entre visão beatífica e profética e c) foi o primeiro que ultrapassou a problemática da especificação da profecia pelo conhecimento dos futuros contingentes, ensinando que o objeto da profecia é tudo aquilo que pode ser conhecido pela luz divina e, em primeiro lugar, aquela realidade divina propriamente dita. Assim, ele integra plenamente o carisma profético na história da revelação, o que não se encontrava perfeitamente claro até então<sup>88</sup>.

Desfazendo de vez o conflito instaurado por Cassiodoro, cuja noção de profecia como inspiração ou revelação dividira os filósofos desde o início, Aquino assevera que a profecia é, acima de tudo, um ato de conhecimento. Aquino não a liga mais simplesmente a um ato de discurso.<sup>89</sup> Para Aquino, há dois elementos fundamentais para o conhecimento profético. Inicialmente, há a “acceptio rerum”, isto é, a forma em que as realidades divinas são apresentadas ao espírito humano, ou seja, uma “reflexionem ad phantasmata”<sup>90</sup>. Em segundo lugar, há o “iudicium de rebus praesentatis”, o julgamento feito sobre essas realidades e através do qual se realiza o ato de conhecimento. Assim, o que caracteriza realmente o carisma profético é a iluminação que permite o julgamento<sup>91</sup>. Caturelli acrescenta ainda a locução, que se segue ao ato de conhecimento, e por fim o milagre que comprova a veracidade da revelação profética<sup>92</sup>. E esse ponto é fundamental para a discussão de Vieira sobre Bandarra ser um verdadeiro profeta, como se verá no capítulo seguinte.

## **O problema da permanência do espírito profético na Igreja**

Ao tentar provar que Bandarra é um verdadeiro profeta, Vieira está na contramão da ortodoxia católica que vinha se firmando quanto à profecia desde a

---

<sup>88</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>90</sup> CATURELLI, 1975, p. 111. No capítulo seguinte, tratar-se-á com mais detalhe a questão dos “phantasmata”.

<sup>91</sup> TORRELL, 1989, p. 182.

<sup>92</sup> CATURELLI, op. cit., p. 112. O autor se baseia na questão 12 da obra **De Veritate**, de Aquino.

Idade Média. Como afirma o jesuíta, um dos motivos para o descrédito de Bandarra era a crença de que a profecia havia cessado. Vieira então cita Agostinho, autoridade antiga, e Tommaso Bozio (1548-1610), autoridade moderna, para testemunhar a permanência do espírito profético na Lei da Graça, até seu tempo. Para o jesuíta, as pessoas consideravam a profecia algo muito extraordinário, sendo, no entanto, algo prodigamente dispensado por Deus, tanto que a dispensara até a um homem mau como Balaão. As graças *gratis datas* não seriam tão extraordinárias como a graça santificante<sup>93</sup>.

Vieira afirma que há três gêneros de verdadeiros profetas. O primeiro seria o dos profetas verdadeiros e canônicos e que tinham o ofício de profeta, como Moisés, Daniel e Isaías. O segundo seria o dos profetas verdadeiros e canônicos, mas que não possuíam o ofício, como Davi, Salomão e José. Por fim, o terceiro seria o dos profetas verdadeiros que não eram canônicos nem possuíam o ofício, mas que haviam recebido a graça *gratis data* da profecia. A diferença seria que os dois primeiros teriam a verdade de suas profecias definidas e de fé, enquanto o terceiro gênero de profetas deveria ter a veracidade de suas profecias averiguada e pesada pela razão e por seus fundamentos. Portanto, sempre teria havido e sempre haveria profetas do terceiro gênero, conforme a graça divina fosse dispensada, pois as graças *gratis datas* “são as joyas com que o Spirito Santo orna & enriquece sua esposa, repartido as, conforme a disposição de sua providencia, por aqueles sogeitos a quem he servido”<sup>94</sup>. Como afirma na **História do Futuro**:

E porque o Espírito Santo, depois de fechado o número dos livros e os escritores sagrados (o qual se cerrou no Apocalipse de S. João), não deixou de ilustrar e ornar sua Esposa, Igreja, com o dom e lume da profecia; e depois daqueles seus primitivos anos houve sempre novos profetas, alumados com o mesmo espírito, que por palavra e escrito predispuseram muitas cousas futuras, assim dos seus, como dos seguintes tempos, também estes darão matéria à nossa *História*. Não meteremos porém nesta conta senão aquelas profecias somente que, ou pela santidade de seus autores, aprovados e canonizados pela Igreja, ou por outros fundamentos sólidos da razão, experiência e opinião do Mundo, tenham, na forma possível, merecido no juízo dos prudentes o nome e veneração de profecias ou predições verdadeiras (HF, p. 234).

Alegar a permanência do espírito profético era algo perigoso na época de Vieira, haja vista as decisões ainda recentes do Concílio de Trento. Depois dos

---

<sup>93</sup> Vieira: ACP, 10-1.

<sup>94</sup> Vieira: DEF, I, p. 142.

excessos dos montanistas (nos séculos II e III), a profecia inspirada passou a não gozar de boa impressão na Igreja, onde se preferia a profecia institucionalizada, tal qual exercida no ensinamento do magistério. No entanto, Aquino, seguindo aqui Agostinho, admite a existência do espírito da profecia em todas as épocas, não certamente para propor uma nova doutrina revelada, mas para dirigir a atividade humana<sup>95</sup>. Além disso, como afirma Schmidt, a Igreja sempre teve reservas quanto aos que afirmavam ter dons de adivinhações. O mesmo Santo Agostinho já havia compilado as formas ilícitas de adivinhação em **De Doctrina Christiana**, sendo essas retomadas por Isidoro de Sevilha (560 – 636), chegando ao **Policraticus**, de João de Salisbury (c. 1120 – 1180), importante elemento para o catálogo das superstições condenadas pela Igreja<sup>96</sup>.

A questão da profecia está intimamente ligada à possibilidade de o futuro ser conhecido pelo homem. Quanto ao mundo pagão, já mencionamos anteriormente como isso foi tratado. Como já notamos, a concepção de tempo cristã, porém, não é idêntica à pagã. A peculiaridade do futuro concebido pela Cristandade e pela Igreja é que sua forma já é conhecida, enquanto que o preciso tempo em que as coisas acontecerão não o é. O Apocalipse de João, seus inumeráveis comentários, entre outros textos escatológicos, asseguravam o que aconteceria no fim dos tempos; apenas o tempo exato em que as coisas aconteceriam não era conhecido<sup>97</sup>.

Segundo Marjorie Reeves, apesar do sentimento apocalíptico que rondou a Idade Média, esse sentimento sempre foi desacreditado pela Igreja. A situação mudou com a proclamação do jubileu de 1300 por Bonifácio VIII. Depois, com a questão do papado de Avinhão, as expectativas escatológicas recrudesceram, sendo que a profecia passou a ter um papel determinante nas resoluções papais por um longo tempo. O jubileu de 1450, proclamado por Nicolau V, foi o primeiro desde Bonifácio VIII a estar seguro em mãos papais. Apesar de se tentar, a partir de então, silenciar profecias radicais, esse silenciamento nunca foi senão superficial. O dilema que se colocava então era: qual atitude a Cúria Romana deveria tomar diante dessas forças proféticas? Essas forças poderiam colocar os pontífices no centro da visão de paz ou ameaçá-los com alternativas radicais. Esse dilema se tornou claro com o surgimento da questão do “papa angélico”, proveniente de Joaquim de Fiore.

---

<sup>95</sup> TORRELL, 1990, p. 561.

<sup>96</sup> SCHMITT, 2001, p. 10.

<sup>97</sup> Ibid., p. 12-3.



A relação explosiva entre profecia e política chegará ao seu auge com o movimento de Savonarola (1452 - 1498) <sup>98</sup>.

Assim, segundo Schmidt, a partir da Idade Média, a estratégia adotada pela Igreja parece ter sido tripartida:

1. Inicialmente, a Igreja manteve para si a tarefa não de profetizar, mas de ensinar os futuros através da pregação e de imagens, urgindo para que as pessoas estivessem sempre preparadas para o julgamento;
2. Em segundo lugar, consistiu em reservar para seus santos uma esfera bem-definida e controlada de uma habilidade profética limitada que se referia apenas a um futuro próximo e não para o fim dos tempos; o santo pode prever a hora de sua morte, por exemplo, mas nada além disso. Assim a Igreja se opôs aos “falsos profetas”, que profetizavam o fim dos tempos às margens da autoridade eclesiástica, ainda que houvesse uma posição ambivalente com respeito a alguns deles, especialmente de mulheres, como Hildegarda de Bingen;
3. Por fim, a Igreja sempre buscou restringir qualquer milenarismo literal que, derivando sua autoridade das profecias do Antigo Testamento e especialmente do Apocalipse, ameaçasse provocar a subversão da ordem social, como se coubesse aos homens apressar o curso da história <sup>99</sup>.

Como afirma Adriano Prosperi, a curiosidade sobre o que foge ao conhecimento humano tinha então como alvo, basicamente, o futuro e a vida pós-morte. Frequentemente, a curiosidade quanto a ambos se fundia em uma coisa só, como quanto a se saber previamente o destino que a alma de alguém teria depois da morte. Segundo o mesmo autor, três formas eram as mais comuns para se obter informação sobre o futuro e sobre o reino dos mortos. A primeira era a comunicação direta com Deus por meio da visão beatífica. A segunda era através de anjos e outros intermediários divinos, como os “revenants”. A terceira era a interpretação das Escrituras <sup>100</sup>.

Todas essas formas iam contra o controle eclesiástico de algum modo. Prosperi indica dois eventos que demarcam uma mudança de atitude da Igreja em relação ao tema. O primeiro foi o decreto do Concílio de Viena (1311) que atingiu a pretensão dos begardos de atingirem já em vida a visão beatífica e de alcançarem a condição de impecabilidade. O segundo foi o tratamento dado à profecia apocalíptica no Quinto Concílio de Latrão (1512 – 1517) <sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> REEVES, 1992, p. 3-20.

<sup>99</sup> SCHMITT, op. cit., p. 13.

<sup>100</sup> PROSPERI, 1986, p. 73.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 73.

O período antecedente ao Quinto Concílio de Latrão apresentou uma profusão de pregadores proféticos, tanto leigos quanto religiosos, que pulularam por toda a parte anunciando o eminente juízo de Deus e a renovação da Igreja e da sociedade. Segundo Nelson Minnich, essas predições remontavam, em geral, a três “profetas”: Joaquim de Fiore, Amadeu de Portugal e Girolamo Savonarola<sup>102</sup>. O Quinto Concílio de Latrão abordou o tema da profecia em dois decretos. Na bula de 1514, o concílio condenou qualquer tentativa de prever o futuro por meio do recurso a adivinhações, encantamentos e invocação de demônios. No decreto sobre pregação, de 1516, o concílio proibiu os clérigos de anunciarem possuir alguma revelação de Deus. Além disso, o concílio também proibiu os pregadores de anunciarem em seus sermões qualquer data fixa para males futuros, para o Juízo Final, ou a vinda do Anticristo. Os clérigos estavam proibidos de basear suas previsões em interpretações das Sagradas Escrituras, ou de anunciar terem conhecimento do futuro por meio do Espírito Santo ou revelação divina, ou provar suas afirmações por adivinhações tolas<sup>103</sup>.

Devido à influência de muitas autoridades que tinham uma visão positiva sobre a profecia, não houve uma proibição à pregação profética em absoluto, mas somente àqueles que não haviam obtido aprovação para fazê-las. O concílio reconhece que Deus se vale da profecia para fazer revelações do futuro; no entanto, as revelações devem ser analisadas previamente pela Santa Sé a fim de evitar episódios como o de Savonarola e de tantos outros do mesmo período. Como afirma Prosperi, a Igreja, com sua estrutura e codificações há tempo estabelecidas, não podia deixar ao critério interior de cada um o julgamento acerca das visões, i.e., se provinham de Deus ou do demônio, sob risco de se mergulhar em uma Igreja carismática e fragmentada<sup>104</sup>. O julgamento das visões por pessoas dotas da Igreja, necessária depois do Quinto Concílio de Latrão, é um exemplo disso. Esse mesmo decreto, porém, mostra que o canal de ligação entre Deus e o homem não havia sido suspenso. Ele continuava existindo. Longe de inibir toda e qualquer profecia, o decreto abertamente reconheceu sua legitimidade e utilidade. Ademais,

---

<sup>102</sup> MINNICH, 1992, p. 66.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>104</sup> PROSPERI, op. cit., p. 75.

antes de condenar profetas passados, como o próprio Savonarola, o decreto prescreveu o escrutínio de profecias futuras apenas<sup>105</sup>.

A questão da profecia não é diretamente abordada no Concílio de Trento. Porém, na Quarta Sessão, celebrada a 8 de abril de 1546, discutiu-se o uso das Escrituras Sagradas, ponto correlato à profecia. Inicialmente, os clérigos estabeleceram, pela primeira vez, uma lista dos livros que fariam parte do Cânone<sup>106</sup>. Em seguida, decretaram que ninguém, em matéria de fé e moral pertinentes à edificação da doutrina cristã, distorcendo as Escrituras de acordo com as próprias concepções, deve se atrever a interpretá-las contrariamente ao sentido estabelecido pela Igreja<sup>107</sup>.

O fato de o Concílio de Trento não haver se referido à questão da profecia explicitamente, como antes fizera o Quinto Concílio de Latrão, já indica que o tema passou a ser visto com outros olhos. Como afirma Hvidt, o Concílio de Trento não afirmou o fim da Revelação dentro da Igreja, mas confirmou a plenitude da manifestação de Deus em Cristo, nunca a chamando, porém, de revelação. Na disputa contra o princípio da *Sola Scriptura* de Lutero, os padres de Trento procuraram reforçar as tradições da Igreja que não encontravam sustentação literal nas Escrituras. Assim, os apóstolos também foram considerados como veículos de revelação através do poder do Espírito Santo. Trento foi importante para a teologia da revelação. Escritura e tradição não foram definidas como complementares propriamente, mas como fontes diferentes que servem a uma única verdade<sup>108</sup>. Segundo Hvidt, devido à Reforma, pode ter havido a intenção da Igreja de minar qualquer possível interferência na ortodoxia que pudesse levar a novos movimentos indesejáveis. A profecia sempre foi um veículo de novidades, inspiradora de mudanças; por isso, é compreensível que a Igreja tenha metodicamente pretendido afastar qualquer manifestação profética<sup>109</sup>. Como conclui o autor, a iniciativa tridentina foi tão bem sucedida que, somente com o segundo Concílio do Vaticano, já no século XX, é que os impulsos carismáticos e proféticos voltaram a ter importância dentro da Igreja<sup>110</sup>.

---

<sup>105</sup> Ibidem, p. 86-7.

<sup>106</sup> SCHROEDER, 1978, p. 17-8.

<sup>107</sup> Ibidem, p.18-9.

<sup>108</sup> HVIDT, 2007, p. 195-8.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 200-1.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 205.

Na esteira de Trento, segundo Hvidt, a obra **De locis theologicis**, de Melchior Cano (1509? – 1560), é muito importante para a questão da profecia cristã. Essa obra influenciou enormemente o pensamento católico. Ali Cano nega às revelações proféticas um lugar no processo de revelação. Cano trabalha com a questão de como a igreja conhece a verdadeira revelação. Para Cano, a revelação se dá em diferentes lugares (“loci”). Os primeiros dois lugares são as Escrituras e a tradição, ou seja, as tradições apostólicas vindas de Cristo e dos apóstolos, sob a instrução do Espírito Santo. Nisso Cano incorpora claramente a lição de Trento. As instâncias que servem para interpretar, proteger e atualizar essas duas fontes principais da manifestação divina podem ser encontradas nos cinco lugares seguintes: a fé comum de todos os fiéis; os sínodos e concílios; a Igreja Romana e seus pastores; os Padres da Igreja e, por fim, os teólogos escolásticos. Cano adiciona ainda três lugares “anexos” a seguir os cinco principais: a razão natural; o trabalho de filósofos e o ensinamento que se pode tirar do curso da história. Percebe-se então que Cano desconsiderou o papel da profecia como atualização da revelação divina. O teólogo considerava o fenômeno profético como algo privado, particular, e, por isso, não meritório do mesmo crédito de que gozavam tradições antigas e consolidadas<sup>111</sup>.

Um exemplo claro dessa mudança de comportamento da Igreja face à profecia é ilustrado por Ottavia Niccolii, que estudou a mudança na proliferação da profecia na Itália do século XVI<sup>112</sup>. Para a autora, o fenômeno profético, apesar de ter seguido uma corrente medieval ininterrupta até o século XVI, encontrou, porém, sua decadência a partir da década de 1530. O fato é comprovado por Niccolli, principalmente, com base em relatos inquisitoriais, no caso, de mulheres que afirmavam ter dons visionários. Até essa época, aproximadamente, as visões foram consideradas seriamente. Depois disso, o padrão não foi mais repetido, mostrando uma mudança completa na relação da Igreja com a piedade popular. A partir dessa época, o que se vê é a disposição da Igreja em não apenas incorporar a religiosidade popular, mas, antes disso, em regulá-la, corrigi-la<sup>113</sup>. Apesar disso,

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>112</sup> NICCOLI, 1989, p. 667-682. O mesmo assunto é tratado com mais profundidade e detalhismo pela autora em sua obra **Prophecy and People in Renaissance Italy** (1990).

<sup>113</sup> Ibidem, p. 673. Obra mais conhecida que a de Niccoli é **O queijo e os vermes**, de Carlo Ginzburg. Ali, o autor também afirma: “Com a Contra-Reforma (...) iniciara-se uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pela extinção da cultura popular, pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes” (2006, p. 26). O caso de Menocchio, moleiro queimado pela Inquisição e que se julgava “filósofo, astrólogo e profeta”

essas correntes de piedade popular continuaram a correr subterraneamente, mesmo que a impressão de trabalhos proféticos tenha praticamente cessado<sup>114</sup>.

No caso português, como vimos no capítulo precedente, o domínio espanhol e, em seguida, a Restauração, fizeram com que houvesse uma profusão de interesse por profecias, destacando-se as *Trovas* de Bandarra. No início da **Clavis Prophetarum**<sup>115</sup>, Vieira discute se é de fato possível e desejável conhecerem-se os futuros. O jesuíta lembra já de início que Cristo havia dito aos apóstolos, ao lhe perguntarem quando seria a restauração do Reino de Israel, que: “Não vos pertence saber os tempos ou as estações que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder” (Atos: 1, 7). Assim, seria possível a ele, Vieira, apresentar uma interpretação dos futuros? De fato, muitos autores haviam afirmado que fazê-lo seria contrariar as palavras do próprio Cristo. Como se não bastasse, as profecias apresentariam textos obscuros e enigmáticos, de impossível interpretação. Mais ainda, o desconhecimento da exata cronologia desde a criação do mundo impossibilitaria cálculos precisos para se saber a data de ocorrência de eventos futuros. No entanto, argumenta o jesuíta, nada obstaría ao homem perscrutar os tempos futuros, pois Cristo, no episódio mencionado acima, teria se referido aos tempos exatos, determinados; portanto, seria lícito investigar os tempos futuros, mesmo que para conhecê-los indeterminadamente, como o fizeram vários padres da Igreja<sup>116</sup>.

Voltando, mais adiante, à mesma afirmação de Cristo, Vieira esclarece que tal sentença não comportava nenhum preceito, ou seja, ela fora uma resposta circunstancial. Vieira precisa ressaltar esse ponto, pois sua interpretação burla a regra de Agostinho segundo a qual toda interpretação que vá contrariamente às Escrituras está errada. O jesuíta então depreende um subtexto da afirmação de Jesus a fim de ressaltar sua interpretação da acusação de erro. Segundo Vieira, caso Cristo tivesse dito aos apóstolos que a restauração do reino de Israel levaria ainda muitos séculos, pouco antes de ser levado à cruz, tal revelação causar-lhes-ia enorme desânimo. Cristo, então, usou de sua sabedoria e não revelou quando isso

---

(ibid., p. 165), cujo processo de suspeita de heresia é analisado na obra de Ginzburg, é emblemático nesse sentido. Vale notar ainda que, contemporâneo ao processo do moleiro friulano, foi o de Giordano Bruno (1548 – 1600).

<sup>114</sup> NICCOLI, 1989, p. 676. No mesmo sentido, Prospero (1986).

<sup>115</sup> Referimo-nos ao Livro III da **Clavis Prophetarum** (doravante citada como CP), haja vista que os dois primeiros volumes ainda não foram publicados, permanecendo inéditos. Vieira dedicou-se a esta obra no final de sua vida. Escrita em latim, Vieira pretendia legar uma suma profética para que fosse conhecida e lida por todas as pessoas.

<sup>116</sup> Vieira: CP, p. 53

aconteceria, mas simplesmente que aconteceria<sup>117</sup>. Como afirma Vieira na **História do Futuro**<sup>118</sup>, um dos motivos pelos quais Deus faz uso das profecias é para animar e consolar seu povo diante das calamidades. Tal ocorrera com os hebreus no seu cativeiro na Babilônia<sup>119</sup>, como também com os portugueses, quando sob o jugo espanhol:

Lia-se na carta e tradição de S. Bernardo que quando Deus alguma hora permitisse que o reino viesse a mãos e poder de rei estranho, não seria por espaço mais que de sessenta anos. Lia-se no juramento de El-Rei D. Afonso Henriques e na promessa do santo ermitão, que, na décima sexta geração atenuada, poria Deus os olhos de sua misericórdia no Reino. Lia-se nas celebradas trovas do Bandarra, que o tempo desejado havia de chegar, e as esperanças dele se haviam de cumprir no ano sinalado de quarenta; e no concurso de todas estas profecias se consolava e animava Portugal a ir vivendo ou durando até ver o cumprimento delas (HF, p. 159-160).

Assim, como afirma Vieira, as profecias – isto é, a revelação do futuro – tanto consola as pessoas diante de seu sofrimento, já que lhes anuncia seu fim, quanto as anima a alcançá-lo. Tal teria sido o ocorrido na Restauração Portuguesa. Portanto, seria evidente o desejo de Deus de que as pessoas conhecessem os futuros, não só os revelados na Antiguidade, mas também os do tempo “atual”: não seria esse o intento do Apocalipse?

Especificamente no caso português, as profecias não só deram esperança no passado de domínio espanhol, como também animaram na luta contra esse mesmo domínio. Mais do que isso, as profecias revelavam aos portugueses muitas esperanças para o futuro. Tal o objetivo da **História do Futuro**: revelar aos portugueses os desígnios divinos para o Reino de Portugal. Por fim, restaria ainda uma utilidade para os inimigos de Portugal, no caso, espanhóis e holandeses: desistir das contendas com o novo povo escolhido de Deus<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Vieira: CP, p. 71-2.

<sup>118</sup> Vieira: HF, p. 157 e segs.

<sup>119</sup> “Ordenou pois a providência e misericórdia divina, que naquele tempo e estado tão calamitoso, houvesse muitos Profetas e muitas profecias, uns que as tivessem escrito no tempo passado, e outros que as pregassem no presente, para que o povo não desmaiasse com o peso da aflição, e animado com a esperança da liberdade, pudesse com o trabalho do cativeiro. O cativeiro e o tirano os oprimiam; os Profetas e as profecias os alentavam. Cantavam-se as profecias ao som das cadeias, e com a brandura deste som os ferros se tornavam menos duros e os corações mais fortes” (HF, p. 158).

<sup>120</sup> “Não peleja Castela só contra os exércitos de Portugal, mas contra o Senhor dos exércitos” (HF, p. 215).

## A prova da verdadeira profecia é o efeito das coisas profetizadas

Como já afirmamos, a preocupação primordial de Vieira não é discutir filosoficamente o que é a profecia, o que é a inspiração, mas como isso é provado. Sendo seu intuito provar que Bandarra era verdadeiro profeta, e tendo pregado e escrito sobre isso, Vieira ia realmente de encontro às decisões do Quinto Concílio de Latrão, que já proibira, como vimos, tal comportamento, como também às decisões tridentinas, uma vez que se abria uma brecha na autoridade eclesiástica. Para provar que Bandarra era verdadeiro profeta, o raciocínio de Vieira, na Carta, será desenvolvido a partir de um “silogismo fundamental”:

O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo, El-Rei D. João o quarto há-de ressuscitar<sup>121</sup>.

Para provar a primeira proposição do silogismo, ou seja, que Bandarra é verdadeiro profeta, Vieira deve esclarecer o que é ser um verdadeiro profeta. De acordo com o jesuíta, “a verdadeira prova do espírito profético nos homens é o sucesso das cousas profetizadas”<sup>122</sup>. O princípio havia sido revelado por Deus no capítulo 18 do Deuteronômio. A profecia não pode ser confundida com a simples adivinhação, seja ela motivada pela observação da natureza – a previsão de um eclipse, por exemplo – seja ela advinda da experiência em causas públicas – “vai haver guerra” – ou por feitiçaria diabólica<sup>123</sup>. Aqui Vieira segue S. Tomás de Aquino, retomando a discussão que remonta pelo menos a Platão entre o que seria profecia

<sup>121</sup> Todas as referências à carta em questão são retiradas de Besselaar (PP, p. 49-108).

<sup>122</sup> Vieira: PP, p. 51. A mesma discussão consta da **Defesa**, da **Apologia** (p. 31-51) e da “Carta Apologética” (Cartas: p. 277 e segs.). Algumas observações são necessárias quanto a esse último texto. A “Carta Apologética” foi escrita ao Padre Jácome Iquazafigo em 30 de abril de 1686. Nela, Vieira responde ao padre espanhol, o qual o questionara acerca de supostas acusações feitas às ideias do jesuíta em um papel escrito por alguém sob o pseudônimo de Escoto Patavino (Cartas: p. 265-321). Voltando à questão de que as profecias são confirmadas por seu sucesso, esse raciocínio, conforme relata Marques, era comum entre os pregadores da Restauração: “os catedráticos de Escritura e oradores sacros, Fr. Filipe Moreira e Fr. Luís de Sá, que deram grande acolhimento a esse imenso capital de vaticínios patrióticos e recorreram a acomodações bíblicas audaciosas, apontaram, entre outros, o critério para semelhante utilização: os fatos comprovados são quem canonizam as profecias e o oráculo divino debuxou em figuras sagradas a história de Portugal” (1989, p. 195-6).

<sup>123</sup> É a primeira conclusão da 1ª. proposição da **Defesa** (DEF, I, p. 8-9).

natural – acessível ao conhecimento humano – e a profecia divina – acessível apenas às forças divinas superiores ao homem. Segundo o “Doutor Angélico”, o futuro pode ser previsto de duas formas: na sua causa e em si mesmo. A partir das causas, como Vieira menciona acima, é possível prever um eclipse, ou um período de seca. No entanto, há eventos que só podem ser conhecidos “em si mesmos”, pois podem se dar de forma totalmente aleatória. Neste caso, sabê-los é monopólio divino, que pode ser comunicado aos homens. Assim, o adivinho não é profeta, mas um usurpador de algo que é apenas pertinente a Deus; portanto, a adivinhação seria um pecado<sup>124</sup>.

Separando então a profecia natural da sobrenatural, Vieira afirma que a profecia se dá,

Quando os futuros que se predizem são meramente contingentes & dependentes do alvedrio, & que se não podem conhecer nem antever por modo algum dos sobreditos; & quando das circunstancias com que as causas forão predictas & soccedidas, se vê que não podia ser casualmente, no tal caso o successo & comprimento das dictas causas predictas he prova sufficiente & efficaz para se entender que forão antevistas por verdadeiro spirito profetico, & que foy verdadeiro profeta quem as predisse (DEF, I, p. 9-10).

Vieira justifica a proposição com quatro motivos. O primeiro motivo remonta à história eclesiástica, já que todos os historiadores da Igreja, ao se referirem ao espírito de profecia de algum homem santo, provavam-no segundo o sucesso e cumprimento das coisas que esse santo havia profetizado. O segundo motivo é que é doutrina teológica que a verdadeira profecia se conhece pelo seu sucesso, que seria “prova invictissima”, sendo São Tomás autoridade máxima no assunto (conforme **Contra os gentios**, livro 6º). O terceiro motivo é que o argumento foi empregado como prova da verdade das escrituras desde os princípios da Igreja, sobretudo pelos padres que pregaram aos gentios, sendo São Pedro – “cabeça & Padre de todos os Padres” – o maior exemplo, segundo sua discussão com Simão Mago<sup>125</sup>. O quarto motivo são os próprios textos das Sagradas Escrituras, nos quais os mais diferentes profetas alegam o efeito de suas profecias como prova de sua

---

<sup>124</sup> Aquino, **Suma Teológica**, Quest. XCV, art. I. No mesmo sentido, Martín del Rio, uma das fontes citadas por Vieira, em seu *Disquisitionum magicarum libri sex*, vai diferenciar três formas de pré-conhecimento das coisas, que se diferem com base em sua origem: a “profecia” é a pré-cognição vinda de Deus; o “prognóstico”, resultado da observação humana de sinais; e a “adivinhação”, fruto da intervenção diabólica (2000, p. 148).

<sup>125</sup> O texto referido por Vieira não é canônico e Vieira o reconhece (DEF, I, p. 11-2).



verdade. Vieira cita então os exemplos de José – muito recorrente em seus *Sermões* – de Samuel, Miqueias, Judite, Isaías, Jeremias e Ezequiel, em que o argumento aparece com clareza<sup>126</sup>. Por fim, Vieira refere-se a Isaías (capítulo 41), em que Deus desafia os ídolos adorados pelos judeus a profetizarem para, a partir de seus efeitos, saberem se são verdadeiros deuses<sup>127</sup>. Assim, conclui Vieira:

E se (no caso impossível deste texto), a profecia provada com os efeitos seria bastante motivo para Deos dizer que os ídolos serão verdadeiros Deoses, que muito he que a mym me parecesse também bastante motivo, para dizer que hum homem era verdadeiro Profeta? (DEF, I, p. 18).

Vieira vai aprofundar sua argumentação na segunda proposição da **Defesa**, que é um complemento à primeira, onde argumenta “que só o efeito & comprimento das cousas profetizadas he prova da verdadeira profecia, & não há outra...”<sup>128</sup>. Vieira arrola então seis motivos para provar como o cumprimento das coisas profetizadas é a única prova natural da verdadeira profecia<sup>129</sup>. O primeiro motivo é a autoridade de teólogos e Padres da Igreja, como Santo Agostinho, que afirmam que antes do efeito não se pode provar que a profecia é verdadeira; portanto, se houvesse outra forma de prová-la, não seria necessário esperar pelo seu cumprimento. O segundo motivo são as Sagradas Escrituras, em que o cumprimento das profecias é sempre a prova do verdadeiro espírito profético. O terceiro motivo são os vários exemplos dos Profetas, em que também se confirma o mesmo (como Habacuc, Jonas e Ezequiel). O quarto motivo é que Deus não assinalou outro meio senão esse, conforme o já citado capítulo 18 do Deuteronomio. O quinto motivo são os argumentos da razão, isto é, “o meyo com que efficazmente se prova alguma cousa, necessariamente há de ter connexão com ella”<sup>130</sup>. A única coisa que tem conexão com a verdade da

---

<sup>126</sup> Ezequiel: 33, 31-33: “E eles vêm a ti, como o povo costumava vir, e se assentam diante de ti, como meu povo, e ouvem as tuas palavras, mas não as põem por obra; pois lisonjeiam com a sua boca, mas o seu coração segue a sua avareza. E eis que tu és para eles como uma canção de amores, de quem tem voz suave, e que bem tange; porque ouvem as tuas palavras, mas não as põem por obra. *Mas, quando vier isto (eis que está para vir), então saberão que houve no meio deles um profeta*”. Vieira refere-se ao versículo em destaque.

<sup>127</sup> Na “Carta Apologética” (Cartas: p. 279-81), Vieira arrola todas as passagens bíblicas que sustentam sua posição. Curiosamente, quanto às autoridades, Vieira cita apenas Padres da Igreja. É de conjecturar se haveria mesmo sustentação posterior à Escolástica a essa sua posição. No entanto, para um autor da época, isso não necessariamente implicaria um problema. Desde que houvesse argumento, fosse ele patrístico ou escolástico, abria-se uma margem de autoridade praticamente incontestável.

<sup>128</sup> Vieira: DEF, I, p. 22.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 26-7.

profecia é o efeito das coisas profetizadas; logo, só o efeito das coisas profetizadas é meio eficaz para provar a verdade da profecia<sup>131</sup>. Faltando o efeito, não se prova a verdade das profecias. Por fim, o sexto motivo é que não se pode levantar outro meio de prova. Assim, como Vieira conclui na terceira proposição: “o efeito das cousas profetizadas he sinal dado por Deos para prova de verdadeira profecia & do verdadeiro profeta”<sup>132</sup>.

Na quarta proposição, Vieira retoma o ponto já contido na Carta: “que o Bandarra foy verdadeiro Profeta”<sup>133</sup>. Para prová-lo, Vieira apresenta três silogismos. O primeiro silogismo é o seguinte:

Aquele he & se deve chamar verdadeiro profeta, cujas profecias ou prediçoens, sendo de futuros meramente contingentes & livres, estão provadas com efeito & comprimento das cousas profetizadas.  
 Atqui as chamadas profecias ou prediçoens de Bandarra, sendo de futuros meramente contingentes & livres, estão provadas com o efeito & comprimento das cousas profetizadas.  
 Logo, Bandarra foy, & se pode chamar verdadeiro profeta (DEF, I, p. 50).

A premissa maior desse silogismo, Vieira já a explicara nas três proposições anteriores. O jesuíta parte então para a explicação da menor, retomando as profecias de Bandarra que se haviam cumprido. Este passo é igualmente desenvolvido logo no início da Carta. No entanto, na **Defesa**, Vieira divide as profecias de Bandarra em dois tipos: as que se confirmaram na aclamação de D. João IV e as que se confirmaram depois.

Quanto às primeiras, menciona Vieira que o sapateiro de Trancoso dissera que “antes que se cerrassem os quarenta haveria uma grande tormenta”. O jesuíta interpreta a grande tormenta como o levante de Évora, ocorrido em 1637 contra o domínio espanhol. No entanto, o levante estava fadado ao fracasso, já que o tempo desejado chegaria somente nos “quarenta”:

---

<sup>131</sup> Ibid., p. 27. O argumento é interessante, pois possibilita, como Vieira mencionará logo em seguida, que os profetas não necessariamente tenham de ser cristãos. Isso explica por que Vieira se vale de profetas pagãos em determinadas passagens, como as Sibilas, conforme veremos mais adiante. Cf. Aquino: “Pois, Deus se serve mesmo dos maus para utilidade dos bons. E assim, pelos profetas dos demônios, anuncia certas verdades; quer porque, testemunhada mesmo pelos adversários, se torna mais digna de crédito; quer também porque, crendo neles, os seus ditos mais facilmente conduzem os homens à verdade. E essa é também a razão pela qual as Sibilas predisseram muitas verdades a respeito de Cristo” (**Suma Teológica**, Quest. CLXXI, Art. VI).

<sup>132</sup> Vieira: DEF, I, p. 43-4.

<sup>133</sup> Vieira: DEF, I, p. 50.

Já o tempo desejado  
 É chegado,  
 Segundo o firmal assenta:  
 Já se cerram os quarenta,  
 Que se ementa,  
 Por um Doutor já passado.  
 O Rei novo é alevantado,  
 Já dá brado;  
 Já assoma a sua bandeira  
 Contra a Grifa parideira,  
 Lagomeira,  
 Que tais prados tem gostado<sup>134</sup>.

Como Bandarra profetizou no tempo de D. João III, quando Portugal se encontrava em paz e prosperidade, Vieira comprova que o sapateiro antevia os problemas que Portugal enfrentaria, os quais culminariam com o domínio espanhol. O firmal – “decreto firme e imutável de Deus” – no entanto, marcava para “quando cerrasse os quarenta” a mudança. De fato, a Restauração se deu em dezembro de 1640; portanto, quase no encerramento daquele ano. O “Doutor já passado” seria Santo Isidoro, cujas profecias falavam do rei encoberto. Este seria o “Rei novo”, D. João. Contrariamente aos que esperavam a volta de D. Sebastião, rei velho, Bandarra já antecipara que o rei seria novo e “levantado”, já que D. João foi levado a reclamar a coroa. Esse ponto já havia sido explorado por Vieira no *Sermão dos Bons Anos*, como vimos anteriormente. A “grifa parideira” seria Castela, já que a grifo faria parte do escudo de armas espanhol, reino que dominou Portugal – seus “pastos” – devido a casamentos entre as duas coroas (Filipe II era filho de D. Isabel, por isso “parideira”). Mas Bandarra previu mais:

Saia, saia esse infante  
 Bem andante,  
 O seu nome é D. João,  
 Tire, e leve o pendão,  
 E o guião,<sup>135</sup>  
 Glorioso e triunfante!  
 Vir-lhe-ão novas num instante  
 Das terras prezadas,  
 As quais estão declaradas,  
 E afirmadas  
 Pelo Rei dali em diante.

---

<sup>134</sup> Seguimos as *Trovas* de Bandarra conforme constam das obras de Vieira.

<sup>135</sup> Esse verso não consta na *Carta*, apenas na **Defesa**.

Segundo Vieira, Bandarra referia-se a “infante” porque a casa de Bragança era uma casa de infantes. A palavra “saia”, por sua vez, referia-se ao fato de o Duque de Bragança ter vivido até então de forma retirada, em suas terras; sendo que a repetição da palavra servia para demonstrar a insistência que se moveu para que ele reclamasse a coroa. O mais espantoso, certamente, para Vieira, era Bandarra ter acertado o nome do rei novo: D. João. O jesuíta, no entanto, logo aborda a conhecida objeção sebastianista à passagem, segundo a qual o termo correto seria “D. Foão”, explicando que tal palavra não existe, o que certamente se justificaria por uma corruptela nas versões mais antigas das *Trovas*. Na verdade, tal variação das versões teria sido algo providencial:

Mas o que eu tenho por mais certo he que nesta variedade de versoens teve grande parte a Providencia Divina, querendo por este meyo suave, conservar vivo & dentro em Portugal, a quem tinha escolhido para instrumento de nossa Restauração, o que de nenhum modo poderia ser naturalmente, se a elle se passasse a esperança & expectacção que debaxo do nome delRey D. Sebastião, pella crença de ser morto, se tolerava (DEF, I, p. 59).

A passagem acima claramente retoma uma ideia abordada por Vieira em seu *Sermão dos Bons Anos*, segundo a qual a crença sebastianista havia servido para desviar a atenção do verdadeiro encoberto, que, como vimos, já estaria revelado nas trovas de Bandarra. O engano na espera de D. Sebastião, como a corruptela defendida pelos sebastianistas de “D. Foão”, teriam servido de instrumentos da Providência Divina para “encobrir” em segurança o verdadeiro redentor de Portugal.

Em seguida, tanto na Carta quanto na **Defesa**, Vieira refere-se aos versos em que Bandarra anunciava que dois “viso-reis” iriam a Portugal aclamar o novo rei. O fato havia acontecido realmente: o vice-rei da Índia, Conde de Aveiras, e o vice-rei do Brasil, Marquês de Montalvão<sup>136</sup>, foram a Portugal tão logo souberam dos eventos. Não contente, o sapateiro teria dado detalhes de quem seriam esses vice-reis:

Não acho ser deteúdo  
O agudo,  
Sendo ele o instromento,

---

<sup>136</sup> Vale lembrar que Vieira estava junto nessa viagem. Foi assim que conheceu D. João IV. O espantoso da revelação residia também no fato de que apenas há pouco tempo o Brasil possuía um Vice-Rei. Tal cargo ainda não existia no tempo de Bandarra.

Não acho, (segundo sento)  
 O “Excelento”  
 Ser falso no seu Escudo.  
 Mas acho, que o Lanudo  
 Mui sesudo,  
 Que arrepelará o gato,  
 E fá-lo-á murar o rato,  
 De seu fato  
 Leixando-o todo desnudo.

O “agudo” era o Marquês de Montalvão, a quem Vieira reputa muito “agudo” em todos os negócios. No entanto, o Marquês foi destituído do cargo devido a acusações contra a Marquesa, que era espanhola. Bandarra, porém, ressalva que Montalvão não seria “falso” de sua parte, isto é, traidor do reino. O Conde de Aveiras, por sua vez, era o “Lanudo” a que se referiam os versos seguintes, pois era muito cabeludo. Contrariamente a Montalvão, que abraçou imediatamente a Restauração, o Conde de Aveiras, sisudo, teria demorado um pouco mais a aceitá-la, como um gato que não sabe se ataca o rato. Por fim, seu vice-reinado fora desastroso para as Índias, quando muitas praças foram perdidas, deixando a fazenda portuguesa “desnuda”<sup>137</sup>.

Todos esses dados, vale destacar, são importantíssimos para Vieira, pois mostram que a previsão dos problemas – inimagináveis nos tempos de Bandarra – e a exatidão das datas futuras provavam que o profeta era verdadeiro, uma vez que as coisas profetizadas haviam se sucedido da forma prevista.

A seguir, em sua **Defesa**, Vieira comenta as predições de Bandarra confirmadas depois da aclamação de D. João IV. A primeira diria respeito à tributação dos três estados:

Commendadores, Prelados,  
 Que as Igrejas comeis,  
 Traçareis, e volvereis  
 Por honra dos Tres Estados,  
 E os mais serão taxados;  
 Todos contribuirão  
 E haverá grão confusão  
 Em toda a sorte de estados.

---

<sup>137</sup> Vieira afirma na Carta: “...fundado eu nesta menos aceitação do Bandarra acerca do Conde Aveiras, quando el-Rei o fez segunda vez viso-rei da Índia, disse a Sua Majestade que me espantava muito que Sua Majestade elegeisse por viso-rei da Índia a um homem de quem o Bandarra dizia mal. Que não lhe podia suceder bem o efeito o mostrou” (PP, p. 57). A passagem é sintomática quanto à maneira como o pensamento político de Vieira se encontrava intimamente atado ao seu pensamento profético. Para Vieira, a leitura de Bandarra era um guia para as resoluções futuras do reino. Curiosamente, tal passagem não é referida na **Defesa**.

Como vimos no *Sermão de São Roque*, o dinheiro necessário à guerra contra Castela foi obtido através da tributação dos três estados, o que gerou muita confusão.

Do mesmo modo, teria Bandarra profetizado a sucessão de D. João:

Vejo subir um Infante  
No alto de todo o lenho.

“Lenho”, comenta Vieira, significa “navio”; quem fica no “alto do lenho” é o piloto; o piloto do reino é o rei, que seria um infante. Como de fato ocorreu, D. Afonso VI acabou sucedendo a D. João IV depois da regência da rainha, já que seu irmão, D. Teodósio, o primogênito, morrera<sup>138</sup>.

Vale ressaltar que, como o sucesso das coisas profetizadas é o que torna a profecia verdadeira, seu real sentido só é alcançado depois que os eventos se sucedem. Por isso é que Vieira, muitas vezes, muda sua interpretação das profecias. Exemplo claro disso é o trecho de Bandarra que se refere a um general:

Vejo sahir um fronteiro  
Do Reino detrás da serra,  
Desejoso de por guerra  
Esforçado cavalleiro.

Este será o primeiro,  
Que porá o seu pendão  
Na cabeça do Dragão,  
Derruba lo há por inteiro.

Quando os espanhóis chegaram a Olivença, Vieira comenta na Carta, pensou que quem chefiaria os combates seria Joane Mendes de Vasconcelos. Tempos depois, este acabaria preso. Vieira sugere então que o “fronteiro do Reino destra da serra” (de Trás-os-Montes) poderia ser o Conde de São João. No entanto, na **Defesa**, este é identificado com o Conde de Villa Flor (que era da Beira, detrás da serra da Estrela). Do mesmo modo, na Carta, Vieira identifica o Dragão como o Turco, pois esse mesmo general seria o responsável por tomar Constantinopla (a “cabeça do Dragão”). Já na **Defesa**, o Dragão é o inimigo castelhano, sendo D. João

---

<sup>138</sup> Na *Carta*, Vieira comenta: “Muitas vezes me ouviu dizer el-Rei e V. Sa. e o mesmo Príncipe que dele não falava palavra o Bandarra” (PP, p. 59-60).

da Áustria a sua cabeça, já que comandava as tropas espanholas na invasão a Portugal<sup>139</sup>.

Entre outros sucessos das batalhas contra os Espanhóis – como a Batalha de Montes Claros – e revezes – a peste em Badajós – que Bandarra também teria previsto, Vieira destaca o não reconhecimento da Restauração por três papas consecutivos – Urbano, Inocêncio e Alexandre. As *coplas* comentadas são as seguintes:

O Rei novo é acordado  
 Já dá brado:  
 Já ressoa o seu pregão  
 Já Levi lhe dá a mão  
 Contra Siquém desmandado.

O trecho se refere à história de Siquém<sup>140</sup>. Quando Siquém (o Turco) avançar contra Diná (a Igreja), seu irmão Levi (o papa) vai procurar Simeão (o rei). O verso “Já Levi lhe dá a mão” significa, portanto, que até ali o papa não reconhecerá Portugal<sup>141</sup>.

Por fim, duas objeções são abordadas por Vieira. A primeira diz respeito ao texto das profecias, que apresentaria muitas corruptelas. A segunda se refere à obscuridade das profecias, cujos efeitos seriam difíceis de serem averiguados, já que a interpretação das profecias seria problemática. Essas objeções são muito importantes, uma vez que nelas o jesuíta toma uma atitude um tanto ousada. Se as *Trovas* de Bandarra fossem desqualificadas por causa disso, argumenta Vieira, os textos dos profetas canônicos também teriam de ser desacreditados. O jesuíta aproxima então perigosamente Bandarra, o sapateiro de Trancoso, aos profetas do Antigo Testamento, acusação que lhe fora feita em seu processo e da qual também

---

<sup>139</sup> Vieira: DEF, I, p. 72.

<sup>140</sup> Gênesis: 34: “E SAIU Diná, filha de Lia, que esta dera a Jacó, para ver as filhas da terra. E Siquém, filho de Hamor, heveu, príncipe daquela terra, viu-a, e tomou-a, e deitou-se com ela, e humilhou-a. [...] E aconteceu que, ao terceiro dia, quando estavam com a mais violenta dor, os dois filhos de Jacó, Simeão e Levi, irmãos de Diná, tomaram cada um a sua espada, e entraram afoitamente na cidade, e mataram todos os homens. Mataram também ao fio da espada a Hamor, e a seu filho Siquém; e tomaram a Diná da casa de Siquém, e saíram”.

<sup>141</sup> Na Carta, Vieira comenta com ironia: “Por muitas vezes disse eu a el-Rei, e principalmente quando me mandou a Roma, que o Papa não havia de dar bispos, e quando vinham novas que já os dava ou queria dar, sempre me ri disso, assim em Portugal como no Maranhão, de que são testemunhas todos os que me ouviram dizer por galantaria, muitas vezes, que os bispos não no-los havia de dar o Papa, senão o Turco” (PP, p. 59).

se defende na “Carta Apologética”<sup>142</sup>. Em certo sentido, prossegue Vieira, o texto de Bandarra mereceria ainda mais crédito, já que menos antigo que os outros e, portanto, menos sujeito a alterações. A obscuridade, da mesma forma, também é uma característica dos textos proféticos, não apenas dos de Bandarra. Nas profecias, duas circunstâncias dão-lhes interpretação indubitável, se concordes com seu sucesso: o tempo e a ordem dos acontecimentos anunciados. Como os profetas canônicos, Bandarra acertara o tempo em que os eventos anunciados ocorreriam (“os quarenta”), como também a ordem em que ocorreriam (“a grã tormenta” – o levante de Évora – e depois a aclamação, por exemplo). Ademais, como os profetas canônicos, Bandarra fora desacreditado. Contudo, como pregara que seria desacreditado, os próprios descrentes em Bandarra cumpriam suas profecias.

### **Os futuros contingentes: matéria “propriíssima” da profecia**

Vieira terminou a argumentação do primeiro silogismo concluindo que as profecias de Bandarra eram verdadeiras profecias e ele verdadeiro profeta. O jesuíta passa então, na **Defesa**, para a análise do segundo silogismo:

*Aquelle he & se deve chamar verdadeiro profeta o qual prediz as cousas futuras por revellação de Deos & verdadeiro spirito de profecia.  
Atqui Bandarra predisse as cousas futuras por revellação de Deos & verdadeiro spirito de profecia.  
Logo, Bandarra foy, & se pode chamar, verdadeiro profeta (DEF, I, p. 102).*

Como a premissa maior é *per se nota*, Vieira passa a analisar a menor. Conforme Deus afirma em Isaías, a presciência só cabe a Ele<sup>143</sup>. Até mesmo os gentios reconheciam esse fato, sendo que a própria etimologia da palavra *divinare*, proveniente de “divino”, justifica que o conhecimento das coisas futuras só cabe a Deus. Portanto, como afirma Vieira, nenhum homem ou criatura pode conhecer os futuros senão por revelação divina, através da luz do Espírito Santo<sup>144</sup>. O ponto era pacífico, na Teologia, no tempo de Vieira, conforme vimos anteriormente. Assim, se

<sup>142</sup> Sobre esta carta, rever nota 122 *infra*.

<sup>143</sup> Cf. Isaías 42, 8-9 e ainda Is 46,9-10.

<sup>144</sup> Vieira: DEF, I, p. 103. Cf. I Pedro 1,21.



Bandarra previu coisas futuras que se sucederam, sendo elas “meramente contingentes e dependentes do alvedrio”, e sendo o futuro só conhecido por Deus, Bandarra recebeu uma revelação divina, operando com verdadeiro espírito de profecia. Como explica Vieira, essa é a prática das Escrituras, como se pode ver nos exemplos de Daniel, José, Ester e até de Balaão. Como Vieira anteriormente expusera, Bandarra previra muitas coisas que haviam de acontecer muitos anos depois; tendo essas coisas se sucedido como previra, a única explicação possível, de acordo com o exposto, é que Bandarra recebera revelação divina, transmitida pelo Espírito Santo<sup>145</sup>. Por fim, para encerrar a análise desse silogismo, Vieira mais uma vez aproxima Bandarra dos profetas do Antigo Testamento, aliás, com vantagem para o sapateiro de Trancoso, uma vez que este teria acertado profecias tão difíceis, senão mais, que a dos antigos profetas. Se os profetas canônicos eram considerados verdadeiros profetas, por que não Bandarra? Certamente, este era um verdadeiro profeta.

Vieira parte então, na **Defesa**, para o terceiro silogismo:

Aquelle he & se deve chamar verdadeiro profeta, a cujas predicções ou vaticínios compete a propria e rigorosa definição da verdadeira profecia. Atqui, às predicções & vaticínios de Bandarra compete inteiramente a definição da propria e rigorosa profecia. Logo, Bandarra foy & se pode chamar verdadeiro profeta (DEF, I, p. 117).

Vieira ressalta então que o objeto da profecia em seu sentido estrito são os futuros contingentes, revelando-se o verdadeiro espírito profético quando os fatos profetizados não poderiam ser feitos de modo casual<sup>146</sup>. Assim, o detalhe dos eventos a ocorrerem, o tempo e suas circunstâncias, sendo esses eventos não previsíveis de forma natural, revelariam a verdadeira profecia caso tais eventos ocorressem exatamente conforme antevistos.

Como Aquino afirma na **Suma Contra os Gentios**, o homem só pode conhecer as coisas que não vê a partir de outrem que as viu. Como a fé está entre as coisas que não se pode ver, o homem depende de uma revelação divina para conhecê-la. A revelação se dá a partir dos seres mais perfeitos até os menos perfeitos; portanto, no caso da visão beatífica, Deus revela algo aos anjos e estes, por sua vez, a um homem santo, e assim por diante. Como visto anteriormente, este

---

<sup>145</sup> Cf. João 16,13.

<sup>146</sup> Vieira: DEF, I, p. 19-21.

último recebe uma luz interior que o permite estar certo da mensagem recebida, como também pode receber sinais exteriores, fornecidos para que também se certifique da revelação. A partir disso, a revelação é anunciada aos outros pelo dom da palavra. Para que seja digna de crédito, Deus então acompanha sua mensagem de provas de sua divindade (milagres); tal teria sido o caso dos apóstolos, que curavam doentes, entre outras tarefas difíceis. Aquino afirma na q. 18 da **Suma contra os gentios** que a profecia embasa a pregação quando coisas pregadas no passado acabam ocorrendo posteriormente, como o nascimento, a paixão e a ressurreição de Cristo. É a esse ponto que Vieira se refere ao comentar que a profecia se prova pelo efeito das coisas profetizadas.

O conteúdo dessa revelação deverá ser de coisas ocultas aos homens, como os pensamentos de outrem, ou que não são compreensíveis em iluminação, como a Santíssima Trindade, ou, por último, o que não pode ser cognoscível em si, caso dos futuros contingentes, que não poderiam ser conhecidos de outro modo, já que dependentes de causas livres. Por isso, os futuros contingentes são a matéria mais própria da profecia<sup>147</sup>.

A discussão sobre a possibilidade de se conhecer os futuros contingentes começou com Aristóteles. Em linhas gerais, para Aristóteles, conforme exposto em sua **Metafísica**, uma proposição é verdadeira se puder ser encontrada sua confirmação no mundo real. As proposições cujas confirmações não podem ser obtidas no mundo real são, portanto, indeterminadas, ou “neutras”. Tal é o caso dos futuros contingentes, ou seja, dos eventos que não podem ser predeterminados em suas causas<sup>148</sup>. O problema dos cristãos era o de como acomodar a teoria de Aristóteles a um sistema em que Deus sabe tudo o que foi e o que será. Sistema esse que também encontra sustentação na existência de profecias que se provaram verdadeiras<sup>149</sup>. Uma solução clássica para o problema foi a de Aquino. Seguindo Boécio (c. 480 – c. 524), Aquino afirma que o conhecimento divino é atemporal, i.e., está fora do tempo<sup>150</sup>. Conforme explica Craig, partir desse ponto teria permitido a Aquino afastar da ideia de um Deus atemporal e onisciente a ameaça do fatalismo.

---

<sup>147</sup> CATURELLI, 1975, pp. 113-4.

<sup>148</sup> BAUDRY, 1950, p. 7-8. No mesmo sentido: TAYLOR (1957); ZAGZEBSKI (1985) e GORIS (2005). Uma exposição completa da questão é apresentada por William Lane Craig (1988).

<sup>149</sup> BAUDRY, op. cit., p. 9.

<sup>150</sup> ZAGZEBSKI, 1985, p. 282. A autora trabalha a questão extensivamente em sua obra **The Dilemma of Freedom and Foreknowledge** (1996), onde oferece soluções alternativas para o problema.

Na concepção de Aquino, todos os eventos, mesmo os futuros contingentes, seriam presentes para Deus. Isso não significaria que esses eventos deixariam de ser contingentes, mas que Deus os conheceria sempre como se estivessem acontecendo no presente, ainda que, no mundo terreno, esses fossem eventos ocorrendo sucessivamente no tempo<sup>151</sup>. Por isso, segundo Goris, é preciso relativizar o emprego de termos como “futuro” e “conhecimento” em Aquino. Para o Doutor Angélico, haveria uma incapacidade humana em compreender as noções de temporalidade conforme elas existiriam para Deus. Nesse sentido, o conhecimento dos futuros contingentes para Deus não seria o conhecimento de algo futuro, já que tal categoria não existiria para Deus, para quem só existiria o presente<sup>152</sup>. Assim, como reitera Craig, Aquino afastaria a ideia de fatalismo<sup>153</sup>.

Houve um debate no século XVI acerca da correta interpretação de Aquino sobre o assunto, travado entre dominicanos e jesuítas, estes especialmente encabeçados por Luís de Molina (1535 – 1600) e Francisco Suárez (1548 – 1617). Os primeiros defendiam o conceito de “pré-moção”, por meio do qual Deus saberia de antemão as decisões dos homens. Os segundos reputavam a interpretação dominicana uma negação do livre-arbítrio. Molina então propõe o conceito de *scientia media*, ou seja, “o conhecimento contingente que Deus tem do que uma possível criatura realmente escolheria, dado qualquer conjunto de circunstâncias”<sup>154</sup>. Ou seja, segundo esse conceito de “conhecimento médio”, Deus conheceria de antemão o que uma criatura faria livremente em uma dada situação<sup>155</sup>. Daí a relação da profecia com a teoria dos contingentes:

A profecia age no tempo, está aí para o cuidado do futuro e a sapiência dos homens. A interpretação profética, e já não a profecia propriamente dita, seguiria aqui pela analogia com a ciência condicionada de Deus: ela perscruta o futuro, e separa e reúne contingente e necessário. Seria uma espécie de via média do conhecimento humano, entre a inteligência e a fé, que nos é possível pela revelação, que nos chega porque a alguns concedeu Deus o sentido profético, para que nos fosse possível a descoberta do que poderá vir a ser e do que virá infalivelmente por divino decreto (PIMENTEL, 2008, p. 76).

---

<sup>151</sup> CRAIG, op. cit., p. 115.

<sup>152</sup> GORIS, 2005, p. 111.

<sup>153</sup> CRAIG, op. cit., p. 116.

<sup>154</sup> GORIS, op. cit., p. 99.

<sup>155</sup> CRAIG, op. cit., p. 199.

Como afirma Pimentel<sup>156</sup>, tanto os futuros contingentes, quanto os necessários, estão inscritos nas profecias. No caso da ideia do Quinto Império, segundo Vieira, sua chegada é um sucesso necessário; no entanto, os caminhos que levarão até ele é que são contingentes. Daí a importância da interpretação profética. No caso de Bandarra, a previsão dos acontecimentos da Restauração, da maneira como se deram, revelando até mesmo o nome de pessoas envolvidas no evento, como o de D. João, que sequer era nascido, apenas poderiam ser conhecidos por revelação divina, uma vez que eram futuros contingentes<sup>157</sup>.

Antes do encerrarmos este capítulo, alguns comentários ainda são necessários. Os textos proféticos de Vieira mostram que eles se apresentam, de fato, de acordo com o *decorum* da circunstância, como afirma Banza. Sua exposição segue o padrão escolástico de perguntas e repostas, de discussão de objeções e de desenvolvimento de um raciocínio lógico-silogístico. Igualmente, a extensa discussão de Vieira sobre o tema da profecia, especificamente, indica, em primeiro lugar, que ele se calca na tradição escolástica, devendo grande parte de suas colocações sobre o assunto a Aquino. Como o Doutor Angélico, Vieira concebe a profecia como uma graça *gratis data*, versando sobre futuros contingentes. Quanto a isso, não há grande polêmica com os inquisidores.

O primeiro problema que se constata na querela com o Santo Ofício é a alegação de Vieira quanto à permanência do espírito profético na Igreja. Como se viu, havia uma tendência iniciada com a Escolástica que era justamente oposta à propalada pelo jesuíta. Não havia mais nada a ser revelado quanto à economia divina até o fim dos tempos. Essa tendência fora reforçada pelo Quinto Concílio de Latrão e pelo de Trento, fato que expunha as cicatrizes deixadas na Igreja pelos movimentos de Savonarola e pela própria Reforma Protestante, respectivamente.

