

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO CONSTITUCIONAL

FERNANDO GUILHERME DE OLIVEIRA GUIMARÃES

DAS CAUSAS DO PROCESSO INQUISITORIAL CONTRA O PADRE ANTÔNIO
VIEIRA: DIREITO E PROFECIA NO SÉC. XVII.

NITERÓI
2016

FERNANDO GUILHERME DE OLIVEIRA GUIMARÃES

DAS CAUSAS DO PROCESSO INQUISITORIAL CONTRA O PADRE ANTÔNIO
VIEIRA: JUSTIÇA E PROFECIA NO SÉC. XVII.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção da titulação de mestre em Direito Constitucional.

Orientador: Prof. Marcus Fabiano Gonçalves.

Dissertação apresentada em 08/07/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Marcus Fabiano Gonçalves (orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Prof. Daniel Nunes Pêcego
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Prof. Eduardo Manuel Val
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Maria gratia plena

AGRADECIMENTOS

Agradecer é ofício obrigado pela humildade e razão, pois não há homem ou mulher que realize qualquer obra que não a deva a tantas pessoas que, às vezes, mal sabem o quanto foram importantes. E, por evidente, várias são as que aqui (eu) devotarei minhas lembranças. Contudo, se a mim se franqueasse limitar a uma única pessoa toda a gratidão por esta dissertação, não haveria a quem credita-la senão a minha mãe, Fatima. Não digo tão-só quanto ao apoio onipresente ao longo de todos esses meses, sobretudo naquelas horas negras, em que meus ombros pareciam não mais suportar o peso cumulado das dificuldades. Fostes tantas vezes o arrimo da minha vida que se eu apenas disso recordasse soaria algo desaforado a quem me deu bem mais do que socorro nos dias ruins. Pois a quem eu agradeceria por ter me inculcado tão cedo o hábito da leitura? A quem eu agradeceria pelo exemplo do gosto por um bom livro? A quem eu agradeceria por ter me inoculado da covardia quando me exortara a sair do interior e ingressar em uma universidade pública? A quem eu agradeceria por não ter hesitado em abrir novamente as portas de casa quando eu mais precisei? A quem eu agradeceria por ter me educado a não olhar com remorso para o passado? Coisa vã é tentar em poucas linhas dar medida exata de um sentimento que não cabe em papel algum. Duro saber que não há gesto que pague com justiça à sua generosidade e exemplo. Se, porém, posso amortizar os juros desta dívida que o tempo só trata de aumentar dos filhos para com suas mães, ofereço a você esse pequeno triunfo, para conforto de minhas culpas, é verdade, mas, sobretudo, por justiça a quem por ele é mais merecido.

E fazer justiça é também se lembrar de todos aqueles sem os quais esta monografia jamais teria sido feita. Maior desacato seria da minha parte se não agradecesse ao meu orientador, professor Marcus Fabiano, por quem eu devo, sobretudo, a liberdade de se entregar a algo tão novo como a literatura de Vieira. Não fosse o impulso do seu exemplo de autonomia e honestidade intelectual, talvez nem mesmo tivesse ingressado na pós-graduação. Se algo de consistente ou credível tenha sido ao longo destas pastas, o crédito pertence aos anos de profícua convivência desde a monitoria na graduação em Direito na UFF até as últimas lições mais recentes. Os erros e obscuridades que porventura se encontrem apenas dão prova do que eu não aprendi enquanto pude sob a sua orientação. Agradeço igualmente à própria Universidade Federal Fluminense, que há tanto tempo me acolheu, e que hoje faz parte de mais um momento da minha incipiente vida acadêmica, agradecimento que estendo especialmente ao Departamento de Direito Público, ao qual está vinculado o Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional. Graças a professores comprometidos com o ensino

jurídico no Brasil tenho certeza de que os anos não tardarão a frutificar o que está sendo plantado nesta geração. Agradecimento que penhoro a todos os professores, mas, em especial, àqueles que tiveram participação decisiva sobre a minha formação, não apenas no mestrado, mas desde os primeiros dias que ingressei nesta universidade; professora Helena Elias, professor Rogério Dutra, professor Eduardo Manuel Val, professor Gustavo Sampaio, obrigado pelas lições de sempre. Não me perdoaria se esquecesse da nossa secretária, Ana Paula, que nunca se furtou de me auxiliar em todas as horas necessárias (e não foram poucas...), sempre solícita, paciente e dedicada aos nossos problemas. Tampouco não posso deixar de agradecer a CAPES pelo auxílio financeiro integral que tive durante os dois anos da pós-graduação, auxílio sem o qual me seria privado me dedicar integralmente ao programa.

Embora as inconveniências da vida e os imperativos da dissertação tenham me afastado de meus amigos, tenho o dever de agradecer àqueles que, de algum modo, estiveram juntos comigo nessa caminhada. Ao meu grande amigo, André, parceiro de todas as horas, com quem eu pude contar nesses dias de “clausura” na serra para amenizar a solidão dos estudos e dos livros. A Adriel e Bruno, amizades cujo valor se demonstra pelo tanto que aprendo com vocês a cada ocasião que nos reunimos. A Sérgio, querido amigo agora longe por um oceano de distância, a quem devo o prazer de tantas tardes de conversa sobre o mundo e sobre nada, a quem as diferenças de convicção nunca foram um embaraço senão um convite às discussões. A Juliane, que mal sabe o quanto eu lhe sou grato pela sua generosidade, pela alegria do seu convívio e o bem estar que você transmite a mim quando estamos juntos. A Kelly e Raísa, com quem sempre pude contar para suprimir os meus eternos contratemplos sobre o dia-a-dia do mestrado. Aos colegas de classe, aos amigos da UFF e aos de Friburgo, dos quais, por imperdoável des zelo me afastei em razão de minhas tarefas, rogo lhes todas as desculpas e ofereço a vocês também este trabalho.

Talvez não seja usual encerrar os agradecimentos tal como aqui pretendo, e desde logo assumo todo o risco de soar piegas, mas quem senão à própria memória do padre Antônio Vieira eu mais poderia devotar esta dissertação? Quando assumi, instigado pelo professor Marcus Fabiano, o desafio de tê-lo como objeto de minhas pesquisas, mal poderia imaginar que por entre seus sermões, cartas e obras teológicas se me abriria um mundo talhado em palavras. Desde então, nesses últimos meses, Antônio Vieira deixara de ser “objeto” para fazer-se de meu cicerone de uma viagem por paragens desconhecidas, nem sempre tão generosas como aquele que me conduzia pela mão, pois não foram os percalços, as dúvidas e as angústias que me assaltaram entre uma vereda agreste ou outra. A dureza desses momentos preste se dissuadia à lembrança de quem havia até ali me levado, como se quisesse

me lembrar nos momentos de maior solidão e desalento que se suas palavras me moviam a prosseguir o eram porque refletiam Aquele que tudo move. Se muito hesitei por quais caminhos minhas palavras pudessem fazer justiça às suas, muito é certo se deve a pouca familiaridade deste neófito às paisagens deste mundo para mim ainda muito novo; mas com maior certeza que o maior temor que ainda me açoita é o de não fazer justiça ao tamanho de quem foi meu companheiro de tantas e tantas manhãs nestes últimos meses. Sei por certo que é cedo, muito cedo, que das páginas que adiante se seguirão retirar verdadeira contribuição que retribua à altura sua generosidade incomensurável a alguém que mal chegou aos bancos de sua capela. Mas tentei. Tentei porque somente a imprudência parecia dar provas de verdade à paixão que nos mantém de pé. Não fora por isso que se embrenhara em uma luta tão renhida contra a Inquisição? Não fora por isso que não hesitara vociferar contra a sanha escravagista sobre as almas dos nativos reduzidos? Santo estranho foi você, Antônio Vieira, para mim, santo estranho porque me fiei no exemplo dos seus vícios para tropeçar afobado e feliz por seus caminhos ainda por mim tão mal devassados. Sei que soarei por vezes “tropeçado”, “arranhado” ou “lanhado”, mas saibam os que ora me leem que faço confissão sem culpas dos meus equívocos, que, mais do que qualquer intuição feliz velada entre uma frase ou outra, são as provas mais eloquentes de gratidão à memória de quem a intimidade dos dias me fez amigo. Obrigado Antônio Vieira.

RESUMO

A presente monografia tem por objeto a análise das condições prévias de instauração de processo pelo Santo Ofício da Inquisição contra o padre Antônio Vieira. Seu objetivo consiste em demonstrar de que modo o processo inquisitorial de Vieira reflete um conjunto de circunstâncias históricas, culturais, teológicas e políticas que condicionam e direcionam as significações dos conceitos jurídicos empregados ao longo do processo inquisitorial. A hipótese que orienta este trabalho pressupõe que existe uma causa fundamental enraizada sob os diferentes conflitos em que Vieira e a Inquisição se opõem. Tem-se assim por premissa que a linguagem “ecclética” do processo inquisitorial, sobre a qual incidem diversas “fontes” normativas, evidencia um grau específico de comunicação entre a experiência jurídica e as circunstâncias históricas, culturais, teológicas e políticas em que ela é vivenciada. Quer-se assim demonstrar que entre as animosidades entre a Inquisição e o padre Antônio Vieira repousa sobre um conflito “profundo” entre duas representações teológico-jurídicas distintas do poder monárquico português.

PALAVRAS-CHAVES: História do Direito. Filosofia do Direito. Antônio Vieira. Inquisição. Processo Inquisitorial.

ABSTRACT

This thesis aims at the analysis of the preconditions for prosecution by the Inquisition against the priest Antonio Vieira. Its goal is to demonstrate that the way the inquisitorial process Vieira reflects a set of historical, cultural, theological and political circumstances that influence and direct the meanings of legal concepts used throughout the inquisitorial process. The hypothesis that guides this work assumes that there is a fundamental cause rooted in the various conflicts in which Vieira and the Inquisition opposed. It has been so premise that "eclectic" language of the inquisitorial process over which affect various "sources" normative, shows a specific degree of communication between the legal experience and the historical, cultural circumstances, theological and political in which it is experienced. Thus it wants to demonstrate that among the animosities between the Inquisition and the priest Antonio Vieira rests on a "profound" conflict between two distinct theological and legal representations of the Portuguese monarchy.

KEYWORDS: History of Law. Philosophy of Law. Antônio Vieira. Inquisition. Inquisitorial procedure.

<u>INTRODUÇÃO</u>	1Error! Bookmark not defined.
<u>Capítulo 1 – O prefácio do conflito: Aliança e Profecia</u>	22
<u>1.1. Jurisdição Inquisitorial</u>	22
<u>1.2. Cristãos-Novos e Inquisição</u>	30
<u>1.3. A Aliança particular</u>	38
<u>1.4. A “conservação do reino” e as primeiras denúncias</u>	53
<u>Capítulo 2 – A suspeita</u>	70
<u>2.1. A Carta</u>	70
<u>2.2. As primeiras apurações</u>	83
<u>2.3. O indiciamento</u>	99
<u>2.4. As causas do indiciamento: processo político?</u>	113
<u>Capítulo 3 – Representação e Transfiguração</u>	126
<u>3.1. A peculiaridade da experiência jurídica ibérica: a representação do corpo místico</u>	126
<u>3.2. O “Encoberto” e o “Sacramentado”</u>	134
<u>3.3. A transfiguração do rei</u>	142
<u>Capítulo 4 – Um mundo transfigurado pela profecia</u>	152
<u>4.1. O dom profético e o sucesso das coisas profetizadas</u>	152
<u>4.2. O Quinto Império Universal e o Novo Estado da Igreja</u>	175
<u>4.3. O “Terrível” e o “Maravilhoso”</u>	163
<u>CONCLUSÃO</u>	189
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	201

INTRODUÇÃO

Por que o padre Antônio Vieira foi processado pelo Santo Ofício da Inquisição portuguesa? Caso me fosse dado resumir o tema desta dissertação em uma única indagação, não haveria frase que se quedasse melhor ao que se tencionará responder nas próximas páginas. Quando se colocou o problema de delimitar o objeto desta dissertação, a pergunta se assomou inevitável ainda nas primeiras leituras dos *Autos do Processo de Vieira na Inquisição* e acabou por se impor. O espectro temático pertinente ao processo inquisitorial de Vieira se desdobra, por certo, para bem além das questões pertinentes às causas de sua instauração. Entre os anos que se cumularam das primeiras investigações, ainda principiadas em 1660, passando pelo indiciamento formal de Vieira em 1663 e, por fim, se consumando com a sentença condenatória exarada pelo Conselho Geral da Inquisição portuguesa e o respectivo perdão outorgado ao jesuíta em 1668, se ajuntaram mais de 3.600 páginas escritas¹, contidas nas pastas arquivadas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, na companhia de uma massa ainda indevassada em sua integridade de documentos referentes à Inquisição portuguesa². Na edição dos autos organizada coordenada por Adma Muhana³, professora e pesquisadora do Departamento de Letras da Universidade de São Paulo (USP), também constam as anotações dos inquisidores glosadas aos autos⁴, um extenso anexo contendo o conjunto de atos “internos” proferidos pelos inquisidores, bem como parte da comunicação epistolar entre o Conselho Geral e a Congregação do Santo Ofício de Roma ao longo do processo inquisitorial movido contra o jesuíta. Os textos produzidos por Vieira ao longo deste período, implicados à redação de sua defesa perante o Santo Ofício, deram o corpo fundamental à sua literatura especulativo-profética⁵, e após o término formal do

¹ PAIVA, José Pedro. *Revisitar o processo inquisitorial do padre Antônio Vieira*. Lusitania Sacra, nº 23, 2011, p. 152

² GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição e seu mundo*. 4ª ed. São Paulo, Saraiva, 1993, p. 222.