Daí o segundo e, na verdade, maior problema: Bandarra. Ao argumentar que a prova da verdadeira profecia é o efeito das coisas profetizadas, Vieira tenta provar que o sapateiro era verdadeiro profeta. O conteúdo milenarista e/ou messiânico das *Trovas* tornava a tarefa quase impossível. Além disso, os tempos políticos mudados tornavam a defesa ainda mais problemática. Poderia ter sido um problema menor, se Vieira tivesse desistido de defender suas ideias. Mas não o fez. Como veremos no capítulo seguinte, restava ao réu tentar provar que Bandarra poderia mesmo ser um

---

<sup>156</sup> PIMENTEL, 2008, p. 76-7.

<sup>157</sup> Vieira: ACP, p. 31.

profeta. A defesa de Bandarra e de suas profecias, para Vieira tão evidentes!, mostrará, porém, a ele, que suas setas despontavam nas pedras em vão.

## CAPÍTULO 3

### O VIDENTE FRENTE À CEGUEIRA DOS DOUTOS SEM CORAÇÃO

#### Radiografia de um profeta

Depois de expor acerca da natureza da profecia e de como seus pré-requisitos se aplicavam às *Trovas* de Bandarra, Vieira parte para a análise da pessoa do profeta. Vimos, no capítulo anterior, que o jesuíta postulava que as *Trovas* de Bandarra comportavam verdadeiras profecias, já que haviam sido provadas pelos seus efeitos, versando elas sobre futuros contingentes, cujo conhecimento pertencia apenas a Deus. Provar que Bandarra poderia ser verdadeiro profeta era uma tarefa já de início árdua, pois o sapateiro de Trancoso fora processado pelo Tribunal do Santo Ofício, pairando sobre ele acusações de práticas judaizantes. Ainda que nada tivesse sido provado, sua reputação era duvidosa, e Vieira, creditado pelos inquisidores como suspeito também de judaísmo, teria de enfrentar uma arenga espinhosa para provar que a inspiração de Bandarra era de fato divina.

Já para os comentadores judeus e cristãos dos primeiros séculos, era fundamental compreender a natureza da inspiração, pois a verdade de sua fé dependia da veracidade das revelações feitas a Moisés e demais profetas. Desde o início, esses comentadores amalharam quatro tipos de critérios para provar que as leis da Torá e o ensinamento dos profetas eram de origem divina: 1) os milagres realizados pelos profetas; 2) o poder profético para predizer eventos futuros; 3) a revelação no Monte Sinai; e 4) a excelência intrínseca das leis e ensinamentos dos profetas. Como se vê, três desses quatro critérios se referem ao caráter do profeta e de seus escritos. Conforme afirma Cooper, os testes comuns para a verdadeira profecia enfatizavam dois fatores: os dons miraculosos do profeta e a excelência de

seu caráter e ensinamentos. Esses testes se baseavam nos ensinamentos bíblicos em Deuteronômio 13: 2-6 e 18: 15-22<sup>1</sup>.

É a partir desses textos bíblicos que se instaura a tradição de enfatizar o caráter moral do profeta. A visão judaica típica, herdada dos rabinos, era a de que os profetas deveriam ser “sábios, fortes e ricos”. Entre os comentadores medievais, Maimônides (1135 ou 1137/1138 — 1204) se destaca por sua insistência na perfeição moral como preparação para a profecia. Para ele, tolos e ignorantes eram inaptos para profetizar. No entanto, havia vários exemplos bíblicos que permitiriam uma leitura diferente e serviriam de exemplo para o próprio Vieira em seu processo. Tais seriam os casos de Balaão, Jonas e Caifás, todos homens maus que, de uma forma ou de outra, profetizaram, sendo seus casos encontrados com frequência em praticamente todos os tratados sobre profecia<sup>2</sup>.

Partindo dessa tradição, o presente capítulo tratará das características de Bandarra como profeta inspirado por Deus, segundo defendido por Vieira.

## O perigo da falsa doutrina

Um dos padres do Quinto Concílio de Latrão mais ligados ao tema da profecia foi Tommaso de Vio (1469 - 1534), mais conhecido como Cajetan<sup>3</sup>, um religioso intimamente ligado ao legado de Savonarola. Durante o concílio, por duas vezes abordou o tema da profecia. Cajetan escreveu sobre o assunto ao comentar o tratamento de Aquino sobre o mesmo tema na **Suma Teológica**, comentários esses que seriam depois inseridos na obra do “Doutor Angélico” por pedido do papa Leão XIII<sup>4</sup>. Para Cajetan, como para Aquino, a profecia não é um “habitus”, sendo que o profeta verdadeiro não precisa ser moralmente bom ou dado a experiências extáticas. Nesse ponto reside a diferença quanto à necessidade de perfeição moral do profeta em meio às diversas concepções sobre o assunto. Os autores que defendiam a profecia como “habitus”, ou seja, como algo permanente, deviam

---

<sup>1</sup> COOPER, 1990, p. 27 e segs.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 35-6.

<sup>3</sup> Apelido motivado por Vio ser originário da cidade espanhola de Gaeta.

<sup>4</sup> Vieira se refere a ele geralmente como Caietano.

postular a necessidade da perfeição moral do profeta como forma de manter essa dádiva divina. Conceber, porém, a graça da profecia como um “raptus”, ou seja, algo passageiro, como o fez Aquino, tornava esse pré-requisito dispensável. Conceber a profecia como “habitus” era problemático diante dos exemplos de Caifás, Jonas e Balaão, o que justifica a presença dessa argumentação com tanta frequência.

Ademais, para Cajetan, o profeta pode não entender totalmente a mensagem revelada, desde que saiba que é uma revelação divina. Cajetan fornece três critérios para determinar a verdade da mensagem. Primeiro, ela não deve acrescentar dogmas novos à cristandade. Segundo, a revelação não pode ensinar que é lícito algo que a fé diz que é ilícito. Em terceiro lugar, de acordo com as normas do direito canônico, aquele que alegar ter recebido uma missão de Deus deve provar sua asserção por um milagre ou pelo testemunho especial das escrituras<sup>5</sup>.

As duas primeiras regras de Cajetan remontam a Agostinho e a última incorpora a lição de Inocêncio III (1160 ou 1161 – 1216) proveniente do século XII. Além disso, com sua teologia de fundo aquiniana, parece-nos que a lição do padre espanhol sintetiza a visão da época sobre a questão da verdadeira profecia. De fato, as regras de Cajetan estão de acordo com os argumentos dos inquisidores, quando postulavam que Bandarra não poderia ser considerado um verdadeiro profeta. Desde a censura vinda de Roma, como vimos no capítulo anterior, negava-se que o efeito das coisas profetizadas era prova suficiente para a verdadeira profecia, em resposta ao que afirmara Vieira com base em Deuteronômio 18. Como se vê na lição de Cajetan, as duas primeiras regras são igualmente imprescindíveis para a verdadeira profecia. Quanto a essas duas regras, Vieira as aborda no seguinte ponto da Defesa: “para se provar que o profeta é verdadeiro, deve constar que não ensina falsa doutrina”. Para o jesuíta, ordena Deus, nesse caso, que o profeta não receba crédito. Seria apenas uma tentação aos fiéis, como no caso da vinda do Anticristo. Assim, o profeta que ensina falsa doutrina não faz necessariamente falsas profecias; o que ocorre é que o profeta é falso, não a profecia. O maior exemplo é o demônio, que pode fazer profecias verdadeiras.

Segundo Aquino, isso pode se inserir na adivinhação, que comporta três gêneros:

---

<sup>5</sup> MINNICH, 1992, p. 73-4.



O primeiro, praticado pelos *necromantes*, faz invocação manifesta dos demônios. O segundo, exercido pelos *áugures*, observa a disposição, ou o movimento das coisas. O terceiro, o das *sortes*, consiste em recorrermos a práticas que nos revelem as coisas ocultas. Mas, como resulta do que dissemos, cada um destes gêneros inclui muitas espécies<sup>6</sup>.

A adivinhação com a invocação demoníaca seria a pior espécie, “pois, o demônio, visando a perdição dos homens, procura com as suas respostas, mesmo quando verdadeiras, às vezes, acostamá-los a acreditar nele; e assim, levá-los ao que lhes é prejudicial à salvação”<sup>7</sup>. Mais adiante, Aquino acrescenta que os demônios, possuindo intelecto superior ao dos homens, podem revelar coisas cabíveis de serem chamadas de profecias, ainda que a verdadeira profecia fosse sempre uma revelação divina. Nesse caso, as Escrituras chamariam esses profetas de “falsos” ou de “profetas dos ídolos”<sup>8</sup>. Assim, o demônio também poderia falar a verdade<sup>9</sup>. No entanto, segundo Vieira, Deus não quer que as pessoas creiam em algo por intermédio do demônio.

Vieira, ainda na **Defesa**, afirma que é prova suficiente de que Bandarra não propagava falsa doutrina o fato de que, num espaço de 126 anos, suas trovas se popularizaram e foram estudadas por diversos homens de respeito, inclusive do Santo Ofício. Como afirma Vieira,

Se continhão falsa doutrina, como os lerão, conservarão & allegarão publica & provadamente tantos Cathedraticos de todas as Religioens, calificadoros, muitos delles do Santo Officio<sup>10</sup>? (DEF, I, p. 149).

Como já argumentara anteriormente, Vieira afirma que a permanência dos escritos de Bandarra por tanto tempo, disseminados pelo povo, como também por pessoas dotas, seria uma prova de sua verdade. Portanto, por mais que o Santo Ofício as tivesse proibido, tal proibição nunca surtira efeito, nem o Tribunal se empenhara para que surtisse. Assim, o jesuíta procura eximir-se dessa culpa, a de propagar profecias não autorizadas, que, como ele argumenta, era a da maioria das pessoas do reino, inclusive do Inquisidor-geral.

---

<sup>6</sup> **Suma Teológica**, Quest. XCV, art. III.

<sup>7</sup> *Ibidem*, art. IV.

<sup>8</sup> **Suma Teológica**, Quest. CLXXI, Art. V.

<sup>9</sup> *Ibid.*, art. VI.

<sup>10</sup> Aqui, Vieira faz uma referência implícita a Pantaleão Rodrigues Pacheco, como veremos mais adiante.

Quanto à terceira regra de Cajetan – a comprovação da profecia por um milagre –, ela será abordada a seguir, com mais detalhe.

### **O Sapateiro que não fazia milagres**

Esse ponto é um dos que daria mais trabalho a Vieira, uma vez que Bandarra não fizera nenhum milagre para comprovar suas profecias. Como afirma Keith Thomas<sup>11</sup>, a realização de milagres e de curas sobrenaturais foi um instrumento de conversão empregado pelos Apóstolos e pela Igreja primitiva. Tanto o Novo Testamento, como a literatura patrística, atestam a importância dessas atividades para a conversão. A partir daí, a habilidade de realizar milagres logo se tornou um teste de santidade indispensável. Essa crença de que a realização de milagres provava a superioridade da fé cristã foi herdada pela Igreja medieval.

Na **Apologia**<sup>12</sup>, Vieira retoma o texto do Papa Inocêncio III *Cum eis iniuncto De Heretiis*, segundo o qual não se deveria dar crédito a nenhuma revelação que não fosse confirmada por um milagre. A lição de Inocêncio III era um texto clássico e havia sido provavelmente retomada no Quinto Concílio de Latrão, como se viu pelos comentários ao texto de Cajetan. A carta do pontífice havia sido composta em 1199 para os fiéis de Metz, texto esse incorporado aos Decretos de Gregório IX (1160 – 1241). Nessa carta, Inocêncio argumentava que alguém que afirmasse ter recebido uma missão espiritual de Deus para pregar deveria prová-la por um milagre ou por um testemunho especial das Escrituras. Surpreendentemente, porém, o concílio não abordou a questão de como identificar o verdadeiro profeta<sup>13</sup>.

De fato, estando Bandarra morto há tantos anos, e não havendo registros de milagres que teria operado em vida, Vieira se fundamenta no efeito das coisas profetizadas para provar que o sapateiro de Trancoso era um verdadeiro profeta. De qualquer modo, o requisito de Inocêncio III não se cumpria em Bandarra. No entanto, para Vieira, o fato de todos os eventos ocorridos na Restauração estarem de acordo com as profecias de Bandarra era prova mais do que suficiente para

---

<sup>11</sup> THOMAS, 1997, p. 25-6.

<sup>12</sup> Vieira: ACP, p. 65.

<sup>13</sup> MINNICH, op. cit., p. 82.

evidenciar a iluminação do sapateiro. O milagre, diante disso, seria irrelevante. Conforme Vieira reitera na **Apologia**<sup>14</sup>, citando Lactânio Firmiano (c. 240 d.C. - c. 320 d.C.) e Agostinho, o cumprimento das profecias tem, inclusive, valor superior à realização dos milagres, pois o demônio, por meio de artifícios mágicos, pode simular milagres verdadeiros. Contudo, o conhecimento dos futuros contingentes pertence apenas a Deus.

O jesuíta então procura divorciar a graça da profecia da de fazer milagres, uma vez que, sendo graças, seriam dispensadas pelo Espírito Santo segundo seus intentos. Mais ainda, para Vieira,

(...) o testemunho dos milagres só é necessário ao crédito do profeta quando a primeira vez profetiza e <se> quer acreditar por tal, e não quando suas profecias estão acreditadas e provadas com o evidentíssimo argumento do sucesso delas (ACP: 67).

Conforme o que Vieira já dissera em sua 2ª. Proposição, na **Defesa**, o efeito das coisas profetizadas é a única prova “natural” da verdadeira profecia. A realização de milagres comprobatórios entrariam como provas sobrenaturais:

Porque sobrenaturalmente bem se pode provar a verdade da profecia com milagres, & tambem se pode conhecer sobrenaturalmente pello dom do Spirito Santo chamado discretio spirituum, & se pode difinir pello Sumo Pontifice de modo que tenha certeza de FEE (DEF, I, p. 23).

O milagre é posto então como prova “sobrenatural” da verdadeira profecia. Fica claro que o jesuíta procura fugir dos requisitos para a verdadeira profecia não cumpridos em Bandarra, e não mencionados, portanto, em sua Carta, delimitando sua argumentação. O resultado dessa estratégia, no entanto, é nulo, já que, de qualquer modo, Vieira deve provar que a prova natural da verdadeira profecia é a melhor, ou mais convincente, ou seja, superior às provas sobrenaturais. Vieira não exclui a existência das outras provas de espírito profético, mas afirma que o efeito das coisas profetizadas é a única prova “rigorosa”, isto é, “sufficiente, efficaz & de argumento normalmente demonstrativo & concludente”<sup>15</sup>. No terreno da ortodoxia pós-Tridentina, isso simplesmente não é possível. Dizer que um milagre não é necessário, como faz no excerto da **Apologia** acima, ou que a autorização

<sup>14</sup> Vieira: ACP, p. 36-7.

<sup>15</sup> Vieira: DEF, I, p. 31.

eclesiástica também não é necessária, não é apenas ir contra a lição de Aquino, que Vieira segue em quase todos os pontos, mas também contra uma doutrina que, como vimos, remonta à Idade Média, e que fora reforçada pelo Concílio Tridentino. Ao afirmar que Vieira ia contra um concílio, os inquisidores estavam corretos. Não havia como o jesuíta esconder isso, por mais que sua argumentação fosse finamente elaborada.

### A divulgação de profecias não autorizadas

O segundo ponto em que Vieira contrariava um concílio, no caso, o Quinto Concílio de Latrão, era quanto a divulgar profecias não autorizadas<sup>16</sup>. Depois da Restauração, como já vimos, Bandarra havia sido alçado à posição de profeta do movimento. Obras foram escritas, como a **Restauração de Portugal Prodigiosa**, à qual Vieira tanto deve, como também sermões foram pregados, todos exaltando as profecias do sapateiro. Apesar de as profecias de Bandarra terem sido proibidas posteriormente, Vieira afirma várias vezes que elas não eram proibidas, mas aprovadas e divulgadas por clérigos e populares<sup>17</sup>. Quando perguntado sobre seu desconhecimento quanto a tal proibição, no 19º. Exame de seu processo, a 10 de dezembro de 1666, Vieira reitera que nunca imaginara que as *Trovas* fossem proibidas, citando novamente a obra de Gregório de Almeida, aprovada pelo Santo

---

<sup>16</sup> Na censura proveniente de Roma, já constava que as *Trovas* haviam sido proibidas duas vezes pelos inquisidores de Portugal: “1º. pelo Cardeal Henrique, Inquisidor Geral e Legado *a latere*, 2º. Pelo atual Inquisidor Geral foi negada a licença de publicar porque cheiram a judaísmo” (Vieira: Autos, p. 346). Besselaar (PP, p. 280, n. 17) afirma que as *Trovas* haviam sido proibidas em 1541, quando do processo de Bandarra, em 1581 [provavelmente pelo Cardeal Henrique] e também em 1665. Assim, como a censura é de 1661, quando da seção referida acima, deveria haver ainda outra proibição, ou Besselaar apontou a data errada da terceira proibição, ou ainda os inquisidores romanos se equivocaram quanto à época da segunda proibição. Na mesma obra, Besselaar é taxativo: “Resumindo as vicissitudes que atravessaram as trovas do Bandarra, podemos dizer que o povo português as acolheu com entusiasmo; que o autor foi condenado a abjurá-las solenemente no auto-de-fé de 1541; que elas foram novamente proibidas pelo Santo Ofício em 1581; que à hostilidade da Inquisição seguiu-se um breve período em que o sapateiro de Trancoso quase chegou a ser canonizado; que em novembro de 1665 se promulgou uma nova proibição ocasionada pelo processo de Vieira; que seu mausoléu na igreja de Trancoso foi demolido” (ibid., p. 303).

<sup>17</sup> Não apenas na **Defesa**, como citado a seguir, mas também na “Carta Apologética” (Vieira: Cartas, p. 273-4 e 277-9), conforme explicitado na nota 20, a seguir.

Ofício, como prova de sua pressuposição de licitude<sup>18</sup>. É muito provável que o jesuíta soubesse que elas eram proibidas. Contudo, diante de um ambiente político favorável, como fora o do reinado de Dom João IV, tal proibição acabava sendo inócua, haja vista a notoriedade das *Trovas*. Na contingência do processo, Vieira, em sua defesa, é levado então a alegar como que uma “canonização pelo costume” das *Trovas*, uma espécie de “autorização tácita”, já que corriam livremente em Portugal, sem qualquer interferência da Igreja.

Esse tipo de alegação não foi incomum no mundo católico pós-tridentino. Como vimos no capítulo anterior, o Concílio de Trento promoveu mudanças profundas na ortodoxia católica. Essas mudanças, como era de se esperar, podem ter surtido efeito rápido oficialmente, mas não surtiram o mesmo efeito junto às práticas populares arraigadas há tanto tempo. O historiador italiano Adriano Prosperi narra os fatos de um processo inquisitorial, em 1583, em que monjas italianas foram acusadas de realizarem práticas divinatórias e mágicas. Enquanto quase todas se resignaram e acataram as decisões do Tribunal, uma delas tentou argumentar em defesa própria. A monja em questão, de forma muito semelhante a Vieira, vai alegar em sua defesa o costume e a longa aceitação dessas práticas posteriormente proibidas. A questão é que o que antes era feito abertamente passara a ser feito ocultamente, em caráter extraordinário. Não se sabe, como afirma Prosperi, a reação dos inquisidores a tal tipo de argumento, mas é bem provável que esse tipo de argumentação tenha sido ouvida durante muito tempo. O fato é que algumas práticas proibidas, como as de adivinhação, continuaram a ocorrer subrepticamente, mas, quando descobertas, foram investigadas e punidas pelos inquisidores<sup>19</sup>.

Vieira não menciona explicitamente em sua **Defesa**, mas o faz mais acintosamente na “Carta Apologética”, que o próprio Inquisidor-geral, Pantaleão Rodrigues Pacheco, havia escrito uma obra de caráter profético valendo-se das profecias de Bandarra<sup>20</sup>. Talvez fosse a isso que Vieira se referisse no seguinte passo da **Defesa**:

---

<sup>18</sup> Vieira: Autos, p. 198-9.

<sup>19</sup> PROSPERI, 1986, p. 71-2.

<sup>20</sup> Inicialmente, Vieira afirma “Fundava-se principalmente todo o discurso nos vaticínios de Bandarra, que com nome de profecias eram naquele tempo recebidos e celebrados de todos, sem proibição alguma, antes com grandes aplausos dos Doutores das Universidades, Religiosos, Pregadores, **Bispos e dos mesmos Senhores Inquisidores, aos quais foi delatado depois o dito papel e proibido Bandarra e seus comentos**” (Vieira: Cartas, p. 273-4, grifos nossos). Em seguida, ao discutir sobre Bandarra ser verdadeiro profeta, Vieira complementa: “O Doutor Pantaleão Rodrigues

Mas quando, para fazer opinião provavel nesta materia, não bastasse o juizo do povo, a 2<sup>a</sup>. parte de que se compoem a opinião geral que allegamos de nenhum modo he popular nem vulgar, senão das pessoas mais graves do Reyno, ecclesiasticas & seculares, & constituídas nas mayores dignidades & lugares de letras & lentes actuaes de Theologia em todas as Universidades & Religioens, & outros muitos professores emeritos da mesma Faculdade & dos Sagrados Canones, **bispos e arcebispos, inquisidores & inquisidores geraes**<sup>21</sup>, provinciaes & geraes das Religioens; os quaes todos em numero sem numero antes dos sobreditos successos liam & estimavão & interpretavão & conservavão as *Trovas* de Bandarra, não pela bondade dos versos, senão pelo spirito que nelles reconhecião, fundando em suas predicçoens grandíssimas esperanças & governando alguns conforme a elas as acçoens de mayor consideração de suas pessoas & casas. E depois do successo da aclamação (...) interpretárão conforme a elle, & os que depois se forão seguindo até hoje, imprimindose muitas das ditas interpretaçoens & pregandose nas occasioens dos mesmos successos em todos os pulpitos do Reyno & sendo applaudidas & celebradas pella approvação geral de todos (Vieira: DEF, I, p. 93-4, grifos nossos).

A obra de Pacheco, como a de Gregório de Almeida, haviam sido autorizadas pela Inquisição. A essa altura do processo, porém, as tentativas de justificar o emprego das trovas de Bandarra como verdadeiras profecias eram inúteis. Na esperança de escapar da punição, Vieira afirma que era “provável” que as profecias de Bandarra fossem verdadeiras, em vez de afirmar que eram verdadeiras, com base na tese de que os efeitos das coisas profetizadas eram a única prova natural da verdadeira profecia, mas não sobrenatural. Como analisamos até agora, percebe-se que Vieira não se afastava do pensamento teológico de sua época, nem introduzia ideias novas sobre profecia. O problema era aplicar pressupostos válidos para profetas canônicos para os vaticínios de um sapateiro português, incorporando temas não escolásticos a um debate fundado na escolástica.

---

Pacheco, Bispo eleito de Elvas, em um Tratado que apresentou ao Papa Inocência X em Roma chamado: *Exposicion del dolor de Portugal*, na comprovação do que pretende persuadir, alega a Sua Santidade os versos de Bandarra com nome expresso de profecias, como se vê na pág. 55, dizendo: *E pertencer este direito a Portugal, parece sentiu Bandarra, quando entre suas profecias entoou etc.* E esse Tratado se estampou em Lisboa no ano de 1646, com licença dos Senhores Inquisidores, sendo então um deles o mesmo Pantaleão Rodrigues Pacheco” (ibidem, p. 277).

<sup>21</sup> Não por acaso Vieira menciona, na sequência das autoridades, bispos, arcebispos e depois inquisidores e inquisidores-gerais, já que Pacheco era inquisidor-geral e bispo de Elvas, conforme faria posteriormente na Carta Apologética, no ponto ilustrado na nota anterior.

## Bandarra, verdadeiro profeta?

De início, é interessante observar a posição de outros autores contemporâneos a Vieira quanto a Bandarra ser ou não profeta. Como afirma João Francisco Marques:

(...) as trovas de Bandarra (...) encontram-se citadas várias vezes pelos pregadores restauracionistas. Nem todos, porém, o aceitam como profeta. O trinitário Fr. João de Deus, embora aludisse a um dos seus vaticínios, asseverou não acreditar em profecias vulgares e considerar que o sapateiro de Trancoso sonhava [quando as dizia]... Acontece ainda que o teatino Ardizzone Spinola eliminou, no Cordel Triplicado, saído já depois das pazes com Castela, as referências que expressamente fizera a Bandarra nos sermões publicados em edição avulsa. A maioria, porém, das alusões que o referenciam, incide sobre a era de 40, em que aparecia o Messias-libertador, futuros sucessos militares e o ressurgimento da passada glória de Portugal<sup>22</sup>.

Como se vê pelas afirmações de Marques, o fato de Bandarra ser considerado verdadeiro profeta não era unânime na época de Vieira, mesmo entre os pregadores da Restauração. O próprio caso de Spinola, que removeu as citações do nome de Bandarra posteriormente de seus sermões, é emblemático nesse sentido, já que mostra o descrédito – ou a precaução – que se começou a constatar quanto às profecias de Bandarra com o distanciamento do momento da Aclamação e as consequentes mudanças no poder régio.

Em **Profecia e Polêmica**, Besselaar agrupou dois textos que foram escritos em oposição às *Esperanças de Portugal*, de Vieira. Trata-se de “Ante-Vieira”, composto por um “Anônimo Curioso”, em 1661, e a “Opinião Contrária à da Ressurreição Del-Rei Dom João IV”, escrita também por um anônimo, nesse mesmo ano. Curiosamente, o autor da “Opinião Contrária” simplesmente concede que Bandarra pudesse ser considerado profeta, ainda que não afirme acreditar nisso. O autor da “Opinião Contrária” acata a premissa maior do silogismo de Vieira, conforme constava na Carta<sup>23</sup>, pois não considera esse o principal problema da argumentação do jesuíta<sup>24</sup>. Antes disso, fica praticamente evidente que o autor também considera Bandarra verdadeiro profeta, mesmo que tacitamente, pois

<sup>22</sup> MARQUES, 1989, p. 215.

<sup>23</sup> “Bandarra é verdadeiro profeta”.

<sup>24</sup> Besselaar: PP, p. 232.

ressalta a evidência de algumas de suas *Trovas* se referirem de fato a eventos ocorridos na Restauração. Para esse autor, o erro de Vieira seria o de pressupor que todas as profecias de Bandarra se referiam a D. João IV, o que leva o anônimo escritor a mostrar que é possível interpretá-las de outra forma. Besselaar nota que o autor é provavelmente um sebastianista; porém, a maneira desse adversário de Vieira apresentar o sebastianismo é ambígua<sup>25</sup>. Para esse autor anônimo, D. João IV seria um precursor do verdadeiro Encoberto, que seria D. Sebastião, “assim como São João Bautista o foi do Messias”<sup>26</sup>. A acomodação entre os nomes é perfeita. Estabelecê-la de forma semelhante também não fora muito mais difícil para Vieira, que a empreendeu no *Sermão dos Bons Anos*, como vimos, afirmando justamente que D. João IV, como o Batista, forma precursor do Messias, que seria Cristo novamente.

Mais detalhada é a discussão no “Ante-Vieira”. Seu autor, que se apresenta como um “anônimo curioso”, como vimos acima, afirma que somente podem ser verdadeiros profetas aqueles das Sagradas Escrituras ou os canonizados pela Igreja, afirmação que mostra sua adesão aos preceitos do Quinto Concílio de Latrão. Por isso, Bandarra não poderia ser verdadeiro profeta. Contrariamente ao que afirmava Vieira, o autor desse papel polêmico defendia que o fato de Bandarra ter previsto coisas que posteriormente se sucederam não poderia por si só fazê-lo profeta verdadeiro, já que muitos profetas falsos profetizaram coisas que ocorreram. O autor fornece o exemplo corriqueiro para o ponto, que é o de Caifás. A seguir, afirma que também haveria profetas verdadeiros que profetizaram coisas que não ocorreram. Seria o caso das profecias cominatórias ou de ameaça. O exemplo recorrente desse caso também é utilizado pelo autor anônimo: Jonas e sua profecia para os ninivitas. Em suma, essas questões são as mesmas levantadas durante o processo inquisitorial sofrido por Vieira, e a elas Vieira vai destinar muitas páginas de sua **Defesa**.

Os dois casos acima parecem exemplificar a situação de Bandarra durante o século XVII, especificamente: profeta verdadeiro para sebastianistas e joanistas e profeta falso para aqueles mais atrelados à ortodoxia católica pós-tridentina.

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 249.



## A pessoa do profeta

Uma das objeções respondidas por Vieira na **Defesa** é a de que, como os doutores, teólogos e canonistas prescrevem várias formas de examinar os espíritos e revelações, sendo a profecia uma revelação, haveria outros meios de conhecer sua veracidade afora o efeito das coisas profetizadas. Vieira argumenta que, apesar de tais documentos serem louváveis, no tocante à profecia, não são suficientes, servindo apenas de conjectura. Para prová-lo, usa o exemplo de Jonas. Segundo os requisitos dos teólogos, Jonas não poderia ser homem santo, em razão de seus inúmeros defeitos<sup>27</sup>. No entanto, Jonas é um dos profetas canônicos. Isso prova, segundo Vieira, que os requisitos em discussão servem como indícios apenas, e não como meios eficazes de se conhecer o verdadeiro profeta<sup>28</sup>. Como Vieira explica a seguir, pode-se fazer um exame prévio da revelação profética, mas isso não garante que a profecia vá se concretizar. O exame da pessoa pode ser um forte indício de que a profecia lançada por ela é verdadeira, mas, de forma alguma, é prova eficaz.

Vieira alega que muitos dos que não acreditam em Bandarra, na verdade, não conhecem suas *Trovas*. Como afirma na **Defesa**: “...muitos dos que desprezão & não seguem as ditas predicções são aquelles que ou as não lem, ou as não entendem, ou as não podem entender”<sup>29</sup>. Vieira comenta que a desafeição e o desprezo para com Bandarra são como nuvens que impedem a visão. Assim, como afirma na **Apologia**, seu intento é removê-las:

E como esta desafeição e desprezo se funda em algumas apreensões vulgares, que atravessadas como nuvens entre a luz e os olhos, não deixam ver a verdade, será bem que comecemos tirando este impedimento, e que desfaçamos a aparência das ditas apreensões com a verdadeira consideração e ponderação delas. (ACP: 4)

---

<sup>27</sup> No *Sermão da Sexagésima*, de forma análoga, Vieira se vale também do exemplo de Jonas para mostrar que a falta da circunstância da “pessoa” não implica o fracasso na frutificação da palavra de Deus por parte de quem a prega, já que a palavra de Deus é mais forte que tudo.

<sup>28</sup> Segundo Aquino, a profecia pode existir sem que o profeta possua a graça santificante e a caridade; portanto, sem pureza dos costumes. Contudo, a profecia não pode existir com a ausência da pureza de costumes relativamente às paixões da alma e aos atos externos (**Suma Teológica**, Quest. CLXXI, Art. IV).

<sup>29</sup> Vieira: DEF, I, p. 96 e segs.

Vieira passa então a abordar as qualidades de Bandarra, a fim de provar que poderia ser verdadeiro profeta. Como reconhece na **Apologia**<sup>30</sup>, a “desafeição” que algumas pessoas possuem quanto a Bandarra se deve a suas características pessoais, aparentemente não condizentes com as de um profeta.

Foi Bandarra um homem de pátria, geração e ofício humilde, natural de <uma> Aldeia no termo de Trancoso, oficial de sapateiro de obra grossa, tão leigo e idiota que não sabia ler nem escrever, e não Religioso, ou Anacoreta, senão casado, com mulher e filhos: e parece a alguns não só impróprio, senão ainda indecente considerar ilustrações sobrenaturais e verdadeiro espírito profético em semelhante sujeito, não se lembrando, como diz o Apóstolo, que costuma Deus depositar seus tesouros *in uasis fictilibus*. (ibid., p. 4)

Para Vieira, de início, o fato de Bandarra ser homem já é algo a seu favor, uma vez que as mulheres, ao longo da história, ter-se-iam provado menos confiáveis que os homens. Portanto, seria preciso maior cautela ao se abordar profecias, visões e revelações de mulheres<sup>31</sup>. A suspeição quanto às profecias advindas de mulheres era antiga. Já por volta de 1400, Jean Gerson (1363 – 1429) havia afirmado que todas as revelações provenientes de mulheres deveriam passar pelo crivo de um homem antes de serem acreditadas. Assim, apesar de haver, por muito tempo, uma preeminência de revelações feitas por mulheres, como as de Santa Brígida (1303 – 1373) e de Hildegarda de Bingen (1098 – 1179), todas elas prescindiam do aval de homens da Igreja<sup>32</sup>. O Quinto Concílio de Latrão, ao estabelecer que qualquer revelação – proveniente de homem ou mulher, é verdade – deveria ser julgada por um conselho de “homens doutos e graves”, apenas confirmou o que já se fazia anteriormente<sup>33</sup>. No entanto, é preciso notar que Vieira não exclui a possibilidade de uma mulher profetizar. Havia, como ensina Prospero, uma tradição de “mães espirituais”, mulheres que afirmavam ter o dom da profecia<sup>34</sup>. As visões extáticas, do mesmo modo, eram mais comuns em mulheres. Vieira,

<sup>30</sup> Ibidem, p. 4. O mesmo ponto é abordado por Vieira na **Defesa**, mais precisamente, na quarta objeção à quarta proposição.

<sup>31</sup> Vieira: DEF, I, p.152.

<sup>32</sup> Como nota Sahlin, apesar de as mulheres terem ocupado um papel proeminente, como líderes espirituais e profetisas, na Igreja primitiva, esse papel foi se reduzindo conforme aumentava a organização eclesiástica, que passou, a partir do século IV, a ficar concentrada nas mãos dos bispos. Sahlin apresenta uma breve exposição sobre o problema em sua obra sobre Santa Brígida da Suécia (2001, p. 6 e segs.)

<sup>33</sup> PROSPERI, 1986, p. 76.

<sup>34</sup> Ibid., *passim*.

porém, seguindo o jesuíta espanhol Martín Del Rio, afirma que, como se vê pelos profetas bíblicos, Deus comunica a profecia com muito mais frequência a homens.

O fato de ser homem casado também não era prejudicial para o dom da profecia. A exigência da virgindade para a visão profética era particularmente presente no caso de profetisas, não apenas na tradição oficial, mas também na popular. Desde as Sibilas, é possível atestar a necessidade da virgindade feminina para a mulher ser capaz de receber a presença do deus. No caso cristão, a relação metafórica entre Deus e a vidente, representada com o binômio “Esposo e esposa”, vai servir de ilustração ao fenômeno, tendo como analogia a relação outrora estabelecida entre Deus e a Virgem Maria<sup>35</sup>. Na obra de Martín Del Rio, encontramos uma referência ao acadêmico francês Pierre Le Loyer (1572 – 1634), para quem haveria uma hierarquia em relação às revelações provenientes de mulheres. Em primeiro lugar, viriam as revelações das virgens, depois as das viúvas e, por fim, as das mulheres casadas. Del Rio, entretanto, contraria Le Loyer, afirmando que mais vale a revelação de uma mulher casada santa, que a de uma viúva lasciva ou de uma virgem “ansiosa para encontrar um marido”<sup>36</sup>. O parecer de Del Rio pode se dever a uma história que conta mais adiante em seu livro. Ao analisar o fenômeno dos prognósticos por sonhos, o jesuíta narra uma anedota que lhe fora contada por seu amigo Justus Lipsius (1547 – 1606), quando ambos moravam em Bruxelas, tempo ao qual o jesuíta espanhol se refere com grande nostalgia. Havia ali a mulher de um sapateiro que, por mais de vinte anos, fizera vários prognósticos que se provaram verdadeiros em todos os detalhes. Segundo ela, seus vaticínios, sempre relacionados à política local, eram-lhe revelados por um espírito, através de sonhos, que a forçava a denunciá-los, sob pena de ela perder sua vida. Del Rio, então, pondera sobre o caso e chega à conclusão de que os sonhos eram demoníacos, haja vista o terror infligido à mulher. Além disso, por serem revelações relativas à política local, elas poderiam ter sido obtidas através de prognósticos, ou profecia natural. Por fim, Del Rio nota que, de fato, as mulheres seriam mais suscetíveis à influência de espíritos malignos, o que fecharia o caso. Assim, o autor não demora a afirmar que as atividades da mulher se assemelhavam às das bruxas (“sagae”)<sup>37</sup>. A partir dessa anedota, percebemos que a conclusão de

---

<sup>35</sup> PROSPERI, 1986, p. 72.

<sup>36</sup> DEL RIO, 2000, p. 150.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 177-9.

Del Rio se deve mais à análise da forma como os sonhos se deram, em primeiro lugar, ao assunto de que tratavam, em segundo lugar, e, apenas em último lugar, ao sujeito que vaticinava.

O homem poderia também ser receptáculo da revelação divina, mas a condição da virgindade já não era idêntica à aplicada às mulheres, muito embora inúmeros videntes tenham sido monges. Aliás, como ensina Prospero, no contexto pós-tridentino, o papel de vidente passará a ser exercido progressivamente por homens e não mais por mulheres. A Reforma Católica reafirmou a preeminência do homem sobre a mulher na hierarquia eclesiástica. Considerava-se, inclusive, como um dos horrores da “seita luterana” o fato de mulheres poderem exercer a função de sacerdotisas. Além disso, no mesmo período, passou-se a ressaltar, inclusive, as características masculinas de Deus. Assim, as antigas “mães espirituais” foram sendo aos poucos substituídas por “pais espirituais”<sup>38</sup>. A argumentação de Vieira a favor de Bandarra, nesse ponto, é bem típica da Reforma Católica.

Vale notar, porém, que, paralelamente a isso, havia sim uma construção teológica antiga no sentido de que a virgindade masculina era também pré-requisito para o exercício da profecia. A própria necessidade do celibato clerical masculino, como para as monjas, era um indicativo disso. No último excerto mencionado, Vieira salienta que Bandarra não era nem “Religioso” nem “Anacoreta”. Já Orígenes (185 – 253 d.C.), em um de seus textos, via uma incompatibilidade entre a vida conjugal e a presença do espírito profético. Alberto Magno retomaria esse ponto, respondendo que a razão disso não seria o pretensível caráter pecaminoso da conjunção carnal. Fundamentado em Aristóteles, Alberto alega que, em virtude da ligação existente entre as potências da alma, seria impossível ao homem concentrar-se simultaneamente sobre dois objetos completamente diferentes um do outro. A intensidade do deleite carnal implicado na relação sexual tornaria a alma momentaneamente indisponível para o raptos intelectual à luz divina sob a qual se perfaz a revelação profética<sup>39</sup>. Nesse caso, deve-se ressaltar que Alberto entendia o dom profético como um “habitus”. Apesar de Vieira reconhecer que a virgindade é uma “grande disposição para o espírito da profecia”<sup>40</sup>, alega que Adão era casado, como também Moisés, Davi e Jacó, sem se falar em Salomão, que era casado com

---

<sup>38</sup> PROSPERI, p. 87.

<sup>39</sup> TORRELL, 1981, p. 211.

<sup>40</sup> Vieira: ACP, 5.

mil mulheres. O jesuíta, calcado na concepção aquiniana de que o dom profético é uma “passio”, um “raptus”, não encontra então problemas em afastar a objeção de Bandarra ser casado. É importante destacar, entretanto, que, em nenhum momento de sua longa exposição sobre a questão da profecia, tanto na **Defesa**, como nos excertos compilados na **Apologia**, Vieira menciona que a profecia não é um “habitus”. Toda a sua argumentação se baseia na apresentação de exemplos, estratégia que segue ao analisar as demais objeções.

Além disso, ser sapateiro, isto é, ter um ofício humilde, não compromete o fato de Bandarra ser profeta; Paulo também havia trabalhado com couro<sup>41</sup>. Ao contrário, a humildade do trabalho de Bandarra era algo que o favorecia.

Do mesmo modo, ser idiota também não é empecilho, mas antes favorecimento à profecia. No 19º. Exame de seu processo, Vieira é questionado sobre a possível causa de Bandarra ter sido também processado pelo Santo Ofício. O jesuíta responde então que acreditava que o motivo teria sido que Bandarra, sendo idiota, ter-se-ia atrevido a alegar e a interpretar as Escrituras<sup>42</sup>. De qualquer modo, a perseguição ao sapateiro teria sido injusta, pois, como Vieira afirma na **Apologia**, seguindo Cornélio à Lápide (1567 – 1637)<sup>43</sup>, os “idiotas” seriam os “secretários [de segredo] da puridade de Deus”<sup>44</sup>. Deus conferiria seus segredos aos ignorantes para confundir e humilhar os sábios, “para que aprendão & saibão que toda a sua sabedoria he ignorancia”<sup>45</sup>. É muito possível que, mais uma vez, o missionário esteja escamoteando, em suas alegações, seu desprezo pelo Santo Ofício e pela perseguição sofrida, tanto por ele, quanto por Bandarra. Para Vieira, a sabedoria dos sábios oficiais, que se prendem a questiúnculas para desmoralizar os profetas, seria a causa da cegueira dos primeiros. Do mesmo modo que os fariseus diante de Cristo, Bandarra e Vieira teriam enfrentado na Inquisição juízes indignos – e incapazes – de julgá-los, já que desprovidos da compreensão da mensagem revelada por Deus. Depois de atacar o Inquisidor-geral, Vieira possivelmente não teria se poupado de alvejar indiretamente aqueles que o inquiriam frente a frente.

---

<sup>41</sup> ACP: 6-7; DEF, I, p. 156-7.

<sup>42</sup> Vieira: Autos, p. 199.

<sup>43</sup> Faremos mais comentários sobre esse autor, muito importante para compreender a obra profética de Vieira, nos capítulos 4 e 5.

<sup>44</sup> ACP: 7.

<sup>45</sup> DEF, I, p.155.

Portanto, para Vieira, o profeta não necessitaria de nenhuma disposição natural ou moral para ser instrumento da revelação divina. Nesse ponto, Vieira segue especialmente Aquino e Suárez<sup>46</sup>. Antes destes, Hugo de Saint-Cher já afirmara que o dom da profecia não implicava santidade do profeta, uma vez que a comunidade era a beneficiária da profecia e não o profeta<sup>47</sup>. Igualmente para Aquino, como se vê em **De Veritate** (q.12, a.5), a profecia não requer santidade de vida, mas ela realmente requer pureza de vida para o seu exercício efetivo, já que é o amor o ponto mais importante para a iluminação profética<sup>48</sup>. Mesmo que a profecia não seja um “habitus”, um dom que possa ser empregado a qualquer momento pelo profeta, ela requer uma “habilitas”, como explica Synave, ou uma “disposição”, como pontua Caturelli, para que o profeta possa receber essa graça. Portanto, o profeta é um instrumento de Deus e, como tal, completamente dependente da iniciativa divina para profetizar<sup>49</sup>.

Ao abordar as profecias de Bandarra, no capítulo XXI de sua **Restauração de Portugal prodigiosa**, Gregório de Almeida logo menciona que o dom da profecia é graça *gratis data*, sendo, portanto, dado independentemente das características do sujeito. Como exemplo, Almeida cita os casos de Caifás e Balaão, que, sendo maus, foram profetas. Vieira cita os mesmos exemplos; porém, deve-se dizer que são os exemplos encontrados em quase todas as discussões sobre o assunto, como a de Covarrubias<sup>50</sup>, conforme já notamos.

Resta agora analisar de que forma Bandarra supostamente recebia a inspiração divina. Como dividia as profecias contidas em suas trovas em “Sonhos”, era dessa forma que as recebia. A questão a saber era se esses sonhos eram realmente de origem divina ou se, em vez disso, eram demoníacos.

---

<sup>46</sup> ACP: 16.

<sup>47</sup> TORRELL, 1977, p. 246-7.

<sup>48</sup> SYNAVE, 1961, p. 29. No mesmo sentido, **Suma contra os Gentios** (q. 154, 24 e 25).

<sup>49</sup> SYNAVE, op.cit., p. 78 e CATURELLI, 1975, p. 112-3.

<sup>50</sup> fl. 18v.

## Profecia e visão

No quarto exame de seu processo no Tribunal do Santo Ofício, Vieira é questionado acerca de sua afirmação de que Bandarra seria “verdadeiro profeta, alumiado por Deus, e que bastava o sucesso das coisas profetizadas, para prova disso”<sup>51</sup>. Como já vimos anteriormente, quanto ao primeiro ponto, ou seja, Bandarra ser verdadeiro profeta, Vieira afirma que tinha esse fato como “provável”, segundo a doutrina dos Santos Padres e teólogos. O jesuíta responde que afirmou peremptoriamente que Bandarra era verdadeiro profeta com propósito retórico, como quando os doutores apresentam suas conclusões ou assertivas em matéria em que se não pode ter certeza, senão probabilidade. Do mesmo modo, o jesuíta considera provável que Bandarra possuísse conhecimento do que profetizava, profetizando futuros contingentes, falando, portanto, com espírito profético<sup>52</sup>.

A questão-chave para a discussão da iluminação divina do profeta é levantada logo adiante. Os inquisidores questionam Vieira sobre como ele teria certeza de que Bandarra não escrevera o que lhe viera à vontade, “*et ex corde suo*, sem espírito algum de profecia, quanto mais do verdadeiro e alumiado de Deus”<sup>53</sup>. Em resposta, Vieira alega que os efeitos das coisas preditas por Bandarra, tratando-se de futuros livres e contingentes, foram tão concordantes com as previsões, inclusive em detalhes, que somente Bandarra poderia ter previsto tudo o que ocorreu posteriormente sendo dotado de espírito profético. Como visto, a estratégia de defesa de Vieira será essa durante toda a sua discussão sobre o espírito profético do sapateiro de Trancoso: o efeito das coisas profetizadas prova a verdadeira profecia. Nenhum espírito humano poderia ter imaginado tantos detalhes de eventos que estavam ainda por acontecer.

Assim, o que os inquisidores alegam é que Bandarra poderia ter inventado tudo o que escrevera, ou simplesmente sonhado e acreditado que seus sonhos ordinários, na verdade, continham uma revelação divina. Para compreendermos a relação entre o sonho e a profecia, inicialmente, é preciso atentarmos à questão da

---

<sup>51</sup> Autos: 85.

<sup>52</sup> Ibid., p. 85-6.

<sup>53</sup> Ibid., p. 86.

visão e de sua relação com a profecia, geralmente imbricadas, tanto nos sermões de Vieira, como em suas obras proféticas, especialmente na **História do Futuro**.

No *Sermão da Terceira Domingo do Advento*, Vieira afirma o seguinte:

Suposto, pois, que os profetas se não hão de conhecer pelo número, por onde se hão de conhecer? Por três coisas: pelos olhos, pelo coração e pelos sucessos. Conhecem-se os verdadeiros profetas pelos olhos, porque o ver é o fundamento de profetizar. Os profetas na Escritura chamam-se *videntes*: os que vêem. Só os que vêem são profetas. Assim como a mais nobre profecia sobrenatural consiste na visão, assim a mais certa profecia natural consiste na vista. Só quem viu pode profetizar naturalmente com certeza. E a razão é muito clara. A profecia humana consiste no verdadeiro discurso, o discurso verdadeiro não se pode fazer sem todas as notícias; e todas as notícias só as pode ter quem viu com os olhos.

Como afirma Vieira, para se conhecer um verdadeiro profeta, é preciso consultar seus sucessos, seu coração e seus olhos. Quanto aos sucessos, já se falou o suficiente. Quanto ao coração, o jesuíta afirma por diversas vezes que o verdadeiro profeta é aquele que conhece o coração dos homens. Ainda que no sermão em tela Vieira faça uma leitura um pouco diferente, afirmando que se deve consultar o coração dos homens que se sacrificam para conhecer a verdadeira profecia, na **Defesa**, por diversas vezes, defende que o verdadeiro profeta adivinha o que os homens levam em seu coração, sendo prova inabalável de sua verdade. No caso de Bandarra, o conhecimento do coração dos homens está ligado aos futuros contingentes, já que teria o sapateiro conhecido a disposição dos personagens históricos mencionados por ele muito antes de terem nascido. No entanto, o que nos interessa é o profeta como aquele que vê. Já vimos, no capítulo anterior, como Vieira afirma que o profeta é um vidente, ponto que retoma no excerto acima. Mas como funciona a visão?

Algumas pistas podem ser encontradas inicialmente nos sermões de Vieira. Em seu artigo *O Demônio Mudo*<sup>54</sup>, Pécora aborda o tema do olhar, e correlatos, nos sermões de Vieira, procurando analisar se esse tema pode ser uma via de acesso ao pensamento do jesuíta. Para isso, o autor analisa a forma como o tema é abordado, relacionando os sermões em que o assunto aparece com o momento da vida de Vieira em que foram pregados. Assim, nesse ponto, o artigo de Pécora propõe uma panorâmica sobre tal assunto que nos é valiosa.

---

<sup>54</sup> PÉCORA, 1988, p. 301-316.



No *Sermão do Demônio Mudo*, em que Vieira adverte as religiosas de Odivelas sobre o espelho e seus perigos<sup>55</sup>, pregado em 1651, afirma o religioso que:

Dentro da nossa fantasia, ou potência imaginativa, que reside no cérebro, estão guardadas, como em tesouro secreto, as imagens de todas as coisas que nos entraram pelos sentidos, a que os Filósofos chamam espécies. (...) Saem as espécies diretamente do rosto ao espelho, e recebidas no vidro e rebatidas do aço, tornam reflexamente aos olhos; e nesta ida e volta, ambas mudas e em silêncio, por engano do amor-próprio, se pinta ou despinta de tal sorte o mesmo objeto, que mais parece milagres da transfiguração, que ilusão da vista (Vieira: SII, p. 344).

De forma sintética, Vieira explicita o mecanismo da visão, a partir de um ponto de vista escolástico, cujo fundamento remontava a Aristóteles. Resta compreendê-lo, ainda que de forma um tanto sucinta, pois o pensamento profético de Vieira, como já mencionamos, está profundamente imbricado com a questão da visão.

O estudo clássico sobre a questão da visão, da Antiguidade até o século XVII, ainda é o de David Lindberg<sup>56</sup>. Como assinala o autor, na Grécia antiga, havia três abordagens para o fenômeno óptico: a tradição médica, a física ou filosófica e a matemática<sup>57</sup>. Vamos nos deter na segunda delas, que é o que importa para o estudo de Vieira.

Com os atomistas, surgiu a ideia de que a imagem consistia de uma substância material, ou seja, o ar recebia a impressão do objeto visto, tornando-se mais sólido, e essa imagem corporificada viajava através do ar até o olho. Assim, como afirma Lindberg, para atomistas como Demócrito e Epicuro, a visão é uma espécie de tato<sup>58</sup>.

Platão, por sua vez, tendo nisso os pitagóricos como antecessores, estabeleceu a teoria da visão por extromissão, segundo a qual um raio de luz ou fogo emana do olho do observador e se mistura com a luz solar, formando um corpo único e homogêneo que se estende do olho até o objeto. Esse corpo é então o instrumento da visão<sup>59</sup>.

Aristóteles vai rejeitar as teorias anteriores, negando a existência de uma substância que emana do objeto e a teoria da extromissão. No entanto, o estagirita

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 305 e segs.

<sup>56</sup> LINDBERG, 1988.

<sup>57</sup> Ibid., p. 1.

<sup>58</sup> Ibid., p. 2-3.

<sup>59</sup> Ibid., p. 3-7.

reconhece a necessidade de um meio entre o objeto e o observador, sem o qual a visão não ocorre. Esse meio seria o diáfano ou transparente, uma característica encontrada em todos os corpos, mas especialmente no ar, na água e em certas substâncias sólidas. Esse meio é o elo de comunicação entre o objeto e o olho. Através da luz, que ativa o transparente, a parte aquosa do olho, que, para Aristóteles, é a parte responsável pela visão, é modificada pelo objeto visto e assume suas características, a partir de sua cor. Tal teoria seria conhecida como intromissão. No entanto, mais que se opor a Platão, Aristóteles compartilha com seu mestre a tese de que há uma cadeia inevitável entre o objeto e o olho, que se torna possível devido ao meio externo que leva a imagem do objeto até o observador<sup>60</sup>.

No mundo cristão, o principal acontecimento quanto às discussões sobre os fenômenos ópticos ocorrerá com a tradução da primeira metade do *Timeu*, de Platão, por Calcídio, provavelmente no início do século IV<sup>61</sup>. Isso explica, em parte, a adoção de uma teoria da extromissão por parte de Santo Agostinho<sup>62</sup>.

Agostinho desenvolverá uma teoria sobre a visão de grande longevidade, repercutindo até o século XIII, com Roberto Grosseteste (1175 – 1253). Em Agostinho, encontra-se a fonte direta da “metafísica da luz” de Grosseteste, em que o processo de cognição é relacionado à visão, via metáforas de iluminação.

Como afirma Lindberg, as imagens que relacionam luz e conhecimento podem ser traçadas, no pensamento ocidental, até **A República** de Platão, onde o filósofo grego afirma que o conhecimento das formas eternas é adquirido por um processo análogo ao da visão do mundo inteligível, assim como o sol torna possível se ver o mundo material<sup>63</sup>. Segundo Blumenberg, para o pensamento grego, toda certeza se baseava na visibilidade. Essa concepção sempre perpassou o pensamento ocidental. No entanto, na literatura veterotestamentária, a visão é sempre predeterminada ou ultrapassada pela escuta. Justamente o traslado do pensamento bíblico para uma grade filosófica grega por Fílon de Alexandria (c. 25 a.C. – 50 d.C.) vai se dar por meio da metáfora da luz. O recebimento do decálogo, para Filo, foi decorrente de uma “iluminação”. Assim, a luz serve como forma de manifestação visível do Verbo, que prepara os sentidos para a escuta. A partir do

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 6-9.

<sup>61</sup> Ibid., p. 88.

<sup>62</sup> Ibid., p. 89-90

<sup>63</sup> Ibid., p. 95.

Novo Testamento, passando pelos Padres da Igreja e pelos Escolásticos, há uma progressiva transformação dessa ideia. Tendo em vista o fim dos tempos, a segunda vinda de Cristo, quando o Deus oculto vai se mostrar, a visão passa a ter um papel importante. Desse modo, a descrença passa a ser compreendida como uma deficiência visual e, portanto, estabelece-se a noção da visão como ato de conhecimento dentro do mundo cristão. A crença, de qualquer modo, começa com a escuta da palavra de Deus, mas se encerra com a *Visio Dei* no final dos tempos. Inverte-se, portanto, o esquema veterotestamentário entre escuta e visão, sendo esta última agora o momento essencial<sup>64</sup>.

No mundo cristão, o papel da visão como uma metáfora para a revelação divina – e, por extensão, a de Deus como luz – é em parte baseada na descrição paulina da visão beatífica experimentada pela alma depois da ressurreição (I Cor. 13:12)<sup>65</sup>. Umberto Eco sustenta que a ideia de Deus como luz é ainda mais antiga, podendo ser encontrada no Bel semita, no Ra egípcio e no Ahura Mazda persa, sendo todos esses personificações do sol ou da benéfica ação da luz. Ainda para Eco, “através do neoplatonismo (em particular Proclo), essas imagens infundiram-se na tradição, primeiramente através de Agostinho e, então, através do Pseudo Dionísio Areopagita”<sup>66</sup>. Agostinho é um ponto-chave nessa relação. Como Platão havia afirmado que a luz possibilita ao homem conhecer as formas, Agostinho vai sustentar que Deus fornece a luz necessária para que o homem entenda as coisas inteligíveis. Assim, Platão e Agostinho empregam a visão como uma analogia para o processo de cognição<sup>67</sup>. Agostinho, porém, sob influência dos estoicos, vai afirmar que o raio emitido pelo olho é material, a que os últimos chamavam de “pneuma”, o qual recebia a forma das coisas materiais<sup>68</sup>. Mais ainda, o bispo de Hipona afirma, em **De Trinitate**, que, para que a visão ocorra, são necessárias três coisas: um objeto visível, a visão propriamente dita desse objeto, e a atenção mental, que é fixada nesse mesmo objeto. Portanto, há uma participação no processo de visão tanto do sujeito que vê quanto do objeto visto. Como explica Gilson, a imagem se constrói pela relação de quatro formas (*species*), que se unem umas às outras. A primeira é a forma (*specie*) do objeto; a segunda, a forma que ela engendra nos

---

<sup>64</sup> BLUMENBERG, 1993, p. 46-7.

<sup>65</sup> AKHBARI, 2004, p. 4.

<sup>66</sup> ECO, 2010, p. 94.

<sup>67</sup> LINDBERG, 1988, p. 96.

<sup>68</sup> AKHBARI, op. cit., 6-7.

sentidos; a terceira, a forma engendrada nos sentidos que se produz na memória; a quarta, a forma da memória que se reproduz no pensamento atual. Como explica ainda o filósofo francês, dessas quatro formas, discernem-se praticamente apenas duas: a forma do objeto é a que se percebe, sendo que a forma da memória é a que se percebe ao pensar no objeto. Essa imagem conservada na memória é nomeada de *similitudo*, *imago*, ou *phantasia*. Assim, uma imagem formada arbitrariamente para representar objetos não percebidos é chamada de *phantasma*<sup>69</sup>.

Já no século XII, William de Conches (1080-1154) vai propor que três entidades são necessárias para que ocorra a visão: um raio interior, luz exterior e um objeto opaco ou obstáculo. Na ausência de qualquer um desses requisitos, a visão não ocorrerá. Para Conches, um raio interior emerge do olho, mistura-se com a luz exterior e se estende até o objeto opaco. Ali, esse raio espalha-se sobre a superfície do objeto, assumindo sua forma (*figura*) e cor e voltando à alma do observador, levando a forma e a cor do objeto para seu interior<sup>70</sup>.

Depois de Conches, Roberto Grosseteste será uma figura de transição entre o platonismo da Alta Idade Média e a assimilação dos avanços trazidos pelo conhecimento dos textos gregos e islâmicos, no século XIII<sup>71</sup>. Como vimos, Lindberg destaca uma “metafísica da luz” na obra de Grosseteste, em que se constata uma “teologia da luz”, por meio da qual o filósofo passa a empregar metáforas de luz para elucidar verdades teológicas.

Grosseteste, portanto, retoma as ideias agostinianas, no que terá Roger Bacon (1214 – 1294) como sucessor<sup>72</sup>. Para Bacon, a graça divina é como a luz, que, no homem bom, serve para iluminar o caminho, mas que, no homem mau, é refratada. Assim, tanto Grosseteste, quanto Bacon, vão colocar o estudo da Óptica como essencial para o pensamento cristão, já que compreender o funcionamento da luz seria imprescindível para entender a estrutura do mundo material e sua relação com seu criador<sup>73</sup>.