³ *Obra Completa Padre Antônio Vieira* (dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate), Tomo III, Vol. IV. *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. (Coord. Adma Muhana). Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

⁴ Além das informações contidas no corpo textual principal dos autos, há inúmeras anotações feitas de próprio punho pelos inquisidores nas margens dos autos, que, não raro, revelam alguns aspectos particulares do modo de condução do processo de Vieira.

⁵ Os textos especulativos-proféticos compõe uma parte substancial das obras de Antônio Vieira, que por objeto comum as reflexões do jesuíta sobre os futuros proféticos reservados pela Providência ao reino de Portugal. A

processo, com edição do seu perdão em 1668, foi o jesuíta buscar em Roma o favor de suas causas negadas em Lisboa, o que conseguira apenas em 1675, com a edição do breve de isenção perpétua à jurisdição inquisitorial portuguesa por Clemente X. Contudo, assuntada a tarefa de responder por quais causas o processo contra Vieira fora instaurado, o período a que nos compete nos dedicar se estende desde as primeiras denúncias oferecidas na Inquisição a partir de 1649 até o oferecimento formal de libelo acusatório contra Vieira em 5 de Abril de 1665, e, com efeito, os textos produzidos de lado a lado ao longo desses dias.

O caminho traçado ao longo desta análise sobre os motivos de instauração do processo contra Vieira foram, em boa medida, condicionado pelos “desvios” tomados em precaução ao constante risco das interpretações anacrônicas. Dois desvios me pareceram especialmente sugestivos, primeiro, o anacronismo jurídico, e, mais tarde, o anacronismo histórico.

É absolutamente comum encontrar em meio à morfologia categorial da disciplina uma definição para “modelo inquisitorial” enquanto tipologia de regimes procedimentais em que se concentram nas competências jurisdicionais maiores prerrogativas sobre a condução do processo, em contraposição ao “modelo acusatório”, o qual, por sua vez, deferiria maior amplitude à iniciativa postulatória das partes, sobretudo sobre a produção de provas. Caso se projete essas distinções sobre o processo inquisitorial propriamente dito, se incorrerá em dois vícios analíticos não desprezíveis. O primeiro consiste em tomar o processo inquisitorial como uma espécie de processo penal, o que é falso. O processo inquisitorial ostenta uma “natureza mista”. Ainda que ostente um rol pleno de graves sanções sobre o exercício da liberdade dos que porventura venham a ser condenados, o seu escopo não corresponde à retribuição de um gravame a quem tenha violado um bem jurídico protegido por um tipo penal, mas a disciplina da fé por intermédio dos meios necessários à obtenção da confissão pelo arrependimento sincero de suas culpas. O segundo diz respeito à presunção de que, dada

esse corpus textual pertence, em primeiro lugar, a carta *Esperanças de Portugal*, que, apreendida pela Inquisição em 1660, forneceria os primeiros indícios que instruiriam as suspeitas por heresia que vieram a ser imputadas contra Vieira no processo, a que nos dedicaremos em especial nesta dissertação. Ademais, em função dos imperativos de sua defesa ante ao Santo Ofício, o jesuíta retomaria os temas esboçados na carta e os expandiria largamente nos textos hoje intitulados por *História do Futuro* e *Defesa* perante o Tribunal do Santo Ofício, além da *Apologia*, um pequeno arrazoado, bastante fragmentário, sobre alguns temas concernentes ao objeto do processo, também recolhido mais tarde pela Inquisição. Anos após se desembaraçar dos desalinhos inquisitoriais, Vieira dedicaria ao longo de mais de vinte anos, até o fim de longuíssima sua vida, àquela obra que teria para si como o legado para a cristandade (por isso escrita em latim), *Clavis Prophetarum*, a Chave dos Profetas, o enorme tratado em que dá a forma consumada aos horizontes proféticos com os quais entrevira por entre os sinais a realização da presença divina encarnada no mundo.

a concentração das prerrogativas persecutórias no Santo Ofício, a unidade orgânica do processo inquisitorial corresponda à unicidade volitiva de sua respectiva condução. O erro consiste, neste tocante, em uma ignorância brutal quanto à complexidade institucional da Inquisição. Diferentemente da figura malfazeja de um religioso solitário que não presta contas de suas razões exceto à aridez normativa da lei canônica, capaz de pôr a ferros e a fogo o próprio Cristo ressuscitado “fora do previsto”, como celebrou o Grande Inquisidor de Dostoievski, a estrutura inquisitorial portuguesa no séc. XVII reconhecia no seu interior não apenas confiava a distintas investiduras o exercício das inúmeras funções institucionais e jurisdicionais, como, igualmente, reservava o poder de decisão a órgãos colegiados, sejam os tribunais distritais, seja o Conselho Geral da Inquisição, que dividia com o Inquisidor-Geral as funções mais elevadas no Santo Ofício.

Ademais, o panorama utilitarista desde o qual se teceu as bases fundamentais da dogmática penal moderna se fez em consideração a uma constituição normativa de um homem cuja esfera de ação neste mundo se reduzia à instância das suas relações econômico-privadas, e, com efeito, desentranhadas da razão disciplinar religiosa que estrutura o processo inquisitorial. A emancipação do homem moderno das esferas tradicionais de vinculação, como a família, a religião, a etnia e a linguagem, conduzem à consagração de um arquétipo individualista, já prefigurado pela ética kantiana, mas, desprovido, por óbvio, das propensões universalistas e dos laivos pietistas que edulcoraram o seu relativismo transcendental, livre, portanto, para responder somente a si próprio quanto se reserva fora da esfera normativa do Estado. Traz consigo este homem as impressões deixadas por um molde sulcado pelas revoluções religiosas, econômicas e sociais mais ou menos delimitadas na orla setentrional da Europa entre os séculos XVI e XVIII. A este homem, a consciência é encerrada na anomia pelo postulado da liberdade religiosa. A secularização do Direito se impôs nem tanto por força de suas ideias senão pela conveniência dos fatos, uma vez que relevado o espaço econômico como perímetro constitutivo da unidade política, o que pertence ao domínio da fé só fere a experiência jurídica na medida em que se torne um óbice ao exercício das liberdades. Se o imperativo da coexistência sob uma mesma autoridade política se não mais se justificava pela comunidade de fé, nem pela comunidade da razão, que se justificasse por fim pela comunidade do útil. A preservação da unidade político-econômica de uma sociedade espiritualmente fragmentada desde os primeiros conflitos político-religiosos no tecido comum da cristandade ocidental espoliou pouco a pouco sob as estocadas de cada escaramuça a

pertinência de uma disciplina sobre a fé cristalizou-se a partir de fins do séc. XIX ao redor de uma concepção de ordem jurídica em que o homem não responde senão ao liame abstrato dos imperativos positivos da lei do Estado.

Difícil pensar em termos mais estranhos ao Direito no séc. XVII do que estes que a modernidade lhe consignou, afinal, a ideia de que um homem possa responder a um tribunal pelo o que crê ou deixa de crer só poderia ter lugar em uma sociedade para a qual a esfera da moral estivesse ainda profundamente tramada com a do Direito. E difícil pensar em um mundo em que essa trama estivesse tão bem atada como no Portugal do séc. XVII. Situado na antessala da modernidade, tão mais próximo, pela cronologia, à Revolução Francesa, mas, ao mesmo tempo, tão mais distante pela diferença das mentalidades e das representações, o processo inquisitorial contra o padre Vieira impõe à perspectiva de quem, hoje, o observa o ônus das particularidades que circunscrevem a noção de Direito que permeia e condiciona os atos praticados de lado a lado. O “ecletismo” da linguagem do processo inquisitorial, que faz misturar à opacidade da linguagem dos estilos procedimentais doses desiguais e incontrolláveis de categorias teológicas, filosóficas, políticas e retóricas, desvela um mundo em que a esfera de responsabilidade pela ação está vinculada por instâncias que extrapolam largamente os canhestros limites normativos a que o concerto da história logrou reduzir o espectro do Direito à disciplina positiva dos interesses individuais. Longe do retrato artificial que a apologia do próprio faz-se apresentar como modelo universal de uma razão triunfante, o homem moderno é burguês, é protestante, é branco, é germânico. Talvez profissional liberal. Talvez ateu. Talvez francês. Jamais mulato, jamais latino, jamais católico, jamais jesuíta... Enfim, jamais Vieira.

E por quê?

Porque Antônio Vieira e a Inquisição pertencem a um mundo que, ao espreitar sobre os próprios ombros um passado cumulado com o peso dos séculos, não se irmanou às ansiedades com que tantos se volveram contra a sua memória, senão tomou-lhe por herdeiro privilegiado e armou-se em favor de sua defesa contra as tensões que lhe desafiavam. Ao fiar-se à continuidade ininterrupta entre a Baixa Idade Média e a Modernidade nascente, o mundo ibérico não se cerrou sob o peso de armaduras mentais oxidadas pelos ventos do séc. XVI, mas, ao toma-las para si, revestiu-as de espírito novo, na medida em que a permanência desta continuidade demandava respostas vigorosas, mais vigorosas das com que já se contava pelo privilégio da herança medieval. O mundo ibero-americano comungaria da circunstância de

estar empenhado às armas pelas mesmas razões econômicas e à propaganda da fé pelas mesmas razões religiosas, antes já colmatada pela raiz linguística, geográfica e histórica comuns. A ideologia da modernidade, caduca de si própria às suas particularidades históricas para reforçar o estatuto de universalidade normativa desde qual se reclama, oblitera a memória daqueles mundos que se lhe puseram viva resistência sob a carapaça de um mito obscurantista que sublinha a própria legitimidade do “presente” moderno em contraposição ao “passado” arcaico. Há, porém, uma *segunda história*, uma história tramada também desde o séc. XIII, que, ao invés de incorporar ao léxico da sua metafísica da história a palavra “revolução”, como signo de uma ruptura com o arco civilizacional desde o qual os homens então se enxergavam, reiterou o seu pertencimento àquele mundo que parecia se evanescer sob os escombros das agitações desencadeadas desde os primeiros anos do séc. XVI. Reiterar sem retroceder, porque, àquela altura dos séculos, o retorno ingênuo à linguagem medieval não mais forneceria as respostas às tensões de um mundo transfigurado pela Reforma Protestante, pelo maquiavelismo político, pela revolução técnico-científica, pelo mercantilismo econômico e pelo Renascimento. Quem se propõe a penetrar nos domínios deste mundo, deve-se ter em conta que estamos aquém do limiar do cientificismo galileano ou cartesiano, do reformismo religioso luterano ou calvinista, do humanismo político das cidades italianas, da teologia política anglicana, não porque surdo ou insensível aos ventos que varriam as ideias e os homens ao redor da Europa quinhentista, mas porque, ao optar por outra via, outra história, eclipsada pela unilateralidade das narrativas iluministas, optaram conscientemente por sua singularidade. Dado a si próprio à missão de responder a essas transformações enquanto transbordava de suas fronteiras, o mundo ibérico estabeleceu a sua identidade histórica na razão em que a comunidade cultural, geográfica, econômica, religiosa, política e social dos reinos peninsulares se articulam ativamente em um esforço simultâneo e contínuo de reforma e resistência às formas embrionárias da modernidade gestadas no séc. XVI.

Ao se situar entre a resistência e a reforma, este outro mundo cristalizou as formas mais expressivas de padrões culturais que não lhe eram particulares, um mundo inscrito dentro de outro mundo, mas que, ao se extravasar tão vigorosamente de suas fronteiras, seus limites parecem quase alçar o perímetro que o circunscreve. A opção ibérica pelo catolicismo romano, porém, não lhe permitia assentar-se sobre o próprio particularismo de sua história. Ao reivindicar um *continuum* inquebrantável entre o mundo medieval já arruinado e o novo

mundo que se erguia entre as duas margens do Atlântico, o seu próprio particularismo se imantava mais intensamente do cosmopolitismo espiritual da Igreja Romana, que, ao rechaçar o provincialismo luterano, para o qual a autoridade sobre a fé confundia-se na autoridade do *principes*, irmanou castelhanos, aragoneses, leoneses, andaluzes, galegos, catalães, navarros, bascos, e, por óbvio, portugueses aos sicilianos, napolitanos, fiorentinos, milaneses, borgonheses, bretões, flamengos, tirolezes, austríacos, francilianos, poloneses, bávaros, lituanos e morávios, para os quais a unidade religiosa, revestida de forma jurídica pelo Concílio de Trento (1545-1563), de que as principais mãos foram o papado e a Companhia de Jesus, forjara as vias de um intenso intercâmbio cultural, econômico, político, social e artístico por esta vasta fronteira que se fragmentava tanto mais penetrasse do Mediterrâneo em direção às partes setentrionais da Europa. A peculiaridade socioeconômica da empresa colonial de ultramar, que, desde as primeiras expedições ao longo da costa da África às descobertas no continente americano alargara indefinitivamente as fronteiras do mundo ibérico, se plasma ao concerto político-religioso transnacional. Singularidade aventara àqueles reinos a expectativa de se fazerem impérios, ao invés de ralentar a percepção de continuidade com uma tradição civilizacional em profunda crise, inarredavelmente aferrada àquele chão tão pouco ante ao universo que o mar se lhes abria, dá ouro, marfim, fogo, pimenta e navios para fazer da Península Ibérica fortaleza da resistência católica à sedição protestante e um rosto àquele mundo como um período único da cultura europeia durante o séc. XVII, o mundo barroco. O processo movido pelo Santo Ofício contra o padre Vieira se inscreveria assim no perímetro estruturante da civilização ibero-americana, uma identidade histórica em que se reconhecem, por entre as múltiplas e incontáveis diferenças, “uma matriz moral, intelectual e espiritual comum” dada pelo conceito de barroco⁶.

Entretanto, se se reconhece, por princípio, que a História do Direito não se reduz a mera reconstrução cronológica de eventos passados⁷, a análise do processo inquisitorial de Antônio Vieira tampouco faz justiça à especificidade histórica desde a qual se intenda compreende-la caso se a considere a partir de deduções dadas por conceitos *a priori* encilhados sob a designação de barroco. Em geral, se denomina por barroco o período histórico correspondente ao séc. XVII, ou, mais propriamente, entre os anos de 1580 e 1660,

⁶ MORSE, Richard. O Espelho do Próspero. Cultura e Ideias nas Américas. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 16.

⁷ KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-Rio, 2006, p.

que, de certo modo coincide com o apogeu do poderio econômico, militar, cultural e artístico do reino de Espanha⁸. Por certo, afinal, que o Portugal de Antônio Vieira está intimamente integrado ao panorama histórico que se abre pelo barroco, tanto mais verdadeiro se se recorda em 24 de Julho de 1580, Felipe II, rei de Espanha, é aclamado rei de Portugal em Santarém, após o colapso da Dinastia de Avis precipitado pela morte de Dom Sebastião na batalha do Alcácer-Quibir em 1578. Herdeiro de batismo da província romana que dera nome à península estreitada entre um Mediterrâneo ainda sarraceno e um Atlântico ainda indevassado, empurrada para o exíguo refúgio asturiano enquanto deixava para trás as ruínas visigóticas sob os pés do Califado Omíada, plasmou sob a pressão das circunstâncias a sua própria vocação: fazer triunfar as armas dos reinos cristãos por terra e por mar contra o mouro invasor e contra a geografia peninsular⁹. Os séculos ajudaram a condensar o que de comum se manteve enfeixado pela comunidade de gentes, de fé e de negócios, mas a identidade apenas parece tomar forma quando o próprio mundo ibérico extravasou-se para além do Atlântico, do Mediterrâneo e dos Pirineus, esparramando-se pela Europa e pela América entre os séculos XV e XVII. O mundo barroco ibérico, que é o mundo de Espanha e Portugal, mas, também, o mundo de seus domínios de ultramar na América, mundo que se antecede temporalmente ao barroco, e, de certo modo, a ele se sucede quando a glória dos reinos católicos se esvai pelos séculos que se seguiram.

Se o barroco é, sobretudo, o barroco da União Ibérica¹⁰, regime monárquico dual que perduraria até 1640, e, portanto, quase coincidindo com todo o período histórico que assim se categoriza, o mundo ibérico, porém, precede e não se exaure no contexto particular do séc. XVII. Contudo, a expressão “barroco” jamais existira senão como categoria de matiz neokantiano cunhada no séc. XIX por Heinrich Wölfflin a fim de expô-la em contraponto ao “clássico” na análise da produção das artes plásticas nos séc. XVI e XVII¹¹. O barroco se identificaria com o sensualismo pictórico das pinturas de Rubens, em que as cores se esparjam

⁸ Cf. FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Portugal na Época da Restauração. São Paulo, Hucitec, 1997, pp. 31 e ss.

⁹ Sobre a estruturação espacial-temporal do reino de Portugal, cf. MATTOSO, José. Identificação de um país, vol. II. Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 29.

¹⁰ FRANÇA, op.cit., p. 67

¹¹ “O ‘barroco’ nunca existiu historicamente no tempo classificado pelo termo, pois ‘barroco’ é Heinrich Wölfflin e os usos de Wölfflin. Melhor dizendo, a noção só passou a existir formulada positivamente, em 1888, na obra admirável de Wölfflin, Renascimento e Barroco, como categoria neokantiana apriorística em um esquema ou morfologia de cinco pares de oposições de ‘clássico’ e ‘barroco’ aplicados dedutivamente para apresentar alguns estilos de algumas artes plásticas dos séculos XVI e XVII”. HANSEN, João Adolfo. Barroco, Neobarroco e outras ruínas. *Destiempos*. Cidade do México, v., p. 170, mar./abr. 2008.

por entre as formas misturadas em contraposição ao formalismo intelectualista do “clássico”¹². “Na morfologia de Wölfflin, ‘clássico’ é definido como ‘formal’. Logo, ‘barroco’ implicaria informalidade”¹³. A morfologia das categorias estéticas se assenta sobre um eixo temporal linear segundo o qual o “barroco” se sucede sem descontinuidades ao “clássico”¹⁴. Embora originalmente cunhadas em função de um programa para a história da arte, não tardou para que outros domínios disciplinares recorressem por analogia à palavra barroco para caracterizar e unificar as representações literárias, políticas, econômicas, culturais e mentais das sociedades europeias do século XVII, sobretudo em relação as sociedade ibero-americanas¹⁵.

Tomar assim o barroco, enquanto “conceito de época”, como propõe Maravall¹⁶, não nos autoriza, contudo, se fiar em suas categorias como *topoi* doadores da especificidade histórica de uma experiência jurídica no séc. XVII. Isto é, o emprego do “barroco” pela crítica e história literária muitas vezes parece olvidar que o conceito está enraizado no *corpus* morfológico neokantiano de que é originário, insciente, assim, dos lugares institucionais que se lhe são próprios, bem como às particularidades históricas do período que tenciona descrever¹⁷. Caso assim se não tenha, o conteúdo do conceito se perde assim em um meio a uma miríade de deduções que dizem mais sobre o contexto estético e teórico de quem e em função do que são aplicados do que propriamente às feições históricas da realidade a que se dirige¹⁸.

Contudo, as particularidades institucionais e retóricas que se imprimem sobre os textos analisados estão imersas em uma “visão de mundo”¹⁹, que, de algum modo, se faz inteligível desde um conjunto de categorias capazes de exprimir a tessitura comum em que se dá a própria especificidade histórica daquele período. Quando nos debruçamos sobre o caso do processo inquisitorial contra o padre Antônio Vieira, somos confrontados não apenas quanto às especificidades dos usos e práticas retórico-argumentativas nos documentos a ele

¹² HANSEN, 2008, p. 170.

¹³ Ao caracterizar a pintura barroca, Wölfflin define que “for this does not work through individual forms, figures and motifs, but large masses, not through clear definition, but indefiniteness, limitlessness and infinity”. WÖLFFLIN, Heinrich. Renaissance and Baroque. London, Collins/Fontana Library, 1964, p. 34.

¹⁴ HANSEN, op.cit., p. 170.

¹⁵ *Ibidem*, p. 171.

¹⁶ MARAVALL, José Antonio. Culture of Baroque. Analysys of a Historical Structure. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p.

¹⁷ HANSEN, op.cit., p. 171.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Cf. MARAVALL, op.cit., pp. 149.

pertinentes, mas, igualmente, a um modo específico de conceber a experiência jurídica, que se reflete nesses usos e práticas. Em outras palavras, o que se distingue de “histórico” na análise do processo inquisitorial de Vieira é o *regime normativo* que dá causa, regula e se reflete sobre as condições de produção dos textos e documentos arrolados aos autos²⁰. A historicidade de uma análise sobre qualquer experiência jurídica pretérita é fundamentalmente dada pela reconstituição *ex post facto* deste regime normativo. Reconstituir não nos impele às pretensões heurísticas de uma “arqueologia”, ciosa por desencavar o que se vela por debaixo das ruínas das ideologias. Reconstituir é prover de uma *narrativa* a um dado conjunto de relações entre o texto e o mundo. Logo, a reconstituição do regime normativo reclama uma narrativa capaz de explicitar os princípios de articulação entre os usos e práticas retórico-argumentativas e a concepção de mundo desde a qual eles se reconhecem. Uma vez tomado desde o ponto de vista da História do Direito, o regime normativo corresponde propriamente à estrutura deôntica dada por uma concepção específica de *ordem*. Como diz Pécora em relação a Vieira, “o conceito teológico e político de ordem”²¹. A experiência jurídica pressupõe, como condição de sua própria possibilidade, a experiência da ordem como esfera estruturante da própria ontologia do desvio: só há “ilícito” porque há uma ordem na qual ele se reconhece como tal. O princípio fundamental de articulação entre a palavra e o mundo é dado sob a consciência comum de uma ordem. O que especifica o “histórico” de uma experiência jurídica como o processo inquisitorial é justamente a reconstituição deste regime enquanto experiência vivida sob uma determinada ordem e seus respectivos reflexos sobre a ação e a palavra.

E, decerto, de “barroco” pouco tem a ordem em que Vieira e a Inquisição se reconheciam. Nas muitas escaramuças travadas no seio da cristandade a partir do séc. XVI Portugal e Espanha fizeram triunfar nos seus domínios a ortodoxia católica romana contra a sedição herética luterana ou calvinista, e, nos limites da ortodoxia, a escolástica revigorada de Vitória, Soto e Suárez contra o humanismo bíblico de Erasmo. Nos domínios desta orla ibérica o homem responde antes a Deus, a um Deus que não fora enjaulado no foro privado das consciências pela hipertrofia fideísta, mas a um Deus cuja substância arquiteta uma ordem em que se discernem meticulosamente as hierarquias por meio das quais o cosmo se organiza. Deus, de todas as coisas motor que as move sem se mover, causa primeira de todas as coisas causadas, princípio de necessidade a todas as coisas possíveis, ser perfeito de que participa a

²⁰ Cf. PÉCORA, Alcir. Teatro do sacramento. 2ª ed. São Paulo, Edusp, 2008, p. 22

²¹ *Ibidem*, p. 14.

perfeição de todas as coisas imperfeitas, fim pelo qual se governa todas as coisas criadas, Deus feito de luz e mármore, mármore da metafísica aristotélica desencavada pela ilustração árabe, luz da mística neoplatônica do Pseudo-Dionísio, Deus de Santo Tomás, mas, sobretudo, Deus da Contrarreforma. *In principio creavit Deus cælum et terram*, Deus que se dá à Revelar pela Criação, tramou à sua imagem e analogia um mundo também de luz e mármore, de que o homem, cegado pelo pecado, mas preservado na razão pela superabundância do bem que o forjara com barro e vento, pode entrever pelo intelecto assistido pela Graça o que se oculta à estreiteza dos sentidos. Homens, porém, ainda mortificados pelo pecado, ainda pequenos e caídos, que tateiam duvidosos *in hac lacrimarum valle* a imagem do Inconcebível e do Inefável, uns atraídos pela imanência do mármore, outros pela transcendência da luz. Homens de luz e homens de mármore. Vieira, homem de luz. Os inquisidores, homens de mármore. Se o mundo, porém, é trama de luz e mármore, imagem e analogia do *Logos* divino não se lhes resta senão entalhar o sentido da luz com palavras de mármore, dar massa e solidez ao que não se pesa, dar concretude e figura ao que não se vê, fazer entrar pelos ouvidos o que se nega aos olhos. Cada talho retirado faz produzir uma *representação*, um modo de ativação da presença inteligível de uma ordem em que todos e tudo, o rei e a nação, os homens e os reinos, a palavra e a ação, o mundo e a sociedade, os céus e os chãos, a terra e o cosmo, a natureza e a graça, o tempo e o eterno, estão substanciados e hierarquizados pela existência participada em Deus. Se a Providência governa desde o eterno todas as instâncias da Criação, as representações disputam o lugar adequado em que se estreitam as múltiplas e sucessivas relações de causalidade capazes de determinar de que modo a presença de Deus se reflete sobre a consciência dos homens e dos reinos dos que Ele é Causa Primeira.

Pretendo assim examinar o que denomino por “condições prévias do processo”, isto é, as condições teológico-jurídicas, políticas e históricas que condicionaram a produção e aplicação dessas representações sobre a ordem na ossatura do Estado português seiscentista. Quando se fala aqui em uma controvérsia entre Vieira e a Inquisição, sempre se terá enquanto um conflito sobre a representação adequada da ordem. O primeiro capítulo terá assim por meta expor o “prefácio” do processo inquisitorial, as diligências empreendidas contra Vieira antes do seu indiciamento formal em 1663, o conflito entre Vieira e a Inquisição sobre a questão dos cristãos-novos, bem como o eixo teológico-político em que o conflito se assenta e se comunica ao processo inquisitorial. O que se terá em consideração, fundamentalmente,

neste primeiro momento é situar as circunstâncias prévias que permitiram ao conflito se transferir do domínio dos negócios do Estado português na Restauração ao processo inquisitorial. O segundo capítulo se ocupará da análise das condições procedimentais e teóricas da construção da suspeita contra Vieira. O período aqui contemplado pertence à retomada do processo contra Vieira, que dormitara durante cerca de um ano após o confisco de seu manuscrito, e se estende até os primeiros exames inquisitoriais, nos quais é dado a Vieira ciência do processo e dos termos de que ele era acusado. Aqui, o meu objetivo consiste em explorar de que modo, por quais fundamentos e em quais circunstâncias, um homem como Vieira, dos mais notórios do seu tempo, pode ter sido indiciado pelo Santo Ofício para responder por suspeitas de heterodoxia sobre suas convicções e ações, bem como entender se conflito se opera nos limites da linguagem “ecclética” do Direito Canônico no séc. XVII. Pretende-se, com efeito, responder a questão deixada em aberto no primeiro capítulo quanto porque se podem ter assentadas em causas comuns os distintos conflitos entre Vieira e a Inquisição portuguesa ao longo de um intervalo temporal de mais de vinte anos. O terceiro capítulo, por sua vez, se ocupará de uma análise sobre o modo de construção retórico-estilístico das representações do poder sacral no Portugal seiscentista, ao passo que o quarto capítulo se dedicará a expor este conflito entre representações que domina o conflito entre Vieira e a Inquisição portuguesa. O que se anseia ao final é exhibir um quadro geral do mundo que se abria aos olhos do jesuíta por entre as trovas de Gonçalo Anes Bandarra, mundo por ele havido como destino fatal do reino, mundo pela Inquisição havido como “herético”, “blasfemo”, “errôneo”.