Aquino segue o caminho desenvolvido por Bacon, acatando a teoria da multiplicação de espécies imateriais<sup>74</sup>. Entre as classes de espécies sensíveis, a

---

<sup>69</sup> GILSON, 1969, p. 73-4, n 3.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 94-5

<sup>72</sup> LINDBERG, 1988, p. 97-9.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>74</sup> Cf. GILSON, 1972, p. 258, n. 11.

última – e, portanto, mais elevada – é ocupada pela cor e pela luz, já que atuam sobre o ser sem causar nenhuma modificação corporal<sup>75</sup>. Assim, a experiência da visão da luz, por exemplo, é totalmente espiritual, o que a torna semelhante às operações intelectuais propriamente ditas. Daí a analogia frequente entre a visão e o conhecimento intelectual.

Para Aquino, ao passo que é necessário um “sentido comum”, responsável por receber as espécies comuns, é necessário também uma faculdade capaz de retê-las quando o objeto conhecido se encontrar ausente. Tal faculdade seria a “fantasia” ou “imaginação”. Assim, a fantasia ou imaginação seriam o “tesouro” onde se conservam todas as coisas apreendidas pelos sentidos, imagem que Vieira, conforme o excerto mencionado anteriormente, retirou da **Suma Teológica**<sup>76</sup>. Além disso, o homem separa o que é útil do inútil, operação levada a cabo pela “razão particular” ou “cogitativa”<sup>77</sup>. Desse modo, o pensamento decorre da inter-relação entre as diferentes faculdades sensitivas, alimentadas originalmente pelas espécies sensíveis. No caso de Aquino, o “phantasma” ou “similitudo” é a impressão causada no sentido comum pela forma de determinado objeto, que dele irradia até os sentidos e é ali assimilada<sup>78</sup>. Assim, a relação entre as espécies e os fantasmas é uma relação entre o universal e o particular<sup>79</sup>.

Pelo excerto do *Sermão do Demônio Mudo*, percebe-se que Vieira parte de uma teoria da intromissão, de feitio escolástico. As espécies saem do rosto, batem no espelho e são novamente recebidas pelos olhos: “Saem as espécies diretamente do rosto ao espelho, e recebidas no vidro e rebatidas do aço, tornam reflexamente aos olhos”.

Voltemos então para a profecia. Vieira, numa passagem difícil da **Defesa**<sup>80</sup>, explica como ocorre a profecia por sonhos, considerada por ele, com base em Suárez e Pereira, como uma das formas mais perfeitas de conhecimento divino. Deus comumente se comunicaria com seus profetas por meio de sonhos. A exceção seria Moisés. Vieira evoca Números 12, onde Deus diz que falaria com Moisés “Boca a boca”, e, mais ainda, “claramente e não por enigmas” (Núm. 12,8). Moisés

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 259.

<sup>76</sup> S.T, q. 78, art. 4º.

<sup>77</sup> GILSON, 1972, p. 261.

<sup>78</sup> Ibid., p. 274.

<sup>79</sup> Ibid., p. 275.

<sup>80</sup> DEF, I, p. 137.

receberia, segundo Vieira, uma forma superior de revelação: as ilustrações meramente intelectuais. Segundo o jesuíta:

As illustraçoes meramente intellectuaes são as que Deos infunde por novas especies, pellas quaes se entende como os Anjos & almas separadas, sem recorrer aos fantasmas, & deste genero se crê que era o modo pouco antes allegado com que Deos fallava a Moysés & pello qual S. Paulo ouviu aquelles arcanos, quando foy arrebatado ao Paraiso; porque, se, nas intelligencias que teve, recorrera aos fantasmas, soubera que estava em corpo, & não dissera: *sive in corpore, sive extra corpus nescio* (Vieira: DEF, I, p. 137-8).

Nessa passagem, fica clara a concepção escolástica vieiriana dos conceitos de “espécie” e “fantasma”: as primeiras são as formas inteligíveis dos objetos, enquanto as segundas são essas formas recebidas pelos sentidos. Por outro lado, há as ilustrações ou visões meramente corpóreas:

As illustraçoes ou visoens meramente corporeas são aquellas que se percebem com os sentidos exteriores, como a çarça que o mesmo Moysés vio com os olhos, & nas vozes que della ouviu com os ouvidos do corpo; & na conversão do mesmo S. Paulo, a voz que ouviu com os ouvidos & a luz que lhe ferio & cegou os olhos (DEF, I, p. 138).

Assim, os fantasmas existem apenas a partir de visões meramente corpóreas. Entre as ilustrações meramente intelectuais e as meramente corpóreas, encontram-se as visões e revelações por sonhos,

...as quaes se formão na imaginativa ou fantasia, que são potencias, posto que corporeas, interiores, & as mais remotas e separadas dos sentidos, & dellas passão ao entendimento as especies com que perfeitamente conhece & profeta [sic] tudo o que se lhe representa (DEF, I, p. 138).

Portanto, na profecia, assim como nas visões meramente intelectuais, não há produção de fantasmas, mas Deus fornece espécies novas diretamente na fantasia do profeta, onde ficam depositadas, o que permite que o vate as divulgue.

Ao mencionar Joel 2,28, Vieira justifica que os sonhos são também profecias, tão verdadeiras quanto a dos profetas e pregadores. Mais ainda, ao comentar o trecho “os vossos velhos terão sonhos, os vossos jovens terão visões”, Vieira, embasado em Lorino, afirma que,

por *moços* se entendem os incipientes & por velhos os provecos & mais perfeitos no *spirito*, & a estes compete o modo superior & mais excelente de *illustração*, qual eh a visão dos sonhos, em respeito da dos sentidos (DEF, I, p. 138).

É importante notar duas coisas dessa última colocação de Vieira. A primeira é que, do mesmo modo que Maimônides e muitos outros autores judeus, sobretudo, Vieira afirma que o conhecimento profético por sonhos compete a pessoas dotadas de maior perfeição espiritual, o que vai aparentemente de encontro ao seu argumento, de fundo tomista, de que a profecia não requer pureza de costumes. Como consequência dessa colocação, Vieira afirma que Bandarra poderia ter desse modo conhecido o que viu em sonhos, os quais teriam *status* de profecia, e o profeta português, portanto, *status* de santidade. Não por acaso, logo a seguir a essa colocação, Vieira parte para a discussão proveniente de Santo Agostinho acerca do profeta perfeito – que profetiza e entende o que é profetizado – e do imperfeito – que profetiza sem entender. Mesmo que não conhecesse o que profetizou, Bandarra seria, pelo menos, profeta imperfeito. Não é, porém, essa a ideia de Vieira, para quem “Bandarra, ou fosse acordado ou sonhando, conheceo & entendeo o que deixou escrito”<sup>81</sup>.

A relação entre profecia e visão é retomada por Vieira na **Apologia**, onde afirma,

...que assim como nós com os nossos olhos vemos as coisas presentes [e não nos enganamos no que vemos], assim os Profetas com o lume da profecia vêem as coisas futuras, e não podem se enganar no que vêem: e assim como as coisas que verdadeiramente vimos <já> não podem deixar de haver de ser, porque se puderam deixar de haver de ser, não era possível que eles as vissem; e assim, uma vez que as viram, necessariamente hão de ser, ainda que de sua natureza fossem coisas condicionais (ACP: 83-4).

O mesmo raciocínio é apresentado na **Defesa**. Quando um homem comum vê algo, é porque há um objeto diante de si naquele dado instante. Não há como dizer que o não está vendo, que ele não existe. O mesmo ocorreria com o profeta em relação ao futuro. Se ele está vendo, é porque o que vê vai acontecer<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 139.

<sup>82</sup> Vieira: DEF, I, p. 176-7.

No entanto, voltando à indagação dos inquisidores sobre Bandarra ter “imaginado” suas profecias, é preciso destacar a passagem a seguir:

...como as revelações meramente interiores são cousas que passam das portas adentro da alma, sem mais testemunhas que as mesmas almas & Deos, & todo conhecimento desta causa depende das informações das mesmas partes, & as mesmas podem enganar ou ser enganadas; & este engano, ainda sem malícia, pode proceder do Demonio, da imaginação & de outras causas tam varias como os mesmos sogetos; que prova, que verdade ou que certeza firme se pode colher de principios tam duvidosos & incertos, por mayor & mais exercitada que seja a prudencia de quem os examina? (DEF, I, p. 32).

Conforme vimos no início deste capítulo, a questão da verdadeira profecia também havia sido debatida pelos pensadores judeus anteriores a Aquino. Ao analisar a relação entre o estímulo externo recebido pelo profeta verdadeiro com a fabricação interna do falso vate, Cooper afirma que, entre as duas situações, há em comum o fato de ambas ocorrerem na imaginação do profeta, verdadeiro ou falso, com a exceção de Moisés, que teria recebido seu conhecimento profético diretamente de Deus, como Vieira também mencionara. Segundo afirma Kaufmann, essas são as duas formas de sonho profético bíblico no AT: o “profético” propriamente dito, em que Deus fala diretamente ao profeta, e o “simbólico”, que requer interpretação, pois se origina de uma visão enigmática. É a essa segunda forma que corresponde a profecia por sonhos<sup>83</sup>.

A partir principalmente de Maimônides, chegou-se a dois conceitos de imaginação: no primeiro sentido, imaginação seria algo análogo à memória, através do que as coisas ausentes da visão poderiam ser retomadas pelo intelecto; já no segundo sentido, imaginação compreenderia o dom da invenção. O perigo da imaginação, nesse segundo sentido, seria o de produzir uma forma falsa<sup>84</sup>. O comentador medieval Hasdai Crescas (1340 – 1410/1411), por exemplo, afirma que a diferença entre um sonho profético verdadeiro e o simples sonho seria a força da impressão deixada por ele na imaginação daquele que sonhou. Crescas cita como ilustrativo o caso de Ananias (Jer. 28), que teria cometido um engano ao achar que

---

<sup>83</sup> Para Silvério Lima (2004, p. 14-5), essa diferença não teria sido percebida por ele na obra de Vieira, uma vez que todos os sonhos seriam interpretados, para o jesuíta, como figuras. Como vimos, porém, Vieira marca essa diferença na **Defesa**. É apenas com os sonhos simbólicos que há a possibilidade aberta de interpretação e o problema da falsidade, pois é difícil provar, como Vieira mesmo reconhece, se os sonhos foram provenientes de novas espécies fornecidas por Deus ou de fantasmas já presentes na memória do profeta.

<sup>84</sup> COOPER, op. cit., p. 37.



seu sonho era divino, quando, porém, era apenas um sonho normal. O erro de Ananias custaria a vida do falso profeta<sup>85</sup>. A profecia falsa seria assim também uma forma de profecia, e não algo completamente distinto. Mais propriamente, segundo Cooper, a falsa profecia seria algo como a poesia<sup>86</sup>.

Em suma, o problema é que as profecias – verdadeiras ou falsas – podem ocorrer por meio de “fantasmas”. Como afirma Jozef Matula<sup>87</sup>, Aquino se deteve sobre a questão dos “phantasmatas” especialmente em *De Malo*, onde analisou a influência dos demônios sobre a fantasia. Com o nome de *phantasia proterva*, ou “fantasia arbitrária”, os demônios podem fazer que um homem acredite que a coisa imaginada por ele é de fato real. Esse tipo de influência demoníaca seria mais comum durante o sono, já que ali a fantasia seria mais forte, estando o homem incapaz de diferenciar as coisas reais de suas imagens. Do mesmo modo, durante o sono, o homem estaria predisposto a receber influência divina, habilitando-o, a partir da reorganização dos fantasmas de sua fantasia, a prever o futuro, por exemplo. Como Agostinho, Aquino diferencia três tipos de visão sobrenatural: a *visio corporalis*, a *visio imaginaria* e a *visio intellectualis*. A primeira se dá pela visão de algo físico; a segunda, pela visão de imagens e a terceira pela visão de coisas que não poderiam ser abarcadas pelos sentidos inferiores<sup>88</sup>. A profecia ordinariamente seria então uma *visio imaginaria* e, portanto, mais propensa à influência de espíritos angélicos, mas também de demoníacos, como ainda ao devaneio. É por isso que um dos pregadores da Restauração vai dizer que Bandarra era um “sonhador”<sup>89</sup>. A partir dessa discussão, fica mais evidente a necessidade de um milagre confirmatório para a profecia, uma vez que esta, tanto quanto um sonho ordinário, ocorreria na fantasia do suposto profeta.

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>86</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>87</sup> MATULA, 2002, p. 169-83.

<sup>88</sup> Ibid., p. 175.

<sup>89</sup> Cf. MARQUES (1989, p. 215): “O trinitário Fr. João de Deus, embora aludisse a um dos seus vaticínios [de Bandarra], asseverou não acreditar em profecias vulgares e considerar que o sapateiro de Trancoso sonhava [quando as dizia]”.

## O conhecimento das coisas profetizadas

Na esteira desse ponto, resta saber se é preciso o profeta entender o que profetiza para ser chamado de verdadeiro profeta. Agostinho, em **De Genese ad Littera** (XII, IX, 20), já afirmara que mais profeta não é quem vê as imagens, mas quem as compreende. Agostinho afirma que a visão de imagens não constitui por si só profecia, a não ser venha acompanhada pela atividade mental necessária. Tal atividade é a do entendimento, a compreensão do sentido das imagens apresentadas, sendo essa atividade o que distingue um profeta. Assim, José, que compreendeu os sonhos do Faraó, seria o profeta e não o Faraó, que teve as visões. Em seguida, Agostinho distingue então dois tipos de profeta: o que compreende o sentido de visões levadas a público e o que distingue o sentido de visões reveladas somente a ele. José seria um exemplo do primeiro tipo – a que Agostinho chama de profeta em sentido amplo – enquanto Daniel seria um exemplo do segundo tipo – que configuraria o que Agostinho chamou de profeta no sentido estrito<sup>90</sup>.

Aquino avança a questão afirmando que a profecia é, acima de tudo, um ato de conhecimento. Aquino não a liga mais simplesmente a um ato de discurso (a revelação apenas). Conforme explica Synave, como o conhecimento humano possui dois elementos, o profeta pode receber seu dom sobrenatural de duas formas diferentes. Ele pode receber a luz intelectual – *lumen intelligibile* – a partir do poder interior que ilumina o objeto e permite que o homem o compreenda. Por outro lado, ele pode receber apenas representações – *species* – que fornecem a matéria para o julgamento: ideias, sensações, imagens. Esse elemento é necessário, mas secundário. Portanto, há três casos a serem considerados: 1) luz e representações; 2) luz sem representações; e 3) representações sem luz.

A luz existente no homem é um resquício da luz divina, onde as coisas existem em sua essência eterna. No entanto, essa luz intelectual necessita de espécies inteligíveis para funcionar, isto é, não existe um conhecimento inato<sup>91</sup>. Recebendo luz e representações, o profeta pode conhecer o que Deus lhe revelou completamente. Recebendo apenas luz, ele pode compreender a partir de espécies

<sup>90</sup> AUGUSTINE, 2002; MARKUS, 1970, p. 13.

<sup>91</sup> GILSON, 1972, p. 272 e segs.

retiradas de outro lugar, reveladas a outra pessoa, por exemplo. No entanto, se receber apenas representações, o profeta não pode conhecer a mensagem divina, uma vez que desprovido da luz necessária para tal. Assim, se o profeta receber apenas representações, ele não poderá ser chamado de profeta senão em um sentido impróprio<sup>92</sup>. A luz que causa o julgamento é tão essencial que pode ser considerada suficiente para caracterizar o verdadeiro profeta. Nesse sentido, não é necessário que o próprio profeta tenha recebido a representação sobre a qual julga. Como já explicara Agostinho, tal seria o caso de José, que interpretou as visões do faraó<sup>93</sup>.

Conforme Vieira afirma na **Defesa**, Deus obra ora “allumiando”, ora “movendo”<sup>94</sup>. Quando Deus obra “allumiando”, ele faz revelações, e o profeta “allumiado” conhece o que prediz. Quando obra “movendo”, o profeta “movido” prediz sem conhecer<sup>95</sup>. Vieira cita o exemplo das Sibilas, que, em transe, não sabiam sequer o que profetizavam. Mesmo assim, suas profecias nunca foram desmerecidas<sup>96</sup>. Aqui Vieira segue as lições de Aquino, segundo quem a profecia pode ser revelada com ou sem alienação dos sentidos. Mais ainda, o Doutor Angélico propõe, como fizera Agostinho, uma divisão entre profecia perfeita e imperfeita, podendo o profeta respectivamente conhecer ou não o que profetiza, segundo as intenções do Espírito Santo, de onde Vieira deve ter colhido a lição<sup>97</sup>. Vieira segue Aquino nesse ponto, como de costume, afirmando que, mesmo que Bandarra profetizasse por “instinto”, ou seja, sem o entendimento das coisas profetizadas, seria um verdadeiro profeta, ainda que inferior<sup>98</sup>. No entanto, para o jesuíta, Bandarra claramente sabia muito bem o que dizia, uma vez que seus versos apresentavam de forma clara e pontual os eventos que se dariam na Restauração<sup>99</sup>. Vieira ainda reconhece que, se alguém quiser insistir que Bandarra não entendia

---

<sup>92</sup> SYNAVE, op. cit., p. 33 e 64 e CATURELLI, 1975, pp. 116-7. Aquino trata a questão especialmente em **De Ver.**, q. 12, a. 7 c).

<sup>93</sup> SYNAVE, op. cit., p. 64-5.

<sup>94</sup> Vieira: DEF, I, p. 131.

<sup>95</sup> Ibid., p. 132.

<sup>96</sup> Ibid., p. 132.

<sup>97</sup> **Suma Teológica**, Quest. CLXXIII, arts. III e IV.

<sup>98</sup> ACP: 61.

<sup>99</sup> DEF, I, p. 134; ACP: 62. Cf. se vê nos seguintes versos de Bandarra: “Sei medir, e sei talhar,/ Sem que vos assim pareça:/ Tudo tenho na cabeça,/ Se o eu quizer usar”. Desse modo, contrariamente às Sibilas, Bandarra sabia perfeitamente o que profetizava. Conforme Vieira responde a uma objeção que se segue à análise dessa partícula, mesmo que Bandarra se referisse a suas profecias como “Sonhos”, isso não quer dizer que não soubesse o que anunciava, já que os sonhos são um modo de revelação divina, como se percebe nas Sagradas Escrituras (DEF, I, p. 136-9).

alguns pontos obscuros e enigmáticos de suas *Trovas*, não haveria problema, haja vista que essa ignorância eventual não o torna um profeta inferior. Mais ainda, o verdadeiro profeta pode usar ou não seu entendimento, conforme sua vontade<sup>100</sup>.

Por fim, talvez o ponto mais importante da “desafeição das pessoas” a Bandarra era a suspeita de ser judeu condenado pela inquisição, o que não era verdade. De fato, no 19º. Exame comentado anteriormente, os inquisidores relatam a Vieira que Bandarra fora condenado não tanto por ser idiota e comentar as Escrituras, mas porque suas afirmações cheiravam a judaísmo<sup>101</sup>.

Contudo, como afirma Vieira, mesmo se Bandarra fosse judeu, isso não seria impedimento para o espírito de profecia, porque os maiores profetas haviam sido judeus: Jacó, da lei da natureza; Moisés, da lei escrita; e Batista, da lei da graça. O fato de ter sido julgado pelo Santo Ofício também não era motivo de descrença<sup>102</sup>. Ademais, mesmo se Bandarra fosse herege, por ser idiota e ignorante, seria uma heresia material, que, segundo os teólogos modernos, não seria de fato uma heresia. Enfim, mesmo que Bandarra tivesse continuado a ser judeu, mesmo assim poderia ter espírito profético se apresentasse os fundamentos necessários para moralmente se lhe conceder essa graça<sup>103</sup>. Segundo Vieira, Bandarra somente falou três coisas a respeito dos judeus: que se converteriam ao catolicismo, que o judaísmo acabaria e que, depois de convertidos, com a volta das dez tribos perdidas de Israel, voltariam os judeus a Jerusalém<sup>104</sup>. Porém, eram justamente essas questões que inspiravam a suspeita do judaísmo de Bandarra, já que, conforme os inquisidores, o sapateiro usava termos equívocos como “ungido” e “messias”, que poderiam ser aplicados para o messias judeu. Mais ainda, sabia-se das ligações de Bandarra com a comunidade judaica. Assim, como informado a Vieira, as censuras feitas a Bandarra passavam também a ele, uma vez que defendia as trovas do sapateiro<sup>105</sup>.

No entanto, como o próprio Vieira menciona, Bandarra era cristão-velho, já que, por ocasião de seu processo no Santo Ofício, tal fato havia sido investigado. Como se não bastasse, novamente comparando Bandarra aos profetas antigos,

---

<sup>100</sup> Vieira: ACP, p. 62-3.

<sup>101</sup> Vieira: Autos, p. 200-1. No entanto, os inquisidores não estavam corretos quanto ao motivo da condenação de Bandarra, conforme vimos no primeiro capítulo.

<sup>102</sup> DEF, I, p. 161-2.

<sup>103</sup> Cf. ACP: 14-5.

<sup>104</sup> DEF, I, p. 147.

<sup>105</sup> Vieira: Autos, p. 200-1.

Vieira sustenta que todos os fatos levantados pelo Tribunal, mesmo o de o sapateiro ser judeu, não impediriam que este fosse verdadeiro profeta<sup>106</sup>.

### Visão, Profecia e Conhecimento em Vieira

Vieira salienta, em sua obra profética, uma relação estreita entre a visão, a profecia e o conhecimento. Tal relação não é de forma alguma original, mas, parecidos, Vieira recorre a ela de forma insistente e é bem possível que ela repousasse como um princípio de ação de seu pensamento como pregador e intérprete de profecias, atividades essas correlacionadas, como veremos.

Vieira emprega a mesma metáfora inaugurada por Roger Bacon, a da luz recebida ou refratada, caracterizando o homem bom e o mau, respectivamente, no *Sermão da Sexagésima*, sobre a arte de pregar, na famosa passagem a seguir:

Para uma alma se converter por meio de um sermão, há-de haver três concursos: há-de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há-de concorrer Deus com a graça, alumando. Para um homem se ver a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz. Se tem espelho e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz. Logo, há mister luz, há mister espelho e há mister olhos. Que coisa é a conversão de uma alma, senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento. (SI: 33)

Como afirmara Conches, encontramos nesse excerto os três elementos necessários para a visão: olhos, um objeto visível e a luz. Vieira reproduz então a argumentação do filósofo francês: a visão só ocorre com a existência ativa desses três elementos. A luz, como de costume, é associada à participação divina. Os olhos remetem ao indivíduo, obviamente, enquanto que o espelho é o objeto visível, mais especificamente, as “species” refletidas no espelho, i.e., a imagem do próprio indivíduo diante do objeto. É a mesma imagem empregada no *Sermão do Demônio Mudo*, como vimos. Ainda que Vieira empregue a imagem alegoricamente, o que

---

<sup>106</sup> DEF, I, p, 151 e segs.

permite a acomodação entre o processo de visão e a conversão é justamente a ligação entre o processo de visão e o conhecimento.

Desenvolvendo a alegoria, logo adiante, no mesmo sermão, Vieira afirma que os piores ouvintes são os “espinhos”, ou seja, os que esperam apenas ouvir “agudezas”, e as “pedras”, os de “entendimento endurecido”, sendo estes últimos os piores.

Mas os de vontades endurecidas ainda são piores, porque um entendimento agudo pode ferir pelos mesmos fios, e vencer-se uma agudeza com outra maior; mas contra vontades endurecidas nenhuma coisa aproveita a agudeza, antes dana mais, porque quanto as setas são mais agudas, tanto mais facilmente se despontam na pedra. Oh! Deus nos livre de vontades endurecidas, que ainda são piores que as pedras! (SI: 35)

Ainda que Vieira tenha alterado a alegoria da luz e do espelho para a da seta e da pedra<sup>107</sup>, a estrutura da primeira permanece em funcionamento detrás da segunda. A alegoria da seta que se desponta na pedra reproduz, *mutatis mutandis*, a imagem da luz refratada pelo espelho, conforme empregada por Roger Bacon. Ainda que a luz nunca falte, como Vieira mesmo ressalta no sermão, ela pode ser refratada pelo ouvinte de vontade endurecida, que, como o homem mau de Bacon, impede que a luz divina o guie à conversão, ou seja, a enxergar a si mesmo.

Ao advertir os pregadores sobre o fracasso da pregação, Vieira elucida o motivo: os pregadores pregavam mais aos ouvidos que aos olhos:

Verbo Divino é palavra divina; mas importa pouco que as nossas palavras sejam divinas, se forem desacompanhadas de obras. A razão disto é porque as palavras ouvem-se, as obras vêem-se; as palavras entram pelos ouvidos, as obras entram pelos olhos, e a nossa alma rende-se muito mais pelos olhos que pelos ouvidos. No Céu ninguém há que não ame a Deus, nem possa deixar de o amar. Na terra há tão poucos que o amem, todos o ofendem. Deus não é o mesmo, e tão digno de ser amado no Céu e na Terra? Pois como no Céu obriga e necessita a todos a o amarem, e na terra não? A razão é porque Deus no Céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido. No Céu entra o conhecimento de Deus à alma pelos olhos: *Videbimus eum sicut est*; na terra entra-lhe o conhecimento de Deus pelos ouvidos: *Fides ex auditu*; e o que entra pelos ouvidos crê-se, o que entra pelos olhos necessita. Viram os ouvintes em nós o que nos ouvem a nós, e o abalo e os efeitos do sermão seriam muito outros. (SI: 37)

---

<sup>107</sup> Como afirma Margarida Vieira Mendes, Vieira se vale o passo das “setas agudas” encontrado nos Salmos XLIV, 7, “que era usado como texto predicável onde repousava a noção de agudeza discursiva e literária” (2003, p. 168). No entanto, como mostramos acima, o mesmo passo é fundido à alegoria baconiana do espelho, continuando-a sob outra forma.

Vieira ilustra a tendência neotestamentária de colocar a visão acima da escuta, as obras acima das palavras. Aliado a isso, porém, temos que destacar ainda preceitos retóricos que remontavam ao Pseudo-Cícero de *Ad Herenium* e a Horácio, em *Ad Pisones*, segundo os quais a representação “ante oculos” era muito mais eficaz que apenas a fala. Na pregação dos Seiscentos, tais preceitos foram de suma importância, dando origem aos “sermões de aparato”, em que diversos recursos visuais eram empregados para sensibilizar o auditório. No entanto, mais do que isso, o pregador ilustra o ideário da Companhia de Jesus de ser uma ordem centrada em obras, não contemplativa, como as demais ordens, mas militante<sup>108</sup>.

Na **Clavis**, ao discutir os meios com os quais se deveria pregar o Evangelho a todos os povos, Vieira retoma o mesmo ponto da *Sexagésima*, ou seja, a mesma estrutura tripartida. Para o jesuíta, em primeiro lugar, o Evangelho deveria ser pregado com “o verbo dado do Céu por Deus, e não com palavras congemidas pelo pregador em conformidade com as leis da retórica, com adorno, abundância e adequação”<sup>109</sup>. Em segundo lugar, a eficácia da pregação depende de milagres que a confirmem. Os milagres, como as obras, são fonte de conversão porque tornam visíveis as palavras, que, sem eles, são fracas e de pouco convencimento<sup>110</sup>. Em terceiro lugar, há a presença de Deus no homem, que “nem se vê com os olhos nem se ouve com os ouvidos, mas insensivelmente percorre e ilumina a interioridade do homem”, que consiste ainda “numa espécie de insinuação de Deus na alma, e na unção do Espírito Santo que por si mesmo a ensina”<sup>111</sup>.

Assim, a eficácia da pregação é análoga ao funcionamento da visão, que, por sua vez, é análogo ao da profecia. A profecia, como a visão, precisa de um objeto, precisa de um sujeito que o olhe e precisa de luz que os ilumine. Assim, a pregação, para que frutifique, como a visão, precisa de um objeto – a doutrina –, precisa de um sujeito – o ouvinte – e precisa de iluminação – que vem de Deus. A eficácia da pregação, ou seja, a conversão do homem, depende da palavra – a escuta –, das obras ou milagres – a visão para a confirmação da palavra – e a iluminação divina para crer no que se ouviu e depois se confirmou. Logo, a descrença, como a

---

<sup>108</sup> Mendes, 2003, p. 152 e segs. Como afirma ainda a mesma autora, “Tudo isto faz da *Sexagésima* mais uma peça de militância jesuítica: por uma pregação contra-reformada, apostólica e ‘frutuosa’, e por um pregador verdadeiramente religioso e exemplar, convicto da força do magistério da palavra divina” (Ibid., p. 173). No mesmo sentido, DIDIER, 2002, pp. 233-243.

<sup>109</sup> Vieira: CP, p. 493.

<sup>110</sup> Ibid., p. 503.

<sup>111</sup> Ibid., p. 513.

cegueira, que amiúde lhe serve de metáfora, é uma falha em algum desses três pontos. Como afirmara Bacon, a falta de qualquer um dos três requisitos necessários à visão acarretaria o fracasso de todo o processo.

### **Diante da cegueira dos Fariseus de vontades endurecidas**

Entre as formulações do tema do olhar nos sermões de Vieira, é-nos importante citar a que aparece no *Sermão da Quinta Quarta-feira da Quaresma*, pregado, não por acaso, logo após a saída de Vieira do Tribunal do Santo Ofício, em 1669. Quanto a esse sermão, no qual o jesuíta explora a contradição entre “ver” e “não ver”, Pécora é preciso em lhe destacar a importância<sup>112</sup>.

Com base em João (cap. 9), Vieira comenta sobre o cego que recuperou sua visão com Cristo. No entanto, ao passo que Cristo fez um cego ver, aos que viam cegou. Como exemplo destes últimos, Vieira usa escribas e fariseus, que “eram os que interpretavam os Profetas, e por isso mesmo eram mais obrigados que todos a conhecer o Messias”. No entanto, apesar de terem conhecimento e estarem de olhos abertos, não viram as profecias cumpridas em Cristo. Daí Vieira afirmar que esses eram os piores cegos: os que ficavam de olhos abertos.

Como prossegue afirmando o jesuíta, o mundo é habitado por cegos: os gentios, os judeus, os hereges, todos são cegos. No entanto, o pior cego é o católico, pois contrariamente aos outros, o católico é cego de olhos abertos. Esta cegueira de olhos abertos, segue Vieira, poderia ser dividida em três: a primeira, a dos cegos que veem e não veem conjuntamente; a segunda, a dos cegos que veem uma coisa por outra; e a terceira, a dos cegos que não veem apenas a própria cegueira. Todas essas cegueiras eram encontradas nos escribas e fariseus, como também na época do sermão.

Quanto à primeira cegueira, Vieira explica que ver e não ver ao mesmo tempo é possível quando há falta de atenção. Como vimos, Agostinho já afirmara que a atenção é imprescindível para a visão. Vieira explora essa concepção, mostrando que a desatenção, o olhar “divertido”, acarreta um equívoco visual, em que o homem

---

<sup>112</sup> PÉCORA, 1988, p. 304.



dá uma atenção indevida às coisas mundanas<sup>113</sup>. Um dos exemplos empregados por Vieira para ilustrar o ponto é o dos discípulos de Emaús. Indo para Emaús, dois discípulos lamentavam a morte de Cristo. Encontram-no, porém, ressuscitado, no meio do caminho, mas não o reconhecem. Para Vieira, o motivo de não terem reconhecido a Cristo era porque estavam “divertidos” em sua tristeza: “Eles não viam o que viam, porque lhes confundiu Deus as espécies. Nós, sem confusão nem variedade das espécies, não vemos o que vemos, só por desatenção e divertimento da vista”. No caso dos escribas e fariseus, o que divertia seus olhares eram outras coisas:

Divertia-os o ódio, divertia-os a inveja, divertia-os a ambição, divertia-os o interesse, divertia-os a soberba, divertia-os a autoridade e ostentação própria, e como estava a atenção tão divertida, tão embaraçada, tão perturbada, tão presa, por isso não viam o que estavam vendo: *Ut videntes caeci fiant.* (SI: 187)

Na crítica aos escribas e fariseus, é bem provável que Vieira estivesse se referindo aos Inquisidores, os supostos sábios nas Escrituras que não eram capazes de enxergar as profecias cumpridas. E por que não viam? Não viam porque as paixões divertiam sua visão. Ao acusar o ódio, a inveja e a ambição de escribas e fariseus, o jesuíta ecoa a Petição que enviara no início do seu processo denunciando a parcialidade de seus juízes.

A segunda cegueira é a que vê uma coisa por outra. Isso ocorre em decorrência da paixão:

A paixão é a que erra, a paixão a que os engana, a paixão a que lhes perturba e troca as espécies, para que vejam umas coisas por outras. E esta é a verdadeira razão, ou sem-razão, de uma tão notável cegueira. Os olhos vêem pelo coração, e assim como quem vê por vidros de diversas cores todas as coisas lhe parecem daquela cor, assim as vistas se tingem dos mesmos humores de que estão bem ou mal afetos os corações. (SI, p. 190-1).

A terceira cegueira é a dos cegos que não reconhecem a própria cegueira. Ser cego e não o saber é a pior cegueira que pode haver. Sua causa é a presunção. Tal, novamente, o caso dos fariseus e escribas:

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 304-5.

Se eram cegos e não viam, como eram, ou se faziam guias de cegos? Porque tanta como isto era a sua presunção. Para um cego guiar cegos, é necessário que tenha dois conhecimentos contrários: um, com que conheça os outros por cegos, e outro com que conheça, ou tenha para si que ele o não é. E tal era a presunção dos escribas e fariseus. Nos outros, conheciam que a cegueira era cegueira; em si, estimavam que a sua cegueira era vista. Por isso, sendo tão cegos como os outros cegos, em vez de buscarem guias para si, faziam-se guias dos outros e se vendiam por tais. Se víssemos que um cego andasse apregoando e vendendo olhos, não seria riso das gentes e da mesma natureza? Pois essa era a farsa que representava nos tribunais de Jerusalém a cegueira e presunção daqueles gravíssimos ministros, e esse era o altíssimo conceito que eles tinham dos seus olhos. Toupeiras com presunção de lince. (SI, p. 195)

“Toupeiras com presunção de lince”... Aí está uma frase que se pode imaginar que Vieira tenha dito sobre seus juízes, ainda que para si mesmo, enquanto ruminava seus pensamentos trancado em sua cela. As possíveis referências veladas ao Tribunal do Santo Ofício são mais claras no parágrafo seguinte:

Ainda passou muito avante esta presunção no caso de hoje. O cego, depois que Cristo o alumiou, ficou um lince na vista, e as toupeiras queriam guiar o lince. Que um cego queira guiar outro cego, e uma toupeira outra toupeira, cegueira é muito presumida; mas que as toupeiras quisessem guiar o lince, e os cegos dar lições de ver a quem tinha olhos, e olhos milagrosos, foi a mais louca presunção que podia caber em todas as cegueiras. **Todo o intento hoje dos escribas e fariseus, e todas as diligências e instâncias com que perseguiram o cego alumiado, e com que o queriam persuadir que agora estava mais cego que dantes, eram a fim de o apartarem da luz e conhecimento de Cristo, e o tirarem e trazerem à sua errada opinião.** (SI, p. 195-6, grifo nosso)

A última frase de Vieira parece uma síntese de seu processo, segundo, obviamente, seu próprio ponto de vista. No debate com os inquisidores, ele, o lince, tinha que obedecer às toupeiras. Ele, o que via, o “cego alumiado”, tinha que ser cego à verdade para se adequar à cegueira de seus algozes. No emprego equívoco do advérbio “hoje”, deparamo-nos com o julgamento de Cristo redivivo na perseguição de Vieira pelo Santo Ofício. O objetivo dos fariseus e escribas era afastar a verdade. Nisso, parece ser possível perceber a pertinácia de Vieira em defender suas opiniões. O missionário simplesmente tem certeza absoluta de suas opiniões. Ele “viu” a verdade e não pode fazer de conta que não a “viu”. Contudo, convencer as toupeiras de que elas não enxergam é uma tarefa impossível. Cegas por sua distração, por suas paixões e por sua presunção, não há como se fazer com que vejam coisa nenhuma. O lince então sucumbe.

Ele arrazoa vivamente: vós não dais razão; ele prova o que diz: vós falais e não provais; ele convence com o milagre que Cristo é santo: vós blasfemais que é pecador; ele demonstra com evidência quem é ele: vós buscais testemunhas falsas que digam que é outro; ele é uma águia que fita os olhos no sol: vós sois aves noturnas que cegais com a luz; ele, enfim, é lince, e vós toupeiras, e no cabo vós tão vãos e tão presumidos que cuidais que vedes mais com a vossa cegueira do que ele com os seus olhos. Viu-se jamais presunção tão cega? (SI, p. 196)

Ao defender as *Trovas* de Bandarra, tanto na **Apologia**, quanto na **Defesa**, Vieira procura falar aos que não as leram ou, lendo-as, não as entenderam. Para entender profecias, conforme afirma o jesuíta, é preciso coração. O exemplo dos discípulos de Emaús é novamente ilustrativo, pois estes, como Vieira afirma no *Sermão da Primeira Oitava da Páscoa* (de 1647), são “tardos de coração” (Lc 24: 25). Apesar de haver a profecia de que Cristo ressuscitaria em três dias, esses discípulos não O reconheceram por crê-Lo morto. Os discípulos de Emaús ilustram então aquelas pessoas que não acreditam nas profecias sem ter a confirmação delas: “Tardos no crer, ignorantes no inferir, e impacientes no esperar”. Os inquisidores, igualmente, apesar de conhecerem as profecias, não acreditam nelas por não as verem cumpridas. Como os fariseus e os escribas, seus olhos estão cegos, mas acham que veem.

Assim, conforme protesta Vieira, se a pia afeição é necessária para se crer em Cristo, crença que se faz tão evidente, quanto mais para se crer em Bandarra? No tocante às profecias do sapateiro de Trancoso, Vieira explica que a pia afeição pode faltar, inicialmente, aos estrangeiros, especialmente aos castelhanos, em decorrência da inimizade entre as nações. No entanto, a pia afeição pode faltar igualmente aos portugueses, especialmente aos sebastianistas, que, para o jesuíta, creem em profecias menos provadas que as de Bandarra. Parte dessa desafeição às *Trovas* do sapateiro, continua Vieira, deve-se à desafeição ao rei D. João IV e, por extensão, ao próprio jesuíta. Desse modo, como vimos nos sermões em tela, as paixões são capazes de obstruir a visão da verdade, fazendo com que se torne impossível ver o que está diante dos olhos. Para Aquino, a verdade se encontra na adequação entre a coisa percebida pelos sentidos e sua presença no intelecto<sup>114</sup>. No entanto, para Vieira, como afirma Pécora, a “pressão do ‘apetite’” faria com que se

---

<sup>114</sup> GILSON, 2006, p. 315 e segs.

visse o que se queria ver, não a coisa propriamente dita. A “troca das espécies” a que se refere Vieira seria causada por esse processo deformador da realidade<sup>115</sup>. O homem tomado pelas paixões não vê a realidade em si, mas através de um véu criado por suas paixões. Em vez de receber as espécies sensíveis, ele como que projeta suas paixões sobre o objeto, o que confunde o processo cognitivo. Por isso, Vieira faz um pedido, na **Defesa**, a seus inimigos: “E pode bem ser que alguns delles sejam dos mesmos que podem ter muito voto neste papel; aos quaes só peço que, se acaso lhes chegar aos olhos, os ponhão em Deos & na eternidade”<sup>116</sup>. Isto é, se colocarem os olhos sobre Bandarra, eles serão distraídos por serem-no cristão-novo e idiota; se colocarem em Vieira; as paixões descritas pelo jesuíta em sua Petição farão ver nele um inimigo. Como consequência, os inquisidores não seriam capazes de ver a verdade. Apenas buscando a luz em Deus, em vez de refratá-la, é que eles conseguiriam conhecer e entender a verdade das profecias de Bandarra. Vieira, portanto, como que pede um “olhar puro” para seus juizes, não distraído, não “apaixonado”, mas voltado para a Verdade Suprema, para a Luz.

Ao mencionar a necessidade de um “olhar puro”, neutro, para que se veja a verdade, Vieira está reconhecendo a tarefa vã em que se tornara a defesa de suas ideias perante um Tribunal cegado pelas paixões que o jesuíta já delantara em sua Petição, ainda no início de seu processo. Em seu julgamento, Vieira enfrentou seus piores ouvintes, verdadeiras pedras diante de suas setas, que, por mais agudas que fossem, nada mais lhes restava que despontarem na rigidez dos penedos. Como fizera com os colonos maranhenses, como fizera em quase todos os negócios em que se imiscuíra enquanto conselheiro real, diante dos inquisidores, Vieira defende suas ideias como um lince diante de toupeiras. A certeza de que “via” impelia-o à defesa, não obstante os perigos que isso lhe acarretava. Nesse ponto, o jesuíta assume a *persona* de vários profetas veterotestamentários, ou de apóstolos, que, iluminados por Deus, pagaram com sua vida pela divulgação da palavra divina. Como mencionamos no primeiro capítulo, é bem possível que Vieira esperasse algum acontecimento sobrenatural, no decorrer do processo, para confirmar sua interpretação profética. O final dos tempos estava muito próximo para que desistisse.

Ao defender Bandarra, Vieira está defendendo a fé nas profecias, a permanência do trabalho da Providência em meio aos homens. A defesa da pessoa

---

<sup>115</sup> PÉCORA, op. cit., p. 315-6.

<sup>116</sup> DEF, I, p. 100.

do profeta era o ponto mais complicado de seu processo, pois a defesa de alguém tido como judaizante, aliada às medidas favoráveis aos cristãos-novos empreendidas por Vieira, transferiam ao próprio missionário a presunção de judaísmo outrora supostamente imputada ao sapateiro. Prová-lo profeta, porém, mostrou-se uma tarefa *ab initio* fadada ao fracasso, haja vista a tendência que se firmara na Igreja contrariamente a esse tipo de profecia popular. Nesse ponto, os inquisidores nada fazem senão aplicar as regras pertinentes ao caso já existentes há aproximadamente um século.

Como vimos no capítulo anterior e neste, as discussões teológicas de Vieira não fogem das formulações escolásticas. Não é este, por conseguinte, o problema do processo. O fato é que Vieira procura relativizar alguns preceitos – sendo o mais notável o da necessidade de um milagre confirmatório para a profecia – a fim de tornar as profecias de Bandarra prováveis e se discurso verossímil. E aqui, como já salientamos, repousa sua maior alegação de inocência: Vieira não quer provar a verdade das profecias de Bandarra, mas sua probabilidade.

Contudo, em sua defesa, Vieira não deixa também de atacar veladamente seus juízes. Num exemplo da “retórica cativa” a que se refere Banza, o jesuíta alfineta diversas vezes seus adversários. Primeiramente, Pantaleão Rodrigues Pacheco, Inquisidor-mor, também crera nas profecias de Bandarra e escrevera sobre isso. Em segundo lugar, a cegueira dos inquisidores tornava sua argumentação uma atividade estéril. Em ambos os casos, ficava claro, para Vieira, que sua interpretação era lícita e que as engrenagens do Santo Ofício serviam às “paixões” de seus operadores. Vieira mostrava-se um “vidente” frente aos cegos. E não era, conforme o jesuíta mesmo afirma, como videntes que os profetas eram antigamente conhecidos? O que teria ele visto que os outros não viam? Resta-nos investigar.

## **PARTE II**

### **AS CHAVES DA PROFECIA**

## CAPÍTULO 4

### O CLAVICULÁRIO DE DEUS

#### **As chaves para o conhecimento do futuro**

Apesar de tudo o que já se falou até aqui sobre a defesa de Bandarra empreendida por Vieira, apesar de toda a justificação teológica proposta pelo jesuíta para defender o sapateiro de Trancoso como profeta inspirado por Deus, não há como ainda não se surpreender com isso. Esse sentimento de espanto e, também, de certa incompreensão, encontra-se refletido na fortuna crítica de Vieira com frequência, como se vê especificamente nas obras de Azevedo. A pergunta que sempre fica é: como alguém tão informado pode ter acreditado num profeta popular como Bandarra?

No primeiro capítulo, mencionamos o contexto histórico português, alimentado inicialmente pelas Descobertas, e, em seguida, pelo sebastianismo e pelo joanismo que se seguiu à Restauração, profetizada pelo sapateiro, conforme acreditava Vieira. No segundo e no terceiro capítulos, vimos como Vieira percebia os requisitos para a verdadeira profecia cumpridos em Bandarra, especialmente no tocante àquele tão repetido argumento: “a verdadeira profecia se prova pelo efeito das coisas profetizadas”. A partir disso, este capítulo e o seguinte buscam analisar a forma como Vieira interpretou as profecias de Bandarra para julgá-las cumpridas, e, por extensão, como Vieira interpretou analogamente as Escrituras para embasar sua concepção de Quinto Império. Para tanto, é preciso investigar a exegese vieiriana.

Já vimos, no segundo capítulo, que defender a permanência do espírito profético na Igreja, como faz Vieira, era um problema pelo menos desde o Quinto Concílio de Latrão. No entanto, em sua **História do Futuro**, conforme também notamos anteriormente, Vieira defende essa ideia vigorosamente. Detenhamo-nos mais agora sobre esse ponto.

Vieira inicia o capítulo nono de sua **História** pedindo “o assenso da fé” e a “pia afeição de todos” para a matéria que iria tratar, pois se mostrava obscura e difícil. Como vimos no capítulo anterior, a pia afeição era justamente o que parecia faltar a seus juízes, divertidos por suas paixões. Mencionando o livro do Gênese, Vieira cria a atmosfera da saída do caos, da iluminação progressiva das trevas proporcionada por Deus. Assim, apenas o Criador pode dar a luz necessária para se conhecer o futuro, tenebroso que é como o Egito acossado por uma das pragas enviadas como punição divina. Citando São Pedro, o jesuíta postula que as profecias são as candeias para se iluminar o futuro. Reconhecendo não possuir luz própria, Vieira propõe-se a seguir as luzes alheias, i.e., a dos profetas. Para isso, vale-se das Escrituras, pois toda a Bíblia é profética. No entanto, como Deus não falou claramente nas profecias, é preciso juntar a elas o lume do discurso, a fim de que seja possível compreendê-las. Ao lume sobrenatural da profecia, Vieira acrescenta assim o lume natural do discurso humano, fundado ainda na autoridade dos apóstolos, dos Padres e Doutores da Igreja e dos Expositores das Escrituras. Usando o mito do labirinto de Creta, conclui Vieira: “As profecias e os doutores nos servirão de tochas; o entendimento e o discurso de fio”. É o que Pimentel chamou de a “teoria dos quatro lumes de Vieira”, segundo a qual se percebe, no tocante às fontes de Vieira, uma descida gradativa do conhecimento divino e antigo até o intérprete atual, próximo que está do cumprimento das antigas promessas<sup>1</sup>.

No entanto, como já notamos, Vieira não considerava que a revelação divina havia se encerrado nos dois testamentos, mas que o Espírito Santo nunca cessara de iluminar profetas. Portanto, o jesuíta afirma que utilizará também profecias não canônicas em suas interpretações, uma vez que estas poderiam ser provadas por seus efeitos<sup>2</sup>. Tal seria, como logo se vê, o teor da argumentação de Vieira em defesa de Bandarra no decorrer de todo o seu processo.

Ao se valer de fontes inspiradas, Vieira afirma então que sua história é mais verdadeira que a de qualquer historiador do passado, os quais escreviam suas histórias a partir de mentiras, misturando ali “as cores do seu afeto”<sup>3</sup>. Mirando Deus, Vieira propõe escrever um texto “desapaixonado”, no sentido de que não está sujeito às paixões que obstruem a visão. Como escreve uma história que já está, na

---

<sup>1</sup> PIMENTEL, 2008, p. 36.

<sup>2</sup> Vieira: ANT, p. 161.

<sup>3</sup> Ibid., p. 163.



verdade, escrita por Deus, Vieira não estaria sujeito a erro, e sua visão clara e desimpedida de afetos permitiria que suas interpretações fossem tidas como reveladoras das reais intenções do Criador.

Contudo, para compreender a forma como Vieira interpreta as profecias, é preciso conhecer os métodos exegéticos a sua disposição. Mais precisamente, é preciso conhecer de que forma a leitura alegórica, entendida aqui, inicialmente, em sentido amplo, ou a figural foram empregadas pelo jesuíta. Para tanto, uma breve exposição sobre o assunto será necessária para que essa análise seja possível.

### **Alegoria e Origem da Exegese Bíblica**

As discussões acerca do tema “alegoria” e, por extensão, acerca da exegese bíblica são antigas e a literatura correspondente é imensa. Inicialmente, é bom ressaltar que a maioria dos autores usa a noção de alegoria em dois sentidos: a alegoria como forma de composição poético-retórica (a “alegoria dos poetas”) e a alegoria como forma de interpretação (a “alegoria dos teólogos”). Em decorrência disso, a literatura sobre o assunto aponta para os dois lados. Há diversos textos que trabalham com o conceito teológico de alegoria, como há tantos outros que se preocupam mais com o emprego literário do conceito. No entanto, devido à própria origem da “alegoria”, grande parte dos estudos apresentam uma convergência das duas abordagens<sup>4</sup>. No nosso caso, como temos por objetivo analisar a interpretação profética de Padre Antônio Vieira, daremos mais relevo à noção de alegoria como interpretação, ainda que não excluamos referências a obras que explorem o conceito tendo em vista seu emprego propriamente literário.

Como afirma Jean Daniélou, a questão da leitura “alegórica” da Bíblia surgiu como uma resposta às polêmicas dos cristãos com os judeus e os gnósticos acerca do lugar do Antigo Testamento (AT) diante do advento de Cristo. Assim, o ponto inicial para compreender a exegese cristã parte do próprio Antigo Testamento. Ainda

---

<sup>4</sup> Para uma abordagem abrangente e compreensiva do tema em língua portuguesa, remetemos o leitor à obra de João Adolfo Hansen (2006). Para uma visão sintética e para uma coletânea da bibliografia mais importante acerca do assunto na área de Literatura, é válido o artigo de Carlos Ceia (1998).

segundo o mesmo autor, o trabalho dos profetas veterotestamentários se baseia em um movimento duplo. Ele retoma as grandes obras de Deus no passado, mas o faz somente para embasar a fé nas grandes obras que estariam por vir. É um esforço tanto comemorativo, quanto profético. Um exemplo disso são os relatos sobre o Paraíso, que, segundo Daniélou, não são importantes em si, mas servem para fomentar a esperança em um tempo messiânico futuro, em que esse período de paz e abundância primordiais voltarão<sup>5</sup>. Desse modo, os eventos do passado estabelecem o padrão e predizem eventos maiores futuros. E eventos contemporâneos são compreendidos como sendo uma repetição de eventos do passado, não na visão cíclica da história herdada dos gregos, mas no sentido do cumprimento de uma promessa que estava latente ou explícita em eventos ou palavras anteriores. Se os eventos somente ganham sentido na relação de uns com os outros, então o passado deve necessariamente estar relacionado ao presente. O Novo Testamento vê esse processo se cumprir em Cristo. Ele é o novo Adão (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,45-9). Cristo não veio para ratificar a lei, mas para cumpri-la, preenchê-la (Mt 5,17 e Mt 11,13)<sup>6</sup>.

Frequentemente, tem-se que a relação entre o Antigo e o Novo Testamento (NT) se deu a partir do emprego da “alegoria” e da “tipologia”, como se fossem conceitos opostos. A origem da distinção entre tipologia e alegoria remonta aos primórdios do cristianismo. Como analisa Frances M. Young<sup>7</sup>, o primeiro ponto a ser observado é o surgimento da literatura cristã e sua relação com o Antigo Testamento. Baseada na Teoria da Recepção, Young procura compreender como os primeiros cristãos recebiam o legado da tradição judaica, ou seja, a partir de que posição e de quais expectativas eles os liam. Mais ainda, a autora relaciona essa recepção com a forma como esse conhecimento era veiculado, ou seja, com o formato dos livros e com todos os elementos que acompanham as obras até seus leitores. Todos os livros eram escritos em rolos de papiros; nestes é que os clássicos eram transmitidos e guardados, sendo comercializados para uma classe de literatos, mais elevada e sofisticada, alcançando o povo apenas através da oratória e do teatro. O formato do “codex”, por sua vez, era ainda uma novidade no final do século I, pertencendo ao cotidiano de alunos e professores. Encontramos então, nesse

---

<sup>5</sup> Cf. DANIELOU, 1960, p. 12-14.

<sup>6</sup> Cf. MONTAGUE, 2007, p. 15-6.

<sup>7</sup> YOUNG, 1997, p. 9 e segs.

período, dois formatos opostos: um ligado à permanência – os rolos de papiros – e outro ligado ao conhecimento efêmero – os códices. Os escritos da tradição judaica eram veiculados através de papiros, como não poderia ser diferente. No entanto, desde cedo, os cristãos se valeram de códices. Mais do que isso, desde meados do século II d.C., encontram-se códices da Torá e dos Salmos. Segundo Young, isso demonstra a crescente apropriação do legado de uma comunidade antiga por parte de uma nova comunidade, comunidade esta que valorizava então a documentação de depoimentos e testemunhos de um acontecimento relativamente recente: a vida e morte de Jesus. Com o tempo, as próprias anotações dos primeiros cristãos começaram a tomar uma autoridade semelhante à das escrituras antigas, senão mesmo superior a elas. O que se percebe é que os novos escritos sobre a vida, morte e ressurreição de Cristo passam a ter supremacia sobre os antigos, apesar de estes confirmarem a vinda do próprio Messias, testemunhando a revelação do mesmo Deus em Cristo, a partir da nova aliança.<sup>8</sup>

A questão que então surgia era se os escritos judaicos não eram de fato dispensáveis, frente a toda a florescente literatura cristã. Tal seria a colocação de Marcião (c. 85 - 160 d.C) e dos gnósticos. No entanto, Irineu (c. 130 - 202) respondeu a isso a partir do uso que fez de três termos que pegara emprestado da retórica: *hipótese*, *economia* e *recapitulação*. Na antiga tradição retórica, *hipótese* se referia ao assunto do texto. De acordo com O’Keefe e Reno<sup>9</sup>, os primeiros intérpretes da Bíblia como que descobriam “fórmulas ocultas” nos textos ao compararem várias passagens que apresentavam semelhanças entre si. Tais semelhanças compunham essas espécies de fórmulas, o que, com o tempo, passou a ser chamado de sentido espiritual das escrituras. Assim, segundo Irineu, a descoberta desse padrão implícito às Escrituras indicava uma *hipótese*, um tema que fazia todo o conjunto de textos possuir sentido. Daí a importância do conceito de *economia*, que se referia à correta ordem e arranjo das coisas e, no caso da retórica, do enredo de uma narrativa ou ainda dos argumentos em um discurso. Para Irineu, a *economia* divina repousava na existência de um Deus criador e ordenador de tudo, que delinear a sequência de eventos inter-relacionados que redundaria em Cristo, cuja vinda esclareceria essa própria *economia*. Como afirma Irineu, em Cristo houve a *recapitulação* de todas as coisas, termo que, em retórica, referia-se ao

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 17-21.

<sup>9</sup> O’KEEFE & RENO, 2005, p. 25 e segs.

argumento final de um discurso. Em Cristo, as profecias do Antigo Testamento haviam se cumprido. Portanto, como concluem O'Keefe e Reno, a característica mais singular da exegese patrística é a pressuposição de que conhecer a identidade de Jesus Cristo é a base para a correta leitura dos escritos sagrados do povo de Israel. Cristo não era então a Bíblia, mas a sua *hipótese*<sup>10</sup>. Por isso, conforme afirma Northrop Frye, a busca da confirmação da verdade de Cristo a partir da relação de sua história com as profecias do Antigo Testamento, como também a confirmação dessas próprias profecias com a vida de Jesus, caracterizaria um jogo de espelhos. Os dois testamentos formariam um espelho, em que um refletiria o outro, mas nenhum deles o mundo exterior<sup>11</sup>.

Ainda que o cânone cristão fosse apenas estabelecido no século IV<sup>12</sup>, o cristianismo, do mesmo modo que o judaísmo, estava destinado a se tornar uma religião do Livro. Assim, era necessário que se estabelecesse a relação das Escrituras com a vida da comunidade, tarefa que era realizada a partir da interpretação do texto sagrado. No tocante ao judaísmo, havia pelo menos três formas de interpretação. A primeira era o "targum", uma espécie de paráfrase da Bíblia em aramaico, já que o hebraico vernáculo, língua em que os textos sagrados haviam sido escritos, desaparecera. Como tal, era uma interpretação mais literal. A segunda era o "midrash" (i.e., "buscar"), que podia se referir a uma interpretação que combinava diferentes passagens das Escrituras, ou mesmo ao resultado dessa interpretação. Buscava-se esclarecimento para conduzir o ensino das Escrituras. Por trás disso, o que havia era a crença de que tudo o que se precisava saber para a vida poderia ser encontrado na Bíblia<sup>13</sup>. Assim, ao examinar o sentido espiritual das figuras, podiam-se encontrar sentidos que não eram imediatamente óbvios. Cristo se refere a esse método em várias passagens, como em João 5,39. Por fim, havia o "peshet" (i.e., "explicação"), método somente conhecido depois da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto. Por meio deste, passagens, ou mesmo livros inteiros, das Escrituras eram comentados à luz de eventos históricos acontecidos com o povo,

---

<sup>10</sup> Op. cit., p. 28 e 41.

<sup>11</sup> FRYE, 1982, p. 78.

<sup>12</sup> No fim do século IV, pelo menos no Ocidente, 66 livros eram considerados autênticos, sendo acrescentados de mais oito de autenticidade disputada (os apócrifos). Todos esses textos compunham as Escrituras, ainda que, a partir dos códices da época, pode-se constatar que houvesse uma fluidez quanto aos limites entre esses livros e outros que poderiam ser considerados sagrados (cf. OCKER, 2002, p. 8-9).

<sup>13</sup> Cf. EVANS, 2004, p. 8-9.

caracterizando uma interpretação que possuía comumente um sentido profético, já que, em Qunram, consideravam-se as Escrituras como detentoras de mistérios que deveriam, portanto, ser explicados<sup>14</sup>. Subjacente a isso, portanto, estava a crença de que as Escrituras tratavam do tempo em que vivia a comunidade, comumente compreendido como próximo ao fim, crença esta que também era comum nas primeiras comunidades cristãs<sup>15</sup>. O “*pesher*” foi utilizado várias vezes por Jesus, como em Mateus 11,10 e em Lucas 4,16-21, em que ele lê Isaías 61,1-2 na sinagoga de Nazaré – “O Espírito do Senhor é sobre mim” – e aplica a ele mesmo – “Hoje se cumpriu esta Escritura em vossos ouvidos”<sup>16</sup>. Ainda, com os discípulos na estrada para Emaús, Cristo explicou as palavras usadas para se referir a Ele nas Escrituras, desde Moisés até os Profetas (cf. Luc 24,27)<sup>17</sup>. Desse modo, percebe-se que, desde a exegese judaica, já se constatava uma oscilação entre uma interpretação literal e outra que, de certo modo, já apresentava semelhanças com a alegoria ou a tipologia, como veremos mais adiante<sup>18</sup>.