CAPÍTULO 1 – O prefácio do conflito: Aliança e Profecia

1.1. Jurisdição Inquisitorial

A palavra *Inquisição* remonta sua origem etimológica ao vocábulo latino *inquisitiones*, (investigações), empregado no 8º Cânone do IV Concílio de Latrão de 1216, presidido pelo papa Inocência III²², para definir o método que deveria regular a disciplina jurídica da fé católica²³. Quando incorporada ao léxico jurídico do Direito Canônico medieval, a expressão “inquisição” tipifica um dos procedimentos admissíveis ao emprego da jurisdição eclesiástica ordinária, confiada aos bispos e a seus legados. Até então, a jurisdição criminal comum na Baixa Idade Média tinha por requisito de instauração de um processo a *denuntiatio* (denúnciação)²⁴, de origem no modelo acusatório do direito germânico feudal, para o qual as funções do juiz eram equiparáveis às de um árbitro, e, com efeito, a condução do procedimento judicante se reservava largamente à iniciativa das partes²⁵. Todavia, sob o influxo da “redescoberta” do Direito Romano a partir do séc. X²⁶, o Direito Canônico transferiu a legitimidade de instaurar a investigação e o processo ao órgão competente para julgar o caso; competiria assim ao próprio juiz, caso constatasse alguma suspeita, dar início às investigações, as *inquisitiones*²⁷. O que se dera fundamentalmente na transição do modelo acusatório germânico para o modelo inquisitorial foi a paliativa concentração de atribuições sobre a condução do processo sob a autoridade do órgão a quem cabe conhecer e julgar da controvérsia jurídica. O Quarto Concílio de Latrão consolida assim o procedimento *per inquisitionem*, segundo o qual se permitia “ao juiz, mesmo sem acusador, abrir um processo e

²² Sobre a influência do papa Inocência III sobre o desenvolvimento do Direito Canônico, John Moore afirma que “by 1215, Innocent had acquired a great deal of legal and judicial expertise and had become the most active legislator in all of Christendom. The council reflected the experience he and the other prelates had acquired in the burgeoning business of ecclesiastical court”. (MOORE, John. Pope Innocent III (1160/61 – 1216): to root up and to plan. Leiden/Boston, Brill, 2003, p.240.

²³ *Ibidem*, p. 243.

²⁴ GONZAGA, João Bernardino. A Inquisição e seu mundo. 4ª ed. São Paulo, Saraiva, 1993, p. 24.

²⁵ Segundo Foucault, “No direito feudal o litígio entre dois indivíduos era regulamentado pelo sistema da prova (épreuve). Quando um indivíduo se apresentava como portador de uma reivindicação, de uma contestação, acusando um outro de ter matado ou roubado, o litígio entre os dois era resolvido por uma série de provas aceitas por ambos e a que os dois eram submetidos”. Embora Foucault tenha por exemplo um caso da jurisdição penal comum, o modelo era aplicado analogamente aos casos de jurisdição eclesiástica, a despeito de a composição não se dar entre adversários, mas, a rigor, pelo acusado perante a autoridade. FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro, NAU Editora, 2002, pp. 58 e 59.

²⁶ GONZAGA, op. cit., p. 25.

²⁷ *Ibidem*, p. 24.

nele livremente colher as provas conducentes ao julgamento”²⁸. Neste tocante, o procedimento inquisitorial se distingue, sobretudo, em relação às formulações modernas do processo penal, pelo poder que se defere ao órgão jurisdicional de praticar as diligências que lhe aprouverem para a produção das provas necessárias ao esclarecimento do caso. Na medida em que o exercício deste poder se revestiu de uma disciplina jurídica produzida pelos regimentos e instruções normativas produzidas pelas autoridades eclesiásticas, o procedimento *per inquisitionem* proveu de uma forma eminentemente investigativa à estrutura jurisdicional da Igreja.

Não por menos que os dicionários medievais definem costumeiramente à Inquisição como “inquerito”²⁹, campo semântico que se manteve relativamente estável até o séc. XVI, quando, desde então, o sentido se deslocou para definir propriamente o Tribunal do Santo Ofício³⁰. A metonímia entre o procedimento e a instituição pouco a pouco “caducou” tanto mais se elevou a importância de tribunais especificamente instituídos pelo Papa para este fim, de que o exemplo mais recorrente se reporta àquele confiado pelo próprio Inocêncio III à autoridade de São Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Pregadores a fim de mais eficazmente combater o catarismo no sul da França³¹. Diferentemente da jurisdição eclesiástica ordinária, confiada à autoridade dos bispos, o Santo Ofício era um órgão jurídico extraordinário, com estrutura jurídica apartada das circunscrições episcopais, instituído tão-só para a disciplina da ortodoxia da fé católica dos termos e limites especificados pela bula papal que o instituía. Se a metonímia entre o procedimento e o tribunal se esvaziou a partir do séc. XVI é-nos lícito supor que essa transformação semântica se dera no encaço da ressurgência das atividades inquisitoriais ainda no séc. XV, quando o orbe da cristandade ocidental fora estilhaçado pelo Renascimento e pela Reforma Protestante³². Quando então se tem que

²⁸ GONZAGA, 1993, p. 25.

²⁹ BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 336.

³⁰ *Ibidem*, p. 337.

³¹ “Diante das insuficiências do clero secular para o combate, começou-se a recorrer aos frades. São Domingos de Gusmão veio a ser incumbido de algumas missões e por volta de 1216 – Inocêncio III lhe entregou a presidência de um tribunal. Assim é que, aos poucos, foi nascendo o que se passou depois a designar pela palavra “Inquisição”. Como instituição oficial e permanente para toda a Igreja, no entanto, esta somente se consolidou em 1231, por bula do papa Gregório IX”. (GONZAGA, op. cit., p. 97)

³² Reinhardt Koselleck sintetiza com poucas palavras um panorama preciso da dissolução das estruturas políticas e religiosas europeias a partir dos quinhentos e os desafios que se impuseram às gerações posteriores. “No séc. XVI, a ordem tradicional estava em plena decadência. E, em consequência da perda da unidade da Igreja, a ordem social como um todo saiu dos eixos. Antigos laços e alianças foram desfeitos. Alta traição e luta pelo bem comum tornaram-se conceitos intercambiáveis, conforme as frentes de luta e os homens que nelas

Antônio Vieira fora julgado em um processo inquisitorial pela Inquisição não se trata de uma redundância, porque, a rigor, inquisição corresponde tanto ao método procedimental quanto à instituição que o processa.

No dia 13 de Abril de 1660, na Casa de Despacho da Santa Inquisição portuguesa³³, o Conselho Geral do Santo Ofício, reunidos em audiência os inquisidores Pantaleão Rodrigues Pacheco, Diogo de Souza, frei Pedro de Magalhães, Luís Álvares da Rocha e Álvaro Soares de Castro, nomeia o notário³⁴ José Cardoso para que intime o padre jesuíta André Fernandes, bispo nomeado do Japão³⁵, a prestar esclarecimentos quanto ao conhecimento de um “papel”, mais precisamente uma carta, enviada do Maranhão por seu confrade Antônio Vieira. No dia seguinte à intimação comparece à audiência o padre André Fernandes. Arguido quanto ao papel de que havia de prestar esclarecimentos, o jesuíta confirma aos inquisidores a autoria do papel, bem como o título a ele atribuído. Todavia não o tivesse ora em suas posses, tomaria as diligências necessárias para que o mais em breve possível o remetesse à Mesa da Casa de Despachos do Conselho Geral do Santo Ofício. Providência que não tardou a ser cumprida, porquanto no dia seguinte o licenciado Diogo

se locomoviam. A anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos, e a pluralização da *Ecclesia Sancta* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coesa: famílias, estamentos, países e provos. Assim, a partir da segunda metade do século XVI, um problema que não podia ser resolvido pelos meios da ordem tradicional tornava-se cada vez mais virulento: a época impunha a necessidade de encontrar uma solução em meio a igrejas intolerantes, que travavam duros combates e se perseguiam cruelmente, e em meio a frações estamentais ligadas pela religião. Uma solução que contornasse, apaziguasse ou abafasse a luta. Como era possível restabelecer a paz? Na maior parte do continente, o Estado absolutista encontrou a resposta e constiu-se a partir do que, de fato, era: uma resposta específica à guerra civil religiosa. Qual era esta resposta? O que ela significava para o monarca e o súdito”? (KOELLECK, Reinhardt. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro, Contraponto & edUERJ, 1999, p 21.)

³³ A Casa de Despachos se refere às dependências do Santo Ofício para a realização dos atos ordinários à condução dos processos inquisitoriais. Segundo o Regimento, “haverá em cada uma das Inquisições uma Casa para a Mesa do Despacho, a qual estará em lugar tão resguardado, que fora dele se não possa ouvir coisa alguma do que ali se trata (...)” (L. I, Tít. II, §I).

³⁴ Os notários do Santo Ofício eram os religiosos, “clérigos de ordens sacras, que saibam bem escrever” (L. I, Título VIII, §I.) responsáveis pela transcrição dos atos processuais junto aos Autos, bem como pela comunicação dos atos a serem praticados pelo tribunal a quem competisse por alguma razão comparecer em juízo. Acumulariam assim as funções que hoje se atribuiriam respectivamente ao escrivão e ao oficial de justiça.

³⁵ A presença da Companhia de Jesus no Extremo Oriente já datava da segunda metade do séc. XVI, embarcados às expedições portuguesas que cruzaram o Cabo da Boa Esperança e estabeleceram a rota marítima das especiarias. Tanto os sermões como os textos especulativos-proféticos de Vieira são permeados de referências às “finalidades apostólicas” que singularizariam o reino de Portugal dentre todas as nações cristãs (Cf. *Sermão de Santo Antônio*). O missionário italiano Matteo Ricci redigiu o primeiro dicionário do chinês para uma língua oriental, o chinês (Cf. FONTANA, Michaela. *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court*. Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011, pp. 151 e ss.), ao passo que o jesuíta português João Rodrigues redigiu não apenas o primeiro dicionário japonês-português, mas também a primeira gramática conhecida da língua japonesa. (Cf. COOPER, Michael. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China*. New York, 1974)

Velho, secretário do Conselho Geral do Santo Ofício, entregou-lhe ao notário um maço conteúdo dos papéis demandados pelos inquisidores. Embora os autos não esclareçam por quais meios a Inquisição portuguesa tomara conhecimento daquele papel³⁶, e, naturalmente, das razões que o faziam motivo de suspeita, seja o que contivesse conteúdo ao manuscrito se inscreviam, por ora, entre “palavras e feitos duvidosos”³⁷. Duvidosos porque inquinados de suspeitas quanto ao conteúdo de fé por elas professadas pelo contraste aos preceitos que se exigiam fidelidade como fundamento de pertença à comunidade cristã. Era o que cabia apurar a *jurisdição inquisitorial*. Por jurisdição se designa o poder de dizer o direito, *ius dicere*, instaurar os limites entre o justo e o injusto³⁸. A ideia de que à Igreja compete o exercício de uma jurisdição se deve, fundamentalmente, à paliativa apropriação da linguagem teológica cristã da morfologia do Direito Romano desde o séc. IV³⁹, que, pouco a pouco, estruturou uma forma jurídica da organização eclesiástica e proveu de um aparato conceitual a resposta à precoce pressão por homogeneidade das crenças confessadas pelas comunidades cristãs⁴⁰.

A natureza da jurisdição inquisitorial afeta diretamente as feições do seu procedimento. Enquanto o processo penal moderno se orienta em função de um quadro de tipos abstratos previstos em lei aos quais se assistem uma respectiva pena a ser deduzida se se prova a autoria e a materialidade do delito por hipótese imputado, o processo inquisitorial, conquanto exiba um conteúdo de natureza penal, é modulado por sua *natureza disciplinar*⁴¹. Ao passo que a disciplina penal moderna ainda se socorra, em última análise, às qualidades axiológicas *a priori* dos bens jurídicos violados pelo delito como justificativa para a retribuição de uma sanção àqueles que assim o tenham feito, o Direito Canônico penal se fundamenta em apelo à função *soteriológica* de suas atribuições. Isto é, sua principal função, portanto, é zelar pela salvação das almas daqueles que estão sujeitos à sua tutela. Um delito canônico é, antes de um ato normativo irregular, um pecado, e, por ser um pecado, quem o pratica põe a si próprio em maior risco do aquele ou aquilo a que porventura teria violado. A

³⁶ Segundo Muhana, “decerto, há correspondência faltosa: a mais ostensiva, neste caso, é a ausência da primeira carta enviada pela Inquisição portuguesa à Congregação do Santo Ofício de Roma, sem a qual apenas se pode supor os termos em que foi pedida a qualificação da Carta ‘Esperanças de Portugal’”. (Obra Completa Padre António Vieira. dir. FRANCO, J. E. e Calafate, P., Lisboa, Círculo de Leitores, Tomo III, vol. IV, 2014, *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. (coord. MUHANA, A.), p. 18.

³⁷ L. II, Tít. III, §XI

³⁸ Cf. ULMANN, Walter. Law and Politics in the Middle Ages. New York, Cambridge University Press, 1975, p. 33.