A união entre o Antigo e o Novo Testamento, entre as profecias e a sua realização, já havia sido mencionada por Jesus, conforme Lucas 4,18. Segundo C.R. Evans<sup>19</sup>, é dessa relação que surge a leitura figural. A maneira mais comum de compreender a relação entre os dois testamentos, ainda segundo Evans, é a de ver a verdade como encoberta no Antigo Testamento, sendo que o Novo teria retirado o véu sobre essa verdade. Daí viria a imagem de Cristo como “o que traz a luz”<sup>20</sup>.

No caso cristão, o caminho para a exegese passou a ser traçado a partir de Paulo. Duas passagens bíblicas são importantes para a compreensão do início do uso da exegese figural, ou do que passou a ser conhecido pelo termo *tipologia*. A primeira é Rom 5,14, onde o apóstolo afirma que Adão era um *typos* de Cristo. Cristo teria vindo como um Segundo Adão, para resgatar o que havia sido perdido com o primeiro: o Paraíso. A segunda é 1 Cor 10,1-11, em que afirma que eventos

---

<sup>14</sup> Cf. SIMONETTI, 1994.

<sup>15</sup> Como afirma Sanders, havia pouca ou nenhuma preocupação com os significados históricos ou “originais”, pois se acreditava que as Escrituras tratavam do fim dos tempos, período em que vivia a comunidade. Portanto, as Escrituras falariam do período vivido pela comunidade (SANDERS, 2004, p. 255).

<sup>16</sup> MONTAGUE, op. cit., p. 25; SIMONETTI, op. cit., p. 8-9.

<sup>17</sup> Cf. GALDON, 1975, p. 16.

<sup>18</sup> Cf. GALDON, op. cit., p. 16-7: “É evidente que os autores do Novo Testamento, tal como os judeus de seu próprio tempo, acreditavam firmemente na existência nas Escrituras de um sentido mais significativo do que o sentido meramente literal.”

<sup>19</sup> Cf. EVANS, 1995, p. 49.

<sup>20</sup> Cf. 2 Cor 3.

do passado, especificamente do tempo de Moisés, haviam se sucedido como “figuras”, para que não fossem repetidos depois. Em ambas as passagens, o emprego do termo *typos* e de seus derivados serve para relacionar eventos do AT com os do NT. Em ambas, o que se relaciona são eventos, e não palavras simplesmente. Acima de tudo, a tarefa de Paulo não é a de repetir o AT, mas de usá-lo para acrescentar algo de novo<sup>21</sup>.

A palavra *typos* é o principal substantivo que se origina de *túptein*, “golpear”, e possui o sentido básico no grego clássico de um “golpe”, ou da “marca” deixada pelo golpe. Por isso, um dos usos mais frequentes era o da “impressão” feita em cera por um selo, ou seja, aqui há a ideia de um modelo e o de uma cópia, ainda que não idêntica, mas que certamente mantém uma correspondência com sua matriz<sup>22</sup>. É esse o sentido mais empregado por Paulo<sup>23</sup>.

No entanto, como afirma Goppelt, em Paulo, a tipologia não é usada apenas para encontrar similaridades entre eventos dos dois testamentos. Tampouco é apenas um método hermenêutico para interpretar o AT. É sim “uma abordagem espiritual que revela a conexão ordenada no plano redentor de Deus entre o relacionamento Deus e homem no AT e aquele relacionamento no NT”<sup>24</sup>. Aliás, Paulo é o primeiro a chamar as Escrituras de AT<sup>25</sup>. Como o apóstolo vai se referir em Rom 15,4, a lei antiga serviu como pedagoga da nova: “Porque tudo o que dantes foi escrito, para nosso ensino foi escrito, para que pela paciência e consolação das Escrituras tenhamos esperança.” Curiosamente, Vieira vai justamente postular que os principais motivos da existência das profecias são dar

<sup>21</sup> GOPPELT, 1982, p. 218 e segs.

<sup>22</sup> Esses dois principais usos podem ser ilustrados por uma passagem do discurso de Estevão (Atos 7,43-4): “Antes tomastes o tabernáculo de Moloque, E a estrela do vosso deus Renfã, Figuras [*túpous*] que vós fizestes para as adorar. Transportar-vos-ei, pois, para além da Babilônia. Estava entre nossos pais no deserto o tabernáculo do testemunho, como ordenara aquele que disse a Moisés que o fizesse segundo o modelo [*túpon*] que tinha visto”. Como afirma Woolcombe, “curiosamente, esses dois versos citam as únicas duas passagens no Antigo Testamento nas quais *túpos* ocorre: Amós 5,26 e Êxodo 25,40. No primeiro caso, a palavra significa ‘uma imagem gravada’; no segundo, um ‘padrão’ ou ‘modelo’” (1957, p. 61).

<sup>23</sup> Cf. GOPPELT, op. cit., p. 221-2; WOOLCOMBE, op. cit., p. 60-1; GALDON, op. cit., p. 19. Woolcombe afirma que: “nesse momento, precisamos apenas expor a conclusão de que, apesar das enormes diferenças entre São Paulo e autores contemporâneos a ele, a palavra *túpos* invariavelmente possui o sentido primário de ‘modelo’ ou ‘padrão’. Deveríamos, portanto, adotar a interpretação de Rom. 5 de A. Nygren: ‘Adão é chamado de *túpos*, um padrão ou modelo para Cristo’” (op. cit., p. 65).

<sup>24</sup> Cf. GOPPELT, op. cit., p. 222-3.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 225. Cf. 2 Cor 3,14: “Mas os seus sentidos foram endurecidos; porque até hoje o mesmo véu está por levantar na lição do velho testamento, o qual foi por Cristo abolido.”

esperança para o povo e fazer com que persevere nas dificuldades, conforme vimos anteriormente.

Ainda segundo Goppelt<sup>26</sup>, as origens da abordagem tipológica devem ser compreendidas a partir de três pontos: 1) a tipologia é desconhecida no ambiente helenístico não bíblico do cristianismo primitivo; 2) ela é encontrada exclusivamente no ambiente judaico, mas apenas como um princípio de escatologia; e 3) a tipologia que é encontrada no judaísmo tinha uma história anterior na escatologia do AT. Assim, o que se percebe a partir dessas colocações é que a tipologia implica uma concepção de história que é diferente da concepção mítica, a de um tempo cíclico, já que o pensamento judaico introduz a ideia do *eschaton* como um evento a ocorrer dentro da história. Assim, as profecias veterotestamentárias estão ligadas ao seu preenchimento futuro, num tempo em que haverá uma ruptura profunda na história humana, inaugurando uma nova relação entre Deus e homem. Nesse sentido, essa concepção de história redentora torna possível à profecia ver o *eschaton* como um novo êxodo, uma nova aliança, etc. A tipologia, conclui Goppelt, traz uma nova revelação em uma nova forma. Ela foi moldada pelo conceito de preenchimento tal como a revelação na profecia também o foi.

Assim, segundo Galdon, podemos definir tipologia da seguinte forma:

A tipologia revela essa correspondência entre as pessoas, os eventos e as coisas do Antigo Testamento e as pessoas, os eventos e as coisas do Novo Testamento. Essa correspondência está presente porque Deus controla o todo da história, e é Deus quem faz com que os primeiros indivíduos, grupos e eventos apresentem características que prenunciam eventos posteriores. Algumas “coisas” sobre as quais o texto das Escrituras literalmente fala são também usadas por Deus para prefigurar outras coisas no futuro. (...)  
Tipologia pode, portanto, ser definido como o método de interpretação das Escrituras em que as pessoas e os eventos, os incidentes e as narrativas do Antigo Testamento, o Antigo Testamento *res ipsae*, são vistos como realidades que são ao mesmo tempo sinais proféticos e prenúncio de pessoas e eventos no plano redentor de Deus assim como ele é preenchido e revelado no Novo Testamento<sup>27</sup>.

É preciso então esclarecer o uso do termo “tipo” e do termo “antitipo”. O emprego deste último não é unânime na literatura antiga, ocorrendo duas vezes no NT: uma em Hebreus 9,24, onde o sentido se assemelha ao de tipo, e em 1 Pedro 3,21, em que Cristo é apresentado como o tipo revelador, o padrão para a

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 225-6.

<sup>27</sup> GALDON, op. cit., p. 23.

compreensão do que se encontrava prefigurado no AT e também dos eventos atuais ou “pós-figurações”. Esse último conceito foi o adotado pelos Padres da Igreja. Nesse sentido, “anti” significa “no lugar de”, “substituindo”, que é o sentido principal de “anti”. Portanto, para os Padres da Igreja, chamar Cristo de antitipo significa identificá-lo como o tipo central, no qual todos os outros tipos, anteriores ou posteriores a ele, encontram seu preenchimento<sup>28</sup>.

Segundo Galdon, os estudiosos das escrituras sempre ressaltaram que a tipologia se baseia nas coisas – *res ipsae* – e não sobre as palavras – *verba* – das escrituras. Por coisas, entendem-se pessoas ou eventos. Ainda que o tipo signifique o antitipo, e o antitipo preencha o tipo, essa significância e esse preenchimento não destroem a sua própria realidade, mas simplesmente adicionam um sentido mais profundo às pessoas, lugares, coisas ou eventos do Antigo Testamento e liga-as às pessoas, coisas, lugares ou eventos do Novo Testamento. Tipo e antitipo são espirituais somente em relação ao significado que eles incorporam no contexto referencial de sombra e preenchimento. Em si mesmos, eles permanecem coisas reais, não abstrações. Moisés, Josué, Isaac e Adão são sombras de Cristo, mas Moisés, Josué, Isaac e Adão também são personagens reais<sup>29</sup>.

Voltando a Paulo, vimos que o apóstolo já propunha uma interpretação que fugia do sentido literal, a que chamamos tipológica. No entanto, em Gálatas 4,24, Paulo apresenta os filhos de Agar e Sara como as prefigurações dos judeus e dos cristãos. Ismael, filho de Agar, a qual seria uma alegoria da “Jerusalém terrestre”, teria “nascido da carne”, enquanto que Isaac, nascido de Sara, a qual, por sua vez, representaria a Jerusalém celeste, teria nascido pela graça divina e seria, portanto, uma alegoria da nova aliança pela liberdade a ser alcançada na fé de Cristo<sup>30</sup>. Contudo, segundo Simonetti, ao afirmar que isso “se entende por alegoria”, Paulo mostra que compreende tipo como sinônimo de alegoria.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. O'KEEFE & RENO, op. cit., p. 81. Para Galdon, “tipo, como antitipo, são termos ambíguos, pois podem ser aplicados tanto para a primeira ou a segunda imagem. No entanto, geralmente, tipo é usado para a “sombra” veterotestamentária, enquanto que antitipo se refere a seu cumprimento no Novo Testamento” (op. cit., p. 20).

<sup>29</sup> Cf. GALDON, op. cit., p. 30-1.

<sup>30</sup> Cf. O'KEEFE & RENO, op. cit., p. 90-1.

<sup>31</sup> Cf. SIMONETTI, op. cit., p. 12. Segundo Galdon (op. cit., p. 25), a palavra *typos* ocorre 16 vezes no NT e 11 vezes em São Paulo, mas, curiosamente, a palavra *alegoria* é o termo usado com mais frequência por Paulo para se referir ao conceito de tipologia, e o termo *alegoria*, em vez de *tipologia*, é a palavra mais comumente usada pelos Padres da Igreja ao se referirem a esse método de interpretação escritural.



A noção de alegoria também possui uma origem grega. Para Whitman, a alegoria já se encontrava prenhe desde Homero, pois havia, especialmente na **Ilíada**, a tendência de se personificar as emoções, como no caso da raiva que acomete Aquiles logo na primeira cena dessa epopeia. Ainda que a obra de Homero seja considerada refratária à alegoria, pois, como ensina Auerbach, há ali a primazia da objetividade, é inegável que havia a possibilidade de que se desenvolvesse a partir dessa tendência à personificação uma leitura alegórica, isto é, extrapolando o sentido meramente literal, objetivo, do texto<sup>32</sup>.

Os gregos não possuíam textos sagrados como os judeus e cristãos, mas possuíam textos que quase chegavam a esse status, como os de Homero, por exemplo. A obra homérica, como a de outros poetas, também era submetida a exegeses. Havia a interpretação literal, como também a alegórica (*allegoria/allegorein*: dizer uma coisa para significar outra). Desde 550 a.C., com Ferécides de Siros (séc. VI a.C.), e depois com Teágenes de Régio (séc. VI a.C.), procurou-se compreender sob outra ótica algumas histórias contadas por Homero, e que contrariavam, sobretudo, alguns valores morais. Acreditava-se que essas histórias eram tão absurdas que deveriam possuir outro sentido<sup>33</sup>. Depois do século IV a.C., o alegorismo se torna especialmente associado com os estoicos, e Crísipo de Soli (280 – 207 a.C.) emerge como seu principal expoente<sup>34</sup>. Seja para exemplificar as próprias doutrinas cosmológicas, como os estoicos, seja para negar acusações de imoralidade nos poemas homéricos, o fato é que ambas as tendências procuravam encontrar teorias filosóficas subjacentes aos textos do grande poeta grego, o que era a verdade do texto, oculta por um véu de fantasia, destinado apenas ao entretenimento. Essa verdade, por sua vez, era universal, eram os princípios do mundo, e encontrá-los era a tarefa dos filósofos<sup>35</sup>. Esse tipo de interpretação vai florescer em meio à corrente helenizante do judaísmo em Alexandria, especialmente no trabalho de Fílon.

---

<sup>32</sup> WHITMAN, 1987, p. 20.

<sup>33</sup> Esse tipo de exegese é que vai começar a relacionar, por exemplo, o deus Cronos com “chronos” (“tempo”, em grego). Metrodorus de Lampsacus (331 – 278 a.C.), em seu tratado sobre Homero, vai relacionar alegoricamente os deuses olímpicos a elementos da natureza (WOOLCOMBE, 1957, p. 50-1).

<sup>34</sup> Segundo Woolcombe, “o alegorismo grego tinha dois propósitos distintos: a) desenterrar os significados mais profundos, ou implícitos, que subjaziam sob os mitos homéricos e b) defender os mitos de acusações de imoralidade e blasfêmia” (Ibidem, p. 51).

<sup>35</sup> WHITMAN, 1987, p. 20.

Fílon, escrevendo em Alexandria por volta do primeiro século de nossa era, pretendia provar que as ideias subjacentes ao Pentateuco poderiam ser expressas na linguagem teológica do Helenismo. Aparentemente, esse procedimento parece muito próximo ao de Paulo. No entanto, como demonstra Woolcombe, a proximidade é superficial. Comentando Gal. 4 segundo a interpretação de Paulo – mencionada acima – e a de Fílon, Woolcombe mostra que, em vez de Agar representar a Antiga Aliança e Sara a Nova, conforme interpretara o apóstolo, Fílon explica que Sara representa a virtude e Agar a educação. Assim, Abraão – a mente – terá a virtude como esposa e a educação como concubina para encontrar o conhecimento, já que esta última deve ser serva da primeira, do mesmo modo que Agar havia sido de Sara. O caráter histórico da interpretação paulina – a relação entre a Antiga e a Nova Aliança – desaparece completamente da interpretação filoniana. O sentido oculto encontrado pelo exegeta não possui conexão com a revelação de Deus na história, mas é apenas um aspecto da educação helenista, para a qual Fílon queria encontrar sanção nas Sagradas Escrituras. Portanto, para Woolcombe, a exegese de Paulo deve mais à tradição palestina que à alexandrina<sup>36</sup>.

Whitman afirma que a mudança que se operou na apropriação dos primeiros cristãos da tradição alegórica grega se deveu a três condições. A primeira é uma mudança no texto a ser alegorizado. Para os gregos, como vimos, o texto em si – fosse Homero ou Hesíodo – era apenas entretenimento; o que importava era a filosofia que se retirava do texto. Para os judeus helenizantes do primeiro século, isso não podia ser feito, uma vez que seu texto era sagrado e não podia ser simplesmente dispensado. Assim, há uma mudança de direção. Em vez de o texto servir como veículo para a descoberta da filosofia, a filosofia, no caso cristão, é que serve para a interpretação do texto, a qual sempre será imperfeita em relação ao texto em si. É exatamente esse fato que faz com que o sentido literal do texto passe a ter uma importância diferente. A segunda mudança se refere à conexão entre os níveis de interpretação e as ordens do ser. Os pré-socráticos simplesmente transformavam as figuras divinas da poesia grega em elementos do cosmos. Os estoicos, por sua vez, tratavam-nos como uma força única e que abarcava tudo. De forma oposta, para os exegetas que trabalhavam a partir de uma perspectiva platônica, a divisão entre os sentidos literal e alegórico era paralela à divisão entre

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 53.

as ordens visível e invisível do ser. Isso gerava, portanto, a necessidade de se aprofundar o sentido literal do texto. Ligada a isso, está a terceira mudança: a relação entre a profundidade interpretativa e o tempo. Aqui está implícita a ideia judaico-cristã de que há uma revelação progressiva dentro da história. Os primeiros cristãos encontravam-se, como já vimos, entre a recusa dos judeus quanto ao papel de Cristo como messias e a posição gnóstica, que recusava o AT. Assim, a resposta cristã teria sido a interpretação tipológica<sup>37</sup>.

É por essa razão que Auerbach afirma que, apesar de os relatos bíblicos apresentarem-se como retalhos, horizontalmente independentes, eles possuem uma coerência vertical, unidos justamente pela ideia de Deus e de sua providência. Assim, o valor histórico dos acontecimentos do Velho Testamento foi perdendo terreno perante seu valor “simbólico”; os acontecimentos veterotestamentários passaram a ser interpretados como eventos que antecipavam o aparecimento de Cristo, como *figuras* (termo latino equivalente ao “typos” grego). Segundo Auerbach, esse conceito, que originalmente significava “forma plástica”, foi paulatinamente se desligando desse sentido mais concreto, deslocando-se para um sentido totalmente abstrato. Como vimos, devido à helenização da cultura romana, no século I, especialmente ao estudo da retórica de Quintiliano (35 - 95 d.C.), quando o conceito de figura passou a ser ligado ao de “figura de linguagem”. Os padres da Igreja, por sua vez, dariam um sentido totalmente diverso ao termo. Tertuliano (c. 160 - c. 220 d.C) foi o primeiro a empregar o termo em seu novo sentido. Segundo Auerbach, a partir do uso que fizeram desse conceito os Padres da Igreja, do século I em diante, figura passa a ser “algo real e histórico que anuncia alguma outra coisa que também é real e histórica. A relação entre os dois eventos é revelada por um acordo de similaridade”<sup>38</sup>. Assim, um evento do Antigo Testamento, por exemplo, é figura de um evento do Novo Testamento pela semelhança entre os dois. O segundo evento “preenche” o primeiro (a figura), tornando claro um significado antes oculto; Josué “prefigura” Jesus, ou seja, “o nome Josué-Jesus é uma profecia fenomenal ou prefiguração do futuro Salvador”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> WHITMAN, 1987, p. 60 e segs.

<sup>38</sup> AUERBACH, 1997, p. 27.

<sup>39</sup> AUERBACH, 1997, p. 27. Conforme ilustra João Adolfo Hansen, “Auerbach escreve que, no caso da alegoria verbal ou do simbolismo religioso, pelo menos um dos dois elementos que se combinam é puro signo, ao passo que na relação tipológica ou figural os fatos significante e significado – a coisa passada e a coisa futura, o homem do passado e o homem do futuro – são postulados como entes

## Exegese Patrística

A partir de meados do século II a.C., os textos cristãos começaram a substituir os textos clássicos nas escolas; ou seja, a Bíblia passou a substituir Homero; a Bíblia era o novo clássico<sup>40</sup>. Desse modo, os recursos interpretativos utilizados para a leitura dos textos clássicos – especificamente os surgidos com a obra de Quintiliano – passaram a ser empregados para os textos bíblicos, como pode ser visto claramente na obra de Orígenes, comprometida que estava em empreender deduções a partir da análise detalhada do texto, desde as minúcias narrativas até a etimologia das palavras empregadas<sup>41</sup>. Como afirma Young, esses procedimentos não eram em geral estranhos às tradições exegéticas judaicas, como vimos anteriormente, mas foi a influência grega que permitiu que essas mesmas tradições fossem sistematizadas de uma maneira racionalista<sup>42</sup>. Assim, continua a autora, era inevitável que os primeiros cristãos herdassem as formas judaicas de interpretações dedutivas, de início informalmente, e, a seguir, com Orígenes, talvez mais sistematicamente<sup>43</sup>.

Para O’Keefe e Reno, um dos elementos que motivou desde o início a leitura alegórica foi a procura pelo sentido de passagens textuais que pareciam obscuras demais. Tal foi o caso, por exemplo, das leituras do Gênese por Agostinho e Gregório de Nissa (c. 330 - 395), haja vista os grandes problemas interpretativos que tal livro oferecia. Outra forma comum de alegoria é aquela que não nega o sentido literal de um texto, mas acrescenta a ele outra camada de significado. Tal era o caso da leitura de Gregório de Nissa, que, ao lado da “historia” do texto, propunha a “theoria”, seu sentido oculto. Assim, para Gregório, a história de Moisés é também uma alegoria da jornada da alma humana em direção a Deus. Por fim, a leitura

---

históricos e reais. Assim, por exemplo, numa alegoria do amor, pelo menos um dos termos não é acontecimento histórico, mas apenas signo e, como tal, uma abstração” (2006, p. 106).

<sup>40</sup> Isso não significa que os clássicos greco-latinos não eram mais estudados nas escolas. Simplesmente esses textos continuaram a fazer parte do currículo escolar devido às suas qualidades estilísticas, não como pedagogos da verdade. Por isso é que, a partir do século III d.C., autores cristãos passaram a escrever histórias cristãs em gêneros e estilos clássicos, a fim de suprir essa “precariedade formal” do texto escritural (cf. YOUNG, op. cit., p. 75).

<sup>41</sup> Cf. YOUNG, op. cit., p. 49 e segs.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 91-2.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 93.

alegórica também foi utilizada para salvar o sentido de um texto que parecia ser contrário às expectativas dos leitores e de sua comunidade<sup>44</sup>.

A busca por esse sentido oculto e unificador das Escrituras, porém, não fez com que se abandonasse o interesse pelo texto propriamente dito. Segundo O'Keefe e Reno<sup>45</sup>, no período patrístico, havia três estratégias básicas de interpretação escritural: a lexical, a dialética e a associativa. As estratégias lexicais, como o próprio nome esclarece, preocupavam-se com a compreensão das palavras dentro do contexto das Escrituras, já que, conforme afirmamos anteriormente, elas não eram lidas em sua língua original, mas na tradução para o aramaico ou na versão dos Setenta, ou seja, em grego. Essa preocupação em encontrar o sentido exato das palavras das Escrituras é o que vai motivar a exegese de Orígenes, por exemplo, já que, para ele, a compreensão equivocada de um termo poderia acarretar a compreensão equivocada de passagens fundamentais. Assim, a interpretação correta, por outro lado, abre portas para a descoberta de significados mais profundos do texto, sem se perder de vista seu todo, evidentemente. Ligada às estratégias lexicais, encontra-se a dialética, uma vez que esta se fundamenta na existência de contradições para a interpretação de um termo, ou mesmo, na existência de passagens conflitantes dentro das Escrituras e, portanto, na busca pela opção correta. Foi este o caso da disputa entre Ário (256 – 336) e Atanásio (295 – 373) quanto à essência de Cristo, já que diferentes passagens bíblicas apontavam para interpretações opostas. Encontra-se então latente na estratégia dialética a busca pela coerência dos textos sagrados, centrada em uma determinada concepção prévia de Deus e de Cristo como Verbo Encarnado, e, dentro desta, abre-se o caminho para a ortodoxia<sup>46</sup>. Por fim, as estratégias associativas buscavam conectar palavras simplesmente tendo por base ecos e padrões verbais, desconectando-as de seus contextos de origem<sup>47</sup>.

A assim chamada “Escola de Alexandria” era muito aberta à influência grega, utilizando elementos da cultura helênica para aprofundar a exegese das escrituras e responder aos gnósticos, que procuravam salientar um hiato entre os dois testamentos. Essa escola desenvolveu-se entre os séculos II e III d.C. e teve como

---

<sup>44</sup> Cf. O'KEEFE & RENO, op. cit., p. 93-103.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 50-6.

<sup>46</sup> Ibid., p. 56-63.

<sup>47</sup> Ibid., p. 63-8.

principais representantes Clemente de Alexandria (150 - 215?) e Orígenes. O primeiro acreditava que os ensinamentos das escrituras se encontravam divididos em dois níveis: o primeiro nível abarcaria os ensinamentos de compreensão imediata e o segundo nível, os ensinamentos ocultos. Para compreender estes últimos, Clemente empregava a alegoria. No entanto, ao contrário de Fílon, a interpretação de Clemente permanece ancorada em Cristo, não perdendo assim sua ligação com a história<sup>48</sup>. Da mesma forma que Clemente de Alexandria, Orígenes vai partir da crença de que as escrituras possuem um sentido mais profundo, propositalmente desejado pelo Espírito Santo para que as pessoas não dignas dessas verdades não tivessem acesso imediato a elas. Para ele, a fim de realmente compreender um texto, ou seja, para ouvir Deus falando uma palavra atual para o ouvinte/leitor, é preciso mais que ciência humana. Apenas se o mesmo espírito santo que inspirou o escritor inspirar o leitor também, dando ao ouvinte a mente de Cristo, será possível realmente compreender o evangelho. Orígenes, seguido por Ambrósio (340 - 397) e pela tradição medieval, vê três níveis do evangelho: 1 – o último nível, da vida pós-morte, que seguindo Apocalipse 14,6, chama de evangelho eterno; 2 – o evangelho temporal, que é o experimentado nesta vida, depois da vinda de Cristo e 3 – a lei, que oferece a sombra, a esperança, a intimação das coisas por vir. Desse modo, Orígenes mescla uma tipologia horizontal (o AT é uma sombra do NT) com uma tipologia vertical, anagógica (o NT é uma sombra das realidades celestiais)<sup>49</sup>.

A “Escola de Alexandria” teria seu método exegético contrariado em parte pela de “Antioquia”. Desde Eusébio de Cesareia (c. 265 – 339), passando pelos capadócijs, como Eusébio de Emesa (c. 300 – c. 360), já se desenhava uma reação contra o alegorismo exacerbado dos alexandrinos. Ainda que os antioquinos não tenham abandonado completamente a alegoria, que prosseguia sendo empregada prodigamente, os novos exegetas passaram a ter um interesse maior pelos dados históricos das Escrituras. Certas passagens começaram a ser interpretadas literalmente, ou seja, apenas como um evento histórico, e não mais como uma

---

<sup>48</sup> Em sentido contrário, Woolcombe afirma que a exegese alexandrina, na esteira de Fílon, perde o contato com a história, que seria o elemento cardinal da exegese paulina (op. cit., p. 56). Ainda para o mesmo autor, há duas vertentes da alegoria: a primeira, de caráter histórico, provém de Paulo; a segunda, de caráter a-histórico, provém de Fílon. Assim, por mais que essas tendências se interpenetrem, os alexandrinos estariam mais ligados à segunda, enquanto os antioquinos estariam ligados à primeira (ibidem, p. 60).

<sup>49</sup> Cf. O'KEEFE & RENO, op. cit., p. 56-63.

alegoria. Ademais, encontrava-se, como na obra de Gregório de Nissa, já mencionado anteriormente, uma leitura histórica (“historia”) juntamente a uma leitura alegórica (“theoria”). No entanto, é preciso salientar, sob o risco de uma análise anacrônica, que o conceito de história empregado pelos exegetas antioquinos é diferente do conceito moderno. Como afirma Young, “historia” significava *pragmata* (feitos) ou *res gestae* (coisas que aconteceram); relatos que recebiam esse epíteto eram considerados verdadeiros. Contudo, a escrita histórica se preocupava não em perseguir os fatos, mas em apresentá-los como moralmente significantes, interpretando-os como sinais de “virtude”, “vício” e “destino”<sup>50</sup>. Young afirma que havia duas formas de abordagem interpretativa: uma ligada à filosofia, que buscava o sentido simbólico dos textos (alegoria e tipologia), e outra ligada à retórica, que buscava recolher princípios morais e instrução útil de seu estudo da literatura. Por isso, ainda segundo Young, os antioquinos, ligados aos estudos retóricos, repudiaram a exegese alexandrina, ligada à filosofia<sup>51</sup>. Assim, os exegetas de Antioquia atentavam para as palavras e a história; ou seja, através de um “insight” (“theoria”) e de elevação (“anagoge”), o exegeta perceberia a carga moral e espiritual construída pelas palavras e pelo conteúdo de um texto. De acordo com Diodoro (? – c. 390), esse conceito de “theoria” é o empregado por Paulo em Gálatas, estabelecendo um meio termo entre o alegorismo grego e o literalismo judaico<sup>52</sup>. Assim, como ressalva Simonetti, ao contrário do que se afirmava anteriormente, a “Escola de Antioquia” não aboliu completamente o método alegórico. Portanto, as Escolas de Alexandria e de Antioquia não são opostas, mas a segunda prosseguiu a tendência dos capadóciotes de salientar o sentido histórico e empregar com contenção a alegoria, seja esse termo entendido em que sentido for<sup>53</sup>. Segundo Young, o que os antioquinos repudiavam não era a alegoria em si, mas sim aquele tipo de alegoria que destruía a coerência textual<sup>54</sup>. Teodoro de Mopsuestia (c. 350 - 428), por exemplo, considera o AT um tipo do NT; contudo, em seu *Comentário aos Doze Profetas Menores*, apenas seis textos recebem uma interpretação tipológica, i.e., cristológica. Mais ainda, contrariando a tendência alexandrina de dar uma interpretação alegórica aos números, Teodoro não hesita

---

<sup>50</sup> YOUNG, op. cit., pp. 166-7.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 170 e segs.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>53</sup> Cf. SIMONETTI, op. cit., p. .

<sup>54</sup> YOUNG, op. cit., pp. 176.

em afirmar que os números nas Escrituras se referem apenas a quantidades e nada mais do que isso, o que também indica sua exegese propensa ao literalismo e, por extensão, da escola de Antioquia.

## A Exegese em Santo Agostinho

Como afirma Simonetti, a exegese de Agostinho é um reflexo de sua trajetória pessoal, desde sua passagem pelo maniqueísmo, de sua posterior conversão ao cristianismo, depois de ouvir a interpretação alegórica do AT por Ambrósio, até sua adesão ao platonismo. Inicialmente, devido à influência de Ambrósio, Agostinho era alegorista<sup>55</sup>. No entanto, ao reconhecer o que lhe parecia os exageros do alegorismo, Agostinho vai partir para interpretações mais moderadas, as quais coincidem em grande parte com as de Jerônimo<sup>56</sup>, até encontrar a maturidade de seu pensamento em **De Doctrina Christiana**<sup>57</sup>.

Em **De Doctrina Christiana**, Agostinho afirma que a interpretação escritural depende de duas coisas: dos meios para se estabelecer o significado apropriado e do modo pelo qual esse significado é então comunicado. Quanto ao último, para Agostinho, como para Cícero, o ouvinte deve ser sensibilizado como também instruído. Conforme afirma Young, em Agostinho, vemos claramente aquela mudança que havia se iniciado no século II d.C., ou seja, a mudança de uma Paideia grega para uma Paideia cristã, em que a Bíblia ocupa o lugar de Homero e Virgílio<sup>58</sup>.

Agostinho pensa a interpretação escritural a partir de uma progressão do signo (*signum*), para o conceito (*dicibile*) e então para a coisa (*res*). Quanto às últimas, Agostinho as divide em “coisas para serem aproveitadas” e em “coisas para serem usadas”. Para o bispo de Hipona, as primeiras são compostas apenas pela Trindade, por Deus, enquanto as segundas devem ser empregadas para que se chegue a esse gozo divino. Como o fim das escrituras é o amor de Deus e do

---

<sup>55</sup> Cf. suas **Confissões**, livro 6.

<sup>56</sup> Jerônimo partiu de uma posição originalmente origenista para uma posição intermediária, mais próxima da de Antioquia, não abandonando, porém, a divisão tripartida dos sentidos das Escrituras, conforme havia proposto seu mestre (SIMONETTI, op. cit., p. 99 e segs.).

<sup>57</sup> Cf. SIMONETTI, op. cit., p. 103-4.

<sup>58</sup> YOUNG, op. cit., p. 270 e segs.



próximo, toda interpretação que não apontar para isso estará equivocada. Quanto aos signos, Agostinho os divide em “naturais” (a fumaça é um sinal de fogo) e “convencionais” (línguas e escrita).

Como afirma Armand Strubel<sup>59</sup>, todo signo é uma coisa. No entanto, é possível compreender os signos de duas formas diferentes. Há signos que não significam nada em si, como as palavras, que existem para significar uma coisa outra; e há signos em que a qualidade da coisa é tão importante como a do signo, que seria o caso do simbolismo bíblico. No caso das Escrituras, o pedaço de madeira que Moisés atira na água amarga para adoçá-la não é apenas um pedaço de madeira; ele é também um signo ou símbolo (Ex 15,25). Assim, buscava-se compreender quando as coisas funcionavam figurativamente como signos, pois era nisso que se acreditava que o significado residia. Como explicaria Hugo de São Vítor (1096 - 1141) séculos mais tarde, os signos têm significado em decorrência de seu uso, enquanto as coisas têm significado pela natureza. As palavras podem ter mais de um sentido literal; porém, quando elas são usadas no sentido figurativo, como em se dizer que Cristo é “o leão de Judá”, o que se compara é a coisa e não a palavra, as características do animal com as de Cristo. As palavras “leão” e “Cristo” não possuem relação entre si<sup>60</sup>. Para a sua interpretação, portanto, muitos conhecimentos diferentes seriam necessários, como dialética e lógica, conforme ensinadas nas escolas de retórica<sup>61</sup>.

Agostinho afirma que, depois da expulsão de Adão e Eva do Paraíso, Deus passou a falar com os homens não mais diretamente, mas obliquamente, em três formas: a partir da visão das coisas criadas, ao se tornar homem (quando poderia então falar diretamente) e ao inspirar os autores humanos dos livros da Bíblia para registrarem sua Palavra de forma inteligível à humanidade decaída. Para Gregório Magno, a forma com que Deus aproxima a alma humana de Si é através da alegoria. Do mesmo modo, Agostinho afirma que o homem, depois da queda, só consegue pensar a partir de imagens corpóreas, físicas, já que ligado ao corpo e ao pecado, não sendo capaz de pensar abstratamente de forma bem-sucedida; por isso, conclui o bispo de Hipona, Deus teria de falar ao homem por meio de alegorias que se

---

<sup>59</sup> STRUBEL, 1975, p. 345.

<sup>60</sup> Cf. EVANS, 1984, p. 53-4.

<sup>61</sup> Cf. OCKER, op. cit., p. 32-3 e YOUNG, op. cit., p 270 e segs.

valem de imagens do mundo físico. É por isso que a Bíblia descreve objetos, criaturas e eventos históricos, para que a partir disso seja possível falar do espírito<sup>62</sup>.

Dessa faculdade de as coisas terem mais de um sentido é que surgiria a divisão quadripartida das palavras das Escrituras: os sentidos histórico, alegórico, tropológico e anagógico. São as coisas, a partir de suas qualidades intrínsecas, que significam, não as palavras. Raquel, por exemplo, era bela, qualidade que a fazia significar a vida contemplativa; Lia, por sua vez, era feia, o que a fazia significar a vida do vício<sup>63</sup>.

No entanto, Agostinho não sistematizou o emprego do termo alegoria, deixando em aberto dois sentidos: seu sentido enquanto tropo retórico, ligado, portanto, às palavras, e seu sentido bíblico, ligado aos eventos narrados nas Escrituras. Será Beda, o venerável (672 – 735), o primeiro a tratar do simbolismo bíblico dentro da Retórica<sup>64</sup>. É com ele que se estabelece a diferença entre a “allegoria in factis”, referente à correspondência entre dois eventos históricos, que se relacionam por uma similitude essencial estabelecida por Deus, reveladora de uma economia da salvação, e a “allegoria in verbis”, ligada à retórica, caracterizada pela relação entre uma metáfora poética criada pelo engenho humano, que aproxima uma imagem de uma realidade, retirando dessa relação a noção de temporalidade histórica típica da primeira concepção de alegoria<sup>65</sup>. Strubel, porém, não deixa de notar a confusão que o emprego das duas concepções vai apresentar dentro da obra do próprio Beda<sup>66</sup>. Tal confusão não vai se dirimir posteriormente.

### **Joaquim de Fiore e o método da “concórdia”**

Antes de partirmos para o cenário da Escolástica, algumas linhas são necessárias sobre o abade calabrês Joaquim de Fiore, a quem Vieira se refere em

---

<sup>62</sup> EVANS, 1984, p. 2 e segs.

<sup>63</sup> Cf. EVANS, 1984, p. 58-9.

<sup>64</sup> STRUBEL, 1975, p. 348.

<sup>65</sup> Ibid., p. 351.

<sup>66</sup> Ibid., p. 352-3.

algumas poucas passagens, e a quem já mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho.

Joaquim de Fiore considera a ideia de Trindade como “Primeiro Princípio organizador da totalidade da criação-história”<sup>67</sup>. Para o abade calabrês, o AT corresponderia ao estado (“status”) do Pai; o NT, ao do Filho; e o terceiro evangelho, que seria o Eterno, corresponderia ao estado do Espírito, quando a letra não seria mais necessária, pois o evangelho seria gravado diretamente na alma das pessoas. Para fazer tal interpretação, Fiore se vale do método da “concórdia”, o qual possibilita não apenas interpretar eventos passados, como também prognosticar o futuro da história humana até seu final, conforme sua economia divina. Porém, como afirma Henry Mottu, Joaquim de Fiore não se apresentava como um profeta propriamente dito, mas como um intérprete de profecia. Assim, ele não afirmava possuir um conhecimento imediato do futuro, mas, como os profetas veterotestamentários, possuía a capacidade de discernir as Escrituras<sup>68</sup>. Dessa capacidade, o abade calabrês tiraria a noção da “concórdia” entre os dois Testamentos.

Por meio dessa noção, Joaquim afirma que todo evento da história da salvação, para ser corretamente compreendido, deve ser correlacionado com os relatos bíblicos como um todo. Os eventos futuros possuem uma relação com os eventos passados, que, por sua vez, existem como uma espécie de modelo para os primeiros, relacionando-se de forma analógica. O AT e o NT contam uma mesma história, e é tarefa do exegeta descobri-la. Portanto, como afirma Rossatto, “de cada dois significantes obtém-se um único significado”<sup>69</sup>.

Joaquim aplica a ideia de Trindade como Primeiro Princípio em seu sistema hermenêutico composto por três distintas estratégias de interpretação. A alegoria e a tipologia estão vinculadas ao que é próprio a cada uma das pessoas da Trindade; a concórdia, ao que é comum às três pessoas. Assim, temos cinco relações interpessoais, a saber: 1) o Pai gera o Filho; 2) o Filho é gerado pelo Pai; 3) o Pai e o Filho enviam o Espírito; 4) o Filho e o Espírito são enviados pelo Pai; 5) os três criam o mundo. Essas cinco relações interpessoais da Trindade servem de modelo

---

<sup>67</sup> ROSSATTO, 2002, p. 43.

<sup>68</sup> MOTTU, 1986, p. 13-28.

<sup>69</sup> ROSSATTO, 2003, p. 41.

para os cinco sentidos alegóricos: 1) sentido histórico; 2) sentido moral; 3) sentido tropológico; 4) sentido contemplativo; 5) sentido anagógico.

De outro modo, temos o modelo do que é próprio a cada pessoa em particular ou associadas entre elas, a saber: Pai, Filho, Espírito; Pai e Filho; Pai e Espírito; Filho e Espírito; Pai, Filho e Espírito. Esses sete modos de enunciar as pessoas da Trindade servem como modelo para os sete sentidos tipológicos.

A concórdia, que segue o modelo do que é comum às três pessoas da Trindade (a substância ou essência divina), não serve, como na alegoria e na tipologia, para compreender a multiplicidade dos sentidos, mas para reduzir os significantes (dois significantes ou três) a um único significado.

Assim, a partir do método da concórdia, para o qual os dois testamentos se correspondem, torna-se possível prognosticar o que ocorrerá no terceiro estado, que estaria ainda por chegar. No estado do Espírito Santo, em virtude de as palavras serem espirituais, não mais careceriam de signos e, portanto, de interpretação<sup>70</sup>.

## Exegese Escolástica

Por volta do século IV, João Cassiano (c. 370 - 435) já havia proposto uma variação da divisão tripartida dos sentidos da Bíblia conforme antecipada por Orígenes. Primeiramente, Cassiano distingue a *historica interpretatio* da *spiritualis intelligentia*, ou seja, a interpretação literal da espiritual. A partir disso, ele propõe três tipos de interpretação espiritual: *tropologia* (interpretação moral), *allegoria* (a interpretação tipológica) e *anagoge* (a referência às realidades celestiais a partir das terrestres). Assim, Cassiano chegou a sua divisão quadripartida ao dividir a interpretação espiritual de Orígenes em duas: alegórica e anagógica. Essa é provavelmente a primeira divisão quadripartida dos sentidos das Escrituras, a qual vai ter influência determinante na exegese medieval, como veremos a seguir<sup>71</sup>.

Para Hugo de São Vítor, o sentido literal é o mais baixo, porém é nele que as outras interpretações devem repousar; é o sentido literal que dá coerência a elas.

---

<sup>70</sup> Idem, 2002, p. 44.

<sup>71</sup> Cf. SIMONETTI, op. cit., p. 119.

Geralmente, o sentido literal era entendido como o sentido histórico, já que nesse nível o que se encontra é uma história narrada através do texto. No entanto, a partir do século XIII e, especialmente, a partir de Hugo, começa-se a se estabelecer uma diferença entre o sentido histórico – relacionado às “coisas” – e o sentido literal – relacionado às palavras<sup>72</sup>.

Como as coisas também significam outras coisas, para o esquema vitorino, o conceito de *verbum* é muito limitado. Não apenas o verbo deve se referir a algo além dele mesmo, mas esse seu referente deve também, por sua vez, referir-se a algo além de si mesmo. O verbo pertence à convenção humana, enquanto a coisa pertence à criação divina, o que remete à leitura agostiniana. No entanto, essa coisa criada pertence igualmente a outra realidade, esta superior, o que faz com que tenha um caráter intrinsecamente revelacional. É a esse sentido superior que os exegetas medievais associavam o sentido espiritual (alegórico, tropológico e anagógico). Assim, o conhecimento está mais atrelado às coisas que à linguagem. É através do conhecimento das coisas, por seu caráter revelacional, ultrapassando a barreira humana da linguagem, que se pode conhecer a verdade divina. Assim, para Hugo de São Vítor, como antes para Orígenes e muitos outros teólogos, há uma diferença entre sentido espiritual e metáfora. O sentido espiritual é real, está ligado intrinsecamente às coisas. A metáfora, por outro lado, liga-se ao uso impróprio da linguagem<sup>73</sup>.

A teoria de interpretação bíblica dos vitorinos se aproxima da de Agostinho pela estrutura de sua semântica e pela noção de signo. Ao *verbum* dos vitorinos corresponde o signo de Agostinho. A coisa a que se refere corresponde ao signo natural de Agostinho. A diferença é que os vitorinos insistiam que o conhecimento deveria ser mediado pelos signos naturais, que são exteriores à alma, e não pelos conceitos formados nela. Por isso, a teoria vitorina não permitia que se analisassem textos seculares com o mesmo procedimento que os sagrados, análise que a teoria agostiniana permitia<sup>74</sup>.

Na Idade Média, apesar de haver uma discussão quanto à quantidade de sentidos possíveis nas Escrituras (desde dois até mesmo cinco), houve certo consenso de que havia um sentido literal e três espirituais (tropológico/moral,

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 67-70.

<sup>73</sup> OCKER, 2002, p. 34-5.

<sup>74</sup> Ibid., p. 36.

alegórico/cristológico e anagógico). A divisão de Agostinho entre palavras que significam e coisas que significam é mencionada reiteradas vezes, relacionando-se as primeiras com o sentido literal e as segundas com o espiritual<sup>75</sup>. No entanto, o que se percebe a partir do século XII é que se inicia uma tendência de dar maior importância ao sentido literal. Boaventura (1221-1274) e, depois dele, Aquino reforçam que é somente a partir da correta compreensão do sentido literal que se pode avançar para o espiritual. Ademais, o que se vai postular, principalmente a partir de Aquino, é que não há nada afirmado alegoricamente na Bíblia que não tenha sido afirmado literalmente em outro lugar<sup>76</sup>. O sentido literal será então ligado às palavras e à intenção do autor humano do texto, enquanto o sentido espiritual será ligado às coisas e, por extensão, a seu criador, Deus<sup>77</sup>. O que Aquino chama de sentido histórico ou literal corresponde ao que Santo Agostinho chama de “signo próprio” e Beda de “allegoria in verbis”<sup>78</sup>. Assim, percebe-se que Aquino mudou a perspectiva vitorina no século XII. Apesar de comungar do mesmo princípio que os vitorinos – os sentidos espirituais partem do literal –, Aquino conclui que, por isso, é apenas sobre o sentido literal que se pode argumentar. Para Aquino, os signos verbais das escrituras, e não as coisas indicadas por eles, são reveladoras – como palavras. O conhecimento religioso parte da mente agindo sobre palavras, e não sobre coisas além das palavras. Aquino, porém, não será o único a afirmar que o sentido figurativo das palavras bíblicas está compreendido no sentido literal, a que chamaria de “sentido literal figurado” ou “parabólico”, já que as parábolas servir-lhe-iam de exemplo. Foi essa concepção que levou à afirmação, já no século XIV, do sentido literal duplo (*duplex sensus litteralis*)<sup>79</sup>.

Para Aquino, a “allegoria in factis” refere-se ao sentido espiritual, já que é por essa espécie de alegoria que se considera o significado das coisas, e não das palavras<sup>80</sup>. Como mencionado anteriormente, todo signo, tanto uma palavra como uma coisa, significa outra coisa. No sentido alegórico, a coisa significante se refere a algo além do mundo natural. Cristo é chamado de “leão de Judá” por sua coragem, por exemplo, não mantendo nenhuma semelhança física com o felino. O sentido

---

<sup>75</sup> MINNIS et ali., 1988, p. 203.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>78</sup> HANSEN, 2006, p. 121.

<sup>79</sup> MINNIS, op. cit., p. 205.

<sup>80</sup> STRUBEL, op. cit., p. 354.

anagógico, por sua vez, propõe uma operação menos direta. Mais do que uma analogia mental entre o signo e a coisa divina, ele implica também uma experiência interior do exegeta face à contemplação de algo que lhe é superior<sup>81</sup>.

O sentido tropológico aponta para uma instrução implicada no signo para o comportamento humano. Como afirmara Cassiano, o sentido histórico se refere ao passado, o alegórico também se refere a coisas já ocorridas, mas que, diferentemente do anterior, apontam para outras coisas misteriosas; o sentido tropológico ajuda o cristão a viver uma vida melhor e o sentido anagógico aponta para a vida no Céu. Assim, todos os sentidos se encontram envolvidos para se alcançar uma compreensão espiritual mais elevada<sup>82</sup>. Mais ainda, a divisão do sentido espiritual em três espécies aponta para a própria história da salvação: o sentido alegórico/tipológico remete ao AT; o tropológico, ao NT, quando Cristo se torna modelo a ser imitado; e o anagógico aponta para o fim dos tempos<sup>83</sup>.

A influência de Aquino vai permanecer em todas as discussões sobre a exegese bíblica a partir de então. Vale ressaltar a já mencionada noção de “duplo sentido literal”, que, para Karlfried Froehlich, emergiu mesmo no século XV, a partir das discussões acerca da leitura espiritual feita pelo teólogo parisiense Jean Petit em defesa do tiranicídio do Duque de Orléans perpetrado pelo irmão deste, Duque João de Burgundy, conforme analisado no Concílio de Constança<sup>84</sup>. Tendo a autoridade de Aquino como fundo, os defensores da leitura literal encontravam suporte seguro para refutar a tese de Petit. No entanto, os defensores de Petit e, por extensão, da facção do Duque de Burgundy, para efetuarem sua defesa, foram forçados a dividir o sentido literal em duas partes: uma mais superficial, a história propriamente dita, e outra mais profunda, que seria moldada a partir da noção aquiniana de “sentido literal figurado”, ou “sentido parabólico”. Segundo os defensores dessa tese, o sentido literal, preso à palavra, poderia ser enganoso, enquanto o sentido espiritual, ligado ao “autor” do texto e sua intenção, não. Portanto, o trabalho exegético residia em descobrir a intenção do autor detrás da palavra. Tomando como exemplo o mandamento “Não matarás”, Petit afirmava que

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>82</sup> Ibidem, p. 118-121.

<sup>83</sup> PRÜGL, 2005, p. 394.

<sup>84</sup> FROEHLICH, 1977, p. 20-48. O principal mote para discussões foi a passagem de 2 Cor 3:6: “O qual nos fez também capazes de ser ministros de um novo testamento, não da letra, mas do espírito; **porque a letra mata e o espírito vivifica**” (grifos nossos). A passagem, segundo Petit, apontava para a necessidade de uma leitura espiritual das Escrituras em vez de uma interpretação literal.

ele era relativo, já que havia muitos casos na Bíblia de homicídios justificados. Assim, a intenção do mandamento claramente não era a de proibir qualquer homicídio, mas apenas os injustos. A facção oposta, liderada por Jean Gerson, defendia que, se as alegações de Petit fossem levadas às últimas consequências, a própria Bíblia seria desacreditada e, por extensão, toda a teologia, uma vez que as palavras escriturais poderiam apresentar mentiras e enganos. A discussão era difícil, uma vez que defender a primazia do sentido literal, muitas vezes, implicava admitir um segundo sentido literal, ideia defendida por Petit e seus asseclas. Gerson, porém, vai defender que o sentido literal das Escrituras reside em sua leitura teológica, moral; portanto, a leitura de Petit e de seus defensores seria claramente uma leitura sofisticada, e assim imoral, cujo nominalismo colocava em dúvida a própria palavra de Deus.

Por conseguinte, no século XV, reafirma-se a preeminência do sentido literal. Interessantemente, a questão do “duplo sentido literal” aponta para uma constante tensão entre a leitura literal e a alegórica, que não havia se encerrado com Aquino. É de se destacar ainda, conforme Froehlich, que o “duplo sentido literal” quase nunca é lido em relação à profecia, mas sim entre um sentido primeiro “falso” e um segundo sentido verdadeiro, correspondendo à verdadeira intenção divina. Como pontua o mesmo autor, no fundo, o que se constata é a permanência da importância da leitura espiritual do texto bíblico. No entanto, o sentido espiritual passou realmente a ser considerado parte do sentido literal, não algo diverso. Pode-se notar que as próprias alegações de Gerson remontam às regras exegéticas delineadas por Agostinho em **De Doctrina Christiana**.

As colocações feitas até aqui são suficientes para se tentar uma primeira aproximação com a interpretação proposta por Vieira. Antes disso, porém, é preciso levar em consideração um modo de fazê-lo a partir das abordagens mais atuais do problema.



## Tipologia e Alegoria: a questão terminológica

Depois de analisarmos a origem e o desenvolvimento da interpretação bíblica, desde a Antiguidade até a Idade Média, é preciso agora entender a validade da distinção entre alegoria e tipologia e relacioná-la com a forma de exegese empregada por Vieira.

Muito já se debateu acerca dos conceitos de figura e alegoria. Apesar disso, a questão ainda se encontra expressa de forma contraditória pela maior parte dos especialistas no assunto. Peter W. Martens, em um artigo recente<sup>85</sup>, tratou de sintetizar a questão, buscando resolvê-la no tocante a Orígenes. O intuito de Martens era o de entender a relevância da distinção entre tipologia e alegoria no caso desse exegeta. No entanto, a dúvida quanto à pertinência dessa dicotomia pode ser estendida, e esse tem sido o teor dos estudos sobre exegese cristã, especialmente patrística, a partir dos debates iniciados por J. Daniélou e H. de Lubac, ainda em meados da década de 40 do século XX<sup>86</sup>.

Para Daniélou, como vimos, o objetivo da tipologia é a procura de correspondências ente os eventos, as instituições e as personagens da Antiga Aliança e aqueles da Nova Aliança, a qual foi inaugurada pela vinda de Cristo e será consumada na Parusia. Assim, o que distingue a exegese tipológica da exegese literal é que a última tem por objeto o sentido dos textos da Escritura, ou seja, ela tem por objetivo ajudar a compreender o que quis dizer o autor inspirado; já a tipologia exprime o fato que certas realidades prefiguram outras realidades. Trata-se então de um simbolismo no interior da história, que faz que certas realidades pretéritas sejam um esboço de realidades por vir<sup>87</sup>. Para o autor, a tipologia não surgiu com o NT, mas já se encontrava no AT; o fato é que em Cristo cumpriram-se as profecias e figuras antigas, dando um novo sentido ao termo. No entanto, Daniélou sustenta que a tipologia cristológica vai se separar em correntes diferentes:

---

<sup>85</sup> MARTENS, 2008, p. 283–317.

<sup>86</sup> Desde a querela entre Daniélou e Lubac, outros autores se manifestaram contra a separação entre alegoria e tipologia, como Froehlich (1977, p. 21). Ademais, a afirmação de que a alegoria não pode ser diferenciada com precisão da tipologia parece ser a tônica da maioria dos estudos recentes que abordam o tema, como se vê em Martin (1998, p. 19), Freikel (2002, p. 4) e Dahan (2005), por exemplo. Nuttal opta então por chamar os conceitos de alegoria e de figura como alegoria metafísica e não-metafísica, respectivamente (2007, p. 46).

<sup>87</sup> DANIÉLOU, 1951, p. 199-205.

há a tipologia de Mateus, que valoriza a relação entre os eventos do AT com os eventos da vida de Cristo, e a tipologia de João, que vê nos eventos do AT uma prefiguração dos mistérios de Cristo (a serpente no deserto prefigura o mistério da Redenção, por exemplo)<sup>88</sup>. Desse modo, o autor francês contrapõe uma tipologia literalizante a outra alegorizante, afirmando que esta última corrente – a joanina – é que terá maior influência na prática exegética dos séculos seguintes, nas discussões que surgiriam quanto à relação entre o AT e o NT, não ficando restrita a uma corrente exegética ou outra. O que diferenciaria uma escola de outra, no caso, o autor se refere aos alexandrinos e os de Antioquia, seria a influência de Fílon na primeira e da exegese rabínica na segunda. Para Daniélou, portanto, tipologia é um termo essencialmente cristão<sup>89</sup>.

Henri de Lubac, em resposta a Daniélou, discorda da diferenciação entre tipologia e alegoria proposta por este último. Segundo Lubac, o primeiro autor pagão a empregar a palavra alegoria para a interpretação de textos foi Plutarco (46 - 126 d.C.), usando-a em substituição ao termo grego “*uponoiai*”<sup>90</sup>, referente aos sentidos ocultos nos escritos dos antigos. Assim, segundo o autor francês, o termo alegoria, conforme empregado então por Plutarco, é provavelmente de origem judaico-cristã, mais especificamente paulina. Paulo teria então utilizado o termo grego, alterando, contudo, o seu sentido corrente para criar um novo conceito, que não possuía antecedentes tanto no mundo grego quanto no mundo judaico<sup>91</sup>. Do mesmo modo, “tipo” ou “figura” também são termos paulinos; porém, eles se referem a apenas um dos dois termos cuja ligação é estabelecida através da alegoria. Portanto, para Lubac, a interpretação alegórica, em seu sentido tradicional, consiste em discernir os tipos ou as figuras que, em Israel, anunciavam o Cristo. É através da alegoria que se estabelece a relação da figura com a verdade, da letra com o espírito, do antigo com o novo<sup>92</sup>. Ademais, como continua o mesmo autor, há uma variação muito grande na nomenclatura do que chamamos de alegoria ou tipo por parte dos Padres da Igreja, sendo que vários sequer empregam nenhum desses dois termos. De qualquer

---

<sup>88</sup> A divisão de uma tipologia à Mateus e outra à João é peculiar a Daniélou. No entanto, Galdon, ainda que explicitamente não se referisse ao autor francês, relaciona o emprego da tipologia na Bíblia a Mateus e a João, além de ao próprio Cristo e a Paulo (op. cit., p. 16).

<sup>89</sup> Ibidem, p. 201-2.

<sup>90</sup> Esse termo já era encontrado em Platão e Xenofonte, pelo menos (Ibidem, p. 183).

<sup>91</sup> LUBAC, 1947, pp. 180-226.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 185.

forma, o termo mais frequente sempre é alegoria<sup>93</sup>. Sejam divididos os sentidos das Escrituras em dois, três ou quatro, é sempre chamado de sentido alegórico aquele que trata do “sacramenta Christi et Ecclesiae”<sup>94</sup>. Por fim, Aquino, no artigo 10 da primeira questão da **Suma**, expõe de forma clara e precisa, usando as palavras mais tradicionais, uma doutrina de 12 séculos, em que se afirma a originalidade da alegoria cristã. Como vimos, segundo Aquino, o sentido espiritual da bíblia se divide em três; lição essa que será repetida até o século XIX, passando por autores da Contrarreforma, como Salmerón (1515 – 1585) e Cornélio a Lápide, comentaristas bíblicos que estão entre os mais mencionados por Vieira<sup>95</sup>.

Para Lubac, o uso do termo alegoria em Orígenes atesta uma filiação paulina direta em vez de uma influência particular de Fílon e da exegese alexandrina. Ainda segundo Lubac, o que Orígenes deve a Fílon, juntamente ao emprego de alguns procedimentos e de uma forma de compreender o campo de sua exegese, é certo modo de explicação moral ou tropológica<sup>96</sup>. São diferenças mais de método do que de terminologia que diferenciariam as Escolas de Alexandria e de Antioquia, pois a “alegoria” dos alexandrinos é praticamente um sinônimo da “teoria” dos antioquinos. A relação dos dois termos com “typos” é a mesma. A questão é que a “teoria” excluiria a “alegoria arbitrária” dos alexandrinos<sup>97</sup>.

Segundo conclui Lubac, o que ocorre é que os autores cristãos jamais conseguiram fazer com que o termo alegoria fosse empregado apenas em seu sentido paulino, fato que desencadeou a necessidade de, nos tempos modernos, criar-se um novo vocabulário. O problema já havia sido constatado por Agostinho: o emprego do termo alegoria relacionado às palavras ou aos fatos. Daí o surgimento dos termos “allegoria in verbis” e “allegoria in factis”, como vimos no caso de Beda, justamente para demarcar a diferença no uso, sendo que o último se refere ao sentido paulino<sup>98</sup>. Estabelecia-se assim uma deriva terminológica, na qual a alegoria,

---

<sup>93</sup> Ibidem, 186-7.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 194-5 e p. 195, n. 62. No mesmo sentido, Galdon (op. cit., p. 25-6): “para os Padres da Igreja, como também para Aquino, não havia realmente diferença entre os conceitos de alegoria e tipologia, sendo ambos apenas variações do sentido espiritual”.