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰ Cf. BRAGUE, Rémi. A Lei de Deus. História Filosófica de uma Aliança. São Paulo, Loyola, 2009, pp. 53 e 54.

⁴¹ Cf. GONZAGA, 1993, p. 24.

punição *per si* é inócua se não reconduzida a uma reforma da consciência de quem incorre em um ilícito sob a jurisdição da Inquisição, uma vez que o homem apenas se reconcilia com Deus pela contrição e arrependimento sucedidos ao reconhecimento da verdade então embaçada pelo pecado. O que se figurará especialmente interessante no caso de Vieira, e disso falaremos mais adiante, é o modo como o pecado se esmaece nos limites do vínculo político do pacto de sujeição⁴² dos súditos ao soberano.

O exercício da jurisdição inquisitorial estava amparado sobre uma substancial estrutura orgânica. O *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal* de 1640, o documento normativo que regulava o processo inquisitorial no Santo Ofício ao tempo do caso de Vieira, especifica a repartição orgânica das funções do tribunal eclesiástico assentadas em regulamentos e instruções pretéritas editadas ainda no séc. XVI sob a direção do cardeal Dom Henrique⁴³. Elaborado por uma comissão formada por membros do próprio Santo Ofício sob a presidência do então Inquisidor-Geral Dom Francisco de Castro, o *Regimento* de 1640 se notabiliza em especial pela codificação e sistematização do farto material normativo produzido ao longo das duas décadas anteriores⁴⁴. Conquanto não se deixe passar incólume o considerável volume de regras de cariz eminentemente técnico-funcional, o *Regimento* se notabiliza pelas especificações processuais bem como por um vasto rol de delitos sujeitos à jurisdição inquisitoriais e suas respectivas penas.

O Conselho Geral do Santo Ofício divide com o Inquisidor-Geral as funções mais elevadas na estrutura administrativa e jurisdicional da Inquisição em Portugal. Ainda no *Regimento do Santo Ofício* de 1570 se lhe reconhece os limites fundamentais de suas competências⁴⁵. Diferentemente das inquisições medievais, em que a estrutura organizacional se irradiava por linhas horizontais de comunicações entre os inquisidores locais, a Inquisição na Península Ibérica cristalizou desde muito cedo uma arquitetura fortemente verticalizada, isto é, autônoma e hierarquizada⁴⁶. Embora Vainfas o denomine como um órgão de segunda

⁴² Sobre o conceito de pacto de sujeição, egresso da teologia política de Suárez, Cf. SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought* (vol. II). Cambridge, Cambridge University, 1978, p.

⁴³ “As instruções de 1541, bem como os regimentos de 1552 e 1570, balizam o período de estabelecimento e de consolidação da Inquisição em Portugal, tendo circulado de forma manuscrita. Esses textos revelam já um elevado nível de centralização do tribunal e, do ponto de vista administrativo, uma prática notável de codificação das experiências judiciais e burocráticas”. BETHENCOURT, 1995, p. 46.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁵ *Idem*, p. 118.

⁴⁶ BETHENCOURT, 1995, p. 38.

instância⁴⁷, suas competências extrapolam amplamente as funções ordinariamente reservadas à revisão de decisões proferidas pelos tribunais locais.

Na Inquisição portuguesa, o Conselho Geral se revestiu de organicidade ainda mais acentuada se comparado ao seu congênere na Espanha, o Consejo de la Suprema⁴⁸. O *Regimento* de 1640 preserva-o integralmente quanto às suas principais atribuições já especificadas no séc. XVI: o controle administrativo dos tribunais locais bem como o controle jurisdicional dos atos por eles praticados ao longo da persecução inquisitorial bem como de competência para conhecer e julgar dos recursos ajuizados contra as decisões proferidas pelos tribunais locais⁴⁹. Ao passo que o direito processual moderno em geral reserva ao órgão *a quo* o exercício *a priori* dos atos relativos à cognição processual⁵⁰, o procedimento inquisitorial reconhece ampla iniciativa cognitiva ao Conselho Geral da Inquisição sobre os processos distribuídos entre os tribunais distritais do Santo Ofício. Essas considerações de fundo procedimental são fundamentais para compreensão das causas do processo de Antônio Vieira, pois, afinal, o procedimento dispõe o horizonte de ação em que tanto o tribunal quanto o jesuíta se veem engajados. Conquanto se possa discutir em que medida o procedimento vincula a iniciativa persecutória do tribunal, e mesmo quanto às reais finalidades que o movem, o procedimento atua em um nível pré-deliberativo, uma vez que ele se impõe por força dos *estilos*, o conjunto tópico de praxes consagradas no exercício das funções reservadas à competência do Santo Ofício, sistematizados e fixados pelos regimentos, livros jurídicos e instruções normativas. O exercício da jurisdição inquisitorial também é, portanto, regulado por uma “gramática jurídica” que define e limita o âmbito de ação reservado às partes, seja aos inquisidores, seja aos réus.

Como já se disse anteriormente, o conjunto normativo regente dos estilos inquisitoriais não discerne em termos análogos ao que se dá no processo moderno, civil ou penal, limitações à esfera de cognição que sejam coetâneas às funções exercidas ao longo do procedimento. Em outras palavras, eventuais “ingerências” de atuação entre instâncias

⁴⁷ VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira: jesuíta do rei. São Paulo, Companhia das Letras, 2011

⁴⁸ BETHENCOURT, op. cit., p. 46.

⁴⁹ *Idem*

⁵⁰ Notáveis exceções entre a dogmática jurídica brasileira contemporânea são os incidentes processuais suscetíveis ainda em primeira instância, cuja competência para conhecer e julgar se reserva ao Tribunal de 2ª Instância, como, por exemplo, os incidentes de suspeição e impedimento. Nestas hipóteses, a amplitude cognitiva do órgão de primeira instância não se lhe reserva o poder de decidir sobre tais questões de natureza prejudicial, isto é, que concorrem lateralmente ao exame da questão principal do mérito.

distintas, sob a escusa da superioridade hierárquica de uma em relação à outra, são reconhecidas pelo regimento do Santo Ofício como válidas e necessárias ao bom andamento do processo. Portanto, o Conselho Geral interfere e dirige a atuação do Santo Ofício de Coimbra ao longo de todo o processo contra Vieira. Com efeito, o processo inquisitorial se desenvolve simultaneamente entre o tribunal local e os órgãos centrais da Inquisição, munidos estes de controle sobre a condução do caso conforme as ocasiões e oportunidades especificadas no *Regimento*. Neste tocante, o processo inquisitorial se aproxima especialmente dos traços do processo administrativo, uma vez que se lhe reconhece distinções hierárquicas entre dois órgãos com competência concorrente para conhecer e julgar da matéria. No caso do processo contra o padre Vieira, adita-se mais uma peculiaridade. Como a Santa Sé ainda não havia reconhecido a restauração da soberania portuguesa lograda contra os interesses da Espanha em 1º de Dezembro de 1640, desde então as indicações episcopais reservadas ao Sumo Pontífice estavam interditas ao reino de Portugal. Uma vez que o Inquisidor-Geral era cargo de nomeação privada à autoridade do Papa, desde a morte de Dom Francisco de Castro em 1653, restando vacante a sua cadeira, as funções a ele então guardadas eram exercidas pelo Conselho Geral da Inquisição⁵¹.

Ainda voltaremos a este ponto. Por enquanto, basta que se saiba que o processo contra Vieira fora desenvolvido simultaneamente pelo Tribunal do Santo Ofício de Coimbra, competente para julgá-lo porque, ao tempo do seu indiciamento, Vieira habitava na residência dos jesuítas da cidade, e pelo Conselho Geral da Inquisição, revestido também das atribuições do Inquisidor-Geral. Todo o vasto repertório textual reunido das comunicações entre o Santo Ofício de Coimbra e o Conselho Geral da Inquisição, nomeado por Adma Muhana por “correspondências”⁵², pertence, em verdade, a um gênero textual tipicamente jurídico, as cartas precatórias, atos de comunicação por meio dos quais diferentes instâncias judicantes se comunicam. Da análise da comunicação textual entre os dois tribunais se deduz que ao Conselho Geral da Inquisição se reserva, fundamentalmente, a competência para presidir o processo, ao passo que o Santo Ofício em Coimbra mais se semelha a um tribunal de execução, a quem cabe cumprir as contínuas determinações prolatadas em Lisboa sobre o caso. Isto, contudo, não minora a importância do Santo Ofício de Coimbra ao longo do processo de Vieira, uma vez que, dado o caráter eminentemente investigativo do processo

⁵¹ Cf. VAINFAS, 2011, p. 220

⁵² MUHANA in "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 19

inquisitorial, sua importância se releva em função da competência para dar execução as diligências de instrução, dentre as quais as sessões dos exames inquisitoriais, que, como se verá, fornece a ossatura dialética básica em que Vieira será confrontado a responder pela ortodoxia de suas convicções.

A jurisdição dos tribunais do Santo Ofício, órgão instalado na ossatura da jurisdição eclesiástica ordinária da Igreja, era definida em seus termos mais gerais pelos termos da bula papal que o instaurava. A bula de instituição do Santo Ofício em Portugal foi publicada em 22 de Outubro de 1536, em cerimônia na Sé de Lisboa na presença do rei, Dom João III, do cardeal Dom Afonso, arcebispo de Évora, o cabido, o recém-vestido inquisidor-geral Dom Diogo da Silva, além de numerosa presença do clero e do povo da cidade em geral⁵³. Em 19 de Novembro de 1536, o inquisidor-geral publicou um monitório, documento em que restavam descritos os crimes que doravante sob a jurisdição inquisitorial recém-instaurada⁵⁴. O monitório não estipulava uma taxinomia de tipos penais estritos, mas um rol exemplificativo de condutas reprováveis, sem prejuízo de outras que pudessem vir a ser identificadas e sistematizadas pelos inquisidores em outras instruções e documentos. O *Regimento* arrola dentre suas razões, na exposição de motivos que o prefacia, a fragmentariedade legislativa como fator de embaraço ao exercício da jurisdição inquisitorial⁵⁵. Não por acaso, portanto, que a morfologia dos desvios canônicos prevista no novo regimento de 1640, em substituição ao de 1613, alarga longamente os termos em que se instituíram a jurisdição eclesiástica do Santo Ofício em Portugal em 1536, embora, porém, a precedência dos tipos elencados sob a competência inquisitorial não deixa mentir o que mais preocupava o sacro tribunal. Dentre o farto rol, que não tardou em se dilatar, destacara, desde o início, “o judaísmo dos cristãos-novos” como ilícito sujeito à sanção inquisitorial⁵⁶.

“XII. Procederão contra todas as pessoas eclesiásticas, seculares e regulares, de qualquer estado e condição que sejam, que forem

⁵³ BETHENCOURT, 1995, p. 25.

⁵⁴ *Idem*

⁵⁵ “E considerando os grandes inconvenientes que resultavam de haver Ordens e Leis particulares, que, às vezes, por falta de notícia se poderiam ignorar, resolvemos que, para boa administração da justiça e governo do Santo Ofício, e para seus Ministros procederem com acerto que pdem as materiais que nel se tratam, era necessário reduzir todo de novo a outro Regimento”.

⁵⁶ BETHENCOURT, op.cit., p. 25.

culpadas, suspeitas, ou infamadas *no crime de judaísmo ou em qualquer outra heresia* (itálico nosso)”⁵⁷

Segundo Salomon, a despeito de a jurisdição inquisitorial englobar uma ampla tipologia de “desvios”, a grande maioria das energias do tribunal se dispensava à apuração de cripto-judaísmo pelos cristãos-novos. “Dos 40 000 processos inquisitoriais portugueses, cerca de 38 000 visam cristãos-novos”⁵⁸. O próprio Antônio Vieira, ao mais tarde explicar suas verdadeiras intenções ante ao Santo Ofício em Coimbra, não hesita em afirmar que tencionara redigir uma apologia pela conversão dos judeus “por ser o judaísmo só a heresia que há neste Reino”⁵⁹. O processo de Antônio Vieira, portanto, está imerso nesta atmosfera de desconfiança generalizada na Península Ibérica quanto às origens étnicas dos súditos dos reis católicos; não bastava que fossem bons súditos, mas que fossem bons fiéis. Muito antes de o Conselho Geral do Santo Ofício deflagrar as diligências relativas às investigações principiadas naquele Abril de 1663, Vieira e a Inquisição portuguesa já controvertiam há muito sobre a causa desses “maus fiéis”, porém, “bons súditos”.

1.2. Cristãos-Novos e Inquisição

Cristãos-novos é a designação do status jurídico dos judeus portugueses obrigados a se batizar e, naturalmente, a se converter por decreto de Dom Manuel I em 1498. A presença judaica em Portugal remonta aos albores da Reconquista cristã da Península Ibérica, no séc. XI, que preste se acomodou sob a autoridade dos reis da dinastia de Borgonha⁶⁰. Conquanto as Ordenações Afonsinas lhes segregassem no tecido urbano das vilas e cidades do reino (as judiarias)⁶¹, os judeus portugueses, livres das restrições teológicas cristãs ao exercício das atividades financeiras e bancárias, gozavam assim de denotada importância social, política e

⁵⁷ L. I, Tít. III, §XII.

⁵⁸ SALOMON, Herman Prins. *Reaberto o debate entre I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o cripto-judaísmo peninsular? Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 5, 2005, p. 89.

⁵⁹ “Obra Completa...”, 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 157.

⁶⁰ Cf. MATTOSO, 2001, p. 277.