<sup>96</sup> LUBAC, op. cit., p. 197-9.

<sup>97</sup> Ibidem, p. 203-4.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 211-2.

em seu sentido cristão, acabaria por se tornar apenas um dos sentidos possíveis a serem referidos pelo mesmo termo<sup>99</sup>.

Frances V. Young concorda com Lubac quanto ao fato de o termo tipologia ser uma construção moderna, já que os exegetas antigos não distinguiam claramente entre tipologia e alegoria<sup>100</sup>. Assim, ainda segundo Young, a afirmação moderna de que a tipologia é diferente da alegoria, uma afirmação que requer a realidade histórica de um evento como uma sombra de outro evento, seu antitipo, nasceu da consciência histórica moderna, não tendo base no material patrístico<sup>101</sup>. Para Lubac, a vantagem no emprego do termo “tipologia” reside em salientar sua carga eminentemente cristã, o que não ocorre com o emprego do termo “alegoria”<sup>102</sup>. Contudo, o mesmo autor opta por “sentido espiritual”, por julgá-lo mais amplo e mais de acordo com o evento Cristológico, já que a relação do AT com o NT não é apenas entre promessa e cumprimento, entre dois eventos históricos correlativos (tipologia), mas também é uma mudança espiritual para os seguidores de Cristo, portador do Espírito da Verdade, que é o próprio espírito do Cristo<sup>103</sup>.

Contrariando grande parte da literatura sobre a exegese cristã, especialmente sobre a exegese patrística, Frances M. Young, em **Biblical Exegesis and the formation of the Christian Culture**, vai propor uma compreensão diferente dos procedimentos que comumente são entendidos como alegóricos ou tipológicos, abrindo novas possibilidades para o estudo desses fenômenos.

Como vimos, na Antiguidade, supunha-se que a linguagem se referia a outra coisa além dela mesma, assim, diferentes expressões verbais poderiam se referir às mesmas coisas de um modo que palavras poderiam ser traduzidas ou interpretadas pela substituição de uma diferente forma de expressão. O significado da linguagem está na ideia detrás das palavras, na realidade à qual se refere a linguagem. Desse modo, a questão fundamental para a compreensão do significado era discernir o referente<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>100</sup> Henri de Lubac, no mesmo sentido, confirma que a palavra “tipologia” é uma criação não encontrada nos Padres da Igreja, sendo considerada como sinônimo de alegoria por Aquino. Para Lubac, a expressão parece ter uma origem luterana (1966, p. 28, n. 3).

<sup>101</sup> YOUNG, op. cit., pp. 152-3.

<sup>102</sup> LUBAC, op. cit., p. 29-33.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>104</sup> YOUNG, op. cit., pp. 120 e segs.

Assim como havia a relação entre a linguagem e o mundo, havia a relação entre a “ideia” de um texto e a sua expressão verbal. A partir dos princípios retóricos, a “ideia” precedia a sua forma de expressão, ou seja, esta última deveria ser escolhida a partir da “ideia” que se desejava expressar.

A diferença entre literal e alegórico não era absoluta. A alegoria era uma figura de linguagem na Retórica e, com frequência, uma interpretação alegórica significava apenas a compreensão de uma metáfora. No entanto, como a linguagem era considerada algo simbólico, a questão era saber o que ela simbolizava. Disso decorre o problema de entender-se a que se refere uma profecia. Em geral, a profecia refere-se ao evento que ela prediz. Mesmo se a descoberta daquela previsão implica reconhecer a natureza metafórica da linguagem e desvendar um enigma através do reconhecimento de símbolos, ambiguidades ou significados ocultos que podem ser discernidos apenas depois do evento, é o evento ao qual a profecia aponta que dá sentido à profecia – em outras palavras, o futuro evento é ao que a profecia se refere. Por isso, Vieira afirma que a profecia é conhecida pelo seu sucesso. É o acontecimento do fato que faz com que a profecia seja considerada verdadeira e realizada, pois o fato torna-se o referente da profecia, que só então se preenche.

Assim, como a linguagem sempre é referencial, a questão-chave para entender o significado do texto é compreender como ela refere. Seja pelo sentido literal ou por figuras de linguagem, como a metáfora ou o símbolo, a referência da profecia era para o preenchimento futuro. Ao desvendar o significado dos símbolos, o referente oculto da profecia iria se manifestar. Como afirma Young, para Orígenes, por exemplo, a ênfase da análise profética repousava na busca por realidades transcendentais, o que caracterizaria a busca pelo sentido espiritual. Já para Eusébio, discípulo de Orígenes, o foco passa a ser a busca pelo referente das profecias no mundo terreno, o que muitos estudiosos chamariam de uma interpretação mais literalista ou mesmo tipológica. Para Young, portanto, a distinção entre os dois procedimentos se encontra na forma como os dois exegetas tratam o referente e menos na questão de análise literal *versus* alegórica<sup>105</sup>.

A noção de *Hermeneia* implica a “tradução” de símbolos ao apontar a referência real deles. A raiz para a procura da prova da profecia está no Novo

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 119-122.

Testamento. Justino Mártir (103 - 165), no século II d.C., já dizia que, segundo Cristo havia dito para os apóstolos depois de Sua ressurreição, se eles consultassem as profecias, veriam que tudo já se encontrava previsto. Assim, grande parte do esforço cristão dos primeiros séculos, especialmente frente aos judeus, era provar que as profecias do AT teriam seu referente em eventos particulares da vida de Cristo. Seria esse o eixo da disputa entre Trifo e Justino no *Diálogo com Trifo*. Como explica Young, a leitura cristã das Escrituras judaicas não era simplesmente profética ou messiânica, pois isso não a caracteriza como diferente da leitura judaica, pois os judeus também liam suas Escrituras profeticamente. Para a autora, a diferença está na percepção da referência do texto, e isso envolvia um conjunto complexo de movimentos, baseados na alegação inicialmente feita por Paulo e pelo autor de Hebreus de que a nova aliança proclamada por Jeremias havia se concretizado. Essa nova aliança seria uma chave hermenêutica para a compreensão dos textos do AT. Assim, conclui Young, que a diferença entre uma leitura literal, alegórica ou tipológica é insuficiente para caracterizar a exegese cristã, pois os exegetas podiam se valer de qualquer um desses procedimentos para encontrar o referente cristológico, que era o que realmente importava<sup>106</sup>.

Young afirma então que não é o evento histórico que faz a tipologia o que ela é, mas o sentido de recapitulação<sup>107</sup>. A partir do próprio sentido de *typos* – modelo, padrão – percebe-se que é a qualidade mimética do tipo que o faz como tal, isto é, sua semelhança com outra situação. A autora ainda acrescenta que os tipos podem ser encontrados comumente nas narrativas, mas nem sempre, aproximando-se, às vezes, do que poderia ser chamado de símbolo. Além disso, os tipos pertencem ao tempo sagrado, na intersecção entre um tempo linear – tipicamente cristão – e um tempo mítico, voltado não para o devir histórico e o preenchimento, mas também para a simultaneidade. Disso Young postula que o caráter da linguagem, conforme utilizada pelos primeiros exegetas, é sacramental<sup>108</sup>.

Conforme Young, os Padres não possuíam um conceito único para “literalidade”. Geralmente, por sentido literal entendia-se como o sentido das palavras empregadas, cuja análise, de base retórica, poderia envolver etimologia, entre outros recursos. Mas também se podia entender sentido literal como

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 124-130.

<sup>107</sup> Ibid., p. 152.

<sup>108</sup> Ibid., p. 157.

envolvendo as palavras individualmente em seu sentido normal, ao sentido das palavras como aparecem numa sentença ou a partir do argumento de fundo ou narrativa, ou mesmo a partir de sua referência factual, fosse ela carnal, terrena, histórica ou profética<sup>109</sup>.

Buscando a definição de tipo conforme desenvolvida por Melito de Sardis, bispo do século II d.C., Young mostra como essa definição se encontrava próxima da ideia de um modelo, como já vimos. Portanto, para a autora, há essencialmente uma intenção mimética no tratamento que Melito dava à escritura. A realidade estava no preenchimento, e não no evento passado<sup>110</sup>. Assim, para Young, Melito parece estar introduzindo uma forma de profecia que se encontra intimamente relacionada com a mímese, isto é, com a representação e o modelo. A autora nota que o uso de antitipo no NT – termo não encontrado no mundo helênico fora do contexto bíblico-cristão no sentido empregado aqui – está relacionado a eventos escatológicos, a uma realidade transcendente, como em Hebreus 9,24 e I Pedro 3,20-1. De algum modo, continua Young, é como se uma “impressão” do futuro se encontrasse marcada nas Escrituras. Os oráculos deixam de ser apenas enigmas para se tornarem “representações” (“representations”) do que estaria por vir. Assim, o elemento mimético seria o que faria um “tipo”<sup>111</sup>.

Young então apresenta quatro categorias amplas de tipos na exegese patrística, sendo que todas, em algum sentido, criam intersecções entre tempo e eternidade, particular e universal: 1) exemplar (biográfica – potencialmente “universal”); 2) profética (ou “histórica” – prefiguração narrativa); 3) espacial ou geográfica e 4) recapitulativa (cosmológica/escatológica)<sup>112</sup>.

Assim, a tipologia não é algo único. Young conclui então que abordar a exegese patrística a partir dos “sentidos” da Escritura não é algo muito produtivo. Para a autora, o que é interessante é compreender o método através do qual se faz a exegese, ou, como ela mesma chama, as “estratégias de leitura”. Young então enumera pelo menos seis.

A primeira é a leitura parenética. Nos círculos cristãos, a palavra de Deus sempre foi vista como um guia para a vida, com os textos escriturais apresentando

---

<sup>109</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 201.

ensinamentos de valor moral. Tal é a parenese em qualquer época. A segunda é a exegese oracular, pois a tradição dos oráculos era muito antiga e também popular. Para Young, inclusive, várias doutrinas patrísticas tiveram sua origem na exegese oracular, tais como: a noção de que a escritura foi inspirada pelo Espírito Santo e “ditada” para escribas; o sentido profético – cristológico – de toda a Escritura e o uso do método alegórico, tratando a escritura como um símbolo velado do mundo espiritual<sup>113</sup>. A terceira é a análise lexical, incluindo nesta a etimologia e conhecimentos diversos necessários para a compreensão de um texto, como de geografia, cronologia, história, etc. A quarta é o comentário explanatório. A quinta é a expansão dedutiva. A sexta é a leitura mimética, que a autora divide em quatro tipos. A primeira é a mímese para a parenese exemplar, ou seja, identificar um modelo de conduta (por exemplo, Jó é um modelo de paciência). A segunda é a mímese para fornecer tipos proféticos (Jó também pode ser entendido como um tipo de Cristo). A terceira é a mímese para ver como o texto espelha a realidade “iconicamente” (modelo de Antioquia). E a última é a mímese para descobrir a verdade oculta simbolicamente (modelo de Alexandria). Portanto, para Young, eram esses dois últimos pontos que distinguiam de fato as duas escolas mencionadas, já que ambas compartilhavam todas as “estratégias de leitura” anteriores. Assim, no sentido proposto pela autora, procurar uma diferença entre as duas escolas baseada na compreensão dos sentidos literal, tipológico ou alegórico não seria de fato suficiente<sup>114</sup>. O que parece distinguir a abordagem da escola de Antioquia da de Alexandria é não apenas uma preocupação quanto à conexão entre a letra do texto e qualquer outro significado atribuído a ele, mas também um interesse na coerência narrativa do texto, tanto em si mesmo, como também com os “fatos” que os comentários explicativos forneciam<sup>115</sup>. Por isso, a autora afirma que a diferença entre as escolas pode ser sintetizada na forma como elas abordam a representação do texto: em Antioquia, tinha-se uma abordagem “icônica”, pois se buscava a semelhança da pessoa ou evento que o ícone representava; enquanto que, em Alexandria, tinha-se uma abordagem “simbólica”, em que um signo, diferente do que

---

<sup>113</sup> Ibidem, p. 205-6.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 211-2.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 206.



é representado, toma seu lugar como a interpretação do texto a partir de uma analogia, que pode não ser muito clara, com o que é representado<sup>116</sup>.

Mais ainda, Young mostra que os diferentes gêneros exegéticos empregados pelos Padres – homilias, comentários, apologias, etc. – apresentam em geral as mesmas “estratégias de leitura”, inobstante o contexto de sua produção<sup>117</sup>.

Ao analisar as homilias de São João Crisóstomo (349 – 407), interessadas que eram em sua maioria em desenvolver a *parenese*, em desenhar paralelos entre duas histórias bíblicas, por exemplo, ou entre uma narrativa bíblica e a realidade de sua audiência, a fim de instilar nestes ensinamentos morais, Young mostra que esse é um procedimento mimético. A autora assinala que essas passagens não poderiam ser chamadas de tipológicas, especialmente a partir do conceito de tipologia empregado por Auerbach, uma vez que não se constata nessas passagens o caráter profético. Do mesmo modo, esse procedimento não pode ser chamado de alegórico, pois o texto deveria ser encarado como um pretexto para o ensinamento moral<sup>118</sup>. Assim, Young acrescenta a categoria de “alegoria figural”, de caráter essencialmente *parenético*, cujo objetivo era justamente o de fornecer padrões a partir dos quais as pessoas poderiam modelar suas vidas<sup>119</sup>. Como afirma a autora, os tipos geralmente se correspondem por serem instâncias particulares de uma narrativa universal; a alegoria tende a abstrair verdades eternas de uma narrativa, em prejuízo de sua coerência. Mas ambas estão entrelaçadas em desenvolver uma leitura figural que possa mapear a jornada que constitui a vida de fé. Como conclui Young, antecedentes judaicos, bem como o tratamento profético do texto, contribuíram para a exegese figural cristã. No entanto, a *mimese* comumente atribuída à literatura no mundo greco-latino e as tradições retóricas que incentivavam a leitura de textos por seu valor moral e por sua habilidade para criar modelos para serem imitados também tiveram uma parte importante nesse processo. Assim, conclui Young que as “tendências figurais da exegese cristã foram o resultado de uma notável interpenetração cultural”<sup>120</sup>.

Do que se viu, pode-se então concluir o seguinte: a) apesar da ambiguidade do termo, “alegoria”, e não “tipologia”, ou mesmo “sentido típico”, é, originalmente,

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 210-1.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 240 e segs.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 253-4.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 264.

no contexto cristão, o nome mais comum para o procedimento de interpretação através de tipos/figuras do AT, no sentido de aplicá-las a eventos do NT; b) portanto, o termo “tipologia” é anacrônico e não existe na literatura, pelo menos, até a Reforma; c) com o tempo, a alegoria passou a corresponder ao sentido espiritual das Escrituras, ou a um deles (como o que se costuma chamar de “tipológico”), em contraposição a seu sentido literal, histórico; d) no entanto, o caso da profecia é emblemático nesse sentido, pois o sentido literal da profecia seria seu cumprimento, fato este paradoxalmente revelado em linguagem figurada, o que demonstra que a relação entre sentido literal e sentido espiritual também pode ser dúbia, como se viu no caso do “sentido literal figurado” de Aquino ou no “duplo sentido literal” disputado no Concílio de Constança; e) nesse sentido, como afirma Young, a questão-chave é saber como o exegeta trata o referente textual, o que pode se dar de acordo com diversas “estratégias de leitura”, que passam a ser mais pertinentes à compreensão desses fenômenos interpretativos, sendo o tratamento do caráter mimético do texto sagrado, referente a coisas terrenas ou celestiais, o que realmente vai diferenciar essas leituras.

Por fim, pode-se alegar que o trabalho de Young refere-se apenas aos escritos patrísticos. Contudo, foi nesse período que os conceitos de “alegoria”, “tipo” e os quatro sentidos das escrituras surgiram. É a partir da leitura dos Padres da Igreja que eles vão se desenvolver posteriormente, especialmente no tocante à profecia, que é o que nos interessa mais.

Vale ressaltar que não é nossa ambição resolver a questão, o que seria impossível, mas sim olhá-la de outra perspectiva, sem nos prendermos às diferenças entre “alegoria” e “tipologia”, ou entre os tipos de alegoria, as quais, como procuramos mostrar, são fluidas. Portanto, resta-nos averiguar de que modo tais questões aparecem na obra exegética de Vieira e de que modo podemos compreender o uso que delas faz o jesuíta. Como ponto de partida, recorreremos a seus sermões, para, no capítulo seguinte, retomarmos suas interpretações proféticas.

## “Alegoria”, “Tipo” e “Figura” nos *Sermões*

O primeiro passo para entender a exegese proposta por Vieira é observar o uso que faz dos termos “alegoria”, “tipo” e “figura”, palavras-chave de nosso tema. Iniciemos com a análise de alguns sermões, para, no próximo capítulo, partir para os textos proféticos propriamente ditos. Os excertos utilizados neste texto correspondem apenas a uma análise amostral do uso que faz Vieira dos termos em questão. Todavia, não acreditamos que haja emprego diverso dos que arrolamos abaixo, a título de exemplo. Os excertos podem ser longos, às vezes, mas são necessários para a melhor compreensão das passagens.

Dos três termos citados acima, o mais raramente empregado por Vieira é “tipo”. Encontramos raras ocorrências nos sermões, não exatamente de “tipo”, mas de “protótipo”, palavra que Vieira deve ter colhido na lição dos Padres da Igreja, onde ela aparece com mais frequência escrita dessa forma. O sentido com que a emprega, de fato, corresponde ao original grego, que é o de “modelo”, tal como se vê na passagem abaixo, retirada do terceiro sermão da série *Maria Rosa Mística*:

São os reis como a serpente de Moisés levantada no meio do povo, que bastava porem os olhos nela, e ser vista, para dar saúde a quantos a viam: *Pone eum pro signo: qui percussus aspexerit eum. São os reis como os protótipos e exemplares*, que somente vistos, sem obrar, dirigem as ações do artífice, e aperfeiçoam as obras: *Inspice, et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* (grifos nossos).

Vieira aqui emprega uma analogia ao comparar os reis aos “protótipos e exemplares”. Os “protótipos” são os modelos usados para que os artífices façam suas esculturas. Eis o sentido original do termo. Tendo sido empregado, porém, no contexto cristão, como vimos, seu sentido mudou. No entanto, seu sentido não é o de um “tipo” profético, propriamente dito, mas de um modelo de conduta. Os reis são – ou devem ser – um modelo moral para aqueles que os veem. Como os reis, assim também é Cristo, “rei dos reis”, e são ainda os santos, cujas vidas se moldaram pela imitação do Filho de Deus. Essa lição é a que se colhe no *Sermão de Santo Inácio*:

Falando Deus de seu unigênito Filho por boca de Davi, diz que o gerou nos resplendores de todos os santos: *In splendoribus sanctorum genui te.* Estas palavras, ou se podem entender da geração eterna do Verbo antes da

Encarnação, ou da geração temporal do mesmo Verbo, enquanto encarnado. E neste segundo sentido as entendem Santo Agostinho, Tertuliano, Hesíquio, S. Justino, S. Próspero, S. Isidoro, e muitos outros. Diz pois o Eterno Padre, que quando mandou seu Filho ao mundo, o gerou nos resplendores de todos os santos, porque Cristo, como ensina a Teologia, não só foi a causa meritória de toda a graça e santidade, mas também a causa exemplar, e **protótipo** de todos os santos, enquanto todos foram santos à semelhança de Cristo, imitando nele e dele todas as virtudes e graças com que resplandeceram; e isto quer dizer: *In splendoribus sanctorum*. (grifo nosso).

Cristo, conforme afirma Vieira, foi “protótipo de todos os santos”, já que serviu de modelo a eles todos. No entanto, fica claro que Vieira não emprega o termo no sentido construído a partir da Patrística, em que o tipo serve de modelo, de forma para o antitipo. Notamos anteriormente que o termo possuía um emprego fluido na obra dos Padres da Igreja, mas que, geralmente, o tipo era preenchido pelo antitipo, que superava seu modelo, tanto que o tipo se tornava praticamente desnecessário. “Tipo” era como o molde que, depois de servir de modelo a uma estátua, pode ser descartado, emprego que se viu no excerto anterior. Não é, como se pode notar, o uso que faz Vieira agora. Da forma como o emprega, Vieira mostra que Cristo é um modelo a ser seguido, um exemplo. O uso que o jesuíta faz do termo, portanto, é claramente tropológico: Cristo é um “protótipo”, um modelo de perfeição de virtudes que deve ser emulado. Finaliza Vieira:

Assim como todos os astros recebem a luz do sol, e cada um deles é juntamente um espelho e retrato resplandecente do mesmo rei dos planetas, assim todos os santos recebem de Cristo a graça, e do mesmo Cristo retratam em si todos os dotes e resplendores da santidade com que se ilustram. Por isso o anjo, quando anunciou a Encarnação, não disse: *Qui nascetur ex te sanctus*, senão: *Quod nascetur ex te sanctum*, porque Cristo não só foi santo, mas o Santo dos santos. O Santo dos santos, como fonte de toda a santidade por origem, e o Santo dos santos, **como exemplar de toda a santidade para a imitação**. (grifos nossos).

Mencionando o termo “protótipo” como exemplar de vida a ser seguida – verdadeiro convite à “imitatio Christi” –, e não em seu sentido profético, Vieira ilustra algo semelhante ao que Young chama de “alegoria figural”, já que Cristo é mostrado como modelo de santidade e, portanto, como modelo a partir do qual os cristãos devem moldar suas vidas. Evidentemente, Vieira não poderia dizer que Cristo era um tipo, do qual os santos seriam antitipos, pois ocorreria uma inversão na ordem da perfeição: os santos não podem ser mais santos do que Cristo. Ao contrário, o uso de protótipo está próximo ao de “antitipo”, já que Cristo seria mesmo o tipo que

recapitularia todos os outros tipos. De qualquer forma, o uso do termo não é mesmo profético, mas extrabíblico.

Essa compreensão de tipo como “exemplar”, conforme apresentada por Vieira, torna-se mais clara pelo emprego que, logo adiante, no mesmo sermão, o jesuíta faz do termo “figura”:

Antes de Cristo vir e aparecer no mundo, mandou diante o seu retrato, para que o conhecessem e amassem os homens. E qual foi o retrato de Cristo? Admirável caso ao nosso intento! O retrato de Cristo, como ensinam todos os Padres, foi um retrato composto de muitas **figuras**. Uma **figura** de Cristo foi Abel, outra **figura** de Cristo foi Noé. Uma **figura** foi Abraão, outra **figura** foi Isaac; uma **figura** José, outra **figura** Moisés; outra Sansão, outra Jó, outra Samuel, outra Davi, outra Salomão, e outros. Pois se o retratado era um só, e o retrato também um, como se retratou em tantas e tão diversas **figuras**? Porque as perfeições de Cristo, ainda em grau muito inferior, não se achavam nem se podiam achar juntas em um só homem; e como estavam divididas por muitos homens, por isso se retratou em muitas **figuras**. Era Cristo a mesma inocência: por isso se retratou em Abel. Era Cristo a mesma pureza: por isso se retratou em José. Era a mesma mansidão: por isso se retratou em Moisés. Era a mesma fortaleza: por isso se retratou em Sansão. Era a mesma caridade, a mesma obediência, a mesma paciência, a mesma constância, a mesma justiça, a mesma piedade, a mesma sabedoria: por isso se retratou em Abraão, em Isaac, em Noé, em Jó, em Samuel, em Davi, em Salomão. De sorte que sendo o retrato um só, estava dividido em muitas **figuras**, porque só em muitas **figuras** podiam caber as perfeições do retrato. Tal o retrato de Santo Inácio, como feito à semelhança de muitos: *Et vos similes hominibus*. Mas não me detenho na acomodação, porque estou vendo que aconteceu a Ezequiel com o retrato de Santo Inácio, o mesmo que ao pintor de Roma. (grifos nossos)

Na citação acima, Vieira emprega a forma latinizada de “typos” – “figura” –, mas o sentido que lhe dá é diverso do que dera a “protótipo”, que poderia ser compreendido originalmente como o mesmo termo. A interpretação dada por Vieira ao termo “figura” é, agora sim, o que comumente se entendeu como “tipo”. Cristo foi um antitipo anunciado – ou foi “figurado”, como usa Vieira – por vários “tipos”, que foram preenchidos e superados nele. Logo de início, percebe-se que essa seria uma leitura “tipológica”, ou alegórica no sentido paulino. Além disso, pode-se afirmar que o excerto apresenta a estratégia da “mímese para fornecer tipos proféticos”, conforme Young. Atentemos, porém, ao desenvolvimento que Vieira dá às figuras de Cristo. Abel figurava a inocência, José a pureza, Moisés a mansidão, etc. Ora, em primeiro lugar, pode-se afirmar que tal leitura é, em sentido amplo, “alegórica”, já que extrai das figuras bíblicas um conceito abstrato e não mais histórico-profético, o que corresponde à estratégia da “parenese exemplar” de Young. Esse sentido histórico-

profético, “tipológico”, reaparece no exemplo a seguir, retirado do *Sermão de Nossa Senhora do Carmo*, que é elucidativo quanto a isso:

Será prova não dificultosa desta maravilhosa excelência, um dos mais dificultosos lugares do Evangelho: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas: non veni solvere, sed adimplere* (Mt. 5, 17): Ninguém cuide de mim - diz Cristo - que vim desfazer a lei e os profetas, porque a vim guardar e cumprir. - É certo que Cristo veio desfazer a lei, porque em lugar da lei escrita, veio substituir a lei da graça. Pois, se Cristo veio desfazer a lei, como diz que a não veio desfazer, senão que a veio cumprir? Eu o direi: dai-me atenção. A lei de Moisés - não falando na parte judicial, que não pertence aqui - tinha duas partes: a cerimonial e a moral. **A cerimonial, essa foi a que Cristo desfez, como se desfaz a sombra com a luz, a figura com o figurado, a promessa com o prometido, e a esperança com a posse.** A parte moral, não a desfez Cristo, antes a aperfeçoou, e de dois modos. O primeiro, declarando e tirando os abusos com que os fariseus a tinham depravado; o segundo, acrescentando-lhe os conselhos evangélicos, não com necessidade de preceito, mas como ornamento e coroa da mesma lei, para os que livremente a quisessem alcançar. (grifos nossos).

A interpretação apresentada por Vieira aqui é o que se tem como a clássica leitura “tipológica” dos Padres da Igreja, uma leitura cristológica, que coloca em Jesus o eixo entre os dois testamentos: “tipo” e “antitipo”, “figura” e “figurado”. O que parece se evidenciar, a partir das citações destacadas até agora, é que Vieira entendia “protótipo” e “figura” como conceitos diferentes. Pode-se afirmar que “figura” seria a palavra preferida por Vieira para se referir ao conceito de “tipo”, enquanto que “protótipo” referir-se-ia a “antitipo”. De qualquer modo, o uso que Vieira faz de “protótipo” relaciona-se sempre com um modelo moral, i.e., o jesuíta emprega-o tropologicamente, uso mais adequado à parenética. Entendendo “figura” como retrato que prenuncia algo futuro, “tipo”, Vieira entende o termo como “prefiguração profética de realidades”, o que caracteriza o que comumente se entende como uma leitura “tipológica”, mais característica de seus textos exegéticos. No entanto, como vimos no caso anterior, esses dois sentidos podem confluir em alguns momentos, sendo Cristo protótipo de perfeição e antitipo profético. No fundo, são duas faces da mesma moeda, o que parece dar razão a Young, no sentido de que o objetivo parenético do texto faz o pregador lançar mão de estratégias diferentes. Isso não quer dizer que Vieira não tinha ideia clara desses conceitos. A leitura paulina da relação entre AT e NT, conforme explicitada anteriormente, é reproduzida por ele no terceiro sermão da série *Maria Rosa Mística*:

Para inteligência do que digo, havemos de supor, com S. Paulo, que tudo o que sucedia, pela maior parte, ou se fazia no tempo dos patriarcas e da lei escrita, era **representação e figura** do que depois havia de ser no tempo da lei da graça: *Haec autem omnia in figura contingebant illis*. Este é o princípio fundamental por que a muitas coisas daquele tempo não achamos a razão de a fazerem, antes parecem feitas contra toda a razão, ainda entre homens santos. E a razão de se lhes não achar razão é porque **a razão da figura não está na figura, senão no figurado**. Se víssemos que um pintor pintava um rei pastando entre os animais e comendo feno, e outro com o braço esquerdo muito curto, e o direito muito comprido, parecer-nos-ia isto uma grande impropriedade. Mas se o pintor nos respondesse que no primeiro retratava a Nabucodonosor, e no segundo a Artaxerxes, que pela desigualdade dos braços se chamou Longimano, acharíamos a razão da pintura, não nos retratos, senão nos retratados. Da mesma maneira em outros casos do Testamento Velho. Que coisa mais fora de razão que levar Jacó o morgado a Esaú, sendo Esaú o primogênito, e Jacó o filho segundo? E que maior sem-razão outra vez, que servir Jacó sete anos por Raquel, e darem-lhe em lugar de Raquel a Lia? Mas, se olharmos para os originais destas mesmas **figuras**, acharemos neles as razões que nelas de nenhum modo apareciam. Jacó e Lia representavam o povo gentílico. Esaú e Raquel o judaico. E levou Jacó o morgado a Esaú, porque ó morgado da fé e da graça, que era do povo judaico que foi o primeiro, se havia de passar ao povo gentílico, que é o segundo. E sendo Jacó **figura** de Cristo, que serviu pela sua Raquel, que era o povo judaico, como ele mesmo disse: *Non sum missus nisi ad oves, quae perierunt domus Israel* - desposou-se primeiro com Lia, que é o povo gentílico, e depois se há de desposar também com Raquel, que é o povo judaico, porque como diz S. Paulo: *Donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret*. (grifos nossos)

A passagem ilustra a ideia tecida a partir dos Padres da Igreja de superação do AT pelo NT. O que ocorreu no tempo da Lei Escrita, ocorreu como “figura” da Lei da Graça. Nisso se encontrava seu sentido. Como pondera Vieira, a razão de ser da “figura” está no “figurado”, i.e., o “tipo” é moldado de forma a se adequar ao “antitipo”. Como afirma Dahan, esse procedimento é próprio da “alegoria”, em que o “significado” produz a significação para o “significante”<sup>121</sup>. Esse raciocínio é eminentemente “icônico”, como destaca Young, típico da exegese de Antioquia. O que se busca é a semelhança entre dois personagens de forma retrospectiva. É o figurado que faz com que se entenda a figura; é o significado – só descoberto depois – que torna o significante claro; é o referente histórico que torna o referente anterior, também histórico, coerente. Contudo, essa coerência só é possível tendo como fundamento o cumprimento das profecias, o sentido de “recapitulação”, que repousa em Cristo. Além disso, esse raciocínio possibilita compreender passagens aparentemente absurdas, i.e., passagens que são absurdas em si, mas que não são absurdas em relação à economia divina, para usar o termo de Irineu. Do mesmo

---

<sup>121</sup> DAHAN, 2005, p. 221.

modo, essa observação vai ao encontro da tendência originalmente grega de justificar o absurdo de alguns textos clássicos por meio de uma leitura alegórica deles. Ainda, segundo as regras interpretativas de Agostinho, o que for aparentemente contrário à mensagem cristológica, deve ser lido alegoricamente. É essa verticalidade, conforme Auerbach, que dá coerência às Escrituras. Na fórmula clássica de Agostinho de Dácia (? – 1282), a alegoria ensina no que acreditar<sup>122</sup>.

Como se vê, há uma zona nebulosa, que parece interpor-se e borrar as fronteiras entre os conceitos de “protótipo” e de “figura”. Ao empregar este último, Vieira alarga sua abrangência, uma vez que entende “figura” não só no sentido propriamente tipológico – relação entre AT e NT –, mas também, seguindo tendência que se acirrou a partir da Idade Média, como “modelo” que se pode aplicar a realidades de qualquer tempo. Tal é o emprego feito pelo jesuíta no *Sermão das Lágrimas de São Pedro*:

Esta é a lastimosa e gloriosa representação com que a Igreja dá feliz princípio neste dia a uma semana que devera ser santa na compunção, como é santa no nome. **Faltando água no deserto a um povo, que era figura deste nosso**, chegou-se Moisés a um penhasco, deu-lhe um golpe com a vara, e não saiu água: deu o segundo golpe, e saíram rios: *Egressae sunt aquae laigissimae* (Num. 20, 11). (grifo nosso)

Vieira compara o povo israelita ao povo português. Essa comparação foi apresentada várias vezes pelo jesuíta também em sua obra profética. O povo português repetiu, por analogia, no domínio espanhol, o cativo dos hebreus. Do mesmo modo que estes eram o povo escolhido na lei antiga, os portugueses eram o povo escolhido do tempo da pregação. Assim, a leitura dita aqui “figural” de Vieira extravasa os limites bíblicos e atualiza-se diante dos olhos do auditório. Embora se constate um caráter profético no excerto, a finalidade parenética de tal procedimento também é evidente: “devemos fazer o que eles fizeram porque a história é análoga”. Essa analogia mostra, não que a história se repete identicamente, o que não seria estritamente adequado à concepção cristã de tempo, mas como analogia do Eterno, alegoricamente. Acreditamos que grande parte – senão o total – das estratégias concionatórias de Vieira repousa na confluência entre as estratégias proféticas e modelares das passagens bíblicas de que se vale para pregar. Não há uma

---

<sup>122</sup> “Littera gesta docet, quid credas allegoria,/ Moralis quid agas, quo tendas anagogia” (DAHAN, op. cit., p. 221).



separação entre elas, ao mesmo tempo em que não há identidade total. Isso porque, enquanto “tipos” ou “figuras”, cabe ao pregador “alegorizá-las”, isto é, interpretá-las segundo as estratégias pertinentes a cada situação enunciativa, muitas vezes utilizando estratégias de leitura diferentes cumulativamente.

Retomando a leitura que Vieira fizera no caso das figuras veterotestamentárias de Cristo, pode-se afirmar que a relação entre “figura” e “figurado” não é biunívoca. Várias “figuras” podem se referir ao mesmo referente “figurado”. É o que se vê no excerto do *Sermão de Nossa Senhora da Graça*, de 1652, mostrado a seguir:

Ora, eu buscando a causa desta misteriosa impropriedade – que não pode ser sem mistério – e reparando com atenção na cruz levantada, e na Senhora em pé junto a ela, representou-se-me a cruz naquelas duas **figuras** em que tantas vezes a vemos significada no Testamento Velho: em **figura** de vara, e em **figura** de balança. **Figura** da cruz foi a vara de José, adorada de Jacó, porque já então o sagrado e consagrado madeiro começava a ser venerado com adoração de latria (Gên. 47. 31; LXX. Hebr. 11, 21). **Figura** da cruz foi a vara de Arão florescente, porque havia de ter a cruz; por remate, o título de Nazareno, que quer dizer florido (Núm. 17, 8). **Figura** da cruz foi a vara que tocou e acendeu o sacrifício de Gedeão, porque com seu contato santificou o Redentor a Cruz, e nela consumou o maior sacrifício (Jz. 6, 21). **Figura** da cruz foi a vara de Assuero que, estendida sobre Ester, a livrou a ela e a todo seu povo da tirania de Amã, como a cruz a nós todos da sentença geral da morte (Est. 5, 2). **Figura** da cruz foi a vara que saiu de Sion para dominar todas as gentes, e as pôr – como as tem posto a cruz – sujeitas e rendidas aos pés de Cristo (Sl. 109, 8). **Figura** foi enfim da cruz a vara de Moisés prodigiosa, a vara de Jônatas, que vertia mel, e sobre todas, a vara de Jessé, de cujas raízes nasceu o fruto coroado e bendito do ventre sacratíssimo de Maria (Êx. 4, 2; 1 Rs. 14, 27; Is. 11, 1).

A passagem pode parecer confusa para uma época em que se pensa as questões linguísticas a partir das relações entre significante e significado. No caso acima, vê-se que há como que vários significantes para um mesmo significado; no entanto, esses significantes podem se referir a outras coisas diferentes também, sem relação necessária umas com as outras. A figura da “vara de Moisés”, por exemplo, é usada com muita frequência por Vieira, nos mais diferentes contextos e para os mais diferentes propósitos.

Vieira esclarece, no segundo sermão da série *Maria Rosa Mística*, que essa repetição de figuras serve a um propósito:

Pois, se o mesmo mundo o criou Deus, e fez de uma vez estouras obras suas, por que as não mostra em uma só visão ou figura, senão em duas?

Porque no fazer obra Deus segundo as medidas da sua onipotência no mostrar e dar a conhecer, segundo a capacidade da nossa vista. Porque nós não o somos capazes de ver tudo de uma vez, supre Deus na Segunda idéia o que faltou na primeira.

Deus, reconhecendo a incapacidade humana de abarcar com seu entendimento toda a complexidade de sua obra, reparte-a em várias figuras, correspondentes a revelações diferentes, mas também em várias figuras correspondentes à mesma revelação. Por sua vez, essas figuras repetidas relacionam-se por semelhança, mas também por complementaridade.

A palavra “figura” apresenta ainda outros três sentidos nos sermões. O primeiro é o de “personagem”, especificamente de personagem teatral. Vieira a emprega diversas vezes. Citemos um exemplo do *Sermão da Sexagésima*:

Na comédia o rei veste como rei, e fala como rei; o laçao, veste como laçao, e fala como laçao; o rústico veste como rústico, e fala como rústico; mas um pregador, vestir como religioso e falar como... não o quero dizer, por reverência do lugar. Já que o púlpito é teatro, e o sermão comédia se quer, não faremos bem a **figura**? Não dirão as palavras com o vestido e com o ofício? (grifo nosso).

O mesmo ocorre mais claramente no excerto abaixo:

S. Paulo, descrevendo este mundo, para nos desafeioar de suas vaidades, diz que é como um teatro em que as figuras cada uma entra a representar o seu papel, e passa: *Praeterit enim figura hujus mundi*. Não diz o Apóstolo que passa o mundo, senão as **figuras**: porque as **figuras** vão-se e o teatro fica.

Esse emprego do termo é emblemático, porque a relação da “figura”, a personagem<sup>123</sup>, com o “ser” que o ator interpreta, ou mesmo com seu modelo (“protótipo”), é uma relação entre a falsidade e a realidade. Há obviamente uma representação. Esse emprego mostra como o sentido das “figuras” veterotestamentárias é realmente o de “sombra” (“umbra”) de Cristo, como algo “menos real”, menos perfeito. O emprego da palavra “figura” como sinônimo de personagem salienta esse aspecto de imitação que a figura faz do figurado, como o

---

<sup>123</sup> É bom recordar que a própria noção de personagem-tipo ou típico remete a esses personagens de estoque que correspondem a determinados “tipos humanos”, conforme definidos a partir dos caracteres delineados por Teofrasto (371 – 287 a.C.) - o colérico, o misantropo, o vaidoso, etc.- e que dariam origem a personagens típicos da Comédia Nova Grega.

personagem faz do ser “real” (que existe ou existiu como personagem histórico ou que existe como “tipo humano”) levado ao palco, por sua vez, alegoria do mundo.

O segundo sentido é o de “forma física”, muitas vezes o de “forma geométrica”. Abaixo segue um excerto do *Sermão da Quinta-feira da Quaresma*:

É filosofia bem-fundada de Filo Hebreu que os olhos não só vêem a cor, senão a cor, a **figura** e o movimento, e em todas estas três coisas errou a primeira vista daquele homem, representando-lhe os homens como árvores. Errou na cor, porque as árvores são verdes e os homens, cada um é da cor de seu rosto e do seu vestido. Errou na **figura**, porque as árvores têm um pé, e os homens dois; os homens têm dois braços e as árvores muitos.

Por fim, o último sentido é o de figura de linguagem, termo proveniente da Retórica:

Este texto tem dado grande trabalho aos expositores, e todos concordam em que falou aqui o profeta pela **figura** que os retóricos chamam metonímia, tomando a qualidade pela pessoa e o pecado pelo pecador, porque o pecador pode deixar de ser pecador, e ser justo, e o pecado nunca pode deixar de ser pecado.

As relações, como vemos, muitas vezes confusas entre esses termos podem ser, por fim, constatadas no excerto abaixo:

Disse que o abriria o Leão da tribo de Judá, que é Cristo, o qual logo apareceu em **figura** de cordeiro, em pé, e como morto: *Agnum stantem, tanquam occisum* (Apc. 5, 6), tudo com o mesmo mistério. Em **figura** de cordeiro, porque esta obra, sendo de seu poder, é muito mais de sua benignidade e misericórdia. Em pé, e como morto, porque Cristo morreu na cruz, não jazendo, senão em pé, e da cruz, acresceu a bula o nome de Cruzada. E finalmente não morto, senão como morto, porque correr sangue do lado de Cristo (o que só acontece aos vivos) foi ação de faculdade vital e vivificante, como gravemente notou S. Hipólito: *Ut ne ipsum corpus mortuum aliis simile appareat, nobis autem ea, quae sunt vitae causa, possit profundere*. Correu sangue do lado de Cristo morto, – diz este antiquíssimo Padre, – para que entendêssemos que o mesmo lado, ainda morto, tinha potência de vivificar, e que dele manavam todas as graças que nos haviam de dar vida. (grifos nossos).

Ao se referir à aparição de Cristo na figura de cordeiro, Vieira emprega o termo como “figura profética”, mas também se pode entender o termo como “forma” de cordeiro. De qualquer modo, o caráter de ambas as interpretações é mimético, como são todos os empregos vistos até aqui do termo “figura”. É sempre uma relação de semelhança entre dois termos que os aproxima pela interpretação “alegórica”. O mesmo vale para “protótipo”. Pela comparação entre duas situações

diferentes, entre duas realidades diferentes, separadas no tempo, mas aproximadas por sua semelhança, constata-se o aspecto mítico da leitura figural, pois subjaz a ela a ideia de repetição de modelos sagrados do passado e de respeito também a eles, que devem ser atualizados constantemente pelo ritual<sup>124</sup>. Mas façamos uma ressalva: não a repetição do mesmo, mas da presença de Deus no mundo, percebida na analogia que as coisas guardam com a ideia divina como obra da Providência. Nesse caso, a leitura alegórica, seja ela profética ou tropológica, ou mesmo anagógica, mostra a perenidade e a presença do passado no presente e no futuro, já que em todos os tempos percebe-se a presença do eterno. Esquecer isso é perder-se, é cegar-se.

Já o termo “alegoria” apresenta uma relação próxima com “figura”, ainda que não idêntica. Antes de analisá-lo, é interessante mencionar a descrição que Raphael Bluteau dá aos termos analisados até aqui em seu **Diccionario da lingua portugueza**<sup>125</sup>, o primeiro de nosso idioma. Protótipo é definido ali como “modelo, exemplar, molde”. Quanto a “figura”, os exemplos que dá Bluteau correspondem ao uso do vocábulo por Vieira. Em alguns locais, o exemplo ilustrativo dado pelo autor são citações do jesuíta. “Typo” é definido como “letra e fôrma de imprimir”, ou como sinônimo de figura ou símbolo, o que também corresponde ao uso feito por Vieira, enquanto “típico” é definido como sinônimo de sentido alegórico. Assim, é bem provável que Bluteau tenha composto esses verbetes especialmente a partir da consulta aos sermões de Vieira, o que se confirma com a definição de “alegoria”. Bluteau caracteriza “alegoria” como uma figura retórica – uma metáfora continuada, sua noção clássica -, remetendo o leitor ao uso que dela faz Vieira no *Sermão da Sexagésima*.

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

---

<sup>124</sup> FRYE, op. cit., p. 49.

<sup>125</sup> SILVA et BLUTEAU, 1789.

Tendo como fonte a Parábola do Semeador, Vieira extrai dela conceitos que direcionam sua pregação e ilustram sua argumentação. Já que o texto bíblico é uma parábola, valendo-se de uma linguagem metafórica, o jesuíta interpreta-a a seu modo, “acomodando” a mensagem de Cristo ao contexto da pregação. Todo texto bíblico que emprega narrativas desse tipo guarda em si um ensinamento oculto. A leitura alegórica é o que permite revelar essa verdade.

E se não, pergunto: por que se transformou ali o boi, e não o leão? A rudeza ou bruteza do leão, como a do boi, ambas são de quatro pés. Pois, se o leão igualmente andava junto com o homem e com a águia, por que se não transformou também em querubim? Porque o boi é animal sujeito e humilde, o leão é inchado e soberbo, e, por mais racional que seja o entendimento do homem, e mais sublime que seja a agudeza da águia, onde há inchação e soberba, nem o homem, nem a águia podem introduzir a sua forma. Esta é a **alegoria** do famoso carro, o qual, para maior glória de Catarina, também hoje transformou os leões. (grifo nosso)

Assim, a alegoria é tanto o processo de criação de uma narrativa metafórica – a “alegorese” – como a “acomodação” dessa narrativa a uma situação concreta, histórica, a qual é iluminada pela interpretação do exegeta.

O primeiro carmelita foi o primeiro que logrou estes alimentos, e tomou em figura a posse deles. Fugiu Elias para o deserto, lançou-se ao pé de uma árvore, adormeceu, acordou-o um anjo e deu-lhe pão para que comesse. Comeu Elias, tornou a adormecer, e tornou o anjo a acordá-lo e a dar-lhe mais pão, e comeu outra vez. **É comum alegoria dos Padres**, que este pão representava o Santíssimo Sacramento. (grifos nossos)

A “alegoria dos Padres” é a leitura ligada ao sentido espiritual das Escrituras que eles fizeram. Por isso, a leitura alegórica relaciona-se com as “figuras”, que dela fazem parte.

Santo Agostinho, Santo Ambrósio, S. Gregório, e todos os padres, concordemente entendem que a famosa funda de Davi, se foi maravilhosa pelo que obrou, mais misteriosa foi ainda pelo que significava. E entre todas as **alegorias** com que até agora se tem declarado seus mistérios, nenhuma lhe quadra melhor, e com maiores fundamentos da mesma Escritura, que ser **figura profética** do Rosário. (grifos nossos)

O episódio da funda de Davi compreende um relato histórico do povo judeu. Tal é o sentido histórico ou literal das Escrituras. Porém, seu significado transcende

o próprio evento de que faz parte, porque também simboliza um mistério. A funda de Davi é uma figura do Rosário, “sombra” de uma coisa futura, e por isso profética.

Como vimos, o sentidos das escrituras não são excludentes, mas complementares. As diferentes leituras convivem entre si e iluminam-se.

Porei – diz Deus – o meu arco nas nuvens, e este será o sinal entre mim e o mundo, da promessa e mercê que lhe fiz de o livrar para sempre de outro dilúvio. – E que arco é este de que Deus fala e chama seu? **Historicamente é o Íris de três cores que por reflexão dos raios do sol aparecem nas nuvens. Alegoricamente é a Virgem Maria que concebeu em si o sol Divino, e de quem recebeu toda a graça.** Assim o dizem S. Efrém, Santo Antônio, S. Bernardino de Sena. (grifos nossos)

Vieira interpreta o arco-íris de dois modos. No sentido literal, histórico, é o fenômeno físico visível; no sentido alegórico, neste caso, no primeiro sentido espiritual, segundo São Tomás de Aquino, é uma figura da Virgem Maria. A complementaridade entre os procedimentos interpretativos também é constatada pelo excerto abaixo:

Saibamos agora: e esta Sara, quem era? Dizem as **alegorias** que era **figura** da Virgem Maria, Senhora nossa, e se confirma como seu próprio nome, porque Sara quer dizer domina, a senhora. (grifos nossos)

Mais uma vez, “alegoria” é sinônimo de interpretação alegórica, daí seu emprego no plural. Ao interpretar a personagem bíblica Sara, Vieira reporta as alegorias que a entendem como figura profética de Maria, caracterizando o que chamaríamos de uma leitura alegórica ou “tipológica”. No entanto, confirma sua leitura com a análise etimológica do nome da esposa de Abraão, que é uma das estratégias de interpretação mencionadas por Young. Assim, há uma interpretação profética do referente, de base mimética (Sara se assemelha à Virgem Maria), mas também há uma interpretação etimológica, do nome. O “significante” confirma o “significado”.

Naquela famosa carroça, que descreve o profeta Ezequiel, na qual ia ou era levado Deus, o artifício das rodas era admirável, porque dentro de uma roda estava ou se revolia outra roda: *Rota in medio rotae*. E que duas rodas eram estas? Uma era a roda do tempo, e a outra a roda da eternidade, diz Santo Ambrósio: *Rota in medio rotae, veluti vita intra vitam, quod in hac vita corporis, vitae volvatur usus aeternae*. A roda do tempo é pequena e breve; a roda da eternidade é grandíssima e amplíssima, e, contudo, a roda do tempo encerra e revolve dentro em si a roda da eternidade, porque, qual for

a vida temporal de cada um, tal será a eterna, diz o santo. De maneira que a maravilha destas duas rodas era que, sendo a eternidade tão grande e tão imensa, a roda da eternidade se encerrava dentro da roda do tempo. Agora pergunto eu: e qual era a carroça de Deus, que sobre estas rodas se movia? Não só era a Virgem Santíssima, como **alegorizam** os Santos Padres, mas era a mesma Virgem, sinaladamente no espaço dos nove meses que teve a Deus em suas entranhas. (grifo nosso)

A passagem acima é muito interessante. A partir do relato da carroça de Ezequiel, que apresentava uma roda dentro de outra, Vieira faz três – senão quatro – interpretações diferentes. Em primeiro lugar, as rodas representam o tempo e a eternidade, ou seja, as imagens referem-se a conceitos abstratos, o que caracteriza uma leitura alegórica propriamente dita, já que proveniente de Santo Ambrósio, mestre de Agostinho, influenciado pela escola alexandrina (“alegorizante”). Mais ainda, a “alegoria” das rodas mostra um ensinamento quanto ao pós-vida, conforme a leitura de Santo Ambrósio trazida por Vieira: a eternidade de alguém corresponderá à vida que teve, o que indica uma interpretação tropológica, mas também, não deixa de ser, anagógica. Por fim, as rodas também representam Cristo no útero de Maria, o que configura uma leitura profética, a que chamaríamos de “tipológica”. As rodas figuram que a eternidade está dentro do tempo, assim como a vida das pessoas, que partilham da eternidade de Deus, e como Cristo esteve dentro de Maria.

Essa espécie de “multirreferencialidade” é o que subjaz ao “discurso engenhoso” característico do “barroco”, de acordo com o clássico estudo de Antonio José Saraiva<sup>126</sup>. Para este último, o “discurso engenhoso” é aquele que “se ordena em função da ‘agudeza’”, conforme prescrevia as obras de Baltasar Gracian (1601 – 1658) ou Emanuele Tesauro (1592 – 1675). Contrariamente ao “discurso clássico”, em que as palavras devem ter um sentido preciso, já que é um discurso comprometido com a lógica e a clareza; no discurso engenhoso, as palavras são escorregadias e podem significar de diversos modos: pelo seu significado, mas também por sua etimologia, por sua estrutura fônica, pelas letras, etc. No entanto, muito embora Saraiva não o mencione, o procedimento não é estranho diante dos pressupostos linguísticos retirados de Santo Agostinho, conforme já vimos. Vieira repete diversas vezes a lição agostiniana: “uma coisa é o que as palavras soam, outra o que significam”. Evidentemente que tal característica da linguagem foi

---

<sup>126</sup> SARAIVA, 1980, *passim*.

empregada expressivamente pelo pregador e por outros autores do período. No caso de Vieira, porém, isso não quer dizer que fosse concebida, às vezes, como artificiosa e meramente adornativa. Saraiva parece insinuar que as imagens empregadas por Vieira são “a própria realidade”, e não somente metáfora ou comparação, apenas quando retiradas das Escrituras. Ora, a retórica de Vieira é a retórica de um pregador, voltada, pois, à conversão dos fiéis com base no ensinamento divino. O emprego de elementos retóricos que faz tem como alvo elucidar a palavra divina para o auditório. Vieira não se via como um “poeta”, no sentido de que não criava “fábulas”. Através dos sermões, Vieira falava a verdade, já que seu referente final é sempre Deus, que é a realidade última. O uso da alegoria, conforme vimos, aponta para essa direção. Como afirmam Pécora e Hansen, a “agudeza” não é apenas uma técnica retórica que possa se divorciar de seu uso hermenêutico, intimamente conectado com determinada concepção teológica:

(...) a agudeza não deve ser entendida neoclassicamente como a afectação de um jogo de palavras fantástico e inconseqüente, que não teria nenhuma relação com o real. Sendo um típico discreto seiscentista, Vieira pauta toda a fantasia com o juízo, aristotelicamente ordenado como prudência; logo, por mais fantásticas que possam aparecer para o leitor contemporâneo, que provavelmente não mais vive a experiência do sagrado, suas agudezas revelam a universal mediação de tudo e todos pela luz natural da Graça inata e sua variedade é sempre espelho político da Unidade ou ornato da Identidade. (HANSEN, 1997, p. 5-6)

Acreditamos que os exemplos que demos até agora confirmam essa hipótese.

Pécora não deixou de notar que Vieira pouco ou nada fala sobre as artes. Para o pregador, como outrora para Camões, segundo o estudo de Pécora, “arte é divulgação do feito extraordinário e, também, anúncio profético de outro maior e mais perfeito”, conhecido apenas pela intervenção do poeta ou do pregador<sup>127</sup>. Tanto Camões, em **Os Lusíadas**, quanto Vieira, na **História do Futuro**, obras em que Pécora centra suas análises, afirmam basear suas obras na verdade. Daí seu proveito. Por isso, o jesuíta vai afirmar no *Sermão da Sexagésima* que fugir da mensagem divina é fazer “comédia”. Como Vieira conclui nesse sermão sobre “a arte de pregar”, o ouvinte não deve sair feliz com o pregador, mas triste consigo mesmo. Para isso, o sermão deve ser “arte sem arte”, entendendo-se arte como criação engenhosa voltada apenas para o deleite do ouvinte. Portanto, não há um

---

<sup>127</sup> PÉCORA, 2001, p. 139.



repúdio do “ornato dialético” ou do “conceito engenhoso”, mas sua adequação à tarefa concionatória como deveria ser<sup>128</sup>. Daí também a importância da alegoria.

Por extensão, o que Vieira especificamente vai refletir, na **História do Futuro**, é a superioridade da Bíblia como obra. De acordo com Hugo de São Vítor, havia dois tipos de literatura secular, que o autor resumiu como “poesia” e “filosofia”. A Bíblia pertenceria a um terceiro tipo de literatura. Como a filosofia, ela não produz ficção; como a poesia, ela usa linguagem figurativa. No entanto, as figuras de linguagem da Bíblia não são fruto da inventividade humana, mas, como afirmavam os vitorinos, contrariamente à poesia, a Bíblia conteria o verdadeiro significado das coisas<sup>129</sup>. Aquino vai reafirmar o mesmo ponto, pois a poesia não conseguiria jamais passar do sentido histórico – “allegoria in verbis” – ou do sentido literal figurado<sup>130</sup>. Dante Alighieri, porém, tentaria mostrar o contrário, como se sabe.

Para Vieira, nenhum engenho supera o do Criador. Comparando as Escrituras com as fábulas profanas, afirma o jesuíta:

Mas quando nenhum destes tesouros houvera depositado e encerrado nelas, falando somente do que pertence à história, que livros se escreveram jamais, não digo dos que professam verdade, mas dos fingidos e fabulosos, que igual em grandeza e variedade de casos admiráveis a menor parte ou sombra do que se refere nas histórias sagradas?

(...)

Descreveram as fábulas o dilúvio, mas não tiveram fantasia para meter todo o Mundo em uma arca, nem confiança para o salvar nela. Qual poeta se impôs ou traçou jamais uma comédia como a de Job, uma tragédia como a de Aman, uma novela ou enredo como a de José? Em que teatro dos Gentios se representaram aparências de tanto artifício como um paraíso terreal sumido no meio do Mundo, um

Enoc desaparecido, de repente, um Datão e Abiron tragados da terra, e um Elias voando pelos ares em um carro de quatro cavalos, o carro, as rodas e os cavalos tudo de fogo? (HF: 435)

Em suma, conforme arremata Vieira, “Tudo nas divinas Escrituras é divino, tudo raro, tudo maravilhoso”. Assim, a Bíblia não é apenas um repositório de verdades, mas também de histórias engenhosas e curiosas, que despertam também o deleite. Essa superioridade do autor divino já se refletia na **Biblioteca selecta de ratione studiorum**, obra de Antonio Possevino (1534 – 1611), de 1583, em que o jesuíta explicava como Moisés teria transmitido não apenas o verdadeiro

<sup>128</sup> Ibid., p. 155 e segs.

<sup>129</sup> OCKER, 2009, p. 263.

<sup>130</sup> STRUBEL, 1975, p. 355-6.

conhecimento de teologia, mas também de história natural, cosmologia, geografia, poesia, enfim, de todas as artes e ciências. Todo o conhecimento necessário, portanto, encontrava-se na Bíblia<sup>131</sup>.

O que permite ao pregador fazer seu papel corretamente é empregar com adequação a leitura alegórica, associada sim aos recursos retóricos a sua disposição; não subordinada a eles, mas subordinando-os. Não apenas a leitura “tipológica”, revelando aos ouvintes os futuros, ou confirmando a presença da Providência, mas também, e principalmente, a leitura moral, para que aprendam os modelos – “protótipos” – a serem imitados pelo bom cristão. Por isso, a relevância da noção de Young de “alegoria figural”, que parece sintetizar o emprego concionatório da palavra divina. Ao revelar o trabalho da Providência para o auditório, o pregador vale-se dos mais diversos recursos alegóricos. Por isso, parece-nos mais profícuo o emprego de “estratégias de leitura”, conforme Young, do que os de “allegoria in verbis” ou “in factis”. Como vimos, as leituras que seriam correspondentes a esses conceitos – já que não empregados expressamente nos sermões – são utilizadas difusamente, sendo sua exata compreensão algo complicado, senão impossível. Em primeiro lugar, porque aplicá-las talvez seja anacrônico, já que sua classificação vai mais por uma analogia retrospectiva que se faz a partir dos usos e nomenclaturas empregados por diferentes autores através dos tempos. Em segundo lugar, porque Vieira parece empregá-las – ressaltamos: o que entendemos hoje por tais conceitos – com certa liberdade. Em última instância, a partir de Aquino, tudo que não for literal é alegórico, pelo menos em sentido amplo.

Permanece, conforme afirma Young, o caráter mimético da alegoria, como rebento híbrido da cultura greco-latina e da judaico-cristã. Através da busca por semelhanças, de eventos do AT com os do NT, de relatos bíblicos com a realidade contemporânea, da hagiografia de algum santo com a vida do bom cristão, o pregador usa “alegorias”<sup>132</sup>. Seja o termo entendido como a interpretação de uma passagem reveladora ou como a acomodação a outra situação, tudo são alegorias.