⁶¹ “Tinham o direito de organizar comunidades, construir sinagogas e exercer livremente a religião. Por muito tempo, dispensados ficaram de trazer sinais distintivos nas roupas, ao contrário do que determinara o IV Concílio de Latrão (1215). Isolavam-se em seus bairros (as “judiarias”), onde desfrutavam de autonomia jurídica e administrativa”. GONZAGA, 1993, p. 223.

econômica no reino ao longo da Idade Média⁶², sobretudo quanto ao trato dos negócios comerciais do reino⁶³. O desenvolvimento e aprimoramento da empresa ultramarina portuguesa a partir do séc. XV se deveram em não desprezível medida ao aporte técnico e financeiro da comunidade judaica local⁶⁴. Bem considerados quanto às suas habilidades para o trato do comércio e do artesanato, experimentaram os judeus de especial tolerância sob o reinado de Dom João II, prócer da expansão marítimo-comercial de Portugal⁶⁵. Neste período, o reino tinha com bons olhos a presença judaica, porquanto se lhes obtinha de suas rendas quantias tributárias consideráveis para arcar com os custos das expedições marítimas, o que se lhes retribuía com permissividade das autoridades régias para com suas práticas religiosas⁶⁶.

Contudo, as relações de conveniência que enlaçavam a pequena burguesia hebreia às veleidades do reino cristão não se passavam despercebidas aos olhos do restante da sociedade, em especial do clero católico e do campesinato. Ainda que a comunidade judaica portuguesa estivesse aclimatada aos ares tolerantes que se lhe dispensava não gratuitamente o trono, e, de certo modo, profundamente enraizada na vida social do reino desde os seus primeiros tempos⁶⁷, a presença de uma minoria inassimilável no tecido social e confessional da maioria católica gerava contínuas tensões não desprovidas de episódios trágicos⁶⁸. No imaginário de uma sociedade predominantemente agrária, analfabeta e religiosa, a desenvoltura com que aqueles que professavam a Lei Antiga se imiscuíam nos negócios do reino e nas praças

⁶² “O seu papel na activação da economia monetária e na utilização dos seus complexos mecanismos e em algumas técnicas artesanais foi, portanto, notável, e teve a maior importância na economia portuguesa. A precoce utilização dos seus serviços pelos soberanos, desde Afonso Henriques, e a sua intervenção nas actividades fiscais, como almo-xarifes, ou como arrendatários da cobrança das rendas e dos instrumentos de produção ou de troca que eram propriedade da Coroa, conferiu-lhes um papel de primeira ordem na edificação dos mecanismos de financiamento do Estado e do desenvolvimento da economia moderna. Todavia, o partido que souberam tirar da especulação financeira levou-os muitas vezes a preferir os lucros obtidos por meio dela do que a investirem em actividades produtivas, o que limitou os benefícios que da sua actividade resultaram”. MATTOSO, 2001, p. 277.

⁶³ GONZAGA, 1993, p. 223.

⁶⁴ *Idem*

⁶⁵ HERMANN, Jacqueline. No Reino do Desejado: A construção do sebastianismi em Portugal (séculos XV e XVII), São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 36.

⁶⁶ *Idem*

⁶⁷ Sobre a presença judaica nos negócios reais, HERCULANO (2009, s.p.) afirma que “desde o princípio da monarquia, os judeus, pelos motivos que já temos apontado, exerceram uma grande influência no reino. Entre as acusações que o clero e os nobres, conjurados com este, dirigiam contra o infeliz Sancho II era uma a da preponderância que tinham debaixo da sua administração os sectários do judaísmo. A suprema inspeção das rendas públicas foi depositada nas mãos de judeus nos reinados de D. Dinis e D. Fernando, sendo revestidos do cargo de tesoureiros-mores, correspondente ao dos modernos ministros da fazenda, no tempo do primeiro, o arrabi-mor D. Judas e, no do segundo, outro D. Judas”.

⁶⁸ GONZAGA, op.cit., p. 225.

comerciais das principais cidades portuguesas semelhavam-se lhes tanto mais a uma maquinação diabólica do que uma imagem representativa do capitalismo emergente⁶⁹. Em palavras mais concisas, não bastaram os séculos de convivência entre judeus e cristãos para que demovessem estes da firme convicção de que a minoria constituía um fator de tensão e fragilidade à unidade social, jurídica e espiritual do reino⁷⁰. Ainda em 1361, quando das Cortes de Elvas, se formularam queixas contra a presença judaica em meio aos bairros cristãos do reino, “fazendo algumas cousas desordenadas de que os cristãos recebem escândalo e nojo”⁷¹. Em 1449, populares revoltosos se lançam em fúria contra a principal judiaria de Lisboa e massacram muitos dos que ali habitavam⁷². Em suma, a presença judaica em Portugal, ainda que remonte a tempos anteriores à fundação do reino, sempre fora um fator de tensão à unidade social e política do reino.

Todavia, essas tensões se avolumam imensamente quando Portugal passa a sentir no seu próprio território as consequências da perseguição aos judeus espanhóis, deflagrada sob os reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão – próceres da unificação da Espanha – e catalisada pela instalação da Inquisição na Península Ibérica⁷³. Se desde então a Inquisição espanhola não poupou esforços para suprimir a “heresia judaica” das fronteiras de Castela, apenas em 1492 toma a drástica decisão de expulsar todos os judeus do reino⁷⁴. O caminho mais natural para os emigrados levava ao oeste, às praias de Portugal, para onde fluíram as massas de refugiados acossados pelo furor inquisitorial. Os impactos demográficos se fariam rapidamente perceptíveis, pois, o pequeno reino, que, por fins do séc. XV tinha cerca de 1 milhão de habitantes, contava entre esses cerca de cem mil judeus⁷⁵. Para muitos não restava aos judeus espanhóis senão o Atlântico como via principal de escape, porque retroceder ao território castelhano já não era mais possível sem grave risco para a própria segurança. Como

⁶⁹ GONZAGA, 1993, p. 223.

⁷⁰ João Lúcio de Azevedo assim prefacia sua obra clássica sobre a história dos cristãos-novos em Portugal “A existência no seio da comunidade portuguesa, de grupos numerosos adictos à crença judaica, constitui, desde os tempos remotos da nacionalidade, e ainda antes dela definitivamente formada, um fator importante de desequilíbrio social, a que umas vezes o poder ocorria com leis de exceção, outras vezes o desgosto popular opunha o saque, o incêndio, a matança, como elemento compensador; leis e explosões de selvagem violência bem depressa esquecidas, porque a pertinácia da raça estranha podia mais na sua passividade que o arbítrio empírico dos governos, e o furor intermitente do populacho”. AZEVEDO, João Lúcio. *Historia dos Christãos Novos Portugueses*. Lisboa, Livraria Clássica, 1922.

⁷¹ GONZAGA, op. cit. , p. 224.

⁷² *Ibidem*, p. 225.

⁷³ KAMEN, Henry. *Spanish Inquisition*. 4ª ed. New Haven & London, 2014, pp. 26 e ss.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁷⁵ GONZAGA, 1993, p. 225.

os barcos prometidos nunca o foram em número satisfatório para transporta-los para paragens a seguro da Inquisição, a fatalidade geográfica que os impelira em direção a Portugal agora os impedia de dali sair. Para muitos judeus espanhóis, o pequeno reino se tornou um novo lar.

A leniência da autoridade régia para com a situação dos judeus emigrados, constantemente sobressaltada pela violência com que, sobretudo, o campesinato e as classes mais populares ora ou outra assaltavam as comunidades, não resistiu às ambições matrimoniais de Dom Manuel I, o *Venturoso*. O rei, filho de D. João II, tencionava contrair casamento com a princesa Isabel, filha dos reis católicos da Espanha, arquetipos da instalação da Inquisição na Península Ibérica, e, com efeito, unir as duas coroas sob as suas mãos⁷⁶. A proposta de Dom Manuel foi aprovada pelos reis espanhóis, porém, no instrumento do contrato nupcial aditou-se cláusula em que se obrigava a Portugal expulsar todos os judeus espanhóis asilados no reino⁷⁷. Ao se discutir a sorte dos judeus espanhóis emigrados, Portugal, a rigor, discutia a sorte de toda a comunidade judaica há séculos ali residente. Não foram poucos os debates quanto à conveniência e às feições da cláusula que se propunha como condição para o casamento do rei, mas prevaleceu a pressão do clero e dos próprios validos espanhóis em favor de uma solução mais gravosa aos interesses dos judeus. No dia 25 de Dezembro de 1496, Dom Manuel promulga o édito de expulsão, o qual estipulava que em até dez meses todos os judeus não convertidos, sejam os espanhóis recém-chegados, sejam os portugueses já radicados, deveriam abandonar o reino, sob as penas da lei eclesiástica se caso permanecessem. Contudo, se a Inquisição espanhola foi nas mãos dos reis de Espanha um verdugo implacável à presença judaica na Península Ibérica, o édito de expulsão de Dom Manuel, desprovido de um braço eclesiástico sistematicamente organizado para velar por sua aplicação, não gozou de grande eficácia. Dificuldades de ordem prática, como a mobilização de um aparato de transporte amplo o bastante para dar conta de um elevado número de judeus que haveriam de deixar a nação, se conjugaram a pouca pertinácia do rei em fazer valer o próprio édito, tanto mais desejoso de atrair os judeus, de que lhe eram caras as suas rendas, ao redil do cristianismo.

Entre apelos, exceções e poucos avanços, Dom Manuel decide então oportunizar aos judeus do reino a possibilidade de se batizarem como condição para então permanecerem. Concebido como uma alternativa sedutora à crueza da expulsão, o batismo tanto integraria os

⁷⁶ Cf. GONZAGA, 1993, p. 225

⁷⁷ *Ibidem*, p. 226.

judeus recalcitrantes ao tecido comum da cristandade católica como a eles garantiria o direito de permanecer – com suas rendas, naturalmente – no território do reino. As coisas, porém, não se sucederam do modo ansiado pelo monarca. Muitos eram os que não tencionavam abjurar a lei mosaica, e tantos outros eram os que, ao abjurar, o fizeram apenas em aparência, a fim de se beneficiar das garantias que o batismo lhes favoreciam, sem, contudo, abdicar da observância particular dos ritos judaicos⁷⁸. O cripto-judaísmo se dissolvera sob as aparências de verdadeiras conversões; se muitos judeus portugueses efetivamente abjuraram suas antigas crenças e se tornaram cristãos, não eram poucos os que mantinham em segredo os seus ritos e costumes egressos da lei talmúdica⁷⁹. Ante a tanto, o rei apelara para uma resolução mais radical, talhada, porém, às conveniências econômicas indeclináveis que tanto lhe assoberbavam; se as circunstâncias não chancelavam a oportunidade da expulsão, que fossem todos os judeus em solo lusitano batizados, de modo tal que, juridicamente, não mais havia sequer um único judeu em Portugal em 1498⁸⁰. Os judeus conversos passaram a ser denominados como cristãos-novos. A qualificação carregava consigo uma conotação jurídica de fundo racial, que, apesar de se revestir de traços mais acentuados por obra do Santo Ofício, remonta aos estatutos de “limpeza de sangue” já existentes na Península Ibérica ainda no séc. XIII⁸¹. A despeito dos muitos relatos quanto a pouca diligência e descaso de muitos cristãos-novos no cumprimento dos preceitos da fé cristã, o que não raro açulava a ira popular, Dom Manuel promulga édito o qual os isentava dos rigores da jurisdição eclesiástica secular durante vinte anos, talvez na esperança de que os judeus se acostumassem aos novos hábitos religiosos, talvez a fim de aquietar a irrisignação dos conversos à força e segura-los nos domínios do reino⁸². Aos cristãos-novos, sobretudo os mais pobres, que não tinham opção senão permanecer no reino e calar a confissão na Lei Antiga sob o peso do batismo, os vinte anos de graça concedido por Dom Manuel favoreceram o que se porá como pano de fundo do processo inquisitorial de Antônio Vieira, uma velada, porém contínua e profunda interação entre as tradições espirituais e religiosas judaicas e católicas, que plasmaram uma cultura devocional particularmente rica no Portugal dos séc. XVI e XVII.

⁷⁸ GONZAGA, 1993, p. 226.

⁷⁹ Cf. KAMEN, 2014, pp. 416 e ss.

⁸⁰ GONZAGA, op. cit.

⁸¹ Cf. BETHENCOURT, 1995, p. 298.

⁸² GONZAGA, 1993, p. 226.

Embora as normas proibitivas contra os judeus no interior do orbe da cristandade como as que foram exaradas entre o fim do séc. XV e o início do séc. XVI na Península Ibérica não fossem novas e remontem a precedentes ainda na Idade Média, como o édito de expulsão dos judeus da Inglaterra outorgado pelo rei Eduardo I em 1290, o que as distingue neste caso é o contexto de consolidação da unidade política dos reinos católicos ibéricos. Conquanto a historiografia mais tradicional da Reconquista às vezes sugira que a homogeneidade polar das diferenças religiosas que cindiram territorialmente a Península Ibérica se traduza em termos políticos equiparáveis, em verdade, o tecido jurídico medieval ibérico não se distingue significativamente da fragmentariedade estrutural cara ao feudalismo⁸³. Fragmentariedade, inclusive, que não raramente compadecia com alianças feudais entre senhores cristãos e muçulmanos contra eventual inimigo comum, imagem decerto pouco acomodada à narrativa de uma “guerra santa”. Contudo, na medida em que se estreitavam os laços jurídicos e familiares entre os senhores cristãos da Península Ibérica e a nobreza feudal ao norte dos Pirineus, o perímetro da ação política cada vez mais se confundia com o da unidade religiosa. Doutro lado, o impacto cultural das Cruzadas a partir do séc. XII no imaginário cristão medieval não tardou se projetar por analogia à narrativa de legitimação do avanço dos reinos cristãos sobre o califado islâmico. O poema épico castelhano *El Cantar de mio Cid*, datado de 1207, que retrata os feitos e conquistas de Rodrigo Díaz de Vivar, que arrebatara Valencia dos senhores islâmicos da Taifa de Zaragoza, talvez seja o documento literário que melhor exprima a absorção e integração da legitimidade do soberano à linguagem religiosa cristã⁸⁴. Quando a partir do séc. XV a presença dos senhores muçulmanos encerrara-se a uma estreita faixa de terra entre a Península Ibérica e o Norte da África, esta pressão por homogeneidade político-religiosa volveu-se para interior do tecido social dos próprios reinos; um reino de soberanos cristãos não se fazia senão com súditos cristãos, sem muçulmanos e sem judeus. A despeito de não serem novas eventuais animosidades entre judeus e cristãos no interior do tecido social ibérico ao longo da Idade Média, as circunstâncias dadas à instalação da Inquisição na Península foram dadas neste contexto de homogeneização religiosa enquanto entendida como pressuposto e fundamento da unidade política dos reinos católicos. A perseguição aos judeus parece falar muito mais ao contexto da Paz de Augsburg de 1555, que

⁸³ Cf. HESPAÑA, António Manuel. História das Instituições. Lisboa, Livraria Almedina, 1982, p. 126

⁸⁴ Sobre a construção do mito de El Cid no contexto da Reconquista cristã, cf. NICOLLE, David. El Cid and the Reconquista (1050-1492). London, Osprey Military, 1988.

deu forma jurídica à concepção de que a fé dos súditos deve ser a fé do seu príncipe. É neste sentido, sobretudo, que deverá ser lida a atuação da jurisdição inquisitorial na Península Ibérica; um instrumento ajustado à consumação e consolidação da unidade político-religiosa dos reinos ibéricos.

O Santo Ofício se instala na Península Ibérica no séc. XV, quando, em resposta às petições insistentes dos reis católicos de Castela e Aragão, o papa Sisto IV assina no dia 1º de Novembro de 1478 a bula *Erigit Sincerae Devotionis Affectus*, que instala uma nova Inquisição na Espanha⁸⁵. E sem benefício algum às coincidências fortuitas, o documento colaciona, tal como haveria de o sê-lo mais tarde em Portugal, os argumentos propostos pelos reis católicos contra a prática significativa de ritos mosaicos pelos judeus convertidos ao cristianismo na Península Ibérica. Em 1515, Dom Manuel peticiona à Santa Sé em favor de que se fundasse no reino tribunal análogo ao que então existia em Castela, sem lograr sucesso⁸⁶. Caberia ao seu filho e sucessor, Dom João III, se dedicar com notório empenho para o fim ao qual o pai não alçara. A Santa Sé, porém, resistia ao pleito lusitano, temerosa de que os excessos perpetrados pela Inquisição na Espanha se repetissem em Portugal. Especialmente em Sevilha, o furor persecutório se fizera chegado aos ouvidos do pontífice, aturdido decerto pelas centenas de prisões efetuadas ainda no primeiro mês de atividade do tribunal, que causaram a fuga de milhares de espanhóis para paragens vizinhas, inclusive Portugal⁸⁷. As tratativas entre Lisboa e Roma se deram permeadas de tensões, inclusas aí uma indecorosa ameaça de cisma aventada por Dom João III, um sinal assaz perigoso naqueles dias tão tempestuosos para a cristandade desde a Reforma⁸⁸. O rei estava obstinado a contar com um tribunal eclesiástico maleável aos seus interesses, comodamente alocado nas estruturas do Estado português, pretensão a qual Roma tinha em péssima conta. Em 17 de Dezembro de 1531 o papa Clemente VII lavrou a bula *Cum ad nihil magis*, mas, em que se reservava a nomeação de inquisidor-geral para Portugal, mas, logo informado sob o estado das intenções que moviam o rei português, bem como pelos abusos perpetrados contra os cristãos-novos em razão do batismo forçado, anulou o ato em 1533. Por mais que não conviesse conceder ao reino de Portugal amplos poderes sobre o exercício da jurisdição eclesiástica por intermédio do Santo Ofício, a Igreja, acoçada com grande perigo pela difusão

⁸⁵ BETHENCOURT, 1995, p. 17.

⁸⁶ GONZAGA, 1993, p. 227.

⁸⁷ Cf. BETHENCOURT, op. cit., pp. 19 e 20.

⁸⁸ GONZAGA, op.cit., p. 228.

do protestantismo no centro e no norte da Europa não teve opção senão progressivamente acatar as demandas de Dom João III⁸⁹. O pleito régio contou em seu favor com entronização de Paulo III como pontífice romano, que, sensível à insistência dos rogos de Carlos V, imperador do Sacro Império Romano Germânico e rei da Espanha, decerto o homem mais poderoso do seu tempo, supriu a assinatura de que a bula necessitava para produzir os seus regulares efeitos em 1536⁹⁰. Conquanto as prerrogativas do Santo Ofício estivessem instaladas sobre a disjunção medieval entre Igreja e Império, estruturada por seus respectivos foros, e, com efeito, por jurisdições relativamente autônomas entre si⁹¹, os tribunais eclesiásticos ibéricos se acomodaram na ossatura institucional e jurídica do Estado⁹², aos quais se reconheceu a tarefa não apenas de zelar pela ortodoxia da fé nas consciências e nos costumes, mas, por consequência e finalidade, pela homogeneidade social do reino.

Este, portanto, é o panorama histórico fundamental do processo inquisitorial movido contra Antônio Vieira pelo Santo Ofício português, assentado no limiar das relações entre o poder temporal do Estado e o poder espiritual da Igreja no contexto de consolidação da unidade jurídico-religiosa de Portugal. Quando, portanto, o padre André Fernandes fora citado a comparecer em juízo quanto àquele escrito em suas posses, o conflito que dali se deflagra responde em grande medida aos lugares institucionais por Antônio Vieira e a Inquisição portuguesa na arquitetura do Estado católico no séc. XVII. Por essa razão, sobre a controvérsia jurídica suscitada a partir das investigações principiadas em 1663 se irradia o reflexo de um conflito remoto entre o jesuíta e o tribunal sobre o lugar dos cristãos-novos no tecido político e social do reino de Portugal, e se comunicam, indiretamente, com as denúncias que já pendiam contra Vieira nos arquivos do Santo Ofício.

⁸⁹ “Ofendido, o rei passou a alegar que o pontífice fora peitado pelos judeus e ameaçou separar-se de Roma, mas esta não cedeu, com o que as ameaças se tornaram mais veementes. Um conselheiro de Corte instou para que se rompesse com o papa, pois, se este “deixava de fazer o que devia, melhor do que Henrique VIII da Inglaterra, el-rei podia desobedecer”. GONZAGA, op. cit., p. 228.

⁹⁰ *Idem*

⁹¹ Cf. PRODI, Paolo. Uma História da Justiça. São Paulo, Martins Fontes, 2005, pp. 21 e ss.

⁹² A relativa “estatização da Igreja” na Península Ibérica é fato que já se assoma desde os primeiros anos de sua instituição. Conquanto os tribunais remanesçam munidos de prerrogativas exclusivas sobre a disciplina da fé católica nos reinos, sua estrutura institucional e financeira se confunde nas estruturas do próprio Estado. “O caráter dualista do Santo Ofício neste contexto é evidente: ele conserva sempre sua natureza de tribunal eclesiástico, devido à sua fonte principal de legitimidade e às funções atribuídas, mas também é um tribunal da Coroa, dado os mecanismos de nomeação e de enquadramento administrativo”. (BETHENCOURT, 1995, p. 293)

1.3. A Aliança particular

Não eram as primeiras investigações que constavam contra Vieira dos arquivos do Santo Ofício. Ao menos desde 1649 já pendiam contra Antônio Vieira denúncias por suspeitas contra ortodoxia de suas convicções públicas. “Declarações datadas de 1663, denúncias de 1649 e 1656 e outros documentos só serão agregados ao Processo a partir da prisão de Vieira, em 1665”⁹³. A princípio, o fato de que ainda se preservavam as primeiras denúncias contra Vieira, algumas datadas de cerca de quinze anos ao recolhimento do seu manuscrito, pode parecer algo excepcional, considerada as condições decerto mais precárias para a manutenção de arquivos textuais no séc. XVII. No entanto, a cultura administrativa inquisitorial, como pressuposto para eficácia da disciplina social dos sujeitos à sua jurisdição, produziu um esforço de racionalização precoce da gestão documental do Santo Ofício. O tribunal contava com um vastíssimo memorial dos comportamentos sociais apurados graças às *denúncias*, uma fonte de informações indispensável para o exercício das atividades internas da organização, sobretudo a gestão das informações necessárias para a instauração dos processos⁹⁴. A preservação de tamanho repertório documental é a expressão mais eloquente de uma cultura administrativa alicerçada sobre a classificação e a identificação⁹⁵. A construção da tipologia dos ilícitos canônicos impunha a Inquisição esse esforço constante de distinção entre as especificidades de cada conduta a que cumpria uma adequada sanção. O *Regimento* de 1640 previa aos tribunais inquisitoriais a figura da Casa do Secreto, “em que estarão todos os processos, repertórios e papéis de segredo”⁹⁶. A circulação dos documentos e papéis ali depositados era estritamente controlada pelo Conselho Geral⁹⁷, e as informações reduzidas a termo se dividiam entre “livros” distintos em função das especificidades do seu conteúdo⁹⁸. Decerto que as referências pretéritas a Vieira se continham entre “os livros que vão se formando das denúncias e confissões que se tomam na Mesa do santo Ofício”⁹⁹.

⁹³ MUHANA in "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 19.

⁹⁴ BETHENCOURT, 1995, p. 49.

⁹⁵ *Idem*

⁹⁶ L. I, Tít. II, §III

⁹⁷ “Outrossim não será tirado do Secreto papel algum, nem dele se dará cópia, ou certião, ainda que não seja de segredo, para fora da Inquisição, sem despacho do Conselho”. (L. I, Tít. II, §VIII)

⁹⁸ “Os Livros que pertencem ao Secreto são os seguintes: um Repertório geral, em que se lancem todas as pessoas que no Santo Ofício estiverem delatadas, salvo as que pertencerem aos três Repertórios particulares (...); um índice deste mesmo Repertório em livro seprado, em que se ponham os nomes das pessoas que nele estiverem repertadas: três Repertórios particulares: um em que se lancem os culpados e confessos no pecado nefando: outro em que se lancem os solicitantes culpados e confessos: e o terceiro dos delatos sem nome: os livros que vão formando das denúncias e confissões que se tomam na mesa do Santo Ofício: Os livros que

Não deixa, contudo, de ser bastante sugestivo, embora não indique uma correlação evidente, o fato de que o ano em que se reduz a termo a primeira denúncia coincida com aquele em que Antônio Vieira gozara de maior prestígio e poder na corte de Dom João IV¹⁰⁰. Voltemos no tempo para que melhor se assente como um jesuíta se tornou um dos homens mais poderosos de seu tempo em Portugal, e entender que, talvez, não se trate apenas de uma mera coincidência de datas. Nascido em Lisboa em 6 de Fevereiro de 1608, criado e educado na Bahia, Antônio Vieira ainda fizera os seus primeiros votos no Colégio da Companhia de Jesus em Salvador sob a bandeira da União Ibérica, regime monárquico dual em que Portugal se uniu à Espanha sob a autoridade de Madri em razão da crise sucessória deflagrada pelo desaparecimento do rei Dom Sebastião na batalha do Alcácer-Quibir, no Marrocos¹⁰¹. Mal completado os 33 anos de idade, Antônio Vieira já havia pavimentado o itinerário de uma carreira política paralelamente à formação religiosa e transitava com desembaraço entre a elite colonial em Salvador. Os préstimos do jovem cronista da Companhia de Jesus durante as turbulências geradas pelas invasões holandesas do Nordeste açucareiro dão a medida de um talento inato e precoce às letras¹⁰². Mas foi dos púlpitos das igrejas da Bahia que Antônio Vieira que a fama fez justiça aos “milagres” feitos de palavras em seus sermões. Desde muito cedo os temas da oratória sacra de Vieira integraram às questões de Estado do reino às causas e fins da Providência divina, reflexo da teologia política católica no séc. XVII¹⁰³. Ou, como assevera Hansen, o “século XVII” de Portugal corresponde ao período da “política católica”¹⁰⁴, em que os fundamentos jurídicos do Estado absorvem a linguagem antiluterana e antimachiavélica da Contrarreforma¹⁰⁵, a grande síntese lavrada pelo Concílio de Trento

se comõem das petições que se dão em favor de partes: um livro em que se escrevam os Decretos de prisão (...): outro, de marca maior, em que se lancem pelas letras do ABC todas as pessoas que no Santo Ofício forem despachadas: livro em que se lancem as listas dos Autos de Fé, conforme a ordem com que nees se leram as sentenças: outro das listas dos Autos, que das outras Inquisições se enviarem: e um livro de registro de todas as diligências que se mandaram fazer do Santo Ofício”. L. I, Tít. II, §VII.

⁹⁹ *Idem*

¹⁰⁰ Cf. VAINFAS, 2011, p. 180

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 41.

¹⁰² O maior exemplo é a *Carta Ânua*, documento redigido por Vieira enquanto escrivão da Província da Companhia de Jesus, no qual já dera provas precoces de inegável talento para as letras.

¹⁰³ Cf. BRAGUE, 2009,

¹⁰⁴ HANSEN, 2008, p. 170.