---

<sup>131</sup> BEDOUELLE, 2009, p. 436.

<sup>132</sup> Como ensina Foucault, a busca por semelhanças foi a base para a construção do saber ocidental até fins do século XVI (2007, p. 25). Contudo, Hansen salienta que “Foucault não atravessa os Pireneus. Em lugares tridentinos como Roma, Nápoles, a Espanha, Portugal e as colônias ibéricas da América, as apropriações católicas de Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e a infinidade de doutores da Igreja continuaram doutrinando a similitude como infinitismo da lei natural da Graça inata até o final do século XVIII, doutrinando a lei eterna de Deus como fundamento do poder de Estado, da linguagem e das artes” (MOREIRA et ROCHA, 2005, p. 15).

Partindo sempre de uma passagem bíblica, escolhida conforme a circunstância de enunciação, ou, mais comumente, conforme a data em que o sermão é pregado, que trabalho resta ao pregador senão explicá-la, interpretá-la, significá-la para os ouvintes? Todos os sentidos das Escrituras são movidos para que o sermão possa “frutificar”.

Trataremos agora do mesmo assunto com mais detalhe, analisando o uso que Vieira faz da alegoria em seus escritos proféticos.

## CAPÍTULO 5

### O CHAVEIRO INSPIRADO NAS TERRAS DO MARANHÃO

#### Exegese pós-tridentina

No capítulo anterior, vimos o surgimento da exegese cristã e os debates quanto à preeminência do sentido literal ou do espiritual na interpretação das Escrituras. Na sequência, procurou-se mostrar a problemática da diferenciação entre os termos alegoria e tipologia, ressaltando-se a dificuldade em seu uso, particularmente no caso da exegese bíblica, salientando-se, por fim, a alternativa proposta por Frances Young. Assim, o caminho que se pretende seguir, no presente capítulo, busca aprofundar a compreensão que Vieira fazia desses termos. Tal tarefa tem como objetivo averiguar a aplicabilidade deles conforme a exegese proposta pelo jesuíta.

Como afirma Jean-Robert Armogathe, o estudo da Bíblia penetrou todas as atividades durante os séculos XVI e XVII. Enquanto o século XVI foi marcado por combates interpretativos e por desenvolvimentos críticos motivados por eles, o século XVII colheu os frutos dessas disputas. Entre os livros estudados, nenhum recebeu mais comentários que o Apocalipse de João e também o livro de Daniel, o que se justifica pelas interpretações inicialmente luteranas que identificavam Roma como a Babilônia e o papa como o Anticristo, ou o “cornu parvum” mencionado por Daniel<sup>1</sup>.

Antes ainda da Reforma, o Humanismo de Erasmo já demonstrara a necessidade de maior rigor no estudo bíblico, sobretudo quanto ao conhecimento da língua original dos textos em detrimento da Vulgata latina. Lorenzo Valla, por sua vez, com seus estudos filológicos, iria mostrar a falsidade da “Doação de Constantino”. A Reforma Protestante, no tocante aos estudos bíblicos, vai levar essa tendência do rigorismo textual ao extremo, dando total primazia ao texto em

---

<sup>1</sup> ARMOGATHE, 2000, p. 185 e segs.

detrimento das interpretações alegóricas feitas a partir dele. As consequências disso são conhecidas: não haveria justificação bíblica para as indulgências, nem para o Purgatório, etc.

Como resultado das polêmicas com os protestantes, constatou-se, entre os exegetas católicos, praticamente a extinção das interpretações espirituais das Escrituras, dando-se renovada atenção ao sentido literal do texto bíblico, “a fim de combater o inimigo em seu campo”. Por mais que o sentido literal nunca tenha sido negligenciado pelos exegetas anteriores, como vimos no capítulo antecedente a este, a tendência que se iniciara com Aquino de sempre partir da letra do texto bíblico vai chegar ao seu ápice no século XVII.

Ainda como consequência da Reforma Protestante, no Concílio de Trento, pelo decreto *De Reformatione*, de 1546, em que os padres decidiram que ninguém poderia retorcer as Escrituras de acordo com seu próprio juízo, ficara estabelecido que ninguém poderia interpretar as Escrituras contrariamente ao consenso da Igreja. Os teólogos católicos herdeiros de Trento queriam indicar aos cristãos o caminho único para a salvação através do “sentido verdadeiro das Escrituras”<sup>2</sup>.

Vieira menciona o decreto em uma passagem que foi compilada como apêndice ao Livro Antepimeiro por Besselaar em sua edição da **História do Futuro**. Vieira interpreta o decreto da seguinte forma. As questões em que o consenso da Igreja não pode ser contrariado são as que se referem “ad fidem et mores”; portanto, questões que não se inserem nesses assuntos podem receber novas e diferentes interpretações. Mais ainda, mesmo em questões “ad fidem et mores”, é possível apresentar uma interpretação diversa, desde que não contrária ao consenso dos Padres. Como afirma Vieira, os quatro sentidos as Escrituras são diferentes uns dos outros, mas não contrários, pois todos levam em direção à verdade. Até os sentidos literais podem ser múltiplos, conforme a teoria dos “múltiplos sentidos literais”. Assim, conclui o jesuíta:

Donde se segue que, para obrar contra a obrigação deste preceito, se requerem tres condições: primeyra, que a materia de que se trata seja pertencente á FEE ou costumes; segunda, que a explicação do lugar da Escritura seja de comum consenso dos Padres; terceira, que o sentido diverso seja contrario ao sentido que elles dêrão, - que são as forças e clausulas de todo o texto do Concilio: *in rebus fidei aut morum contra unanimum consensum Patrum*. (ANT: p. 261)

---

<sup>2</sup> BEDOUELLE, 2009, p. 431.

Pode-se entender, portanto, que Vieira encontra uma brecha no decreto tridentino a partir da qual tentará acomodar suas interpretações. Como veremos com maior detalhe mais adiante, Vieira propõe uma interpretação literal de algumas passagens bíblicas, que não seria contrária à dos Padres, mas apenas diversa e complementar. Com isso, não estaria assumindo uma posição herética, uma vez que não negaria a fé e os costumes da Igreja, segundo a regra de Agostinho de que nenhuma interpretação poderia ser dada contrariamente aos fundamentos da fé e os costumes cristãos. Além disso, os assuntos abordados por Vieira estariam entre os mais obscuros das Escrituras, não havendo consenso quanto a eles.

Vieira vai repetir a mesma argumentação no seu processo. Audaciosamente, o jesuíta afirma que não deve obedecer às doutrinas dos Inquisidores, porque essas opiniões seriam as dos próprios juízes, não havendo matéria julgada sobre o assunto de que ele trata. Havendo-a, porém, Vieira afirma que abriria mão da defesa de suas ideias. Acusado de pertinácia, o jesuíta se defende afirmando que não poderia simplesmente aquiescer diante dos argumentos dos inquisidores em virtude de sua pessoa, já que era religioso reconhecido<sup>3</sup>. Seu desafio seria mostrar os fundamentos de suas interpretações.

Vieira reconhece a novidade de sua interpretação e sua discordância quanto às anteriores, embora tenha defendido a legitimidade de argui-la dentro da ortodoxia católica. A “originalidade” dessa exegese é claramente decorrente de desenvolvimentos históricos então recentes, entre os quais se destacava a descoberta do Novo Mundo. Para autores tão diferentes como o historiador espanhol Lópes de Gómara (1511 – 1566) e o filósofo francês Voltaire (1694 – 1778), a descoberta da América fora uma espécie de nova criação<sup>4</sup>. Entende-se por que Vieira começa sua **História do Futuro** citando o livro do Gênese: era como se, apenas com a descoberta da América, da circularidade da Terra e dos novos povos, a criação divina tivesse se consumado.

Porque não houve obra de Deus, depois do princípio e criação do Mundo, que mais assombrasse e fizesse pasmar aos homens que o descobrimento do mesmo Mundo que tantos mil anos tinha estado incógnito e ignorado; nem que maior nem mais justo temor deva causar aos que bem ponderarem esta obra, que a consideração dos ocultos juízos de Deus, com que por

---

<sup>3</sup> Vieira: Autos, p. 193 e segs.

<sup>4</sup> PAGDEN, 1993, p. 76. Antes de Pagden, J. H. Elliot (1970) defendera, contrariamente, que a descoberta da América não tivera de início muito impacto na Europa.

tantos séculos permitiu que tão grande parte do Mundo, tantas gentes e tantas almas vivessem nas trevas da infidelidade, sem lhes amanhecerem as luzes da Fé, tão breve noite para os corpos e tão comprida noite para as almas. (HF: p. 335)

Esse evento de magnitude inaudita colocou uma série de problemas aos exegetas bíblicos. O problema central era a ausência de referência desse continente na Bíblia. A existência do novo mundo e de seus nativos anulou a unidade da raça humana afirmada na lista dos descendentes de Noé (Gn 10,32). Inicialmente, muitas soluções foram apresentadas para o problema, como a de Benito Árias Montano (1527 – 1598), que propôs que os índios eram descendentes de Joctã, filho de Éber, da família de Sem, interpretação que resgatava o relato bíblico da omissão<sup>5</sup>. Outro problema foi referente à salvação: como Deus teria se esquecido de anunciar a salvação a todo um continente? De qualquer modo, a principal posição dos teólogos era clara: a realidade não podia contrariar as Escrituras, uma vez que eram as Escrituras que iluminavam a realidade. Tal seria a posição de José de Acosta (1539 – 1600) em sua **História Natural e Moral das Índias**<sup>6</sup>. No campo da filosofia, igualmente, outros problemas foram constatados. A existência de vida em locais que Aristóteles dissera serem inabitáveis – a chamada “zona tórrida” – e a existência de homens cujas origens eram desconhecidas colocaram em xeque a erudição necessária para que um homem fosse considerado sábio. De repente, qualquer viajante da América era um doutor melhor que o mais treinado filósofo da Europa. Como afirmaria Vieira, bastava então um Gil Eanes para mostrar que o cabo do Não poderia ser contornado, apesar de tudo que se escrevera anteriormente em contrário<sup>7</sup>.

O mundo ibérico não apresentou inicialmente a mesma receptividade à cultura humanista que o resto da Europa, nem enfrentou os subseqüentes problemas com a Reforma Protestante, que não chegou a abalar a estabilidade da Igreja Católica na península. No entanto, a questão da escravidão indígena e da guerra justa contra os índios vai ser um campo de batalha entre ideias antigas e novas, como ilustra a disputa entre o humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1494 - 1573) e o frei dominicano Bartolomé de las Casas (1474 – 1566). Este último, embora tendo também uma educação escolástica, vai relativizar as ideias

---

<sup>5</sup> GRAFTON, 1992, p. 149.

<sup>6</sup> BEDOUELLE, 2009, p. 442.

<sup>7</sup> HF: cap. X.

aristotélicas da escravidão natural dos bárbaros – conforme expressas na **Política** – defendidas por Sepúlveda. Além disso, Las Casas vai se opor à defesa de uma guerra justa contra os índios, conforme propusera Sepúlveda com base no tratamento de Aquino sobre o tema. A posição do dominicano, em ambos os casos, partia dos fatos que havia testemunhado na América, lugar em que seu adversário nunca havia estado<sup>88</sup>. Assim, a experiência do Novo Mundo vai começar a se firmar como uma espécie de elemento de autoridade necessário para qualquer discussão relativa à América. Os livros não davam mais conta da realidade.

Em decorrência desse novo começo do mundo, ficava claro, para muitos exegetas, que o processo de revelação divina não havia se encerrado com a vinda de Cristo. Assim, desde o início, a descoberta da América foi relacionada com profecias bíblicas. Colombo acreditava que a descoberta estava prenunciada na Bíblia e que, a partir daí, o evangelho poderia ser pregado em todo o mundo, um dos requisitos para o segundo advento de Cristo. Haveria então um só rebanho e um só pastor (Jo 10,16).

Isso se explica porque esta novidade *de facto* colocava em crise a exegese escatológico-histórica tradicional, a qual apregoava a realização de alguns eventos antes da consumação do mundo. Os descobrimentos de algum modo frustraram esta expectativa solidificada no horizonte do pensamento cristão, simplesmente a adiando por um tempo mais elástico, que precisa de algum modo ser contabilizado. Segundo a tradição cristã, os seguintes eventos deveriam acontecer antes do fim do mundo: a pregação do evangelho a todos os povos, que estava voltada para a conversão dos judeus e dos muçulmanos; a retomada de Jerusalém, sempre fazendo parte do roteiro cristão; e a vinda do Anticristo. Isso tudo era a antessala do Juízo Final, que agora estava adiada pelo longo e duro trabalho de cristianização deste vasto e selvagem território indígena. Antes disso, não haveria a segunda vinda de Cristo. Isso está bem presente no *Libro de las profecias* e no *Diário de bordo*, de

---

<sup>88</sup> A “Disputa de Valladolid”, como ficou conhecido o embate entre Sepúlveda e Las Casas, é analisada com detalhe por Lewis Hanke (2002). Hanke mostra como Las Casas também era aristotélico, ao mesmo tempo em que Sepúlveda também era obviamente cristão; portanto, o teor do debate envolvia a interpretação dos dois debatedores especialmente quanto à teoria da escravidão natural, não acarretando a negação da teoria aristotélica. Las Casas não nega que existam “escravos naturais”; afirma, outrossim, que esses são indivíduos isolados, não povos inteiros. O embasamento de sua posição justamente se dá pela organização social dos nativos que testemunhara na América (op. cit., p. 111-132). O mesmo problema é analisado extensivamente por Pagden (1999), que procura investigar a origem dos argumentos discutidos não apenas da “Disputa”, mas também nas obras de outros autores do período.



Cristóvão Colombo, ao advogar ante os reis da Espanha o papel de abrir as portas do Novo Mundo, onde arrecadaria riquezas para empreender finalmente a reconquista do santo sepulcro e a reconstrução de Jerusalém, em preparação a segunda vinda de Cristo<sup>9</sup>.

Os franciscanos foram os primeiros a empreender a tarefa da conversão dos indígenas em território americano. Geralmente imbuídos por ideais joaquimitas revividos pelas descobertas, os franciscanos procuravam realizar uma conversão pacífica, não uma cruzada, contrariamente a Colombo. Além disso, o que os franciscanos buscavam era criar uma “nova Igreja” na América, livre dos vícios da Igreja romana. Seria uma volta à Igreja primitiva, sendo que os franciscanos repetiriam o papel dos apóstolos de Cristo<sup>10</sup>.

Muitos autores começaram a fazer leituras, especialmente do Apocalipse, que indicavam que havia sinais evidentes do retorno de Cristo. Entre esses autores, encontravam-se Francisco Foreiro, ou Forerius (1522 – 1581, enviado de D. Sebastião ao Concílio de Trento), Serafino da Fermo (1496 – 1540, de tendências joaquimitas), João Frederico Lumnius (1533 – 1602, que reputava a tarefa da pregação no Novo Mundo aos jesuítas, a quem se referiria Isaías (Is 60,8-9)), entre outros<sup>11</sup>.

Ao analisar os comentários sobre o Apocalipse surgidos entre os séculos XVI e XVII, Armogathe conclui que eles podem ser divididos em três grupos. O primeiro grupo apresenta comentários que partilham de uma leitura escatológica ou “futurista”, segundo a qual o Apocalipse trataria da chegada do fim do mundo. O segundo é composto por comentários que apresentam uma leitura “histórica” ou “pretérita”, para a qual esse livro trataria de eventos do passado, especialmente do esforço da Igreja contra os judeus e os pagãos e seu triunfo com Constantino. O último grupo é formado de comentários que caracterizam uma leitura “profética”, a qual defende que o Apocalipse recapitula toda a história da Igreja, do início ao fim dos tempos. Em geral, esta última era empregada pelos protestantes, enquanto as duas primeiras eram usadas pelos católicos.

---

<sup>9</sup> O tema é amplamente trabalhado pela literatura. Uma abordagem sucinta é a de KADIR (1992).

<sup>10</sup> PROSPERI, 1976, p. 24; 44 e segs. O trabalho de Phelan (1956) ainda é referência obrigatória nesse tema.

<sup>11</sup> *Ibid.*, *passim*.

Inicialmente, a interpretação futurista foi defendida por Suárez. Para o jesuíta, a Roma do Apocalipse era uma Roma pagã que teria lugar no fim dos tempos. Essa era uma das interpretações comuns dos católicos, a fim de se evitar a confusão com a Roma papal. Mais tarde, porém, Suárez mudou para uma interpretação histórica, que entendia as referências a Roma como àquela Roma em que os cristãos haviam sido perseguidos.

Entre os exegetas bíblicos mais conhecidos daquele tempo encontrava-se Cornelius van den Steen, ou Cornélio à Lápide, em sua versão humanista, um professor flamengo que lecionou em Louvain e no Colégio Romano. Conforme já mencionamos, Cornélio foi uma fonte permanente de Vieira, sendo citado com enorme frequência pelo jesuíta. Cornélio comentou praticamente toda a bíblia, com exceção do livro de Jó e dos Salmos. Seu trabalho começou em 1614, com o comentário das Epístolas Paulinas, encerrando-se em 1637, com a publicação póstuma do último volume por seus discípulos. Para Cornélio, toda a ciência e o conhecimento estão contidos no sentido literal das Escrituras. Ele mesmo deu prioridade ao sentido histórico, sem se recusar, contudo, a recorrer ao auxílio dos outros sentidos tradicionais, desde que iluminassem o texto e a doutrina. No entanto, o jesuíta desaprovava o sentido alegórico, considerando-o mais próximo à fantasia que à realidade<sup>12</sup>. Como salienta no prolegômeno a seu comentário ao Pentateuco<sup>13</sup>, o sentido alegórico, que Cornélio chama de místico, deve responder ao sentido literal, o que é característico do período, como vimos acima. Sendo Cornélio uma das fontes de consulta mais frequentes de Vieira, é bem provável que o jesuíta registrasse igualmente essa tendência.

Para Cornélio, a interpretação “futurista” era a “tradicional”. Do mesmo modo, seguia essa tendência o jesuíta Francisco de Ribeira (1537 – 1591). Percebendo que a maioria dos comentários ao Apocalipse eram conforme o sentido “místico”, Ribeira tentou empreender um comentário literal, que seria publicado em 1591. Como afirma Ribeira, a leitura “futurista” é por definição, pelo menos em parte, histórica. Para se saber se a profecia se cumpriu, é preciso fazer um comentário literal dela, pois somente desse modo é possível compreender se os eventos

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 439.

<sup>13</sup> LAPIDE, 1630, p. 6.

ocorreram como havia sido previsto que ocorreriam<sup>14</sup>. Como afirma Ribeira explica seu método:

Esta frase é a mesma que as encontradas na metáfora e na alegoria, pois uma pessoa familiarizada com a leitura dos profetas e, ao mesmo tempo, convencida de que a profecia trata do fim dos tempos...ganhará muita iluminação sobre tudo isso<sup>15</sup>.

Tal método levou Ribeira a concluir que parte do livro do Apocalipse era realmente histórica (Ap 1-3), enquanto o restante se referia ao fim dos tempos.

Já os “preteristas” propunham que as profecias de João, à exceção dos dois ou três últimos capítulos do Apocalipse, já haviam se cumprido nas catástrofes sofridas pelos judeus nos dois primeiros séculos da Era Cristã e nos eventos ocorridos até o século V. Essa interpretação havia sido proposta pelo jesuíta Luís Alcasar (1554 – 1613), cujo comentário ao livro apareceu em 1614, em Antuérpia.

O dominicano Tommaso Malvenda (1566 – 1628) criticara os intérpretes jesuítas “futuristas”, acusando-os de seguir uma interpretação errônea e ultrapassada. Alcasar, apesar de sustentar uma opinião oposta, tenta defendê-los, o que gera certo conflito entre as ordens. Alcasar sustentava que Malvenda não havia reportado corretamente a interpretação de seus companheiros de ordem. Alcasar defendia que o sentido do Apocalipse referia-se ao passado distante, tendo as profecias já se concretizado. Ao comentá-la, Cornélio julgou essa interpretação muito interessante; no entanto, julgou-a, curiosamente, mais “mística” que “literal”, já que “tirava história de profecia”<sup>16</sup>.

### **Antigos e Modernos: a possibilidade de uma nova interpretação**

Vieira vai abordar explicitamente a questão da legitimidade da interpretação dos modernos face à autoridade dos antigos nos livros X, XI e XII da **História do Futuro** e na segunda questão da *Representação Segunda* de sua **Defesa**.

---

<sup>14</sup> ARMOGATHE, op. cit., p. 189-90.

<sup>15</sup> Apud ARMOGATHE, op. cit., p. 190.

<sup>16</sup> Ibid., p. 191.

Como explica Antoine Compagnon, a palavra *modernus* aparece no latim vulgar, no fim do século V, proveniente de *modo*, que significa “agora mesmo, recentemente, agora”. Assim, “*modernus* designa não o que é novo, mas o que é presente, atual, contemporâneo daquele que fala. O moderno se distingue, assim, do velho e do antigo, isto é, do passado totalmente acabado da cultura grega e romana”. No entanto, ainda segundo Compagnon, essa separação entre antigo e moderno não implicava a noção de tempo: “ela é total, absoluta, entre a Antiguidade grega e romana, e o *hic et nunc* medieval, aqui e agora: é o conflito do ideal e do atual”<sup>17</sup>. Portanto, como afirma o autor francês, não há nesse contraponto a ideia de “progresso”<sup>18</sup>, pois:

A concepção cristã do tempo não o permite. Certamente, ela inclui uma idéia de progresso espiritual, mas um progresso tipológico, fazendo da articulação do Antigo com o Novo Testamento o modelo da relação entre o tempo presente e a vida eterna, e não um progresso histórico (COMPAGNON, 1997, p. 19).

Na obra vieirina, o ponto é analisado com mais rigor e detalhismo na **História do Futuro**. Ali Vieira afirma que:

Os futuros, quanto mais vão correndo, tanto mais se vão 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 nós nos atrevemos a fazer hoje o que os Antigos não fizeram, ainda que tivessem acesa a mesma candeia; porque a candeia de mais perto alumeia melhor (HF, p. 240).

Partindo da ideia de que os tempos de que falam as profecias estão se aproximando, Vieira se coloca como um intérprete mais abalizado que os autores antigos simplesmente por estar em uma posição melhor que a deles, e não porque seja mais ou menos iluminado. Aliás, o jesuíta retoma a velha imagem da relação entre antigos e modernos:

---

<sup>17</sup> COMPAGNON, 1997, p. 17.

<sup>18</sup> Conforme explica Hansen (1997): “Em Antônio Vieira, o tempo subordina a natureza e a história a si como figuras ou alegorias do divino porque é tempo teologicamente qualificado. É estranha à obra do Padre a idéia iluminista, produzida na segunda metade do século 18, de que a história é o processo apenas humano que subordina o tempo, quantitativamente, como o contínuo de superações progressistas rumo à realização final da razão num futuro utópico”.

Um pigmeu sobre um gigante pode ver mais que ele. Pigmeus nos conhecemos em comparação daqueles gigantes que olharam antes de nós para as mesmas Escrituras. Eles sem nós viram muito mais do que nós podemos ver sem eles; mas nós, como vivemos depois deles, e sobre eles por benefício do tempo, vemos hoje o que eles viram, e um pouco mais. O último degrau da escada não é maior que os outros, antes pode ser menor; mas basta ser o último, e estar em cima dos mais, para que dele se possa alcançar o que de outros se não alcança (HF, p. 241).

De acordo com Compagnon, essa imagem nasceu da representação dos evangelistas sobre os ombros dos profetas, nos vitrais da catedral de Chartres: “Símbolo da aliança entre o Antigo e o Novo Testamento, essa imagem tornou-se, graças a uma confusão, o emblema da relação entre os antigos e os modernos”. Essa imagem foi muito tempo associada a um lugar comum, surgido no século XII, em Bernard de Chartres: *Nanus positus super humeros gigantis* (“Somos como anões nos ombros de gigantes”). No entanto, para o teórico francês, a relação entre a imagem e o lugar comum é incoerente com a concepção cristã da relação entre os dois Testamentos. Há uma ambiguidade nessa representação: seriam os modernos menores ou mais perspicazes?<sup>19</sup>

Vieira é mais claro quanto ao assunto. Como afirma o jesuíta, muitas vezes, muitos cavam à procura de um tesouro e não encontram nada. Outros se aproximam e, com poucas enxadadas, acabam descobrindo o tesouro pelo qual outros haviam trabalhado muito mais. Conclui então o padre: “Assim aconteceu no tesouro das profecias: cavaram uns e cavaram outros, e cansaram todos; e, no cabo, descobre o tesouro quase sem trabalho aquele último para quem estava guardada tamanha ventura, a qual sempre é do último”<sup>20</sup>. O tempo, portanto, é o responsável pelo fato de uns descobrirem o “tesouro escondido” e não outros, já que Deus define o tempo em que as coisas devem ocorrer. Exemplo claro disso fora a descoberta do caminho marítimo para as Índias<sup>21</sup>. No caso específico das profecias, como por várias vezes afirma Vieira, o tempo “é o mais certo intérprete”<sup>22</sup>. Citando Daniel, quando afirma que só entendera uma profecia de Jeremias quando ela estava prestes a se cumprir, Vieira conclui que: “O tempo foi o que interpretou a profecia e não Daniel, sendo Daniel um tão grande profeta”<sup>23</sup>. Assim, Vieira constrói uma posição que tira de si o

---

<sup>19</sup> COMPAGNON, 1997, p. 18.

<sup>20</sup> HF, p. 243.

<sup>21</sup> Ibid., p. 245-6.

<sup>22</sup> Ibid., p. 248.

<sup>23</sup> Ibid., p. 251.

peso de intérprete, contrariando e inovando em relação aos autores antigos, e também modernos. A sua inovação, portanto, não decorre de si próprio, já que não é ele quem interpretaria as profecias, mas sim do tempo, que seria o verdadeiro intérprete delas. Na verdade, Vieira interpreta as profecias, evidentemente, mas o tempo decorrido da história em que a Providência divina se mostrou torna-se uma *auctoritas* maior que as palavras dos Antigos. Vieira, nesse sentido, não propõe algo novo, como ele ressalta muito bem na **História do Futuro**, mas indica, como testemunha ocular da Providência, o que ela mesmo revelou.

De maneira que, resumindo toda a resposta da objeção, digo que descobrimos hoje mais, porque olhamos de mais alto; e que distinguimos melhor porque vemos mais perto; e que trabalhamos menos porque achamos os impedimentos tirados. Olhamos de mais alto, porque vemos sobre os passados; vemos de mais perto, porque estamos mais chegados aos futuros; e achamos os impedimentos tirados, porque todos os que cavaram neste tesouro e varreram esta casa, foram tirando impedimentos à vista, e tudo isto por benefício do tempo, ou, para o dizer melhor, por providência do Senhor dos tempos (HF, p. 254).

Fica evidente, portanto, que o “tempo” a que Vieira se refere não é concebido de forma positiva, aberto para um futuro infinito, que compreenderia a ideia de “progresso”<sup>24</sup>. É um tempo preestabelecido, irreversível sim, mas acabado, demarcado como um ponto num mapa, espacializado. O navegador que se aproxima da terra pode vislumbrá-la antes que desembarque; os que estão mais distantes, por sua vez, continuam sempre vendo o horizonte. Assim é a possibilidade de ver o futuro.

Essa estratégia argumentativa parece delineada para isentar Vieira de qualquer possibilidade de heterodoxia, já que ele seria apenas alguém que relata o que vê, claramente, uma vez que Deus, por sua Providência, teria removido de seus olhos as nuvens que impediriam a verdadeira visão do mundo<sup>25</sup>. Curiosamente,

---

<sup>24</sup> No mesmo sentido, Bataillon (1964, p. 11-2). Opinião oposta possui o crítico literário Alfredo Bosi, que considera Vieira “um advogado do novo”, afirmando que: “e todo modo, a concepção de tempo que sai dos escritos de Vieira é mais do que simplesmente linear. Diria que é cumulativa e ascensional, pois nela o presente traz no bojo todo o passado, enriquecendo-o com os achamentos do novo; este, por seu turno, espera outros e melhores acréscimos com o advento do futuro. Concepção sem dúvida progressiva e (arriscaria dizer) progressista” (in Vieira, **De Profecia e Inquisição**, p. XXV).

<sup>25</sup> “E que fez Deus, ou pode fazer, para que umas palavras tão expressas e uma profecia tão clara possa parecer escura? Atravessa uma nuvem (como dizíamos) entre a profecia e os olhos, e com este véu, ou sobre os olhos ou sobre a profecia, o claro por claríssimo que seja fica escuro” (HF, p. 252).

entretanto, essa argumentação leva Vieira a se emparelhar com os profetas, dos quais supostamente tentava se afastar. O profeta não inventa, mas reporta as palavras de Deus; o intérprete procura entendê-las; Vieira encontra-se numa posição melhor que qualquer intérprete antes dele – por causa do seu tempo – mas também, como os profetas, “enxerga”, revelando acontecimentos futuros. Vieira admite não possuir o “lume da profecia”, mas apresenta o lume da razão, do discurso. Em suma, parece complicado ao jesuíta desvencilhar-se da posição em que ele mesmo se coloca constantemente. Como afirma Pimentel, comentando a **História do Futuro**:

O *Discurso* parece autonomizar-se do narrador: escreve-se a ele próprio, e o autor, intérprete profético, não é mais do que um outro instrumento da Palavra divina como o era ou foi o profeta, aquele sob comunicação indireta da Sapiência, este sob visão sapiencial direta da Verdade (PIMENTEL, 2008, p. 44).

Como afirma Paolo Rossi (2001), o Renascimento foi palco de uma relação conturbada entre os antigos – redescobertos e admirados – e os novos, que passaram a viver à sombra dos antigos. Descartes e Bacon teriam reprovado qualquer tentativa de *aemulatio* dos antigos, julgando-as inúteis. Pascal, por outro lado, teria mantido uma postura mais respeitosa quanto aos antigos, e mais ambígua também. Para ele, segundo Rossi, não se poderia falar impunemente qualquer coisa nova, mas não se poderia, do mesmo modo, ficar-se preso à *aemulatio*: “Por terem a seu dispor somente os olhos, os antigos não podiam explicar a Via Láctea de maneira diferente daquela que adotaram”. Como, em sua época, conhecia-se melhor a natureza, segundo Pascal, seria possível “adotar novos critérios sem injúria e sem ingratidão”<sup>26</sup>. Tal parece ser o posicionamento de Vieira quanto à questão. Forma diversa, por exemplo, seria apresentada por Antonio de Sousa de Macedo (1606 – 1682), contemporâneo de Vieira, em suas **Flores de España**. A obra tinha por objetivo enaltecer portugueses de destaque nas mais diversas partes do saber. No capítulo sobre o “engenho”<sup>27</sup>, Macedo destaca a superioridade dos portugueses diante do conhecimento dos antigos. Quanto à poesia, por exemplo, Macedo defende que Camões não deveria ser chamado de “segundo Homero” ou “segundo Virgílio”, mas que estes deveriam ser chamados de “primeiros Camões”. Macedo chega a afirmar que o nascimento de Camões havia sido profetizado pela sibila de

<sup>26</sup> ROSSI, 2001, p. 91.

<sup>27</sup> MACEDO, 1631, p. 68-9.

Cumas, conforme visto na *Quarta Écloga* de Virgílio, segundo a qual um poeta nasceria para cantar os feitos dos segundos argonautas. Estes seriam, obviamente os portugueses, pois assim os chamara Tommaso Bozio, cuja obra **De Signis Ecclesiae** também é citada diversas vezes por Vieira. O ideal de aperfeiçoamento e superação dos modernos diante dos antigos fica claro na obra de Macedo.

O novo, prossegue Vieira, sempre foi vítima de suspeitas. No entanto, não há coisa antiga que um dia não tenha sido nova. Assim, o valor da obra não deve residir em sua antiguidade, mas em sua qualidade. Como afirma Pagden<sup>28</sup>, a capacidade dos homens era considerada a mesma desde sempre, o que mudava era sua posição dentro da história, conforme salientou Vieira.

No entanto, a **História do Futuro**, segundo Vieira, não apresenta nenhuma novidade, conforme já notamos: “é história nova sem nenhuma novidade”<sup>29</sup>. A novidade reside no desconhecimento das pessoas e não nas coisas em si, já que todas são fruto da providência divina:

Porventura aquela metade do Mundo a que chamavam quarta parte, não foi criada juntamente com Ásia, com África e com Europa? E contudo, porque a América esteve tanto tempo oculta, é chamada Mundo Novo; novo para nós, que somos os sábios; mas para aqueles bárbaros, velho e muito antigo. Assim que, recolhendo todos estes exemplos, umas cousas faz novas o esquecimento, porque se não lembram. outras a escuridade, porque se não vêem; outras a ignorância, porque se não sabem; outras a distancia, porque se não alcançam; outras a negligência, porque se não buscam; e de todas estas novidades sem novidade, haverá muito nesta nossa História. Lembraremos nela muitas cousas esquecidas, alumiaremos muitas escuras, descobriremos muitas ocultas, poremos à vista muitas distantes e procuraremos saber muitas ignoradas (HF, p. 272).

Para Vieira, interpretações diferentes às dos antigos seriam necessárias por três motivos: os doutores antigos não teriam dito tudo o que havia por dizer, não teriam acertado em tudo que disseram, nem teriam concordado em tudo. Como o jesuíta justificara anteriormente, nessas circunstâncias, apresentar uma leitura diferente não era ilícito. Antes disso, era necessário que se apresentasse uma interpretação nova que complementasse, e não suplantasse simplesmente, as interpretações avançadas pelos antigos. Na ausência de informações dos antigos, mister era introduzir novos dados; diante de seus erros, era preciso corrigi-los; diante da discordância, era possível optar entre as diferentes interpretações.

---

<sup>28</sup> Op. cit., p. 96.

<sup>29</sup> HF, p. 270.



Quanto ao primeiro caso – a ignorância dos Padres –, Vieira afirma que ela poderia se dever a três fatores. Em primeiro lugar, a ignorância poderia se dever às próprias coisas, como as que haviam sido inventadas havia pouco, a exemplo da pólvora e da imprensa, cujas referências os Padres não teriam como entender antes que elas existissem. Em segundo lugar, havia os desígnios da Providência, que queria que a Igreja fosse se esclarecendo aos poucos e não de uma vez, para que a “Esposa de Cristo” – a Igreja – fosse crescendo à semelhança de seu “Esposo”. Assim, numa inversão surpreendente, Vieira afirma que, nesse sentido, os antigos são as crianças e os modernos, os anciãos. Seria lógico, por isso, que os modernos soubessem mais que os antigos. Ainda, a ignorância dos Padres poderia se dever a eles mesmos, que se acomodaram à época em que viviam. Essa passagem é muito importante ao nosso assunto. Vieira afirma que os Padres antigos ocupavam-se apenas em provar a Encarnação do filho de Deus diante da cegueira dos judeus e da ignorância dos gentios. Assim, procuravam nas Escrituras referências aos mistérios de Cristo. E como procuravam apenas Cristo na Bíblia, só a ele encontravam. De fato, como vimos no capítulo anterior, a exegese patrística se fundou na leitura cristológica e nas contendas acerca da validade do AT. Foi dessas interpretações que surgiu a leitura alegórica das Escrituras propriamente dita. Vieira refere-se a esse fato logo em seguida:

E como isto é o que só buscavam para escrever, isto é o que só achavam ou o que só escreviam, seguindo **os sentidos alegóricos e místicos** e deixando ou insistindo menos nos literais, como se vê ordinariamente em todas as exposições dos Padres, **que todas se empregam na alegoria**, tocando muitas vezes só leve e superficialmente a letra, e talvez não sem alguma impropriedade e violência. (HF: p. 278, grifos nossos)

Vieira não distingue entre as Escolas de Alexandria e Antioquia, sendo que esta última, como vimos, dava relevo ao sentido literal. Para ele, todos os antigos abusavam dos sentidos espirituais, no sentido alexandrino. Por sua colocação, vemos que, por “alegoria”, o jesuíta entende qualquer aplicação dos sentidos espirituais, que chama de alegóricos e místicos. Vieira então afirma que a melhor interpretação é a literal, no que concorda com a tendência de seu tempo. Fica claro que por “modernos” Vieira entende os autores da Escolástica em diante. Por fim, o jesuíta fala de “sentidos literais”, ou seja, há mais de um sentido literal, o que

demonstra o emprego que faz da teoria do “duplo sentido literal”, ou ainda do “múltiplo sentido literal”. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

O erro ou a ignorância dos antigos, portanto, não era indicativo de sua incapacidade interpretativa, mas se devia às contingências de seu tempo. Portanto, como ressaltara Pagden, a diferença entre os antigos e os modernos não é entre homens piores e melhores, mas entre homens idênticos em tempos diferentes. No entanto, Vieira chega a afirmar que: “segundo eram dotados de altíssimos engenhos e enriquecidos de muita ciência e erudição, [seria certo] que, se insistissem no sentido genuíno e literal do texto, o poderiam conseguir mais perfeitamente que qualquer dos modernos.”

Os Padres antigos, que buscavam só nas Escrituras a Cristo e nesta preciosíssima margarita empregavam todo o cabedal do seu estudo, os modernos, que se não determinam no tesouro das Escrituras a um só gênero de riquezas, acham, além da mesma margarita, muitas outras pedras também preciosas, e tiram daquele tesouro (como dizia Cristo) *nova et vetera*, riquezas novas e velhas: as velhas, que são as notícias das verdades já passadas; as novas, que são o conhecimento das outras futuras. (HF: 279)

Contrariamente ao que faziam os Padres antigos, que realizavam a leitura intertestamental, ou seja, a acomodação entre as figuras do AT e as do NT, portanto, entre coisas que já haviam ocorrido, os modernos recorrem às Escrituras para minerar o conhecimento de coisas futuras. Tal procedimento aproxima-se da “*peshet*” judaica, que procurava ler as Escrituras diante dos acontecimentos da comunidade. Essa estratégia interpretativa “futurista” e quase “oracular” não era empregada pelos Padres realmente, mas também não era empregada pelos escolásticos. Tal era o procedimento “futurista” destacado por Armogathe e que Vieira deve ter colhido na obra de Cornélio à Lápide. Besselaar, por sua vez, chama esse procedimento de “exegese descobrimentista”<sup>30</sup>.

Segundo Vieira, a ideia errônea da exata geografia terrestre foi o maior motivo de equívoco dos autores antigos em relação aos modernos no tocante à interpretação profética. O exemplo que traz o jesuíta é o dos Antípodas, cuja existência fora zombada por Lactâncio Firmiano e negada por Santo Agostinho, mas que fora provada com as grandes navegações. Essas referências pareciam ser

---

<sup>30</sup> Besselaar: ANT, II, p. 158-9.

moeda corrente desde o início das descobertas. José de Acosta já as havia mencionado em suas obras. Porém, para fornecer um exemplo anterior a Acosta e de um autor português, pode-se citar o **Tratado da Esfera** (1538?), obra de introdução à astronomia náutica apresentada em forma de diálogo escrita pelo navegador português D. João de Castro (1500 - 1548). Nessa obra, Castro, ao explicar que a terra é redonda, mas que existem antípodas que andam “direitos”, argumenta que esse ponto fora muito dificultoso até recentemente, citando Lactâncio e Agostinho como autoridades que haviam desacreditado tais fatos. Como alega ali Castro, se não fosse a experiência de portugueses e espanhóis, o mundo ficaria sempre “enleado nessa dúvida [i.e., a existência dos Antípodas]”<sup>31</sup>.

Para exemplificar isso, Vieira cita passagens dos Salmos de Davi e dos Cantares de Salomão, para, em seguida, centrar-se no capítulo 18,1-2 de Isaías, sempre julgado, de acordo com o jesuíta, como um dos textos mais obscuros entre todos os profetas:

*Vae terrae cymbalo alarum, quae est trans flumina Aethiopiae, quae mittit in mare legatos, et in vasis papyri super aquas! Ite, angeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam; ad populum terribilem, post quem non est alius; ad gentem expectantem et conculcatam, cujus diripuerunt flumina terram ejus*<sup>32</sup>.

Para Vieira, os antigos não poderiam entender o verdadeiro sentido do texto, porque não conheciam os lugares e as terras de que trata o profeta. Os modernos, porém, pelos mesmos motivos, também não compreenderam o texto. Vieira então afirma que havia ouvido a verdadeira interpretação da passagem de uma “pessoa douta e versada nas Escrituras”, que conhecera as terras e gentes de que tratava o profeta. Provavelmente, o jesuíta está falando de seu próprio testemunho.

Em seguida, Vieira arrola diversas autoridades em suporte a essa nova interpretação, como Cornélio à Lápide, Malvenda, Mendonça, Rebello, Acosta, Bozio e Lumnius. Porém, como salienta Besselaar<sup>33</sup>, a maioria desses exegetas

---

<sup>31</sup> CASTRO, 1968, p. 47 e segs.

<sup>32</sup> A tradução atual é um pouco diversa da fornecida por Vieira, conforme se constata a partir de seus comentários: “Al da terra que ensombreia com as suas asas, que está além dos rios da Etiópia. Que envia embaixadores por mar em navios de junco sobre as águas, dizendo: Ide, mensageiros velozes, a um povo de elevada estatura e de pele lisa; a um povo terrível desde o seu princípio; a uma nação forte e esmagadora, cuja terra os rios dividem”. É de destacar o artigo já clássico de Marcel Bataillon sobre a interpretação de Vieira sobre essa mesma passagem (BATAILLON, 1964).

<sup>33</sup> BESSELAAR: Ant, II, p. 177 e segs.

identificava a passagem em relação às Índias Orientais e não Ocidentais, ou mesmo a ambas, não sendo muito acurada, portanto, a revisão apresentada pelo jesuíta. Segundo Vieira, Isaías estaria se referindo ao Brasil, já que, no mapa, em relação a Jerusalém, ficaria atrás da Etiópia. Os embaixadores que chegam em navios de junco seriam os portugueses. O povo terrível e de pele lisa – sem pelos – são os índios antropófagos do Brasil. Mais especificamente, a terra a que o profeta se refere seria o Maranhão, terra dividida por muitos rios e tomada de água doce por todos os lados<sup>34</sup>. Mais especificamente, essas terras são atravessadas pelo rio Amazonas, formado por diversos outros rios, todos caudalosos. Como relata Vieira, isso faz com que os moradores de lá tenham de viver em casas suspensas, para que a água, durante as enchentes, passe por baixo delas. Essa gente, que Vieira identifica como os “tupinambás”, como diz o texto, foi “arrancada e despedaçada”, porque, tendo sido expulsos de Pernambuco pelos portugueses (“arrancados”), foram para o Maranhão, onde subjugaram outras tribos locais, tendo também se dividido em vários grupos menores em virtude de sua diáspora (“despedaçados”). Os “vasos de cascos de árvores” seriam as embarcações dos índios, cavadas em troncos de árvores, as quais o autor afirma haver testemunhado. Os “sinos com asas” referidos por Isaías seriam barcos munidos de címbalos. Em momentos de guerra, os índios colocariam seus “maracás”, uma espécie de chocalho, diante das canoas, por isso a confusão sempre constatada na passagem, que confundia barco e sino. Vieira resolve a questão ao afirmar que o profeta se referia às canoas dotadas de maracás, os chamados “maracatins”. O fato de serem embarcações com asas refere-se ainda aos índios colocarem penas em suas canoas. Por fim, esse povo estaria “esperando, esperando” (“expectantem”), porque foram os últimos a receber o Evangelho.

Desse modo, essa passagem de Isaías, outrora tão obscura, somente se tornou compreensível quando os portugueses conquistaram o Maranhão, ou seja, quando o tempo certo foi chegado. Todos os intérpretes anteriores equivocaram-se por desconhecimento. Mais uma vez, o “melhor intérprete das profecias é o tempo”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> HF, p. 317 e segs.

<sup>35</sup> “Agora só pergunto: Como era possível que aqueles antigos e antiquíssimos autores explicassem neste sentido aos Profetas? Ou como podiam entender nem perceber que destas gentes, e destas terras, e destes mares, falavam os seus oráculos e profecias? Se criam tão firme e assentadamente que não havia nem podia haver antípodas, como podiam explicar as profecias dos antípodas? Se criam que a imensidade do mar Oceano não era navegável e tinham este pensamento por absurdo,

A figura profética de Isaías só teve seu preenchimento quando o momento certo se aproximou. Essa compreensão seria impossível para os antigos, já que ignorantes do Novo Mundo. Isso, segundo Pimentel, caracterizaria “o expediente renascentista do conhecimento por observação (*o saber de experiência feito*)”<sup>36</sup>. Assim, ao mesmo tempo em que Vieira faz uma interpretação nova das profecias do Antigo Testamento, ele acomoda as novas terras descobertas e os novos habitantes à providência divina, de que as Sagradas Escrituras seriam o testemunho. Tal fato é emblemático para caracterizar a expansão marítima portuguesa, fomentada por crenças escatológicas, como a da procura pelas terras do Preste João e pela lenda de que São Tomé teria vindo pregar ao Brasil antes de se deslocar para a Índia.

Como vimos no capítulo anterior, Young afirma que a principal diferença entre os procedimentos exegéticos repousa no tratamento que o intérprete dá aos referentes. De acordo com as perspectivas exegéticas contemporâneas a Vieira, ou seja, a “futurista” e a “preterista”, conforme a distinção de Armogathe, podemos ver que a primeira coloca o referente da profecia em um evento futuro, enquanto a segunda num evento do passado distante. Vieira claramente compartilha da visão futurista, já que, para ele, a profecia de Isaías se cumpriu no Maranhão. Como essa profecia teria se cumprido havia pouco tempo, outras ainda estariam para se cumprir. Ao usar uma profecia do AT aplicada à realidade do Novo Mundo, Vieira – seguindo a tendência de seus comentaristas preferidos – rompe a relação intertestamental característica da alegoria cristã (“tipologia”/ “allegoria in factis”). Em primeiro lugar, interpretando a passagem como uma realidade terrena e não celestial, Vieira não faz uma alegoria no sentido alexandrino do termo; no entanto, também não faz uma interpretação literal conforme a tradição antioquina, porque o referente da profecia interpretada não é Cristo. Por conseguinte, mais uma vez, não podemos afirmar que Vieira emprega a “allegoria in factis”. Há ainda outro fator que deve ser levado em consideração. Sendo uma profecia, a passagem não é uma realidade do AT. O sentido da profecia é a realidade futura a que se refere, como vimos no capítulo anterior. A profecia é uma “história do futuro”. Ao interpretá-la,

---

como haviam de entender as profecias destas navegações e destes mares? Se queriam que a zona tórrida era um perpétuo incêndio, e totalmente abrasada e inabitável, como haviam de interpretar as profecias dos habitantes da zona tórrida? Como haviam de cuidar, nem lhes havia de vir ao pensamento que os Profetas falavam dos Americanos, se não sabiam que havia América? Como dos Brasis, se não havia Brasil?” (HF, p. 341).

<sup>36</sup> PIMENTEL, op. cit., p. 37.

Vieira compara as palavras do texto à realidade do Maranhão, o que caracterizaria, segundo o próprio jesuíta, uma interpretação literal. A passagem de Isaías é obscura porque o profeta emprega imagens aparentemente absurdas. O caráter metafórico é evidente. Como uma parábola bíblica, que não se esgota na narrativa, mas sim aponta para um sentido oculto – que é seu verdadeiro sentido –, a profecia oculta seu referente por meio da linguagem metafórica. Assim, o procedimento que Vieira adota, no que Besselaar está correto, é o do “duplo sentido literal”, como extensão do “sentido literal figurado” de Aquino. Interpretada a profecia, descobre-se a história, seu verdadeiro sentido. Não há referência a uma realidade espiritual, mas simplesmente a algo terreno, o que caracteriza também a interpretação literal, segundo Vieira.

Conforme vimos no terceiro capítulo, o profeta, no caso do sonho ou das visões, recebe representações mentais – “species” – que se referem comumente a coisas do futuro. O trabalho do intérprete é relacionar essas “species”, meramente intelectuais, transformadas em palavras pelo profeta, às coisas reais a que se referem, mas que só se tornaram – ou se tornarão – atuais posteriormente, devido ao trabalho da Providência. Tal trabalho só é possível com a iluminação divina. Ao relacionar as “species” recebidas pelo profeta e divulgadas por suas palavras com seu referente, o intérprete consegue o conhecimento, pois descobre sua verdade, adequando o evento ocorrido à imagem produzida na profecia por meio de sua atividade mental iluminada. Por isso, a falsa profecia é aquela que não possui referente. Entende-se então o problema, tão discutido, das profecias cominatórias, ou de ameaça, pois estas, como as profecias falsas, quando o castigo divino prometido não ocorre, não possuem referente, como serve de exemplo o caso de Jonas, com sua profecia aos ninivitas. É isso que os inquisidores alegarão contra a tese de Vieira, e dos pregadores restauracionistas em geral, de que “a verdadeira profecia se prova pelo efeito das coisas profetizadas”.

Quando Vieira interpreta as trovas de Bandarra, conforme vimos no segundo capítulo, seu procedimento é idêntico. Através desse procedimento mimético, Vieira procura entre os eventos da restauração o referente das profecias. Assim, o “agudo” de que falava Bandarra era o Marquês de Montalvão, já que muito competente em seus negócios, o “lanudo” era o Conde de Aveiras, pois era hirsuto, etc. Do mesmo modo, as mudanças interpretativas de Vieira se devem aos mesmos procedimentos. Notamos, também no segundo capítulo, que Vieira muda três vezes de interpretação

quanto à passagem de Bandarra sobre o “fronteiro do reino detrás da serra”, que seria, inicialmente, Joane Mendes de Vasconcelos, e depois o Conde de São João, para, enfim, ser interpretado como o Conde de Villa Flor. Igualmente, desde Cantel, a fortuna crítica tem caracterizado a mudança da figura do “encoberto” de D. João IV para D. Afonso VI, deste para D. Pedro II, e depois para seus filhos, como se constata na obra posterior de Vieira, como tentativas – quase cômicas – de Vieira adaptar sua exegese diante de seus fracassos interpretativos<sup>37</sup>. Vieira propunha uma interpretação, esta fracassava, e então o jesuíta saía com uma nova interpretação mais engenhosa que as anteriores. Todavia, a noção de erro, nesses casos, deve ser relativizada. Pécora nota que, para Vieira, o que estava em questão não era a identidade pessoal do encoberto, mas sua condição e investidura: pertencer à linha dinástica do trono português<sup>38</sup>. Além disso, devemos, porém, acrescentar outro fator de ordem mais prática. Da mesma forma que os Padres não podiam interpretar corretamente a passagem de Isaías comentada por Vieira porque não possuíam o conhecimento necessário para tal, toda interpretação “futurista” é passível de erro. Não há como acertar uma interpretação profética enquanto seu referente não existir. A única coisa que resta ao intérprete é reformulá-la constantemente até que o evento profetizado ocorra conforme o interpretado, ou simplesmente reconhecê-la já cumprida. Vieira deixa isso claro na “Palavra do Pregador Empenhada e Defendida”, texto a que Pécora também se refere. Por conseguinte, como Vieira constantemente ressalta, o “tempo é o melhor intérprete das profecias”, já que, apenas com o tempo, o que é profecia torna-se história.

Como explica César Braga-Pinto:

Ao mesmo tempo em que a realidade do Novo Mundo confirma o significado das profecias como se fosse uma segunda revelação, o texto profético, por sua vez, transforma-se numa descrição fiel da realidade histórica e contextual do Novo Mundo. A exegese “redescobre” os significados ocultos das Escrituras e explica o passado, o presente e o futuro do Novo Mundo (2003, p. 193).

É por isso que Isaías pode, segundo Vieira, ser considerado “historiador de Portugal”, já que os limites entre história e profecia deixaram assim de existir.

---

<sup>37</sup> PÉCORA, 2008, p. 245, n. 122.

<sup>38</sup> Ibid., p. 246.

Veremos agora o uso que Vieira faz da exegese bíblica em sua obra profética, especificamente na questão do Quinto Império, já que esta apresenta alguns problemas diferentes.

## O Quinto Império

Na *Representação Segunda* de sua **Defesa**, Vieira trata “dos Fundamentos & Motivos que tive para me parecer provavel o que tratava de escrever acerca do Quinto Imperio ou Reino Consumado de Christo”<sup>39</sup>. Nessa segunda parte de sua defesa, Vieira procura explicar pontos que não haviam sido contemplados na Carta, dividindo sua exposição, como já fizera na *Representação Primeira*, em questões.

A primeira questão é: “Se na Igreja & Reyno do Christo ha de aver algum novo estado diverso do presente; & quaes sejam geralmente os fundamentos desta opinião ou esperança”<sup>40</sup>. Vieira então afirma que haverá um novo estado, diferente do presente, nos seguintes termos:

Consiste a differença & perfeição deste estado consumado da Igreja, em que todo o mundo se converterá & universalmente será christão; em que todos os Christãos pella mayor parte serão muy observantes da ley divina; em que todos os principes & naçoens viverão em paz segura, cassando totalmente as armas & guerras; & em que neste felice tempo, sendo mais copiosa a graça, se encherá o numero dos predestinados em todas as gentes; & este será finalmente o que em toda a propriedade se chamará Reyno e Imperio de Christo, por ser então o mesmo Christo o que só reynará em todo o Mundo, sendo conhecido, adorado & obedecido de todos (DEF, I, p. 222).

As fontes em que Vieira se fundamenta são vastas, mas o jesuíta as divide em três: Escrituras, razão e autores. Basicamente, Vieira arrola as mesmas fontes de costume: os profetas, canônicos e não-canônicos, os padres e santos e, por fim, os teólogos antigos e modernos, alguns dos quais teriam inclusive apoiado as ideias do réu<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> DEF, I, p. 221.

<sup>40</sup> DEF, I, p. 221-2.

<sup>41</sup> DEF, I, p. 226.



Na terceira questão da segunda parte da **Defesa**, Vieira discute o seguinte ponto: “Se está revellado ou profetizado na Sagrada Escritura algum Reyno, Monarquia ou Imperio que se deva chamar o Quinto?”<sup>42</sup>. A resposta é afirmativa, e o fundamento para ela repousa no segundo capítulo de Daniel, com o famoso sonho da estátua de Nabucodonosor<sup>43</sup>. O rei sonhara com uma estátua com cabeça de ouro, peito de prata, ventre de bronze, pernas de ferro e pés de ferro e barro, que era destruída por uma pedra, que, depois de converter tudo em pó, crescia e cobria todo o mundo. Segundo a interpretação de Daniel para a profecia, os quatro metais significavam quatro impérios que se sucederiam, sendo substituídos por um último<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> DEF, I, p. 235.

<sup>43</sup> Daniel: 2, 30-36: “E a mim me foi revelado esse mistério, não porque haja em mim mais sabedoria que em todos os viventes, mas para que a interpretação se fizesse saber ao rei, e para que entendesses os pensamentos do teu coração. Tu, ó rei, estavas vendo, e eis aqui uma grande estátua; esta estátua, que era imensa, cujo esplendor era excelente, e estava em pé diante de ti; e a sua aparência era terrível. A cabeça daquela estátua era de ouro fino; o seu peito e os seus braços de prata; o seu ventre e as suas coxas de cobre; As pernas de ferro; os seus pés em parte de ferro e em parte de barro. Estavas vendo isto, quando uma pedra foi cortada, sem auxílio de mão, a qual feriu a estátua nos pés de ferro e de barro, e os esmiuçou. Então foi juntamente esmiuçado o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro, os quais se fizeram como pragana das eiras do estio, e o vento os levou, e não se achou lugar algum para eles; mas a pedra, que feriu a estátua, se tornou grande monte, e encheu toda a terra. Este é o sonho; também a sua interpretação diremos na presença do rei”.

<sup>44</sup> Os quatro impérios em questão são o assírio, persa, o grego e o romano, o qual ainda existiria. Como afirma Kantorowicz (1998, p. 181): “A crença na continuidade do império [romano] *in finem saeculi* era tão comum na Idade Média e um fato tão estabelecido quanta a crença da Alta Antiguidade na ‘eternidade’ da cidade de Roma; e a luta contra o Anticristo, que se esperava ocorrer logo antes do Fim, conferia ao império cristão uma função escatológica similar à da Igreja militante. A crença na sempiternidade do Império Romano, certamente, não era uma questão de dogma. Baseava-se, por um lado, na identificação feita por São Jerônimo da visão de Daniel sobre as Quatro Monarquias Mundiais, das quais a última delas, a dos romanos, iria continuar até o fim do mundo...”. A cronologia dos quatro impérios, segundo Vieira, seria a seguinte: “Correndo os anos de 1860 da criação do Mundo, 3800 antes do presente de 1664 em que isto escrevemos, depois que a confusão das línguas na torre de Babel dividiu seus fabricantes em diversas partes da terra, castigo tão merecido a sua soberba como necessário à propagação do gênero humano e à mesma grandeza que aspiravam, Belo, filho do gigante Nembrot (posto que não faltam graves autores que fazem destes dois nomes o mesmo homem), reduzindo a sujeição e obediência política a liberdade natural com que todos até aquele tempo nasciam, foi o primeiro que ensinou ao Mundo e introduziu nele a tirania, a que depois com nome menos odioso chamaram Império. Tantos anos tardou a ambição em romper o respeito àquela lei com que nos fez iguais a todas a natureza. Foi este império de Belo o dos Assírios ou Babilônios; durou, segundo Justo, perto de mil e trezentos anos; teve, entrando neste número Semeamos, 37 imperadores, de que foi o último Sardanapalo. Ao império dos Assírios sucedeu o dos Persas pelos anos da criação 3444. Começou em Ciro, acabou em Dario; contou por todos catorze imperadores. Não durou, conforme Eusébio, mais que duzentos e trinta anos. O terceiro Império, que foi o dos Gregos, ainda durou menos, se o considerarmos como monarquia. Alexandre o começou e acabou em Alexandre, para que vejam e conheçam as coroas quanto é grande a sua mortalidade, pois pode ser mais breve a vida de um império que a de um homem. Começou este Império dos Gregos depois pelos anos do Mundo 3672, conservou-se unido somente oito, e, antes deles acabados, se dividiu em três reinos: o da Ásia, o da Macedônia, o do Egito; e este (que foi o que mais permaneceu) continuou com desigual fortuna trezentos anos, até que, governado e não defendido pela celebrada Cleópatra, o ajuntou Marco Antônio à grandeza romana. Havia já neste tempo setecentos anos que Rômulo levantara junto ao rio Tibre aquelas primeiras choupanas que

Como afirma o jesuíta, essa é a exposição literal do texto, conforme todos os autores que se ocuparam dela<sup>45</sup>.

Como confirmação dessa leitura, Vieira acrescenta o sonho em que Daniel vira quatro feras que se levantavam do mar (Dn 7). Perguntando a um anjo o que elas significavam, este lhe respondeu que eram os quatro impérios, aos quais se seguiria o “Reino dos Santos”, que seria eterno. Deus faz, portanto, por duas vezes, a mesma revelação a Daniel, através de figuras diferentes. Como já afirmara Vieira em seus sermões, esse procedimento não é incomum para Deus. Na **História do Futuro**, o jesuíta retoma a mesma ideia:

Não é cousa nova em Deus quando revela cousas grandes, significar por repetidas visões o mesmo mistério e por diferentes figuras a mesma revelação. Assim mostrou antigamente a José suas felicidades, primeiro no sonho das paveias dos onze irmãos que adoravam a sua, e depois no do Sol e nas estrelas que lhe faziam a mesma adoração. Assim mostrou a El-Rei Faraó os sete anos da fartura e os outros sete da fome, primeiro no sonho das sete vacas robustas e sete fracas, e depois no das sete espigas gradas e sete falidas. E assim nos tempos em que agora imos, depois de revelar Deus a Daniel o secreto do Quinto Império, no sonho de Nabucodonosor e na visão daquela estátua, em outro sonho e em outras figuras lhe fez segunda vez a mesma representação, nada menos misteriosa e cheia de circunstâncias, que a primeira, antes mais portentosa em tudo e mais notável. (HF: p. 364)

Por fim, às visões de Daniel, o jesuíta acrescenta a de Zacarias (Zc 6), pois “assim como Deus dobrou as visões, assim dobrou também as testemunhas, e a mesma sucessão de impérios que revelou a Daniel em umas figuras a mostra agora

---

depois se chamaram Roma, cujo Império começou com este nome em Júlio César, trinta anos antes do nascimento de Cristo. Durou, pois, o Império Romano com toda a inteireza de sua monarquia 400 anos, com sucessão de 35 imperadores até o grande Constantino, o qual, fundando nova corte em Constantinopla, dividiu o Império, para melhor governo, em Império Oriental e Ocidental, e desde este tempo começaram as águias romanas a aparecer coroadas com duas cabeças. Sustentou-se o Império Oriental por espaço de quatro mil anos, em que contou oitenta e quatro imperadores, de que foi o último outro Constantino de muito diferente fortuna, porque, sendo sitiado e vencido por Maomete II, dentro em Constantinopla, perdeu a vida e a cidade e sepultou consigo todo o Império. O do Ocidente, depois daquela divisão, experimentou nela grandes variedades, porque, sendo governado alguns anos por imperador com igual jurisdição e majestade, se passou o governo a exaras, que eram ministros e como lugartenentes dos imperadores orientais, até que, em tempo o Papa Lúcio XII, eleito Carlos Magno em imperador do Ocidente, ficando Roma como cabeça da Igreja, ao Pontífice passou o assento do Império - a Alemanha. Sucedeu esta mudança pelos anos de Cristo de 810, nos quais o Império, diminuindo sempre em grandeza e majestade, tem contado noventa imperadores até Fernando III, que hoje reina, e com grande valor e zelo da Cristandade está resistindo-se (queira o Céu que seja com melhor ventura!) a outro Maomete. Estes são em breve suma os quatro Impérios que desde o primeiro que houve no Mundo se foram continuando e sucedendo até o presente, cuja notícia, quando não fora tão necessária para o ponto em que estamos, sempre era muito conveniente dar-se logo neste princípio, para melhor entendimento de tudo o que se há-de dizer adiante” (HF, p. 348-9).

<sup>45</sup> DEF, I, p. 236.

ao Profeta Zacarias em outras<sup>46</sup>. Em sua visão, Zacarias viu quatro carroças puxadas cada uma por quatro cavalos. Perguntando a um anjo o que significavam, este respondeu que eram os quatro ventos, dos quais se serviria o Senhor do Mundo para fazerem o que queria. Assim, na visão de Zacarias, há dois enigmas para o mesmo significado, que seria, conforme consenso dos intérpretes, os quatro impérios “representados ao Profeta em figura de carroças, e declarados pelo Anjo em metáfora de ventos<sup>47</sup>”.

Esse império seria o de Cristo, simbolizado pela pedra que quebra a estátua, como Davi derrubara Golias com uma pedra<sup>48</sup>. Assim, o jesuíta argumenta que o Quinto Império não seria o do Anticristo, como muitos imaginavam, numa referência indireta a seus inquisidores, que insistiam sobre esse ponto<sup>49</sup>.

Sendo o Quinto Império de Cristo, Vieira afirma que ele é da Terra, o que se confirma novamente pelo sonho de Nabucodonosor, em que a pedra toma o lugar da estátua; portanto, o reino de Cristo tomará o lugar do quarto reino, na Terra<sup>50</sup>. A seguir, Vieira divide o reino de Cristo em dois tempos: o do domínio e o da posse. O do domínio começara desde a Encarnação; o da posse começara com a fé das pessoas em Sua palavra. Assim, o reino de Cristo vai se alargando conforme as pessoas vão aderindo à fé cristã. A partir disso, o jesuíta afirma que o Império de Cristo se divide em três estados: 1º.) Império de Cristo Incoado, que era o antigo; 2º.) Império de Cristo Imperfeito, que seria o do tempo de Vieira; e 3º.) o Império de Cristo completo e consumado, que seria o futuro, isto é, o Quinto Império. Essa divisão em três impérios remete à metáfora dos hemisférios do tempo, que Vieira usa logo no início da **História do Futuro**:

---

<sup>46</sup> HF: p. 370.

<sup>47</sup> Ibid., p. 371.

<sup>48</sup> Do mesmo modo, afirma Vieira na **História do Futuro** (p. 376): “Primeiramente aquela pedra que derrubou a estátua e desfez as quatro monarquias figuradas nos quatro metais, e depois cresceu e a sua grandeza ocupou e encheu toda a Terra, é Cristo, o qual em outros muitos lugares da Sagrada Escritura se chama Pedra. Ele foi a pedra que no deserto matou a sede aos filhos de Israel e os acompanhou até a terra da Promissão. Ele foi a pedra com que David derrubou ao gigante, em significação de que por meio e virtude de Cristo havemos de vencer o Mundo e o Demônio. Ele foi a pedra que viu Zacarias, e sobre ela sete olhos, *super lapidem unum sentem oculi*, que são os sete dons do Espírito Santo, o qual infundiu todo e descansou sobre Cristo. Ele foi a pedra sobre que adormeceu Jacob, quando se lhe abriu o Céu e viu a escada; ele a pedra sobre que sustentou os braços levantados de Moisés, quando venceu os exércitos de Amalec; ele finalmente a pedra angular, a que uniu os dois povos gentílicos e judaico, e a pedra fundamental e provada sobre que se fundaram na Lei antiga a Igreja de Sion e na nova a do mesmo Cristo. Esta pedra pois foi a que, arrancada do monte, derrubou a estátua e desfez os quatro impérios dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos, para fundar e levantar o seu sobre todos eles”.

<sup>49</sup> Autos: p. 101.

<sup>50</sup> DEF, I, p. 256 e segs.

O tempo, como o Mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado, outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa. Desde este ponto toma seu princípio a nossa História, a qual nos irá descobrindo as novas regiões e os novos habitantes deste segundo hemisfério do tempo, que são os antípodas do passado. Oh que de cousas grandes e raras haverá que ver neste novo descobrimento! (HF: 126)

Na divisão dos hemisférios do tempo, Vieira demarca a divisão entre presente, passado e futuro. Do mesmo modo, os três impérios de Cristo são do passado, do presente e do futuro. O Império de Cristo Imperfeito é o do presente; o consumado será o do futuro. É notável esse constante aspecto de inacabamento do presente que Vieira salienta na passagem, em que o futuro está sempre além do horizonte. Conforme já notamos anteriormente, a noção de tempo de Vieira é espacializada. Por esse motivo, se Vieira não consegue ver o que está além do horizonte, o futuro, menos podem ver os que estão mais além do horizonte do passado. Na jornada para o Império de Cristo Consumado, Vieira está mais próximo. A analogia do percurso do tempo com as grandes navegações, evidente na passagem, assinala também a relação entre a descoberta da América e a chegada do terceiro estado do Império de Cristo, no que Vieira não se distancia de diversos exegetas americanos, especialmente franciscanos. Assim, a descoberta da América, como grande parte dos exegetas vai notar, é um sinal da proximidade do final dos tempos. Vieira mesmo destaca, em alguns lugares dos seus sermões, a “analogia de nosso tempo com o do messias”<sup>51</sup>. Fazendo uma analogia entre a vida de Cristo e a história da Igreja, o jesuíta afirma que os últimos três anos da vida de Jesus corresponderiam ao período iniciado em 1500, aproximadamente; por conseguinte, os anos que se seguiriam seriam correspondentes à pregação universal do Evangelho, que Cristo anunciara depois dos 30 anos, bem como de perseguições à Igreja, correspondendo à Paixão, e, por fim, as felicidades e glórias da mesma Igreja, em consonância com a Ressurreição<sup>52</sup>. Assim, como Cristo fora anunciado antes de sua Encarnação pelos profetas, deveria ser anunciado também em seu

---

<sup>51</sup> Por exemplo, *Sermão da Terceira Domingo do Advento*, s/d.

<sup>52</sup> Autos: p. 102-3. Segundo Borges, a analogia entre a vida de Cristo e a história da Igreja também está presente no *Sermão das Quarenta horas*, de 1642, e no *Sermão da Primeira Domingo do Advento*, de 1652. Essa analogia seria uma influência da obra *Coniectura De Ultimis Diebus*, de Nicolau de Cusa (1995, p. 67-8).

retorno. Essa necessidade por novas revelações, sinalizações do futuro vindas de Deus, que indiquem e esclareçam essas mudanças, é um dos motivos – senão o principal – do recurso às profecias não canônicas. Vieira considera inconcebível passar-se tanto tempo sem profecias divinas. Como já notamos, o jesuíta acha que o dom da profecia é algo prodigamente dispensado por Deus. Nisso está o problema correlato à defesa de Bandarra contra os inquisidores. Para estes, o Quinto Império é o do Anticristo, como expresso no Apocalipse. Já que não havia revelações claras quanto a esse império de Cristo consumado nas Escrituras, para o Santo Ofício, Vieira está indo contra decretos conciliares que proibiam a divulgação de novas profecias não autorizadas. Por isso, a defesa do jesuíta é afirmar que essas revelações não são de assuntos de “fé e costumes”, as proibidas pelo decreto *De Reformatione*.

Alguns autores têm aventado a possibilidade de a divisão dos três impérios de Cristo remeter a uma leitura joaquimita de Vieira, já que de Fiore, como vimos, dividira a história em três estados também, correspondendo cada um a uma das pessoas da Trindade<sup>53</sup>. Vieira, contudo, considera que todos os estados são de Cristo. Como sombra da revelação de Cristo, o AT fora superado pela nova aliança, conforme os Padres da Igreja haviam proposto. Com Cristo e a nova aliança, havia começado outra era da humanidade; no entanto, essa nova fase era ainda imperfeita, já que o pecado não desaparecera. Apenas com o “Reino dos Santos”, seria possível esse estado de perfeição e santidade, em que Cristo, em seu retorno, seria não apenas um protótipo, mas teria uma presença real entre os homens. Fica claro que, para Vieira, Cristo é de fato o eixo da revelação passada e futura. Em Cristo, toda a história encontra sua hipótese e recapitulação<sup>54</sup>. Assim, Vieira

---

<sup>53</sup> Nesse sentido, Buescu (in VIEIRA, 1982) e Bosi (1998). Concordamos, porém, com Borges (1995, p. 111-3): “a transposição para o tempo histórico subsequente a Cristo de uma economia que a tradição teológica considerava especialmente orientada para e consumada no seu Acontecimento, a expectativa de ser esse um tempo destinado à final eclosão de profetizadas novidades essenciais num regime extraordinário da teofania, operador de uma decisiva transfiguração da totalidade do modo humano de ser no mundo, bem como a directa e explícita citação de autores e fontes, impelem-nos a inquirir da possível dívida de Vieira para com Joaquim de Flora e o joaquimismo. (...) o conhecimento das obras do abade Calabrês não é, contudo, explicitado, sendo muito provável que Vieira apenas houvesse contactado os textos da compilação de profecias, tardia e heterogênea, publicada por Rusticano”. Conclui então Borges que: “Não nos foi possível encontrar mais do que uma discreta alusão a Joaquim de Flora, a respeito da questão dos quiliastas ou milenaristas”.

<sup>54</sup> Como já notamos, o Terceiro Estado, segundo Joaquim de Fiore, seria o do Espírito Santo. Para Vieira, no entanto, o Espírito Santo é quase sempre relacionado à questão das “línguas de fogo”, ou seja, da iluminação para a conversão. Como conclui Borges (op. cit., p. 115-6), “...em nenhum dos

emprega o mesmo procedimento interpretativo dos Padres da Igreja para o Império de Cristo consumado.

A justificação bíblica desse Império, porém, acarreta o uso da leitura “alegórica” (no sentido aquiniano) em sua vertente “futurista”, o que gera alguns problemas. Como vimos, a leitura alegórica – cristológica, “allegoria in factis”, “tipológica” – é, segundo seu uso desde os Padres, sempre entre eventos do AT e do NT. Nesse sentido, acreditamos que não se possa caracterizar a exegese vieiriana como fundada apenas no uso da “allegoria in factis”, conforme se encontra em parte da fortuna crítica<sup>55</sup>, senão em um sentido impróprio. A “allegoria in factis” é sempre cristológica e intertestamental. A exegese do Quinto Império de Vieira emprega figuras do AT e do NT, mas considera que seu preenchimento vai se dar no “segundo Cristo”, por assim dizer. Por isso, devemos atentar novamente para o conceito de “figura”.

Na primeira profecia de Daniel, Vieira interpreta Cristo como a pedra que derrubou a estátua. Essa interpretação era a comum para a passagem. Mesmo um intérprete judeu como Menasseh Ben Israel (1604 – 1657), que Vieira conhecera na Holanda, afirmava que essa pedra figurava o messias esperado pelos judeus. A “Quinta Monarquia”, como conclui Menasseh, seria a dos judeus, que governariam o mundo. Seria, portanto, um reino temporal, não espiritual<sup>56</sup>. Essa interpretação ilustra a suspeita de judaísmo que os inquisidores não cansariam de atribuir à teoria vieiriana do Quinto Império. Façamos, portanto, uma breve digressão às teses de Vieira, antes de prosseguir com a discussão sobre o conceito de “figura”.

### **O *Conselheiro Secreto*: ideias de um livro não escrito**

Vieira afirma que o Quinto Império iria se estender por todo o mundo, sujeitando a todos os povos e a todos os soberanos. Mais ainda, a extensão desse

---

textos de Vieira a pneumofania perde o signo marcadamente cristológico, jamais se autonomizando a inspiração paraclética como centro de uma economia particular.”

<sup>55</sup> Ver Pécora (2001 e 2008), apenas a título de exemplo. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

<sup>56</sup> ISRAEL (1665). A relação entre as ideias de Vieira e Menasseh são discutidas por Saraiva em seu artigo conhecido sobre o tema (in SARAIVA, 1992).

império não só seria sucessiva, como também simultânea, não havendo povo do mundo que não adorasse Cristo<sup>57</sup>. Portanto, os povos gentílico<sup>58</sup> e judaico iriam se unir aos cristãos. É o que se depreende, segundo explica Vieira, das palavras de Cristo “*fiet unum ovile et unus Pastor*”<sup>59</sup>. No entanto, o povo judaico seria o último a se converter, depois do gentílico. Vale destacar que Vieira distingue os gentios dos pagãos. Os gentios seriam os que não conheciam a Cristo e ao verdadeiro Deus, enquanto os pagãos seriam os maometanos, que conhecem a Cristo e a Deus, mas com erros e blasfêmias<sup>60</sup>. Juntamente aos hereges e aos judeus, também os pagãos e os gentios seriam todos convertidos à fé cristã. Tal é a interpretação que dá Vieira ao capítulo 6 do Apocalipse de João, no famoso episódio dos quatro cavaleiros<sup>61</sup>. Mais ainda, o jesuíta destaca, em particular, a extinção dos maometanos, à qual Daniel referir-se-ia em seu capítulo 7<sup>o</sup><sup>62</sup>. Segundo Vieira, Daniel, ao mencionar o “*cornu parvum*”, estaria se referindo ao Império de Mafoma, que, nascido em meio à quarta besta – o Império Romano – iria se expandir, dominando os demais e procurando destruir os cristãos. Já quanto à conversão dos judeus, é preciso determo-nos um pouco mais, haja vista sua importância no pensamento vieiriano. Vimos como Vieira defendia o uso dos capitais judeus, bem como a tolerância

<sup>57</sup> DEF, I, p. 286.

<sup>58</sup> Vieira detém-se bastante na questão da conversão dos gentios no terceiro livro da **Clavis Prophetarum**. Seguindo o exemplo de S. Paulo, Vieira defende a pregação do Evangelho aos gentios. Segundo Vieira, na Epístola aos Romanos (10,12), Paulo “ensina que não só é lícito pregar aos gentios, mas que a essa obra é imperiosamente obrigado, como decretada e imposta por Deus” (CP, p. 205).

<sup>59</sup> João 10,16: “Ainda tenho outras ovelhas que não são deste aprisco; também me convém agregar estas, e elas ouvirão a minha voz, e haverá um rebanho e um Pastor”.

<sup>60</sup> DEF, II, p.5.

<sup>61</sup> Apocalipse 6,1-8: “E, HAVENDO o Cordeiro aberto um dos selos, olhei, e ouvi um dos quatro animais, que dizia como em voz de trovão: Vem, e vê. E olhei, e eis um cavalo branco; e o que estava assentado sobre ele tinha um arco; e foi-lhe dada uma coroa, e saiu vitorioso, e para vencer. E, havendo aberto o segundo selo, ouvi o segundo animal, dizendo: Vem, e vê. E saiu outro cavalo, vermelho; e ao que estava assentado sobre ele foi dado que tirasse a paz da terra, e que se matassem uns aos outros; e foi-lhe dada uma grande espada. E, havendo aberto o terceiro selo, ouvi dizer ao terceiro animal: Vem, e vê. E olhei, e eis um cavalo preto e o que sobre ele estava assentado tinha uma balança na mão”. E ouvi uma voz no meio dos quatro animais, que dizia: Uma medida de trigo por um dinheiro, e três medidas de cevada por um dinheiro; e não danifiques o azeite e o vinho. E, havendo aberto o quarto selo, ouvi a voz do quarto animal, que dizia: Vem, e vê. E olhei, e eis um cavalo amarelo, e o que estava assentado sobre ele tinha por nome Morte; e o inferno o seguia; e foi-lhes dado poder para matar a quarta parte da terra, com espada, e com fome, e com peste, e com as feras da terra”. Para Vieira, o cavalo branco são os judeus; o vermelho, os hereges; o preto, os gentios; e o amarelo, os maometanos (DEF, II, p. 6-7).

<sup>62</sup> Daniel: 7, 7-8: “Depois disto eu continuei olhando nas visões da noite, e eis aqui o quarto animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha dentes grandes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobejava; era diferente de todos os animais que apareceram antes dele, e tinha dez chifres. Estando eu a considerar os chifres, eis que, entre eles subiu outro chifre pequeno, diante do qual três dos primeiros chifres foram arrancados; e eis que neste chifre havia olhos, como os de homem, e uma boca que falava grandes coisas”.

quanto a sua crença. No entanto, ao contrário do que possa parecer, Vieira não é o “inventor da tolerância”, como afirmam alguns críticos<sup>63</sup>. A presença dos judeus, inclusive sua própria existência e permanência, é condição *sine qua non* para o advento do Reino de Cristo consumado<sup>64</sup>. A “tolerância” de Vieira para com os judeus vai até o momento em que se deve dar sua conversão, com o fim de sua “cegueira”. Várias passagens bíblicas referir-se-iam a esse fato: desde Oseias, até Isaías e Paulo. Para Vieira, os judeus haviam se divorciado de Deus, mas a ele voltariam:

De modo que este mesmo povo, que no estado presente, por não crer no Evangelho, he inimigo de Deos, esse mesmo, em ordem ao estado futuro, não só he amado, senão amadissimo do mesmo Deos, pello merecimento dos Padres, de quem descende... (DEF, II, p. 33).

Mais de uma vez Vieira destacou esse papel diferenciado dos judeus em relação aos outros infiéis. Referindo-se ao mistério do Sacramento, o jesuíta afirmou, no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, que sua compreensão era mais fácil aos judeus que os outros infiéis:

Porque o lugar onde Cristo instituiu este mistério era Jerusalém, e as pessoas diante de quem o instituiu, eram os judeus, e para Jerusalém e os judeus crerem e amarem este mistério, não lhes é necessário discorrerem

---

<sup>63</sup> Cf. Marcos Antônio Lopes (2008, p. 77): “o que me chamou mais a atenção nessa altura de minha pesquisa inicial sobre as idéias históricas e políticas do padre Vieira foi a possibilidade de aproximar Vieira de autores modernos normalmente concebidos como os ‘inventores’ da tolerância”. Lopes refere-se a Erasmo, sobretudo. Contrariamente a Bossuet, seu contemporâneo francês, Vieira teria buscado uma solução temporizadora dos conflitos religiosos de seu reino: “Homem da Igreja, como o oratoriano Bossuet, o jesuíta Vieira conseguiu compatibilizar uma série de elementos da cultura religiosa de seu tempo, para submetê-los a imperativos como, por exemplo, a expansão econômica e a grandeza da monarquia portuguesa. Já Bossuet, apostou no dissenso e na perseguição aos protestantes, apoiador que foi da Revogação do Edito de Nantes, ato do rei Luís XIV, em 1685, com vastos prejuízos para a economia do reino” (Ibid., p. 84). E conclui o autor: “Não há, portanto, como não ver em Vieira um dos mais criativos inventores da tolerância dos Tempos Modernos” (Ibid., p. 86). A tolerância a que se refere Lopes, porém, é com relação aos judeus. Como vimos, essa “tolerância” tinha um fundo escatológico, haja vista o papel dos judeus para a fundação do Reino de Cristo Consumado, em que esses se converteriam à fé cristã. Mais ainda, Vieira pregava o fim das heresias reformistas e a extinção da “seita de Mafoma”. Portanto, pensamos ser difícil pensar em tolerância religiosa, no sentido que apresenta hoje, no pensamento de Vieira.

<sup>64</sup> Theodore K. Rabb menciona uma petição que Menasseh ben-Israel, o rabino que Vieira afirmava ter convencido em Amsterdã, enviou a Oliver Cromwell a fim de que se permitisse o estabelecimento de mercadores judeus da Holanda na Inglaterra, de onde haviam sido expulsos em outros tempos. Segundo Rabb, a reunião que se seguiu para aconselhar Cromwell tinha como uma das pautas “Scripture-prophecy”. Apesar de Menasseh não ter feito nenhuma argumentação de ordem profética, havia a crença disseminada na Europa de que a segunda vinda de Cristo somente ocorreria com a volta dos judeus de onde haviam outrora sido expulsos, para que se desse enfim a sua conversão (2006, p. 188 e segs.)



com o entendimento, nem aplicarem nova vontade; basta que se lembrem com a memória. Lembrem-se do que creram na sua lei, e não duvidarão de adorar o que nós cremos na nossa. Nenhuma nação do mundo tem mais facilitada a fé do Santíssimo Sacramento que os judeus, porque as outras nações para crerem, hão mister entendimento e vontade; o judeu para crer, basta-lhe a memória. Lembrem-se, e crerão. De sorte que a infidelidade nos judeus não é tanto infidelidade, quanto esquecimento: não crêem porque se não lembram. E se basta a memória para crerem, quanto mais bastará o discurso e a razão? Confessem pois convencidos dela a verdade infalível daquelle *Vere: Vere est cibus, vere est potus* (SI, p. 79).

Das três faculdades da alma – memória, entendimento e vontade – basta aos judeus a primeira para compreenderem o mistério do sacramento, enquanto que, para os outros infiéis, todas as faculdades são necessárias. A conversão dos judeus é, portanto, algo muito mais “natural” que a dos outros infiéis, e dela, fatos extraordinários vão se seguir. Como Vieira afirma, se à separação dos judeus da verdade de Deus se deve a salvação do homem, que poderia se esperar de sua volta?<sup>65</sup>. Pécora, inclusive, afirma que a chave do pensamento profético de Vieira repousa na acomodação de elementos atrativos aos judeus e a seus capitais<sup>66</sup>. De fato, isso está presente em Vieira; porém, a nosso ver, a atração da “gente de nação” é que serve ao destino providencial do Estado português, e não o contrário. A suposta tolerância planejada pelo jesuíta, aos moldes do que já ocorreria em Roma, seria um preço pequeno e temporário a se pagar até o desaparecimento definitivo do judaísmo e a consumação do Reino de Cristo.

Voltando-se especificamente à conversão dos judeus, afirma Vieira que, depois de convertidos, voltarão todos a sua pátria. Essa conversão, além disso, será apenas obra da misericórdia divina, não sendo necessário nada mais do povo judeu que não seja a conversão propriamente dita. Retomando o que já dissera anteriormente, Vieira pontua:

E se nestas promessas houve & na execução & comprimento dellas ha de aver ou entrevir algum motivo do merecimento, será somente o dos Antigos Patriarcas, paes & fundadores deste mesmo Povo, com quem Deos fez o pacto acima referido, como nelle mesmo se nomeão (DEF, II, p. 106).

---

<sup>65</sup> DEF, II, p. 36.

<sup>66</sup> Conforme Pécora (2009).

O pacto a que se refere Vieira é o que estaria expresso tanto em Isaías (capítulo 43), como em Ezequiel (capítulo 36)<sup>67</sup>, segundo o qual Deus restituiria os judeus a sua terra, em virtude da gratidão que guardaria pelos seus antepassados, os antigos Patriarcas. A esses judeus, Vieira acrescenta que vão se juntar os judeus das dez tribos perdidas de Israel. De acordo com muitos autores, as tribos encontraram-se escondidas em algum lugar remoto do mundo; para Vieira, este lugar seria a Terra Incógnita, ou Terra Austral<sup>68</sup>. O jesuíta baseia-se em três fundamentos: 1º.) a Terra Austral é desconhecida, sendo que se as dez tribos estivessem em algum outro lugar, possivelmente já teriam sido encontradas; 2º.) no pacto de Deus, fala-se nomeadamente nos Polos do Mundo<sup>69</sup>; 3º.) os profetas falam da Terra Austral e da conversão do mesmo povo<sup>70</sup>.

Conforme discute Vieira, o grande desejo dos judeus foi, desde sempre, o de regressarem a sua terra. A partir disso, deve-se salientar aos judeus que tal desejo somente será possível caso se convertam à fé cristã. Desse modo, faz-se uma “concordata” à fé judaica, com o intuito de facilitar-lhes a conversão, já que não se recusa aos judeus o que mais anseiam, mas mostra-se a eles que tal desejo está profetizado na Bíblia como dependente de sua conversão a Cristo.

Ao mencionar sua intenção em escrever o “Conselheiro Secreto” em seu processo, livro que supostamente faria os judeus se converterem à fé de Cristo, Vieira provavelmente estava pensando na interpretação da pedra do sonho em

---

<sup>67</sup> Vieira refere-se especialmente a esta passagem de Ezequiel: 36, 22-24: “Dize portanto à casa de Israel: Assim diz o Senhor DEUS: Não é por respeito a vós que eu faço isto, ó casa de Israel, mas pelo meu santo nome, que profanastes entre as nações para onde fostes. E eu santificarei o meu grande nome, que foi profanado entre os gentios, o qual profanastes no meio deles; e os gentios saberão que eu sou o SENHOR, diz o Senhor DEUS, quando eu for santificado aos seus olhos. E vos tomarei dentre os gentios, e vos congregarei de todas as terras, e vos trarei para a vossa terra”.

<sup>68</sup> Havia muita discussão acerca da existência e localização das dez tribos perdidas de Israel, sobretudo em decorrência do descobrimento da América. As explicações sobre a origem dos nativos americanos, muitas vezes, remetiam à hipótese de os índios serem descendentes das dez tribos. Vieira, provavelmente, está respondendo novamente a Menasseh Ben Israel, que, em sua obra **Esperança de Israel** (1644), defendia a existência das tribos na América. Uma apresentação ampla sobre as ideias acerca da origem do homem americano é a de Gliozzi (1977).

<sup>69</sup> Cf. Neemias: 1, 9: “E vós vos convertereis a mim, e guardareis os meus mandamentos, e os cumprireis; então, ainda que os vossos rejeitados estejam na *extremidade do céu*, de lá os ajuntarei e os trarei ao lugar que tenho escolhido para ali fazer habitar o meu nome” (grifo nosso).

<sup>70</sup> DEF, II, p. 115-6. Vieira refere-se a Isaías: 39, 12: “Eis que estes virão de longe, e eis que aqueles do norte, e do ocidente, e aqueles outros da terra de Sinim”. A terra de Sinim, para Vieira, pode ser a Terra Austral. O jesuíta inclusive conjectura se não seria este o nome que os naturais da Terra Austral não dariam àquela terra (DEF, II, p. 116). A quinta parte do mundo ficaria “situada além do estreito de Magalhães e das Ilhas dos confins do oceano Pacífico, hoje inacessíveis por causa dos seus habitantes, grandes de mais para a estatura comum dos seres humanos, e que, apenas com o seu aspecto, repelem os restantes das suas praias” (CP, p. 135).

Daniel. A discussão que Vieira afirma ter tido com Menasseh girou possivelmente em torno desse ponto, pelo menos de início. Tanto os judeus, quanto os cristãos, esperariam pela mesma coisa: o messias. Contudo, devido à cegueira da Lei de Moisés, os judeus não conseguiam ver que o messias já havia vindo. Assim, o que eles esperavam, erroneamente, era a volta do messias cristão, Jesus. Para Vieira, segundo as figuras bíblicas, tanto do AT, como do NT, além das profecias posteriores, com o Quinto Império, os judeus – especialmente os das dez tribos perdidas de Israel –, seriam restabelecidos a Jerusalém, onde haveria uma volta dos ritos judaicos. Tal assunto seria tratado por Vieira com detalhe no segundo livro da **Clavis Prophetarum**. Portanto, é possível conjecturar que o livro ideado por Vieira como o “Conselheiro Secreto”, se não foi escrito sob esse nome, foi escrito como parte daquela que seria a obra máxima do jesuíta. Ao analisar a **Clavis** depois da morte de Vieira, o Padre Casnedi (1643 – 1725), que escreveu um resumo da obra, afirma que, segundo havia-lhe sido dito, essa não fora publicada em razão justamente do livro II<sup>71</sup>. Ao nomear suas teses “pró-judaicas”, proselitistas, de “Conselheiro Secreto”, é de se pensar se tal “conselheiro” era secreto porque os judeus deveriam lê-lo em segredo, fora das pressões da comunidade judaica, ou se ele era secreto porque a Igreja não poderia saber de seu conteúdo, o qual Vieira sabiamente não mencionou durante seu processo.

Voltando ao sonho de Nabuco, Daniel o interpreta como uma referência a quatro impérios sucessivos, sendo que o último seria destruído por uma pedra. Os exegetas posteriores interpretaram o sonho, como também a própria interpretação do profeta. Já que Daniel não conhecia os impérios que viriam a surgir no mundo, o significado da visão só foi compreendido posteriormente, pois “o tempo é o melhor intérprete das profecias”. No NT, Cristo já havia sido apresentado como a “Pedra” (1Cor 10, Ef 2). Para Vieira, a pedra é uma figura de Cristo. No entanto, conforme vimos no capítulo anterior e mencionamos acima, na interpretação da profecia de Isaías, quando se trata de interpretação profética, a aplicação do conceito de “figura”, ou “tipo”, em sentido estrito, é problemática, porque a profecia não é um personagem ou evento histórico do AT figurado no NT, mas palavras cujo referente é desconhecido. Não sendo uma figura, no sentido estrito, não é possível afirmar, com propriedade dos termos, que haja ali uma interpretação “tipológica” (“allegoria in

---

<sup>71</sup> PELOSO, 2007, p. 220.

factis”). Vieira ressalta diversas vezes que a interpretação que propõe é literal, justamente porque entende, como já afirmamos, que o sentido da “figura” profética, seu referente, é parte de seu sentido literal, o que se aproxima do conceito de “allegoria in verbis”. Mais uma vez voltamos a Young, para quem o que faz a “figura” é seu caráter mimético, não o histórico, contrariamente ao que postula Auerbach.

No capítulo anterior, traçamos diversos usos do termo “figura” nos sermões de Vieira. Os dois sentidos que mais nos interessam aqui é o de figura como sombra veterotestamentária de um antitipo neotestamentário, seu sentido paulino, e o de imagem profética de uma realidade futura, qualquer que seja ela. Acreditamos que, para Vieira, figura é toda palavra, nome, coisa ou evento que possa ter um outro sentido oculto, enigmático ou metafórico. Assim, na revelação profética, o profeta recebe as “species” de Deus – a representação mental – e as denuncia por suas palavras. Essas palavras, por serem enigmáticas e se referirem a uma realidade desconhecida, constituem as figuras da profecia. Assim, sua interpretação de “figura” é análoga, mas não igual, em certo sentido, à de “figura retórica”, tanto que Vieira, repetidas vezes, utiliza “metáfora” como sinônimo de “figura”, como o comentarista bíblico Ribeira vai empregar explicitamente na passagem que citamos anteriormente. O mesmo vale para o caso de “alegoria” e “sentido alegórico”, conforme se vê na passagem abaixo:

Quanto à das metáforas & enigmas, primeiramente se deve advertir que não he descredito da profecia, nem da sua verdade escreverse por semelhantes termos, antes he propriedade do estilo profetico , ou, por melhor dizer, do estilo divino, com que Deos falla pellos Profetas (...). Mas este mesmo estilo escuro & difficultoso, depois que o tempo & o sucesso o explica, logo fica claro & corrente. Assy como o enigma, diz Santo Ireneo, antes de se acertar o significado delle, he muito escuro, & depois de sabido o significado, fica muito claro, assy as profecias que são enigmas de Deos & dos Profetas, antes que as declare o successo, não se entendem, mas interpretadas pello mesmo successo, logo ficão patentes & manifestas. (...) porque nas palavras proprias entendese o sentido natural & nas metaforicas a significação allegorica (DEF, I, p. 85-6).

As profecias são feitas por palavras que devem ser entendidas literalmente, em seu sentido “natural”, mas também por palavras que devem ser lidas metaforicamente, a fim de se encontrar seu referente. Encontrado este, encontra-se o verdadeiro sentido da profecia, portanto, não deixa de ser literal, por mais que se tenha recorrido a uma leitura alegórica da palavra. Isso caracterizaria uma “allegoria

in verbis”<sup>72</sup>. Quando comenta a profecia de Zacarias, Vieira afirma que Josué, o filho de Jozadaque, coroado pelo profeta, significa Jesus, filho do Pai Eterno, coroado rei<sup>73</sup>. Essa interpretação pode ser caracterizada como “tipológica” (“allegoria in factis”), ou figural, pois Josué, figura histórica do AT, é sombra/tipo de Cristo, figura histórica do NT. E Vieira arremata: “E digo *com grande propriedade*, porque Josedech [Jozadaque] quer dizer: *Dominus Justus – Senhor justo*. E de Eterno Padre ser & se querer mostrar Senhor justo, lhe veio a Cristo o ser homem & o ser Rey”<sup>74</sup>. Portanto, ao analisar Josué como figura de Cristo, para justificar que Cristo será o Senhor do Quinto Império, Vieira se vale de duas estratégias, conforme a terminologia de Young: a primeira é a “mímese de tipos proféticos” – o Josué histórico se parece com Jesus –, e a segunda é a leitura lexical, por meio da semelhança das palavras e da etimologia – o nome “Josué” (“Jeso”, para Vieira) se parece com Jesus, e o significado do nome do pai de Josué, Jozadaque, assemelha-se com atributos do Pai de Cristo, Deus. Assim, como outrora os Padres da Igreja, Vieira chega ao referente de sua exegese – Cristo – de dois modos diferentes. Embora ambas as estratégias possam ser consideradas “alegóricas”, em seu sentido mais amplo, Vieira as considera uma interpretação literal, como já dissemos. A razão disso é que Vieira, quando trata de interpretação bíblica, especialmente de profecias, em seus comentários, parece, na maioria das vezes, considerar que a leitura alegórica é a mística, i.e., tropológica ou anagógica, digamos assim, porque entende que a interpretação alegórica foi a proposta pelos alexandrinos, em que a “letra” é apenas um pretexto para o sentido espiritual, mais abstrato.

---

<sup>72</sup> Discordamos, portanto, da interpretação que Adma Muhana (1997, p. 113) dá a mesma passagem: “Daí a semelhança que Vieira estabelece entre metáfora e profecia: tanto uma como outra são esclarecidas não propriamente pela referência (que não está dada, jamais), mas pela relação que mantêm com suas semelhantes num conjunto de enunciados, no momento oportuno e combinado em que sucede sua interpretação”. Como tentamos demonstrar, o que ocorre é o contrário. Vieira afirma que as profecias obscuras são compreendidas pelas mais claras, mas apenas depois de seus sucessos. Sabendo o sucesso de uma, fazendo as profecias parte de uma mesma revelação maior, as outras podem ser interpretadas quando os sucessos subsequentes forem se dando. As profecias não podem ser interpretadas em si mesmas.

<sup>73</sup> Zacarias: 6, 11: “Toma, digo, prata e ouro, e faze coroas, e põe-nas na cabeça do sumo sacerdote Josué, filho de Jozadaque”. Vale dizer que Vieira chama Josué de Jeso, ou ainda, às vezes, de Jesus; portanto, a semelhança desse nome com o de Jesus reforçaria a semelhança entre os dois. Ao contrário da leitura “tipológica” de Cristo como novo Adão ou Davi, presente tanto no NT como nos evangelhos sinóticos, a leitura de Cristo como Josué foi extensivamente usada pelos Padres da Igreja, apesar de não estar anteriormente presente nos textos sagrados. É, portanto, uma interpretação inaugurada pelos exegetas cristãos. Essa leitura surgiu principalmente pela semelhança entre os nomes, já que na versão dos Setenta, Josué aparece como “Iesous”. A relação entre Josué e Jesus é principalmente desenvolvida por Justino Mártir (cf. O’Keefe e Reno, op. cit., p. 74 e segs.).

<sup>74</sup> DEF, I, p. 250.

Ao tratar do retorno das dez tribos de Israel a Jerusalém, Vieira critica diversas interpretações de profecias bíblicas que versariam sobre o assunto, como aparece em Ezequiel 39 e 29. Para muitos expositores, essas profecias tratariam do cativeiro da Babilônia, não da situação dos judeus do presente, que é a opinião de Vieira. Para Vieira, essas interpretações “...nos descontentarão por sua incoherencia & pella violencia que todos fazem, assy ao texto como à hystoria dos tempos, que com elle se deve ajustar, sob pena de as profecias não serem profecias”<sup>75</sup>. Como já dissera Cornélio à Lápide, não se pode transformar profecia em história (*res gestae* do passado), porque a matéria própria da profecia são os futuros contingentes. Para Vieira, essas profecias são claramente compreendidas pelo sentido literal, sem violência à coerência da história. Vieira, porém, faz uma ressalva:

Não nego que nella & sobre Ella possa haver & haja diversas allegorias, pretendidas pello Spirito Santo; essas porem não negão nem desfazem nunca o sentido fundamental & literal, que he o que nos trabalhamos por descobrir, & o que promete tantas vezes, & por tam repetidos modos, o que temos dito. (DEF, II, p. 140)

Como dissera Aquino, a interpretação alegórica deve partir da literal. O erro de muitos intérpretes, segundo Vieira, especialmente dos Padres da Igreja, foi o de fazer uma interpretação alegórica sem atender ao sentido literal das palavras, o que redundaria em análises incoerentes. Como afirma Vieira, não interpretar a profecia como uma promessa futura, mas como uma alegoria espiritual, é destruir a própria profecia.

Em suma, a razão disso é que o “sentido da figura está no figurado”. Como o sentido do tipo está no antitipo, o da sombra está na realidade, o que chamaríamos de “sentido típico” ou “alegórico” (cf. Aquino) só é compreendido a partir do literal. O problema dessa interpretação – se é que podemos chamá-lo de problema – é que acaba havendo uma aparente confusão entre o que seria o sentido “alegórico”, conforme a tradição, e o que seria o sentido literal, de acordo com a teoria dos “múltiplos sentidos literais”, que acaba abarcando o anterior. É preciso atentar-se ao uso ambíguo do termo “sentido alegórico” e “interpretação alegórica”, que, em

---

<sup>75</sup> DEF, II, p. 140.

Aquino, remete tanto ao sentido “tipológico”, como também aos três sentidos espirituais em conjunto<sup>76</sup>.

Vieira emprega “alegoria” indistintamente, conforme o contexto. Em seus comentários, o sentido alegórico ou místico, contrariamente ao literal, proporia uma leitura que se afastaria da letra, remetendo a um referente espiritual, abstrato. Propor muitas de suas interpretações como “literais” talvez seja um abuso de Vieira, como afirma Besselaar<sup>77</sup>, na linha da exegese “futurista”, mas é isso o que ele faz.

### **O Reino de Cristo na Terra**

Mesmo no Reino de Cristo consumado, a salvação não será de todas as pessoas, nem de todos os gentios, nem de todos os católicos, pois, mesmo entre os últimos, pode haver aqueles que não mereçam se salvar. Assim, ainda que essa conversão comece a se dar aos poucos, chegará o tempo em que o mundo todo terá apenas uma fé, a de Cristo. Essa conversão universal, segundo Vieira, ocorrerá a partir de sete meios: o primeiro é a graça eficaz de Deus, que fará o mundo ser obediente ao seu Filho, Cristo; o segundo é a oração de Cristo, intercedendo junto ao Pai; o terceiro é a intercessão da Virgem Santíssima, a quem a Igreja deve o fim de todas as heresias; o quarto meio é a virtude e eficácia que Deus dará aos pregadores da divina palavra, aos quais ninguém resistirá; o quinto meio é a unção do Espírito Santo, que iluminará e ensinará a todos os homens; o sexto meio é o poder da força e das armas, com o qual serão combatidos os rebeldes (como os da seita de Mafoma) e coagidos os que forem menos obstinados; por fim, o sétimo meio são as maravilhas que Deus irá obrar neste tempo e para este fim, conforme anunciam os profetas.

Depois de discutir os meios, Vieira discute os instrumentos através dos quais a conversão vai se operar. Para o jesuíta, serão dois instrumentos, um eclesiástico e outro secular, um imperador e um sumo pontífice, o Pastor Angélico<sup>78</sup>, conforme se

---

<sup>76</sup> ST, Q. 1, art. 10.

<sup>77</sup> Besselaar: ANT, II, p. 221.

<sup>78</sup> A questão do “Pastor Angélico” é muito incomum entre os jesuítas, tendo sido constatada, nos inícios da ordem, apenas entre alguns jesuítas espanhóis, especialmente Francisco de Borja (1510 –

interpreta a partir de Zacarias<sup>79</sup>. Segundo a narrativa do profeta, Josué – figura de Jesus, conforme vimos – filho de Jozadaque, foi coroado com duas coroas por mando de Deus, simbolizando, portanto, que Jesus teria dois reinos, um espiritual e outro temporal. Assim, para consumir o reino de Cristo na terra, Deus iria levantar dois príncipes: um para a cabeça espiritual, o Sumo Pontífice; outro para a cabeça secular, um “novo e famoso imperador”, sendo que ambos entender-se-iam plenamente, servindo o imperador para garantir a expansão da fé.

Vieira afirma que, no Reino de Cristo Consumado, além de todos serem cristãos, todos também serão justos. O jesuíta não afirma que não existirá o pecado, mas que, devido à presença de uma graça superabundante, serão poucos os que vão pecar e perseverar no pecado. Vieira fundamenta sua ideia em quatro bases: 1<sup>a</sup>.) nos textos no Antigo Testamento (como Daniel e Isaías, já citados várias vezes); 2<sup>a</sup>.) nos textos do Novo Testamento (como Paulo, Pedro, João e, especialmente, a parábola do banquete, do evangelho de Mateus<sup>80</sup>); 3<sup>a</sup>.) no Apocalipse<sup>81</sup>; 4<sup>o</sup>.) na razão (pois se Deus fora tão benevolente no passado, por que não seria no futuro, quando o Reino de Cristo for consumado?) e 5<sup>o</sup>.) numa demonstração aritmética fundada no número dos Predestinados. Esta última nos interessa mais. Vieira começa a argumentar o ponto questionando se o número de réprobos é maior ou

1572), que chegaram ao tema por meio do visionário franciscano Juan Texeda. Em 1549, o próprio Inácio de Loyola abordou o assunto em uma carta a Borja, salientando que essas visões eram muito suspeitas, o que teria posto um fim à questão (cf. O'MALLEY, 1993, p. 322). Como se vê, porém, Vieira resgata essa ideia a partir dos comentaristas bíblicos franciscanos.

<sup>79</sup> Na **Clavis** (p. 557), Vieira menciona três instrumentos, colocando Cristo como o primeiro, além do Pastor Angélico e dos príncipes seculares.

<sup>80</sup> Cf. Mateus: 22, 2-14: “O reino dos céus é semelhante a um certo rei que celebrou as bodas de seu filho; E enviou os seus servos a chamar os convidados para as bodas, e estes não quiseram vir. Depois, enviou outros servos, dizendo: Dizei aos convidados: Eis que tenho o meu jantar preparado, os meus bois e cevados já mortos, e tudo já pronto; vinde às bodas. Eles, porém, não fazendo caso, foram, um para o seu campo, outro para o seu tráfico; E os outros, apoderando-se dos servos, os ultrajaram e mataram. E o rei, tendo notícia disto, encolerizou-se e, enviando os seus exércitos, destruiu aqueles homicidas, e incendiou a sua cidade. Então diz aos servos: As bodas, na verdade, estão preparadas, mas os convidados não eram dignos. Ide, pois, às saídas dos caminhos, e convidai para as bodas a todos os que encontrardes. E os servos, saindo pelos caminhos, ajuntaram todos quantos encontraram, tanto maus como bons; e a festa nupcial foi cheia de convidados. E o rei, entrando para ver os convidados, viu ali um homem que não estava trajado com veste de núpcias. E disse-lhe: Amigo, como entraste aqui, não tendo veste nupcial? E ele emudeceu. Disse, então, o rei aos servos: Amarraí-o de pés e mãos, levai-o, e lançai-o nas trevas exteriores; ali haverá pranto e ranger de dentes. Porque muitos são chamados, mas poucos escolhidos”. Como explica Vieira, no Reino de Cristo, serão poucos os que não terão a graça de Deus (DEF, II, p. 176-7).

<sup>81</sup> Vieira refere-se, sobretudo, a Apocalipse: 20,1-3: “E VI descer do céu um anjo, que tinha a chave do abismo, e uma grande cadeia na sua mão. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo e Satanás, e amarrou-o por mil anos. E lançou-o no abismo, e ali o encerrou, e pôs selo sobre ele, para que não mais engane as nações, até que os mil anos se acabem. E depois importa que seja solto por um pouco de tempo”. Assim sendo, segundo o jesuíta, estando o Diabo preso, serão quase nulas as tentações sofridas pelo homem; portanto, serão poucos os que pecarão.



menor que o de predestinados. O padre afirma que muitos já se inclinaram para a superioridade do número de réprobos, haja vista a imperfeição dos homens, como outros já decidiriam o contrário, baseados na misericórdia divina, como há também os que optaram pelo meio termo, ou seja, que o número de réprobos e de predestinados será mais ou menos equivalente. O jesuíta, por sua vez, opta pela segunda opinião, segundo a qual o número de predestinados é menor que o de réprobos, sendo que, apesar de até então o número de predestinados ter sido pequeno, no futuro, esse número será maior. A explicação aritmética de Vieira é engenhosa:

Suppondo logo que o Mundo, no estado em que tem corrido atégora, ha de perfazer seis mil annos inteyros de duração, & que em cada mil annos do Mundo de mil homens se salvou hum só homem, segue-se demonstrativamente que, para de cada sete homens se salvar hum, he necessario que haja mil annos em que de cada mil homens se percão só seis (DEF, II, p. 204).

Vieira parte do pressuposto de que o estado do Reino de Cristo Consumado vai durar, aproximadamente, mil anos, como também que, de cada sete homens, apenas um ordinariamente se salva. Assim, como os infiéis são, desde sempre, muito mais numerosos que os fiéis, é bem provável, para o padre, que de cada mil ou dois mil homens, apenas um tenha se salvado. O estado do Reino de Cristo Consumado vai, portanto, equilibrar essa contagem, já que todos vão se converter a Cristo e o diabo vai estar aprisionado, fazendo com que o número dos que irão se salvar seja muito maior que o que teria sido até então.

Como consequência desse período em que os homens serão mais justos e em que terão sido condenados os ímpios, haverá paz universal<sup>82</sup>. Segundo Vieira, essa paz estaria “incoada”, sendo que seria apenas consumada no Reino de Cristo Consumado, quando todos os homens terão se convertido e forem santos.

---

<sup>82</sup> Entre outros textos, Vieira fundamenta-se em Isaías: 2, 2-4: “E acontecerá nos últimos dias que se firmará o monte da casa do SENHOR no cume dos montes, e se elevará por cima dos outeiros; e concorrerão a ele todas as nações. E irão muitos povos, e dirão: Vinde, subamos ao monte do SENHOR, à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos nas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém a palavra do SENHOR. E ele julgará entre as nações, e repreenderá a muitos povos; e estes converterão as suas espadas em enxadões e as suas lanças em foices; uma nação não levantará espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerrear”.

## A duração do Reino de Cristo na terra

Vieira então debate o tempo de duração desse estado. O jesuíta reconhece que não é possível determinar com certeza e precisão a duração desse estado e o Dia do Juízo. No entanto, a partir das revelações de Deus, é possível e legítimo presumir o número de séculos de sua duração, que, para Vieira, serão muitos. Como São João havia revelado no Apocalipse, o reino de Cristo duraria mil anos.

O capítulo 20 do Apocalipse trata do tempo que se segue à derrota da besta e do falso profeta (Ap 19), quando o demônio será preso por mil anos no abismo (Ap 20,2-3), e os santos que morreram por sua fé voltarão à vida na primeira ressurreição e reino com Cristo por mil anos (Ap 20,4-5). Essa passagem foi uma das mais contestadas na história da exegese cristã. Sempre se discutiu se esse número era simbólico ou não e se o reino de Cristo seria na terra.

A crença em um milênio na terra foi muito forte nos primeiros séculos da Era Cristã<sup>83</sup>. Cerinto (c. 130) vai defender uma era de prazeres carnis. Apesar de ter sido considerado herético posteriormente, muitos Padres defendiam um milênio carnal. Contudo, Agostinho vai defender uma leitura espiritual do milênio, que se referiria à Igreja militante. Essa será a visão corrente na ortodoxia até o final da Idade Média. No entanto, se o milenarismo for concebido em sentido amplo, pode-se considerar ainda a visão do Imperador dos Últimos Dias, construída a partir das profecias do Pseudo-Metódio e pela tradição dos oráculos da Sibila Tiburtina. Segundo essa visão, um último imperador romano vai se erguer para derrotar o inimigo muçulmano e até Gog e Magog, introduzindo uma nova era de paz<sup>84</sup>.

Joaquim de Fiore, porém, vai interpretar esse período como correspondente a uma terceira era da Igreja, a do Espírito Santo, como já mencionamos. A influência joaquimita será muito grande nos séculos seguintes, apesar de sempre suspeita de heresia. A partir do século XV, principalmente, uma nova onda de milenarismo começou a se espalhar na Europa. No meio católico, a influência de Joaquim vai se fazer presente entre os exegetas bíblicos, sobretudo em Serafino da Fermo e Coelius Pannonius (? – 1552, também conhecido como Francesco Gregorio).

---

<sup>83</sup> Não pretendemos abordar a questão do milenarismo neste momento, o que demandaria uma digressão muito longa. Sobre o assunto, remetemos o leitor a Cohen (1991).

<sup>84</sup> McGINN, 2002, p. 148 e segs.

Em seus comentários ao milênio, Cornélio analisa algumas interpretações, que divergem quanto ao significado dos mil anos e sobre o início da contagem. A primeira é a de Salazar, que a considera um número místico. Como Cornélio propõe sempre uma interpretação literal, ele descarta-a sumariamente. As opiniões seguintes fazem uma tentativa de periodização histórica. Pedro Auriol (c. 1280 - 1322) considera que o período teria começado com o Papa Silvestre (316), ou com a ascensão do Império Turco, em 630, ou com o pontificado do Papa Calixto II, em 1122. Outra opinião é o milenarismo, conforme expresso por Cerinto, entre outros, segundo a qual o milênio começaria com a morte do Anticristo, quando os santos viveriam com Cristo na terra um reino de delícias. Por fim, Cornélio menciona uma opinião nova, baseada nos ensinamentos de Joaquim de Fiore, Coelius Pannonius, Serafino da Fermo e Bulíngero. Depois do Anticristo, a Igreja viveria mil anos de paz e santidade, e o modelo da monarquia divina seria estabelecido na terra. Cornélio afirma que tal opinião não teria nenhum fundamento, acrescentando ainda que a mesma ideia teria sido compartilhada por Pedro Galatino (c. 1460 – c. 1539). Galatino, em sua obra, dá muito relevo à figura do “Pastor Angelicus”, o papa que seria um santo em ciência e humildade. Esse papa precederia a tomada da Igreja de Cristo pelo Anticristo. Cornélio então conclui, deixando a questão em aberto: “an recte et vere, posterorum aetas docebit”. Curiosamente, esta seria a opinião que Vieira seguiria, tendo-a aprendido certamente na obra de Cornélio, já que os autores citados pelo primeiro para sustentar sua posição são as mesmas encontradas em sua fonte de consulta mais frequente<sup>85</sup>.

Durante o processo, Vieira é acusado de milenarista, pelo menos, três vezes<sup>86</sup>. No entanto, o jesuíta argumenta que o número “mil” não é para ser tomado com precisão aritmética, mas de forma aproximada<sup>87</sup>. Além disso, os quiliastas, segundo Vieira, teriam incorporado ao período em questão “algumas felicidades pertencentes mais ao corpo, que ao spirito & não decentes nem dignas do Reyno de Christo”<sup>88</sup>. Assim, a reprovação aos milenaristas não adviria do período de mil anos a que se haviam referido, que estava mencionado na Bíblia, no que Vieira estava certo. Vieira acrescenta ainda que muitos autores interpretam a duração do mundo a

---

<sup>85</sup> ARMOGATHE, 2001, *passim*.

<sup>86</sup> Autos: pp. 106, 160 e 201.

<sup>87</sup> DEF, II, p. 222.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 222.

partir da duração da criação, ou seja, estipulam que, para cada dia da criação equivaleriam mil anos. Desse modo, a última etapa do mundo teria mil anos, correspondendo esta ao estado perfeito e consumado da Igreja. Por isso, quando Deus se referia o Fim do Mundo, não se referia exatamente ao Dia do Juízo, mas sim ao último estado da Igreja, que poderia compreender muitos séculos antes de efetivamente ocorrer o Juízo. Mais especificamente, Vieira explica que os mil anos do Reino de Cristo virão antes do Anticristo e não depois, como muitos pensavam, já que durante esse tempo o demônio estaria atado. Depois de solto, o demônio voltaria a tentar as pessoas, sendo que as que fraquejassem seriam enfim perseguidas e enviadas para o Inferno para sempre. A essa perseguição, seguir-se-ia o Dia do Juízo. Vieira então divide os episódios nos últimos tempos em três fases sucessivas: 1<sup>a</sup>.) o Reino de Cristo e a prisão do Demônio por muitos anos; 2<sup>a</sup>.) a soltura do Demônio e a perseguição do Anticristo por pouco tempo; e 3<sup>a</sup>.) Ressurreição Universal, Dia do Juízo e fim do mundo<sup>89</sup>.

Vieira argumenta que é bem provável que haveria ainda muitos anos e séculos até a vinda do Anticristo. O jesuíta baseia seus argumentos na autoridade de Padres Antigos, como São Gaudêncio e São Malaquias, para os quais faltariam ainda 840 e 340 anos, respectivamente, até a vinda do Anticristo. Mais ainda, Vieira argumenta com três fundamentos: o teológico, o histórico e o geográfico. Pelo primeiro, o jesuíta postula que já foi provado teologicamente que chegaria um momento em que todos seriam cristãos; pelo segundo, argumenta que, com a descoberta do Novo Mundo, o cristianismo tem se expandido como nunca; no entanto, pelo terceiro, afirma que as terras descobertas e as pessoas catequizadas não são nem a vigésima parte dos lugares e pessoas que a fé cristã deverá alcançar para converter. Portanto, serão necessários ainda muitos anos para se converter todo o mundo.

Restava saber em que ano começariam as mudanças em questão. O padre destaca assim o número 666, o número da Besta, presente no Apocalipse, que se referiria a Maomé, já que a contagem das letras de seu nome em grego (“Mahometes”) daria 666<sup>90</sup>. Como o próprio Maomé teria afirmado que seu reino

---

<sup>89</sup> DEF, II, p. 234.

<sup>90</sup> Cf. Apocalipse: 13, 18: “Aqui há sabedoria. Aquele que tem entendimento, calcule o número da besta; porque é o número de um homem, e o seu número é seiscentos e sessenta e seis”.

duraria mil anos, era provável que o tempo da extinção do Turco estava se aproximando. Por fim, haveria um indício fortíssimo, as profecias de Bandarra:

Nesta mesma era dos seis falla *muito aquelle Autor idiota & infellice*, que eu tenho mais *razão de detestar* que de *allegar*. Só digo que pello anno de 1666 se pode dizer, com elle diz: *Aqui faz o conto cheo*. Porque todos os numeros do Abecedario latino se enchem completamente na conta deste anno, sem accrecentar nem diminuir, nem trocar ou alterar a ordem delles: porque o M. val mil, o D. quinhentos, o C. centro, o L. cincoenta, o X. dez, o V. cinco o I. hum & todos juntos pella mesma ordem vem a fazer 1666. M.D.C.L.X.V.I<sup>91</sup>.

Vale lembrar que Vieira escrevia suas *Representações* justamente no ano de 1666; por isso, aguardava certamente para logo a chegada do novo Reino de Cristo.

Por fim, na 30<sup>a</sup>. e última questão da segunda parte de suas *Representações*, Vieira toca o ponto mais alto de sua argumentação: “De que terra ou nação será o Emperador que Deus há de tomar por instrumento desta empreza?”<sup>92</sup>. A resposta nós já sabemos: será português. A base de toda a argumentação de Vieira é o juramento de D. Afonso Henriques, já mencionado anteriormente, que fazia de Portugal uma nação cristã e o reino de Cristo. Além disso, a mesma ideia já se encontrava profetizada nas Escrituras, especialmente no capítulo 7 de Daniel, ao qual tantas vezes se refere Vieira. Nele, diz-se que o Altíssimo havia dado o reino dos Céus a seu Filho, sendo que o reino da Terra ficara para os santos do Altíssimo. Sendo Portugal o reino de Cristo na Terra, os portugueses seriam os santos a que se referia a visão de Daniel<sup>93</sup>. Mais interessante, porém, é a narrativa de Tubal. Como narra Vieira, Noé possuía três filhos – Sem, Cam e Jafé –, os quais repartiram a terra depois do Dilúvio. Jafé teve sete filhos, sendo o quinto chamado Tubal, que, para Vieira, “foi o primeiro português do mundo”, pois teria por primeiro habitado em terras lusitanas, especificamente em um lugar que chamou *Caetus Thubal*, posteriormente Setúbal<sup>94</sup>. Segundo Vieira, Tubal significaria “mundo” ou “homem do mundo”, tenho cabido a ele a dilatação da bênção de Noé pelo mundo, e nenhum povo teria dilatado tanto a fé como os portugueses, em suas conquistas. Outro fundamento para a crença de Vieira era a profecia dos santos, como as de São Frei

<sup>91</sup> DEF, II, p. 260-1.

<sup>92</sup> DEF, II, p. 261.

<sup>93</sup> Especialmente Daniel: 7, 27: “E o reino, e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo; o seu reino será um reino eterno, e todos os domínios o servirão, e lhe obedecerão”.

<sup>94</sup> DEF, II, p. 268.

Gil e Frei Bartolomeu de Salústio, entre outros. Além disso, Vieira afirma que os turcos e mouros possuíam profecias de que um rei português iria destruí-los. Em seguida, o jesuíta louva a posição geográfica de Portugal, pois Lisboa teria nascido de fato para capital do mundo, bem como as qualidades de seu povo, cuja fé se destacava entre os demais povos. Isso justificava o zelo que Deus sempre demonstrara em relação a Portugal, que, como um Davi da Europa, destruiria os inimigos da Fé, ao que sempre os reis portugueses se empenharam. Assim, entre esses reis, Vieira destaca D. Manuel, pois, além de atrair os judeus fugidos de Castela para Portugal, com ele iniciou-se a conquista dos povos gentílicos, começando então a unir os diferentes povos sob a mesma fé.

Talvez um dos motivos da escolha de Vieira em seguir uma vertente interpretativa que remete a uma exegese milenarista, em sentido amplo, pelo menos, e que havia sido criticada por Cornélio à Lápide, comentarista bíblico ao qual o jesuíta mais recorre, tenha sido a forma com que ela permite a adaptação de todo aquele arsenal profético acionado com a Restauração portuguesa. Cornélio afirmou que essa interpretação de fundo joaquimita não possuía nenhum fundamento, e que havia sido chamada de herética por alguns, apesar de nunca condenada oficialmente. Mesmo assim, Vieira adere a essa visão, e persiste nela até o final, de que serve de testemunho a **Clavis**, onde o franciscano joaquimita Ubertino de Cassale (1259 –1329), além dos já citados Fermo, Pannonius e Galatino, entre outros, são todos citados como as autoridades em que Vieira se fundamenta para embasar a ideia do Reino de Cristo Consumado na Terra.

Quanto aos procedimentos exegéticos envolvidos nessa ideia, que é o que nos interessa mais, podemos fazer apenas uma hipótese. É bem possível que o método joaquimita da “concordia”, ainda que peculiar à exegese do próprio Joaquim, tenha influenciado indiretamente a exegese “futurista” que se seguiu aos descobrimentos. Notamos que o método da concordia permitia uma leitura dos eventos futuros ao unir eventos do AT e do NT em busca de um único significado, que seria repetido no terceiro estado. Ao embasar o Reino de Cristo Consumado na Terra com figuras do AT e do NT, remetendo todas ao Reino de Cristo futuro, que voltaria, diferente sim, mas ainda de Cristo, em um último momento, não estaria Vieira fazendo algo análogo? Cristo, é bem verdade, permanece como hipótese das revelações divinas, como fora desde as leituras patrísticas. No entanto, ao criar esse terceiro elo, uma extensão da interpretação “alegórica” (“tipológica”) tradicional é

feita, o que implica problemas com a visão estabelecida pela Igreja, que vê grande parte das profecias já cumpridas.

A questão é complexa, mas o que ocorre é que essas ideias joaquimitas, espalhadas em textos muitas vezes falsamente atribuídos ao abade, imiscuídas na tradição popular e no meio letrado, podem ter tonalizado alguns procedimentos interpretativos formalizados pela Escolástica, que acabaram produzindo métodos um pouco híbridos, mas necessários, segundo alguns exegetas, para dar conta de uma realidade nova e também de esperanças messiânico-nacionais atávicas, especialmente visíveis no contexto ibérico, como no caso de Vieira. Por isso, acreditamos, em primeiro lugar, que a compreensão das ideias de Vieira passa muito pelo uso que fez dos comentários bíblicos disponíveis em seu tempo, estudo esse parcialmente feito por Besselaar, mas que deveria ser aprofundado. Em segundo lugar, o uso de termos classificatórios, como “allegoria in factis” e “in verbis”, ou qualquer outro, especialmente na obra de Vieira, acabam sendo algo redutor diante de um fenômeno complexo como o que tentamos esboçar, especialmente no tocante à interpretação de profecias que não haviam ainda se cumprido, pelos menos na leitura de Vieira. Desse modo, a busca por “estratégias de leitura”, quanto às diferentes formas exegéticas, talvez seja, de fato, um método mais coerente – ou seguro – de análise, fugindo de nuances terminológicas. Por fim, resta ver se o intérprete também pode ser visto como um profeta.

### **O profeta “encoberto” descoberto**

Em um dos anexos aos autos do processo de Vieira, encontra-se um documento que Manuel do Canto de Moraes, notário do Santo Ofício, emitiu 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 poderá tornar a levantar”. 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”. 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 Antonio Vieira. A isso, Alexandre da Silva teria dito para que Vieira parasse de alegar as trovas e não voltasse mais a elas<sup>95</sup>. O fato é retomado na sentença do processo. Conforme ali relatado, a “roda” de que falara Bandarra era a “roda da fortuna”, sobre a qual Vieira, no final, triunfaria<sup>96</sup>.

Vieira se via, portanto, cumprindo as profecias de Bandarra. Ele possuía um papel a executar para a consumação do Reino de Cristo na terra. Quando a roda da fortuna girasse novamente, para ele, como também para Portugal, uma vez que, como afirma Pécora, o projeto de Vieira nunca é apenas individual, mas coletivo, talvez o Quinto Império estivesse perto de sua aurora.

Vieira, por diversas vezes, afirma que não possuía o lume da profecia, pois a suspeita de que se visse como profeta sempre pairou sobre ele. De fato, pelo que vimos na primeira parte deste trabalho, Vieira não possuía visão profética, não recebia revelações divinas, nem em sonhos nem em visões de qualquer tipo. Não nos deixemos enganar por isso, contudo. O profeta que recebe as “species” de Deus é apenas um dos tipos possíveis de profeta. Começando em Agostinho e se consolidando em Aquino, havia a ideia de que o verdadeiro profeta não era aquele que recebia as visões, mas aquele que as interpretava. Quando Vieira se apresenta apenas como “intérprete de profecias”, ele está conscientemente se apresentando como profeta, por mais que não o declare.

inda no século XVI, Nostradamus (1503 – 1566) e Guillaume Postel (1510 – 1581), seu contemporâneo, haviam afirmado que eram profetas no sentido bíblico. O primeiro, judeu convertido no final da vida, dizia descender de uma das tribos perdidas de Israel. O segundo afirmava ter aprendido os segredos da cabala, por meio dos quais fazia suas profecias. Nostradamus, no entanto, afirmava que seu conhecimento do futuro se baseava na astrologia, cuja compreensão lhe fora dada por Deus para o benefício da humanidade<sup>97</sup>. Mais importante que a astrologia, a interpretação bíblica também era uma forma de profecia; e foi ali que a profecia, nos meios letrados, aquartelou-se. Como afirma Richard Popkin, a maioria dos intérpretes da Bíblia de fins do século XVI e início do XVII não afirmavam serem

---

<sup>95</sup> Autos: 375-6.

<sup>96</sup> Ibid., p. 322.

<sup>97</sup> Ibid., p. 118.



profetas ou possuírem qualquer revelação especial ou informação divina<sup>98</sup>. A principal razão disso foram, possivelmente, os decretos conciliares e a vigilância da Inquisição. Isso não foi, como vimos, algo novo, pois a interpretação bíblica, pelo menos desde a Idade Média, sempre fora um meio de se conhecer o futuro. Joaquim de Fiore já se apresentava como um intérprete de profecias, mas foi como profeta que ganhou seu reconhecimento nos séculos seguintes. No meio popular, os visionários, mães e pais espirituais continuaram a aparecer com frequência por muito tempo ainda, embora sua credibilidade não tenha sido mais a mesma junto aos regentes. Como afirma Prospero, serão os jesuítas que substituirão esses “visionários” no papel de “diretores de consciência” de príncipes<sup>99</sup>.

Vieira afirma, na **História do Futuro**, que “o maior serviço que pode fazer um vassalo ao rei, é revelar-lhe os futuros; e se não há entre nós os vivos quem faça estas revelações, busque-se entre os sepultados, e achar-se-á”<sup>100</sup>. O vassalo do rei que profetizou os futuros de Portugal e que já estava sepultado havia sido, sobretudo, Bandarra. Vieira, também vassalo do rei, então D. Afonso VI, revela-lhe os futuros de Portugal, como intérprete de Bandarra, sim, mas também como profeta.

A concepção de Vieira como profeta não é novidade na fortuna crítica. Palacín já notara que, como os profetas bíblicos, Vieira via a si mesmo empenhado numa dupla função: corrigir a sociedade mediante a denúncia pública de suas injustiças e pecados e mediante o anúncio de uma intervenção próxima de Deus<sup>101</sup>. Mesmo que Palacín não considere as duas funções como independentes uma da outra, trata-as separadamente em sua obra. Mendes, por sua vez, vai ressaltar a ligação intrínseca entre o papel de orador e o de profeta: “o profeta é um orador e o orador é um profeta”<sup>102</sup>. Como Vieira mesmo notou, conforme nos referimos no segundo capítulo, o sentido de “profeta”, no NT, é o de “pregador”. Os apóstolos eram profetas porque eram pregadores iluminados por Deus para espalhar Sua revelação. Do mesmo modo, os missionários seriam os novos apóstolos de Cristo, imbuídos da tarefa – ainda mais árdua que a dos discípulos de Jesus – de converter a gentildade. Como Cohen mostra em sua obra, os jesuítas seriam os novos

---

<sup>98</sup> POPKIN, 1984, p. 120.

<sup>99</sup> PROSPERI, op. cit., p. 83. No mesmo sentido, BREMMER, op. cit., p. 168, n. 81.

<sup>100</sup> HF: p. 129.

<sup>101</sup> PALACÍN, 1998, p. 32.

<sup>102</sup> MENDES, 2003, p. 124.

apóstolos, acelerando a chegada do Quinto Império não com a ajuda das línguas de fogo, mas com o “fogo de línguas” necessário para a conversão, i. e., com o ímpeto de aprender a língua dos gentios, como diria o próprio Vieira<sup>103</sup>. Mendes é precisa em ressaltar as inúmeras figuras de profetas prototípicos prodigamente utilizadas por Vieira, entre as quais se destaca a de Daniel. Como muitos desses profetas veterotestamentários, Vieira se apresenta como um valido do rei, como um conselheiro sempre pronto a indicar a decisão correta<sup>104</sup>, de que serve de exemplo a citação da **História do Futuro** mostrada acima. Por fim, o pregador é um profeta porque intérprete e mediador da palavra divina<sup>105</sup>, porque conhecedor da tradição, das profecias e dos autores, e por isso capaz de guiar o reino no caminho de Deus.

A tese de Pécora justamente dá coerência a todos esses aspectos ao propor o “modo sacramental” dentro do qual se inseriria o pensamento de Vieira. Deus encontrar-se-ia oculto nas coisas do mundo, i. e., essas coisas estariam “sacramentadas” então pela presença divina. A compreensão dessas coisas partiria, nesse sentido, de se enxergar os sinais ocultos de Deus legados aos homens, como sinais de sua Providência. Dentro da perspectiva tomista, como já notamos, a verdade é encontrada na adequação da coisa ao intelecto; assim, pela analogia, seria possível encontrar na essência dessas coisas a ideia delas conforme concebida na unidade divina. O melhor leitor desses sinais seria justamente o pregador, porque comprometido com a conversão dos homens<sup>106</sup>. No caso de Vieira, o caráter universal desse modo sacramental se particulariza em Portugal, nação eleita, como vimos, e por isso capaz de realizar no mundo os desígnios da Providência divina. Assim, como afirma Pécora, a figura do sacramento serve como eixo condutor da retórica vieiriana, em que seus aspectos universais, litúrgicos e messiânico-nacionais se encontram indissociados. Como intérprete do Quinto Império, é sua tarefa levar a luz a todos. É sua tarefa porque é jesuíta, mas, principalmente, porque é português. Como diria Vieira no *Sermão de Santo Antônio* pregado em Roma, em 1670, Portugal é luz do mundo<sup>107</sup>. Portanto, é dever de todo português levar a luz a todos os lugares. Assim, em seu projeto do Reino de Cristo consumado, Portugal, como nação eleita, por meio de seu soberano, ajudará Cristo

---

<sup>103</sup> COHEN, 1998.

<sup>104</sup> MENDES, op. cit., p. 129 e segs.

<sup>105</sup> Ibid., p. 137 e segs.

<sup>106</sup> PÉCORA, 2008, p. 163.

<sup>107</sup> Vieira: SI, p. 279 e segs.

a estabelecer o Quinto Império no mundo. Os pregadores, como vassallos do Rei, levarão a luz a todos os lugares, também como instrumentos de Cristo. Ainda que as obras propriamente exegéticas de Vieira não apresentem os mesmos recursos expressivos de seu “discurso engenhoso”, como aparecem em seus sermões, ainda que as circunstâncias de sua produção sejam completamente diferentes que as de sua pregação, a ideia de Portugal como nação eleita de Cristo vai encontrar sua análise mais propriamente teológica – e seu acabamento como ideia – nessas obras compostas na contingência de seu processo na Inquisição, motivadas, pelo menos inicialmente, por sua interpretação das trovas de Bandarra, em que defendia a ressurreição de D. João IV, “o encoberto”.

O efeito verossímil desses discursos, conforme afirma Hansen, parte de evidenciar que a repetição é um predicado da identidade divina revelada nas Escrituras. Esse efeito verossímil seria aplicado pelo método da “alegoria factual” (“allegoria in factis”), já que o tempo figura sempre o eterno, como “antitipo” ou “sombra”. Como afirma Hansen:

Na representação dos sermões, da *História do Futuro*, da carta para o Bispo do Japão, da “Carta Apologética” e de *Clavis Prophetarum*, a história nunca se repete, no que Vieira é cristãmente ortodoxo; o que se repete nela é o seu fundamento, Deus, que retorna sempre idêntico nas diferenças temporais que participam Nele e que O espelham segundo vários graus das três analogias, atribuição, proporção, proporcionalidade. (...) A repetição que os une não é a da semelhança deles como eventos temporais, pois a semelhança é somente um predicado da proporcionalidade dos eventos a Deus como espécies criadas. (*mimeo*, p. 8)

Fica claro que Hansen não pensa o funcionamento da alegoria factual como fundado em um caráter mimético, conforme postula Young, mas sim na unidade dos eventos como sinais da identidade de Deus nas coisas. Mais do que simplesmente considerar a “allegoria in factis” um método interpretativo, Hansen considera que o próprio pensamento de Vieira é “figural”, a partir das práticas retórico-teológico-políticas do século XVII português. Parece-nos que o pensamento de fundo de Hansen, compartilhado por Pécora, é correto. Contudo, como procuramos demonstrar, especialmente no caso das profecias propriamente ditas, parece-nos haver uma questão terminológica a ser talvez destacada, já que não se pode chamar especificamente de “allegoria in factis” ao procedimento exegético demandado por essas “promessas”, a não ser também como analogia. No caso das profecias, como

revelação de futuros contingentes, principalmente, seu aspecto mimético é fundamental, já que a busca por seu referente geralmente se dá como entre representação e realidade, figura e figurado, em que o primeiro elemento é “desenhado” de forma a tornar o segundo “identificável”. O próprio aspecto “plástico” do conceito de figura, que deu origem ao emprego do termo, como nota Auerbach, bem como o uso que dele faz Vieira, conforme procuramos salientar, apontam para uma semelhança apreendida em metáforas visuais, ou por referência à realidade. No entanto, como nota Young, o processo interpretativo pode se dar de outras formas, por outras “estratégias de leitura”, que não se quadram rigorosamente no conceito de “alegoria”, mas que, de qualquer modo, apontam realmente, como pontua Hansen, ao trabalho velado da Providência divina. Por fim, a leitura literal que propõe Vieira com frequência desmancha os dois eventos históricos diversos que fariam da “allegoria in factis” o que ela sempre foi, entendida pelo termo que seja.

Além disso, assim como o profeta é “pregador”, o profeta também é “vidente”, outra explicação etimológica apresentada por Vieira para essa palavra, mais ligada ao uso do termo no AT. Mostramos como a experiência de ver, em Vieira, liga-se ao conhecimento e à conversão. Como viu o Maranhão, Vieira compreendeu a profecia de Isaías e pode falar com mais autoridade que os outros exegetas sobre ela. Esse argumento da experiência própria, ou “autopsia”, segundo a Retórica, vai ser tão comum entre os exegetas descobrimentistas justamente porque todos eles sabem que tudo o que não se viu funciona mentalmente apenas como “phantasia”. Pagden demonstra como os primeiros historiadores da América temiam que seus leitores lessem seus textos como novelas de cavalaria, justamente porque desconheciam a realidade do Novo Mundo, fazendo com que entendessem a história como se fosse fábula<sup>108</sup>. Como fica claro na discussão que Vieira empreende entre os Antigos e os Modernos, a experiência deve suplantar a *auctoritas* da tradição, quando houver divergência patente entre elas. A palavra “mártir”, como afirma Pagden, sem sua raiz grega, significa “testemunha”. Os mártires cristãos eram aqueles que, sendo testemunhas da verdade de Cristo, e falhando em persuadir os outros a verem o que testemunhavam, preferiam morrer a negar a verdade do que haviam visto<sup>109</sup>. Nas missões entre os índios, nas disputas com os colonos maranhenses, em suas missões diplomáticas, diante do Santo Ofício, das “toupeiras com presunção de

---

<sup>108</sup> PAGDEN, 1993, p. 62.

<sup>109</sup> Ibid., p. 67.

linces”, Vieira sempre beirou o “martírio”, sem negar suas visões nem seus testemunhos. Do mesmo modo, o profeta não é só o que vê, mas o que faz ver; e só pode fazer os outros verem a realidade aquele que a viu primeiro. Daí outra relação do intérprete com o profeta: são os que veem as coisas que estão longe antes dos homens comuns, ou o que os outros não são capazes de ver. O profeta, como o mostra a obra de Vieira, não é somente aquele que prognostica o futuro, mas também, e principalmente, no caso do profeta-pregador, o que identifica a chegada do futuro no presente, como confirmação dos desígnios da Providência. E isso só o pode fazer quem possuir *caritas*. O trabalho do profeta que faz uma revelação, como vimos, e apenas a denuncia, é incompleto. Mais profeta é aquele que a compreende. Assim disseram Agostinho e Aquino. Vieira, dotado da luz do conhecimento, da *caritas* necessária, compreendeu as profecias de Bandarra e as denunciou, primeiramente em seus sermões restauracionistas, depois em sua Carta. Como José interpretara o sonho do Faraó e Daniel, o de Nabuco, Vieira interpretara os sonhos de Bandarra. Vieira foi o Daniel de Bandarra. E se, como disse Agostinho, José foi mais profeta que o Faraó, Vieira foi, portanto, mais profeta que Bandarra.

No final do processo, as proposições de Vieira são condenadas, não obstante seu esforço em contrário. Como pena, é condenado ao silêncio e à reclusão em Coimbra.

Anos depois, quando as penas são suspensas, Vieira vai a Roma para conseguir um breve do papa que o isente de futuras perseguições do Santo Ofício, permitindo-lhe a liberdade de falar o que quisesse. Como salienta Muhana<sup>110</sup>, a liberdade da palavra oral importava mais que a escrita para Vieira. No entanto, Vieira queria também a anulação de seu processo. O processo era o testemunho de que Bandarra fora considerado um falso profeta e, por extensão, que Vieira também o fora, o que era uma desgraça ao antigo pregador do rei, seu profeta de cabeceira.

O tempo, porém, que é “o melhor intérprete das profecias”, fez o seu trabalho, e o Quinto Império não se realizou. Paradoxalmente, o tempo também tratou de resgatar o profeta falido, agora como poeta e “imperador da língua portuguesa”, a “eloquentíssima voz”, com que demos início a este trabalho. No final das contas, o “alto engenho” virou a “roda da fortuna”, de forma que ele nunca poderia ter imaginado, e uma profecia de Bandarra se cumpriu. Se o tempo não provou Vieira

---

<sup>110</sup> MUHANA, 1997, p. 114.

profeta, seu fracasso o fez nosso maior sonhador, e, na glória de seu fracasso, podemos nos espantar com o tamanho dos seus sonhos.

## CONCLUSÃO

Depois do processo e de passar alguns anos em Roma, Vieira decide voltar ao Brasil, o que faz em 1681. Na Bahia, passa a residir da Quinta do Tanque, a casa de campo da Companhia de Jesus, devotado à escrita e publicação de seus sermões e à finalização da **Clavis Prophetarum**. Mesmo velho, ainda está preocupado com a conversão dos indígenas e com as notícias que seus inúmeros correspondentes mandam da Europa. Se Vieira aposentava seu corpo das viagens e dos perigos, sua mente continuava ativa e mirando o Quinto Império. Vieira voltara, pela última vez, para o lugar de onde partira tantos anos antes.

Vimos, no primeiro capítulo, que, desde os primeiros sermões de Vieira, ainda na Bahia, pode-se constatar elementos messiânicos, ainda que não haja referências a suas ideias sobre o Quinto Império. O possível sebastianismo da juventude vai se converter em joanismo, com a chegada de Vieira a Portugal, onde a euforia da Restauração da independência portuguesa embebia-se de esperanças proféticas com as *Trovas* do sapateiro Bandarra. Logo convocado pelo Rei D. João IV, Vieira vai mergulhar nas questões do reino, servindo ao soberano em seus sermões, mas também em suas viagens e com seus conselhos, nem sempre bem aceitos. Entre estes, defendia a necessidade da criação de duas Companhias de Comércio, a exemplo do que haviam feito os holandeses, para proteger o império ultramarino português e, para isso, a necessidade de se recorrer ao capital dos judeus portugueses. A questão, depois de morto o rei e da consequente perda de influência política do jesuíta, vai lhe tornar alvo fácil para seus inimigos. De posse da *Carta Esperanças de Portugal*, em que Vieira defendia a veracidade das *Trovas* de Bandarra e a ressurreição do rei, o Santo Ofício vai dar partida ao processo contra o jesuíta.

Iniciados os debates, eles vão se centrar principalmente na questão da veracidade das profecias de Bandarra, como notamos no segundo capítulo. Durante o processo, Vieira terá de argumentar que a “verdadeira profecia se comprova pelo efeito das coisas profetizadas”, o que se tornaria um problema devido às tendências que haviam se formado na Igreja, iniciadas, sobretudo, no Quinto Concílio de Latrão e firmadas em Trento, quanto à permanência do espírito profético na Igreja, que

fechava suas portas a qualquer novidade que abalasse sua estrutura, cicatrizada pela Reforma Protestante. Ainda que os requisitos para a verdadeira profecia, conforme postulados desde Cassiodoro, passando por Aquino, pudessem ser comprovados em Bandarra, segundo Vieira, a rigidez inquisitorial, amparada por Roma, condenava as trovas como suspeitas de serem judaizantes e, por extensão, também o réu.

Ao defender profecias não autorizadas, e, no caso de Bandarra, proibidas, como vimos no terceiro capítulo, Vieira contrariava os decretos lateranenses e tridentinos, por mais que tenha tentado se esquivar do *De Reformatione*. A defesa da pessoa de Bandarra como passível de ser considerado verdadeiro profeta esbarrava, afora as suspeitas de o sapateiro ter sido judeu, na ausência de um milagre comprobatório. Novamente, por mais que Vieira tentasse estabelecer sua interpretação da veracidade das profecias de Bandarra ao comprová-las com os eventos da Restauração e justificar que um milagre, nesse caso, era desnecessário, os inquisidores batiam surdamente nas mesmas teclas. Daí o lamento de Vieira em tentar fazer com que os “cegos” vissem, quando eles tinham a visão velada por suas paixões, no caso, por seus interesses em condená-lo como uma espécie de vingança.

Na interpretação das *Trovas*, mas também de textos bíblicos e de profecias diversas, conforme analisado no quarto e no quinto capítulos, Vieira se vale de diversos métodos exegéticos. Na esteira da tradição patrística e das reformulações escolásticas, Vieira emprega a interpretação alegórica, “allegoria in verbis” e “allegoria in factis”, conjuntamente, dependendo do texto a ser interpretado e de sua intenção interpretativa. No entanto, a partir do que Besselaar chamou de “exegese descobrimentista” e Armogathe de “futurista”, tendência de interpretação bíblica desenvolvida principalmente depois da descoberta do Novo Mundo, Vieira faz uma leitura “alegórica” de determinados textos que não pode, a partir das formulações tradicionais, pelo menos, ser rigorosamente classificada em uma ou outra dessas categorias. Empregando uma leitura literal, como Vieira tantas vezes repete em sua argumentação, o jesuíta se vale, especialmente na interpretação de profecias, do “múltiplo sentido literal”, método que se desenvolveu a partir do século XV, principalmente. Amparados na obra de Young, tentamos então mostrar que as noções de “estratégias de leitura” propostas pela autora sejam talvez uma alternativa para a interpretação da exegese vieiriana, em virtude dos limites pouco precisos



entre as categorias alegóricas tradicionais, hoje, ao que parece, já abandonadas por parte dos autores que trabalham com o tema, principalmente no campo literário.

Tendo como objetivo relacionar a compreensão do fenômeno profético, dentro da História e da Filosofia, para, em seguida, pensar em seus métodos interpretativos, procuramos salientar a relevância em se pensar a relação entre a profecia e seu referente, entre a visão do profeta e a visão do intérprete, este, por sua vez, também profeta, e, portanto, no caráter mimético das interpretações vieirianas. No contexto dos descobrimentos, a visão, o testemunho de uma nova realidade, torna-se um selo de “auctoritas”, mas, no meio eclesiástico, a relação entre a autoridade dos Antigos e a experiência dos Modernos vai ser sempre favorável aos primeiros. Enquanto que o Novo Mundo acendeu crenças escatológicas e mudou antigas interpretações das Escrituras, disparou também a corrida missionária para a conversão dos indígenas. A teoria do Quinto Império de Vieira é um resultado disso tudo: de um messianismo popular patriótico, de um milenarismo difuso e de comentários bíblicos que responderam a tudo isso de formas diferentes. Devedores possivelmente de um joaquimismo subterrâneo, nem sempre consciente, os exegetas “futuristas” foram a maior fonte teológica de sustentação para a ideia do Quinto Império. A condenação do Santo Ofício mostra, porém, como o pensamento teológico de Vieira sempre esteve no limite entre a ortodoxia e a heresia. Ainda que muitos dos argumentos de defesa de Vieira não fossem muito precisos e buscassem na “auctoritas” das Escrituras e em passagens obscuras de diversos autores justificção para suas ideias, elementos que as tornassem “verossímeis” a seus juizes, de fato, não havia matéria julgada quanto à ideia de um Quinto Império, da forma como Vieira a apresentou.

Na ideia do Quinto Império, notamos como a visualidade era importante para Vieira. Em primeiro lugar, a ressurreição de D. João IV teria como efeito causar espanto e fazer as pessoas se converterem, pois ver, como notamos no terceiro capítulo, é o principal veículo para se converter. O Reino de Cristo deve ser na Terra porque deve ser visto. Como só com o advento de Cristo, sua paixão e ressurreição, houve o início de uma nova fase da história, a derradeira etapa da história humana, e mais perfeita que as anteriores, só pode se dar com sua volta. A conversão dos homens nunca vai se encerrar sem essa intercessão visual, sem a comprovação final da verdade de Cristo. As palavras são apenas fantasmas sem isso. Portugal, como nação eleita, é responsável por essa iluminação do mundo, seja por seu

soberano “encoberto”, que vai se revelar, como por seus instrumentos, os pregadores iluminados. Assim, o pregador é um profeta porque ele leva a boa nova do Reino de Cristo; o pregador é um vidente, porque ele conhece a história do futuro por meio das profecias. Seguindo a etimologia proposta por Vieira, no AT, os profetas eram videntes; no NT eram pregadores; no Reino de Cristo Consumado na Terra, os profetas serão videntes-pregadores, conjuntamente. A vida de Vieira é uma síntese disso, da aceleração do Reino de Cristo. Anunciou o Quinto Império, buscou converter os indígenas como missionário, os judeus como “diplomata”, e propor uma interpretação que lhes garantia o retorno a Jerusalém como profeta; e, por isso, buscou por toda a vida converter os próprios católicos como pregador de “eloquentíssima voz”.

Por fim, o que dá unidade ao pensamento de Vieira é a noção de um “providencialismo figural”, em que o eterno é lido no mundo a partir da “agudeza”, como uma espécie de “modus operandi” permanente do intelecto, que possibilita identificar a presença da Providência entre os homens e ressignificá-la verbalmente de modo verossímil, como defendem e demonstram João Adolfo Hansen e Alcir Pécora em seus livros e artigos. No entanto, acreditamos que a leitura dessa presença da Providência na história, principalmente quando essa história é a do tempo do intérprete, não possa ser chamada de “allegoria in factis” senão por analogia. Principalmente no caso da interpretação profética, como intentamos mostrar, a relação, não histórica, mas mimética, é que é fundamental, no que concordamos com Young. Terminologias mais estanques, no caso do fenômeno “alegórico”, entendido em seu sentido amplo, tendem a causar problemas de análise dos textos, especialmente no caso de Vieira, já que, como procuramos mostrar, ele faz uso dessa nomenclatura de um modo muito livre e generalizante.

A 18 de julho de 1697, Vieira falece na Quinta do Tanque, sem terminar a **Clavis Prophetarum**, que seria a síntese de seu pensamento profético. No final da vida, muito doente e enfraquecido, já havia perdido a visão. É curioso que o profeta da luz a tenha perdido em seus últimos dias e se ido na escuridão da madrugada, quando deve ter por fim imaginado ter em mãos as chaves do paraíso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona (354-430). **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 2. v.

\_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AKBARI, S. C.. **Seeing Through the Veil**: Optical Theory and Medieval Allegory. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

ALTMANN, A. Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy? **AJS Review**, Vol. 3 (1978), p. 1. Published by: Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies.

ARAÚJO, J. de S. **Profecias Morenas**: discurso do eu e da pátria em Antonio Vieira. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia; Academia de Letras da Bahia, 1999.

ARENAS, F. **Utopias of Otherness**: nationhood and subjectivity in Portugal and Brazil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

ARISTOTLE. *De divinatione per somnum (on prophesying by dreams)*. In: MACKEON, R. (ed.). **The basic works of Aristotle**. New York: Random House, 2001.

ARMOGATHE, J.-R. Interpretations of the Revelation of John: 1500-1800. In: COLLINS, John J.; MCGINN, Bernard; STEIN, Stephen J. (eds.). **The Encyclopedia of Apocalypticism**. New York: Continuum, 2000, v. 2.

\_\_\_\_\_. *Per Annos Mille*: Cornelius a Lapide and the Interpretation of *Revelation* 20:2-8. In: KOTTMAN, K. A. (ed.). **Catholic millenarianism**: from Savonarola to the Abbé Grégoire. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.

AUERBACH, E. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 1994.

\_\_\_\_\_. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

AUGUSTINE, Saint, Bishop of Hippo. **On Genesis**. New York: New City Press, 2002.

AZEVEDO, J. L. de. **A evolução do sebastianismo**. Lisboa: Clássica, 1947.

\_\_\_\_\_. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008.

BANZA, A. P. A “retórica cativa de Vieira”: dos Sermões à Representação. **Românica**: revista de Literatura, Lisboa, n. 17, p. 24-33, 2008.

BARATA, M. do R. T. Portugal e a Europa na Época Moderna. In: TENGARRINHA, J. (org.). **História de Portugal**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: UNESP; Portugal, PO: Instituto Camões, 2000.

BARROS, A. de, S.J. **A Vida do Apostólico Padre Antônio Vieira**. 1746.

BATAILLON, M.. Le Brésil dans une vision d'Isaïe selon le P. António Vieira. **Revista Interamericana de Bibliografia**, n. 12 (Washington 1962), p. 7-14 [Reedição em *Bulletin des Études Portugaises*, v. 25 (Lisboa, 1964), p. 11-21].

BAUDRY, L. **La Querelle des Futurs Contingents (Louvain, 1465-1475). Textes inédits**. Paris, J. Vrin, 1950.

BAUMGARTNER, M. **A Igreja no Ocidente**: das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2001.

BEDOUELLE, G. Biblical Interpretation in the Catholic Reformation. In: HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. (eds.). **A History of Biblical Interpretation**. v. 2: The Medieval through the Reformation Periods. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eedermans Publishing Company, 2009.

BERCÉ, Y.-M. **O rei oculto**: salvadores e impostores: mitos políticos populares na Europa moderna. São Paulo: EDUSC, 2003.

BESSELER, J. Van den. **Antônio Vieira**: o homem, a obra, as ideias. Amadora, Portugal: Bertrand, 1981.

\_\_\_\_\_. **Antônio Vieira. Profecia e polêmica**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Sebastianismo**: História Sumária. Amadora, Portugal: Bertrand, 1987.

\_\_\_\_\_. As Trovas do Bandarra. **Revista ICALP**, v. 4, p. 14-30, 1986.

\_\_\_\_\_. Erudição, Espírito Crítico e Acribia na História do Futuro de Antônio Vieira. **Alfa**, v. XX-XXI, p. 54-57, 1974-75.

BETHENCOURT, F. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. The Auto da Fé: Ritual and Imagery. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 55, p. 155-168, 1992.

BLUMENBERG, H. Light as a Metaphor for Truth: At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. In: LEVIN, D. M. (ed.). **Modernity and the hegemony of vision**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

BORGES, P. A. E. **A plenificação da história em Padre Antônio Vieira**: estudos sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Lisboa: Impr. Nacional-Casa da Moeda, 1995.

BOSI, Alfredo. Vieira e o Reino deste Mundo. In: VIEIRA, A. **De Profecia e Inquisição**. Brasília, Senado Federal, 1998, p. XII - XLIV.

\_\_\_\_\_. Antônio Vieira, profeta e missionário: um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição. **Estud. av.**, v. 22, n. 64, p. 241-254, 2008.

BOXER, C. R. **A great Luso-Brazilian figure, Padre Antonio Vieira S. J., 1608-1697**. London: Hispanic & Luso-Brazilian Council, 1957.

BRAGA-PINTO, C. **As Promessas da História**: discursos proféticos e assimilação no Brasil Colonial (1500-1700). São Paulo: EDUSP, 2003.

BREMMER, J. N. Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel, and Early Modern Europe. **Numen**, v. 40, n. 2, p. 150-183, may. 1993.

BRUN, J. **Le Stoïcisme**. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

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

CASSIODORUS, Senator. **Explanation of the Psalms**. Translated and annotated by P. G. Walsh. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1990.

CASTRO, J. de, 1500-1548. **Obras completas de D. João de Castro**. Edição crítica por Armando Cortesão e Luís de Albuquerque. Coimbra: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1968-1982.

CATURELLI, A. La Profecía como Conocimiento del Futuro Historico en Santo Tomás de Aquino. **Sapientia**: revista tomista de filosofia. La Plata, Buenos Aires: Universidad Catolica Argentina Santa Maria de los Buenos Aires, Facultad de Filosofia, v. 30, n. 116-117, p. 105-122, 1975.

CEIA, C. Sobre o conceito de alegoria. **Matraga**, n. 10, out. 1998.

COHEN, T. M. **The Fire of Tongues**: Antonio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal. Stanford, CA.: Stanford University, 1998.

\_\_\_\_\_. Millenarian Themes in the Writings of Antonio Vieira. **Luso-Brazilian Review**, v. 28, n. 1, Messianism and Millenarianism in the Luso- Brazilian World, p. 23-46, 1991.

COMPAGNON, A. **Os cinco paradoxos da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

COOPER, A. Imagining Prophecy. In: KUGEL, J. L. (ed.). **Poetry and Prophecy**: The Beginnings of a Literary Tradition. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

COSTIGAN, L. H. Judeus e Cristãos-novos nos Escritos de Letrados do Barroco Espanhol e de Antônio Vieira e Menasseh Ben Israel. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Diálogos da conversão**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

CRAIG, W. L. **The Problem of divine foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez**. Leiden, The Netherlands: Brill, 1988.

DAHAN, G. L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Age. In: **Allégorie des poètes, allégorie des philosophes**: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'antiquité à la réforme: table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles, Fédération de recherche 33 du CNRS. Actes publiés sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet. Paris: Vrin, 2005.

DANIÉLOU, J. Qu'est-ce que la Typologie? In: AUVRAY, P. et al. **L'Ancien Testament et les Chrétiens**. Paris: Les Éditions du CERF, 1951, p. 199-205.

\_\_\_\_\_. **From Shadows to Reality**: Studies in the Biblical Typology of the Fathers. Westminster, MA, USA: The Newman Press, 1960.

DEL RIO, M. **Investigations into Magic**. Translated by P. G. Maxwell-Stuart. Manchester: MUP, 2000.

DIDIER, H. Antonio Vieira: un predicador português frente a la oratoria sagrada española. **Criticón**, v. 84-85, p. 233-243, 2002.

DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional**. Lisboa: Presença, 1988.

ECO, U. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELLIOTT, J.H. **The Old World and the New**: 1492 – 1650. Oxford, UK: Cambridge University Press, 1970.

ESPÍRITO SANTO, A. Retórica e engenho na escrita do Padre António Vieira. **Diana**, v. 5, n. 6, p. 173-200, 2003-2004.

EVANS, C. A. From Prophecy to Testament: an introduction. In: \_\_\_\_\_. (ed.). **From Prophecy to Testament**: the function of the Old Testament in the New. Peabody, MA, USA: 2004.

\_\_\_\_\_. The Christian Adoption of the Old Testament. In: BYRNE, P.; HOULDEN, L. (ed.). **Companion Encyclopedia of Theology**. New York: Routledge, 1995.

EVANS, G. R. **The Language and the Logic of the Bible: the earlier Middle Ages.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. **Fifty Key Medieval Thinkers.** London: Routledge, 2002.

FLACELIÈRE, R. **Devins et Oracles Grecs.** 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

FORBES, C. **Prophecy and inspired speech in early Christianity and its Hellenistic environment.** Tubingen: Mohr, 1995.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREINKEL, L. **Reading Shakespeare's Will: The Theology of Figure from Augustine to the Sonnets.** New York: Columbia University Press, 2002.

FRYE, N. **The Great Code: the Bible and Literature.** New York, USA: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982.

FROEHLICH, K. "Always to Keep the Literal Sense in Holy Scripture Means to Kill One's Soul": The State of Biblical Hermeneutics at the Beginning of the Fifteenth Century. In MINER, E. (ed.). **Literary Uses Of Typology From The Late Middle Ages To The Present.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977, p. 20-48.

GALDON, J. A., S.J. **Typology and Seventeenth-Century Literature.** The Hague, The Netherlands: Mouton, 1975.

GILSON, E. **Introduction a l'étude de Saint Augustin.** 4. ed. Paris: J. Vrin, 1969.

\_\_\_\_\_. **Le thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin.** 6. ed. Paris: J. Vrin, 1972.

\_\_\_\_\_. **O espírito da filosofia medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.



GLIOZZI, G. **Adamo e il nuovo mondo**: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700). Firenze: La nuova Italia, 1977.

GOMES, P. F. **Um herege vai ao paraíso**: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOPPELT, L. **Typos**: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New. Grand Rapids, Michigan, USA: Willam B. Eerdmans Publishing Company, 1982.

GORIS, H. Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom. In: WAWRYKOW, J.; NIEUWENHOVE, R. van. (ed.) **The Theology of Thomas Aquinas**. University of Notre Dame Press, 2005. p. 99-123.

GRAFTON, A. **New worlds, ancient texts**: the power of tradition and the shock of discovery. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Traditions of Conversion**: Descartes and His Demon. Berkeley, Calif.: Doreen B. Townsend Center for the Humanities, 2000.

HANKE, L. **The Spanish struggle for justice in the conquest of America**. Dallas, Texas: Southern Methodist University Press, [1949] 2002.

HANSEN, J.A. Vieira: tempo, alegoria e história. **Brotéria**, v. 145, n. 4, p. 541-556, 1997.

\_\_\_\_\_. O Profeta da Luz. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 jul. 1997. *Caderno Mais!*, p. 5-6.

\_\_\_\_\_. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). **Diálogos da conversão**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Alegoria**: construção e interpretação da metáfora. São Paulo, SP: Hedra; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vieira**: tempo, história e providencialismo figural. (Mimeo.).

HEMMING, J. **Red gold: the conquest of the Brazilian Indians**. London: Macmillan, 1978.

HERMANN, J. Antônio Vieira e o Sebastianismo: messianismo régio e transfiguração barroca. In: COSTIGAN, L. H. (org.). **Diálogos da conversão**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

HVIDT, N. C. **Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition**. New York: Oxford University Press, 2007.

ISRAEL, M. ben. **Esperança de Israel**. Amsterdam: en la Impresion de Semvel Bem Israel Soeiro, 1644.

\_\_\_\_\_. **Piedra gloriosa o de la estatua de nebuchadnesar con muchas y diversas authoridades de la S.S. Y antiguos sabios**. Amsterdã, s/e, 1665.

KADIR, D. **Columbus and the ends of the earth: Europe's prophetic rhetoric as conquering ideology**. Berkeley, USA: University of California Press, 1992.

KANTOROWICZ, E. H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KNOX, B. **Édipo em Tebas: o herói trágico de Sófocles e seu tempo**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LAPIDE, Cornelio Cornelli a. **Commentaria in Apocalypsin S. Iohannis Apostoli**. Lvgdvni: sumptibus Iacobi & Matthaei Prost, fratrum, 1627.

\_\_\_\_\_. **Commentaria in Pentateuchum Mosis**. Antuerpiae: Apud Martinum Nutium, Anno M.DC.XXX. [1630].

LIMA, L. F. S. **Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do quinto império nos sermões de Xavier Dormindo**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004.

\_\_\_\_\_. **O império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino**. 2005. Tese (Doutorado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

LINDBERG, D. C. **Theories of Vision from al-Kindi to Kepler**. 5. ed. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 1988.

LISBOA, J. F. **Vida do Padre Antonio Vieira**. São Paulo: Cultura, [19--].

LOPES, M. A. **Antiguidades Modernas**: história e política em Antonio Vieira. São Paulo: Loyola, 2008.

LOURENÇO, E. **Mitologia da saudade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **O labirinto da saudade**: psicanálise mítica do destino português. 3. ed. Lisboa: Gradiva, 2004.

LUBAC, H. de. "Typologie" et "Allégorisme". **Recherches de Science Religieuse**, v. 34, p. 180-226, 1947.

\_\_\_\_\_. **Escriture dans la Tradition**. Paris: Aubier-Montaigne, 1966.

MACEDO, A. de S. de. **Flores de España excelencias de Portugal. En que breuemente se trata lo major de sus historias, y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tiempos, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidad. Primera Parte. A la magestad del rey catholico de las Españas Don Phelipe III. nuestro señor**. En Lisboa: Impressas por Iorge Rodriguez, Año 1631.

McGINN, B. Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20. In: AMANAT, A.; BERNHARDSSON, M. (ed.). **Imagining the end**: visions of apocalypse from the ancient Middle East to modern America. London: I. B. Tauris, 2002.

MARKUS, R.A. **Saeculum**: History and Society in the Theology of St Augustine. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970.

MARQUES, A. H. de O. **História de Portugal**. Lisboa: Palas, 1978.

\_\_\_\_\_. **Breve história de Portugal**. Lisboa: Presença, 1998.

MARTENS, P. W. Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen. **Journal of Early Christian Studies**, v. 16, n. 3., p. 283-317, 2008.

MARTIN, C. G. **The Ruins of Allegory**: Paradise Lost and the Metamorphosis of Epic Convention. Durham, NC: Duke University Press, 1998.

MATTOSO, J. (dir.). **História de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1993, 3. v.

\_\_\_\_\_. A formação da Nacionalidade. In: TENGARRINHA, J. (org.). **Historia de Portugal**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: UNESP; Portugal, PO: Instituto Camões, 2000.

MATULA, J. Thomas Aquinas and the Influence of Imaginatio/Phantasia on Human Being. **Acta Universitatis Palackianae Olomouensis**, Facultas Philosophica, Philosophica, V, p. 169-83, 2002.

MENDES, M. V. **A Oratória Barroca de Vieira**. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2003.

MINNICH, N. Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512 – 1517). In: REEVES, M. (ed.). **Prophetic Rome in the High Renaissance period**: essays. Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992.

MINNIS, A.J.; SCOTT, A.B., WALLACE, D. (ed.). **Medieval literary theory and criticism, c. 1100-c. 1375**: the commentary-tradition. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.

MONTAGUE, G. T. **Understanding the Bible**: a basic introduction to biblical interpretation. Rev. & expanded ed. New Jersey: Paulist Press, 2007.

MOREIRA, M.; ROCHA, M. L. (orgs.). Questões para João Adolfo Hansen. **Floema**: caderno de Teoria e História Literária, Vitória da Conquista, Ano I, n. 1, p. 11-25, 2005.

MOTTU, H. La Mémoire Du Futur: Signification de l'Ancien Testament dans la Pensée de Joachim de Fiore. In: **L'età dello Spirito e la Fine dei Tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioachimismo Medievale**. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. San Giovanni in Fiore, Italia: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1986, p. 13-28.

MUHANA, A. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos. **Revista Semear** 2. Disponível em: [http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem\\_02.html](http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem_02.html). Acesso em 16 jan. 2009.

\_\_\_\_\_. Quando não se escreve o que se fala. In: MENDES, M. V. et ali. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 107-116.

MURARO, V. **Padre Antônio Vieira**: retórica e utopia. Florianópolis: Insular, 2003.

MURPHY, J. **Travels In Portugal through the Provinces of Entre Douro e Minho, Beira, Estremadura and Alentejo, in the years 1789 e 1790. Consisting of observations on the Manners, Customs, Trade, Public Buildings, Arts, Antiquities, &c. of that Kingdom**. London, 1795.

NAGY, G. Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory. In: KUGEL, J. L. (ed.). **Poetry and Prophecy**: The Beginnings of a Literary Tradition. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.

NICCOLI, O. The End of Prophecy. **The Journal of Modern History**, v. 61, n. 4, p. 667-682, 1989.

\_\_\_\_\_. **Prophecy and People in Renaissance Italy**. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

NOVINSKY, A.; CARNEIRO, M. L. T. (orgs). **Inquisição**: ensaios sobre mentalidade de heresias e arte. São Paulo, SP: Expressão e Cultura, 1992.

NUTTAL, A. D. **Two concepts of Allegory**: a study of Shakespeare's The Tempest and the Logic of Allegorical Expression. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

OCKER, C. **Biblical Poetics before Humanism and Reformation**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

O'KEEFE, J.J.; RENO, R.R. **Sanctified Vision**: an introduction to early Christian Interpretation of the Bible. Baltimore, MA, USA: Johns Hopkins University Press, 2005.

OLIVEIRA MARTINS. **História de Portugal**. Lisboa: Guimarães, 1972.

O'MALLEY, J. W. **The first Jesuits**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

OROZCO Y COVARRUBIAS, J. **Tratado dela Verdadera Y Falsa Prophecia**. Segovia: of. de Juan de la Cuesta, 1588.

PAGDEN, A. **European Encounters with the New World**. New Haven & London: Yale University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **The fall of natural man**: the American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1999 [c1982].

PALACÍN, L. G. **Vieira**: entre o reino imperfeito e o reino consumado. São Paulo: Loyola, 1998.

PÉCORA, A. O Demônio Mudo. In: NOVAES, A. et ali. **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 301-316.

\_\_\_\_\_. **Teatro do sacramento**: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. Campinas: UNICAMP, [1994], 2008.

\_\_\_\_\_. Vieira, a inquisição e o capital. **Topoi**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 178-196, 2000.

\_\_\_\_\_. As Artes e os Feitos. In: \_\_\_\_\_. **Máquina de Gêneros**. São Paulo: EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. Para Ler Vieira: As 3 Pontas das Analogias nos Sermões. **Floema**: caderno de Teoria e História Literária, Ano I, n. 1, Vitória da Conquista, p. 29-36, 2005.

\_\_\_\_\_. Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império Português (Maranhão, 1652-1661). In: COSTIGAN, L. H. (org.). **Diálogos da conversão**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005.

\_\_\_\_\_. A exegese do capital. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fof/brasil500/histpadre9.htm>. Acesso em 16 jan. 2009.

PELOSO, S. **Antonio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais**. Rio de Janeiro: Casa Doze (UERJ e Universidade de Roma “La Sapienza”), 2007.

PHELAN, J. L. **The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, and London: Cambridge University Press, 1956; revised, 1970.

PIMENTEL, M. C. **De Chronos a Kairós: caminhos filosóficos do Padre Antônio Vieira**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

POPKIN, R. H. Predicting, prophecy, divining and foretelling from Nostradamus to Hume. **History of European Ideas**, n. 5, p. 117-135, 1984.

PROSPERI, A. America e Apocalisse. Note sulla ‘Conquista spirituale’ del Nuovo Mondo. **Critica Storica**, Roma, v. XIII, n. 1, p. 1-61, 1976.

\_\_\_\_\_. "Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali' ". In: KESSEL, E. Schulte van. (ed.). **Women and Men in spiritual culture**. The Hague, 1986. p. 71-90.

PRUIGL, T. Thomas Aquinas as interpreter of scripture. In: WAWRYKOW, J.; NIEUWENHOVE, R. van. (ed.). **The Theology of Thomas Aquinas**. University of Notre Dame Press, 2005.

RABB, T. K. **The Last Days of the Renaissance and the March to Modernity**. USA: Basic Books, 2006.

REEVES, M. The Medieval Heritage. In: \_\_\_\_\_. (ed.). **Prophetic Rome in the High Renaissance period: essays**. Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992.

ROMEIRO, A. **Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

ROSSATTO, N. D. Filosofia e Leitura Medieval. **Educação**, v. 26, n. 02, 2002.

\_\_\_\_\_. Abade Joaquim e a Nova Era do Espírito. In: \_\_\_\_\_. et al. (org.). **O Simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo**. Santa Maria: UFSM, FAPERGS, 2003. p. 41.

ROSSI, P. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

ROEST, B. Divination, visions and prophecy according to Albert the Great. In: NIP, R. I. A.; VAN DIJK, H.; VAN HOUTS, E. M. C.; KNEEPKENS, C. H.; KORTEKAAS, G. A. A. (ed.). **Media Latinitas**: a collection of essays to mark the occasion of the retirement of L. J. Engels. Steenbrugis: in Abbatia S. Petri; Turnhout: Brepols Publishers, 1996.

SAHLIN, C. L. **Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy**. Rochester, NY: Boydell Press, 2001.

SANDERS, J. A. From Prophecy to Testament: an epilogue. In: Cf. EVANS, Craig A. (ed.). **From Prophecy to Testament**: the function of the Old Testament in the New. Peabody, MA, USA: 2004.

SARAIVA, A. J. **A Tertúlia Ocidental**: Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e Outros. 2. ed. Lisboa, PO: Gradiva, s/d.

\_\_\_\_\_. **O discurso engenhoso**: estudos sobre Vieira e outros autores barrocos. São Paulo: Perspectiva, 1980.

\_\_\_\_\_. António Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto Império. In: \_\_\_\_\_. **História e Utopia**. Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

\_\_\_\_\_. **Inquisição e Cristãos-Novos**. 6. ed. s/l: Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Marrano Factory**: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765. Boston: Brill, 2001.

SCHMITT, J.-C. Appropriating the Future. In: BURROW, J. A. et WEI, I. P. (ed.). **Medieval Futures**: attitudes to the future in the Middle Ages. Suffolk, UK: Boydell Press, 2000.

SCHROEDER, O.P., Rev. H.J. **The canons and Decrees of the Council of Trent**. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers, 1978.



SÉRGIO, A. **Breve interpretação da história de Portugal**. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

SILVA, J. T. da. A retórica do cativo: Padre Antônio Vieira e a Inquisição. In: NOVINSKY, A.; CARNEIRO, M. L. T. (orgs.). **Inquisição: ensaios sobre mentalidade de heresias e arte**. São Paulo, SP: Expressão e Cultura, 1992.

SILVA, A. de M., 1755-1824; BLUTEAU, R., 1638-1734. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro**. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. 2. v.

SILVA, J. L. da. **Arquitetura do Quinto Império em Vieira**. 2007. Tese (Programa de Pós-graduação em Teoria e História Literária, Instituto de Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

SIMONETTI, M. **Biblical Interpretation in the Early Church: an historical introduction to Patristic exegesis**. Edinburgh, UK: T&T Clark, 1994.

SNELL, B. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOUZA, L. de M. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STRUBEL, A. "*Allegoria in factis*' et '*allegoria in verbis*.'" **Poétique**, n. 23, Paris, p. 342-357, 1975.

SYNAVE, P.; BENOIT, P. **Prophecy and inspiration: a commentary on the Summa theologica II-II, questions 171-178**. New York: Desclee Co., 1961.

TAYLOR, R. The Problem of Future Contingencies. **The Philosophical Review**, v. 66, n. 1, jan. 1957.

THOMAS, K. **Religion and the Decline of Magic**. New York: Oxford University Press, 1997.

TOMÁS DE AQUINO (1225-1274). **Suma Teológica**. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

\_\_\_\_\_. **Questiones Disputatae de Veritate**. Edição virtual de Joseph Kenny, O. P. Disponível em: <<<http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm>>>. Acesso em: 12 set. 2010.

\_\_\_\_\_. **Contra Gentiles**. Edição virtual de Joseph Kenny, O.P. Disponível em: <<<http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.htm>>>. Acesso em: 12 set. 2010.

TORGAL, L. R. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração**. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981. 2. v.

TORRELL, J.-P. Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation. **La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin**, Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4-5 novembre 1989, Recueil publié sous la direction de Léon ELDERS, Studi Tomistici 37, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 171-195.

\_\_\_\_\_. **Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230**: la contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481). Leuven: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1977.

\_\_\_\_\_. Hughe de Saint-Cher et Thomas d'Aquin: contribution à l'histoire du traité de la prophétie. **Revue Thomiste**, v. 74, n. 1, Toulouse: École de Théologie, p. 5-22, 1974.

\_\_\_\_\_. La question disputée *De prophetia* de Saint Albert le Grand: edition critique et commentaire. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, p. 197-232, 1981.

\_\_\_\_\_. La conception de la prophétie chez Jean de Roquetaillade. **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, t. 102, n. 2, p. 557-576, 1990.

VAINFAS, R. Justiça e Misericórdia: Reflexões sobre o Sistema Punitivo da Inquisição Portuguesa. In: NOVINSKY, A.; CARNEIRO, M. L. T. (orgs.). **Inquisição: ensaios sobre mentalidade de heresias e arte**. São Paulo, SP: Expressão e Cultura, 1992.

WHITMAN, J. **Allegory**: the dynamics of an ancient and medieval technique. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1987.

WOOLLCOMBE, K.J. The biblical origins and patristic development of typology. In: LAMPE, G. W. H.; \_\_\_\_\_. **Essays on Typology**. London: SCM Press, 1957.

YOUNG, F. M. **Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture**. Cambridge, UK: Cambridge University of Press, 1997.

ZAGZEBSKI, L. Divine Foreknowledge and Human Free Will. **Religious Studies**, v. 21, n. 3, p. 279-298, sep. 1985.

\_\_\_\_\_. **The Dilemma of Freedom and Foreknowledge**. New York: Oxford University Press, 1996.

**BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA DE OBRAS DE PADRE ANTONIO VIEIRA, S.J.  
(1608-1697)**

**EDIÇÕES REVISADAS, CRÍTICAS, ANTOLOGIAS**

**Sermões**

**Sermões: Padre Antônio Vieira.** Organização e Introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2000.

**Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II.** Organização e Introdução de Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2001.

**Sermões.** Lisboa : Lello & Irmão , 1951, 15 V.

**Cartas**

**Cartas do Brasil.** (organização e introdução João Adolfo Hansen) São Paulo, Hedra, 2003.

**Tratados proféticos**

**Apologia das Coisas Profetizadas.** Organização e Fixação do Texto de Adma Fadul MUHANA. Edições Cotovia. Lisboa. 1994.

**Clavis Prophetarum.** Livro III (ed. crítica, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo segundo projeto iniciado com Margarida Vieira Mendes) Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000 [ed. bilíngüe latim-português].

**Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício.** (Introdução e notas de Hernâni Cidade). Bahia, Universidade da Bahia, 1957. Tomo 1 (XL-342) e 2 (XXII-396).

**Fim do mundo e o juízo universal (O).** Introdução e notas de Federico Ozanam Pessoa de BARROS. São Paulo. Ed. Luzes. 1961.

**História do Futuro.** Inédito de Antônio Vieira. Com nota explicativa por J. Lúcio de Azevedo. Boletim da 2ª Classe da Academia das ciências de Lisboa. 12. 1917-18. 110-247.

**História do Futuro** (Livro antepimeiro). Edição crítica prefaciada e comentada por José van den BESSELAAR. Vol.I. Bibliografia. Introdução e Texto. Vol. II. Comentário. Ed. e Public. Brasil. São Paulo, 1976.

**Historia do Futuro.** (Edição e Introdução de Maria Leonor Buescu). Brasília: Casa da Moeda, 1982.

**História do Futuro.** (José Carlos Brandi Aleixo, SJ, Organizador). Brasília: EdUnB, 2005, 527 p.

### **Vários**

**De Profecia e Inquisição.** Brasília, Senado Federal, 1998, XLIV, 278p.

**Escritos históricos e políticos** (estabelecimento dos textos, organização e prefácio Alcir Pécora) São Paulo, Martins Fontes, 1995, 453p.

**Obras escolhidas.** (Prefácios e Notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1952-53.

**Os autos do processo de Vieira na Inquisição.** (edição, transcrição, glossário e notas Adma Fadul Muhana) 2. ed. ampliada e revista. São Paulo, Edusp, 2008.

**Voz sagrada, politica, rhetorica, e metrica ou Supplemento às Vozes Saudosas da eloquencia, do espirito, do zelo, a eminente sabedoria do padre Antonio Vieira Da Companhia de Jesus.** Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da S. Igreja de Lisboa, 1748.