¹⁰⁵ Quentin Skinner distingue a “teoria política” da Contrarreforma em função dos dois “inimigos” para os quais suas mentes se dedicaram a refutar: o luterismo político e o maquiavelismo. “The early Jesuit theorists clearly recognised the pivotal point at which the political theories of Luther and Machiavelli may be said to converge: both of them were equally concerned, for their own different reasons, to reject the idea of the law of nature as an appropriate moral basis for political life”. (SKINNER, Quentin. 1978, p. 138.) Ainda que a expressão razão de

(1546-1563) entre a consolidação doutrinal e jurídica de tendências já despontadas ao longo de toda a Baixa Idade Média após o fim do Cisma do Ocidente e a reação e a reafirmação do núcleo da fé católica¹⁰⁶. A oratória sacra de Vieira é permeada pela linguagem “providencial”, como a de Bossuet, pregador da corte de Luís XIV, para o qual a fortuna do reino está intimamente implicada às causas da Providência divina¹⁰⁷. Contudo, a linguagem providencial de Antônio Vieira está embebida no caldo espiritual do catolicismo ibérico no séc. XVII.

Dileto filho da Companhia de Jesus, ordem religiosa que, como nenhuma outra, epitomou em si a imagem da Igreja Católica nos séc. XVI e XVII, Vieira provavelmente desde os primeiros anos de noviciado já não devia ser estranho às convicções de que de algum modo o destino de Portugal, “a mais católica de todas as nações” se entrelaçava aos desígnios da Providência entre os homens. Diferentemente da teologia política jesuítica de Suárez, para a qual a razão de ser dos Estados é ordinariamente dada pela busca do bem comum, entre os jesuítas portugueses não era incomum a concepção de que, à diferença de todos os reinos cristãos, os fins da constituição de Portugal eram dados por uma missão providencial. Mais do que uma chave interpretativa para os ritmos dos sucessos da história profana, qual se verifica na oratória de Bossuet, o providencialismo jesuítico português se dilatou sob a consciência da particularidade de Portugal para as causas da Providência. Vieira sorveu rapidamente essas influências. Quando os holandeses sob o comando de Maurício de Nassau em 1638 tentam em vão empreitar uma nova invasão da Bahia, as tropas que derramaram não pouco sangue contra a fúria das armas inimigas devem mais à sua vitória à invocação de Santo Antônio, sinal de particular favor que tinha a Providência pela “monarquia ibérica”¹⁰⁸. Quando diante de uma multidão apavorada pela resiliência do assédio neerlandês, inimigos antes de Espanha do que de Portugal¹⁰⁹, mas, sobretudo, inimigos na fé, a certeza de uma “aliança particular” entre o

Estado tenha um conteúdo semântico bastante maleável (“Reason of state generalised and radicalised this perception into the distinction between what circumstances (‘necessity’) demanded, and the ordinary rules of morality, religion or piety, and law.” HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State* (c. 1540-1630), New York, Cambridge University Press, 2004, p. 164), pode-se considerar que a articulação moral em que os teóricos jesuítas tencionam enquadrá-la corresponde à limitar o perímetro da ação política pelo príncipe cristão católico mediante o uso da prudência. “Prudence could thus end up being co-extensive with the whole of statecraft. And persons as well educated as these could hardly fail to notice that their work was an exercise in ‘practical reason’, and therefore fell under the aegis of the moral, and what is more distinctively princely, virtue of prudence” (*ibidem*, p. 165)

¹⁰⁶ Cf. MULLET, Michael A. *The Catholic Reformation*. London, Routledge, 1999

¹⁰⁷ BOSSUET, Jacques. *Sermon sur la providence*. ©2001–2 eBooksLib.com

¹⁰⁸Cf. VAINFAS, 2011, pp. 68 e ss.

¹⁰⁹ As Províncias Unidas foram integradas ao domínio do Sacro Império Romano Germânico por herança da avó de Carlos V, rei de Espanha, Maria, duquesa de Borgonha, que então se casara com Maximiliano I. Morto Carlos

reino e Deus era-lhe tão clara que podia reclamar do púlpito em favor da fidelidade da Providência à promessa lavrada ante as terríveis misérias que se lhes eram sujeitadas pela sedição do invasor herético e blasfemo.

Portugal podia a tanto esperar porque a sua *razão de ser* na história não se reportava imediatamente ao concerto da vontade dos homens senão ao desejo do próprio Deus que instituíra o pequeno reino em favor particular e pessoal de sua causa. “É glória singular do Reino de Portugal, que só ele entre todos os do mundo, foi fundado por Deus”¹¹⁰. A singularidade da glória convinha à singularidade do destino, porque as fronteiras de Portugal, tão precocemente assentadas, se alicerçavam em fundações enraizadas no solo firme e inquebrantável do eterno. Quando, naquele 1139 de afortunada memória, às vésperas da decisiva batalha em Ourique contra o infiel sarraceno, que se travaria em inequívoca desvantagem numérica para as forças cristãs, Cristo aparece em sonho a dom Afonso Henriques, então mestre da Casa de Borgonha e senhor do Condado Portucalense, e lhe pronuncia as palavras com que sela a instituição e a promessa: *volo in te et in semine tuo Imperium mihi stabilire*. Quero em ti estabelecer um Império não para ti senão para mim. Se a Pedro Cristo houve de estabelecer uma Igreja para si, Afonso Henriques foi pedra para a fundação de um reino que não era seu¹¹¹.

“E por quê 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

V, os Países Baixos remanesceram em posse do braço espanhol da Casa de Habsburgo, chefiado por Felipe II, o mesmo que se arrogaria ao trono de Portugal. Região predominantemente de população germânica, já no século XVI fora palco de insurreições religiosas e fiscalistas motivadas contra o jugo espanhol, seja em favor do calvinismo contra a ortodoxia católica dos Habsburgo, seja contra os tributos escorchantes que atribulavam os bons negócios da florescente burguesia flamenga. Entre a revolta incitada pelo stadthouder neerlandês Guilherme de Nassau-Orange contra o domínio espanhol em 1567 e assinatura da Paz de Münster em 1648, em que, por fim, se reconheceu a independência das Províncias Unidas, oitenta anos se passaram em armas entre as duas nações, tempo que dera nome ao longo conflito. Deflagrado o conflito contra a Espanha, se iniciam ainda no séc. XVI as primeiras incursões coloniais financiadas por investidores holandeses, bem como os primeiros ataques de flibusteiros contra as embarcações castelhanas ao longo das rotas marítimas do Atlântico (AZEVEDO, 1921, p. 28). Portugal dependia, àquela altura dos tempos, dos comerciantes neerlandeses para fazer escoar a produção açucareira, mola motriz da economia colonial na América Portuguesa, fundamentalmente assentada no Nordeste brasileiro. E a fortuna dos comerciantes holandeses dependia do bom trânsito pela rota do Atlântico para levar, refinar e distribuir o açúcar brasileiro para os mercados da Europa. Quando findada a Trégua de Doze Anos, que ainda permitia o fluxo ordinário dos negócios, os comerciantes holandeses, em expedição financiada pela Companhia das Índias Ocidentais (WIC), dão início à série de incursões ao Nordeste Açucareiro, as invasões holandesas, a partir do ataque a Salvador em 1624.

¹¹⁰ VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio *in* Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 281.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 281 e 282.

nação”¹¹². A estima que o jesuíta tinha pelo confrade castelhano Francisco de Suárez, expoente máximo da Segunda Escolástica, não o impediu que confundisse os fins de Portugal entre os fins ordinários a que todos os reinos se justificavam. Portugal entreamava-se na História pelos fios da eleição particular de Cristo pelo reino como o seu instrumento privilegiado para fazer triunfar os altos fins que se já se tinham por consumados no plano do eterno. Destino profético consignado pelo juramento em Ourique, profecia, verdadeira Constituição do reino de Portugal. O triunfo das armas lusitanas sobre as forças sarracenas em Ourique é a resposta à assunção da escolha divina por Portugal, e a aclamação de Dom Afonso Henriques é o sinal visível da Aliança particular avençada entre a nação e Deus por intermédio da pessoa do seu rei. Deus, o Rei e a Nação, eis as partes pelas quais se trama o vínculo jurídico fundamental com que se Portugal tem por Constituição. Portugueses, escolhidos dentre todas as nações para conquistadores da fé cristã¹¹³.

Os triunfos que se sucedem ao longo dos séculos e dilatam tão vastamente a soberania portuguesa sobre o mundo não se deviam senão à vassalagem singular que o reino, na pessoa do seu soberano, devia a Deus. “Pouca terra era Portugal, mas ali Deus fez um Seminário de luz, para transplantar o mundo”¹¹⁴. O milagre de Ourique não apenas empresta à função régia um halo místico de legitimidade, mas, igualmente, informa juridicamente a constituição do reino. Portugal se forja sob o juramento pessoal de Dom Afonso Henriques pelo qual se consagra o *regnum* e o *dominus* à *persona* de Cristo. Quando já sob a dinastia de Avis Portugal arrebatada das posses mouriscas a cidade marroquina de Ceuta em 1415, triunfo considerado como o marco propulsor da expansão marítimo-comercial lusitana¹¹⁵, a narrativa sobre os eventos em Ourique começa a sedimentar os “contornos miraculosos” que até então se negligenciavam a sombra da memória essencialmente militar daquela batalha¹¹⁶. A edição das bulas *Dum diversas* (1452) e *Inter Coetera* (1456) sedimentam o cariz jurídico do mandado divino de fundação de Portugal, uma vez se por elas se reservam ao rei de Portugal a conquista e submissão dos infiéis e pagãos e, por consequência, dos seus bens e territórios, bem como se deferia à Ordem de Cristo, então encimada pelo infante Dom Henrique, “a

¹¹² VIEIRA, 2014, p. 282.

¹¹³ VIEIRA, Antônio. Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 450.

¹¹⁴ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p.

VIEIRA, op. cit., 2014, p. 286.

¹¹⁵ HERMANN, 1998, p. 23.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 24.

jurisdição espiritual sobre todas as regiões conquistadas pelos portugueses, no presente ou no futuro”¹¹⁷. A imagem das conquistas que precipitaram a bandeira das Cinco Quinas sobre as praias da África, das Índias e das Américas se deixava entrever na hagiografia de Santo Antônio, o mais devotado dentre todos os santos portugueses, porque assim como só se fizera Antônio longe da Lisboa que lhe chamara um dia de Fernando¹¹⁸, Portugal haveria de cumprir a sua vocação seminal em terras que não eram suas, reduzidas à fé de Cristo *imperium mihi*. “Que Santo Antônio foi luz do mundo, porque foi verdadeiro português; e que foi verdadeiro Português; e que foi verdadeiro Português, porque foi luz do mundo”¹¹⁹. A universalidade da vocação apostólica para que se instituísse o reino não se perfazia senão pelas conquistas temporais por meio das quais se aprestaria os fins espirituais de sua incontornável razão de ser, “porque o ser luz no mundo nos outros homens, é só privilégio da Graça; nos Portugueses é também obrigação da natureza”¹²⁰.

Diante da ruína que se abatera sobre as conquistas portuguesas pela invasão holandesa, o quanto esses favores tão elevados pareciam negados pelas incontinências da fortuna. “Porém agora, Senhor, vemos tudo isso tão trocado, que já parece que nos deixastes de todo, e nos lançastes de vós”¹²¹.

*Exurge, quare obdormis, Domine?*¹²² Por que dormes, Senhor? Assim rogara o rei David no Salmo 43, palavras que Vieira toma de empréstimo para vocalizar o sentimento de toda a nação perante Deus. Se Deus fala mediante suas obras¹²³, a devastação do império colonial português, ponta de lança da evangelização dos povos de todo o orbe, soa ao peito flagelado da gente lusa como um silêncio insuportável. Não havia sido “vossa mão (...) a que venceu, e sujeitou tantas nações bárbaras, belicosas e indômitas, e as despojou do domínio de suas próprias terras, para nelas os plantar, como plantou com tão bem fundadas raízes, e para nelas os dilatar, como dilatou, e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América”?¹²⁴ Estavas dormindo, Senhor, quando deixara ao relento a sua nação? A

¹¹⁷ HERMANN, 1998, pp. 24 e 25.

¹¹⁸ Santo Antônio, antes de ingressar na Ordem dos Frades Menores, tinha por nome de batismo Fernando de Bulhões.

¹¹⁹ VIEIRA, 2014, p. 280.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 280 e 281.

¹²¹ “Sermão pelo Bom Sucesso...”, 2014, p. 444

¹²² *Ibidem*, p. 443.

¹²³ *Idem*

¹²⁴ Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 444.

dissolução da soberania portuguesa, arrebatada pela Espanha de Felipe II após o desastre que culminou no desaparecimento do rei Dom Sebastião em 1578, engendrou um carrilhão de sucessivos malogros ao longo dos anos que se lhe seguiriam que pareciam obstinadamente a desmentir a Aliança particular que assegurava Portugal na história. “Contraponto o que somos hoje ao que formos enquanto Deus queria, para que na experiência presente cresça a dor por oposição com a memória do passado”¹²⁵. Contudo, a perenidade da ordem providencial em que Portugal se reconhece não desmente, senão parece reforçar a consciência de que o reino tem para si por direito os favores da graça de Deus. Por isso, Antônio Vieira, do alto do púlpito, conquanto não se lhe desassombre a audácia de sua própria voz¹²⁶, roga a si a tarefa de representar junto ao próprio Deus a memória da promessa com a qual se reservara a Portugal o usufruto de um reino que não lhe pertencia, “Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é Reino seu e não nosso: *Volo enim in te, et in semine tuo Imperium mihi stabilire*”¹²⁷, rogava antes pela causa de Deus *proptem nomen tuum*, conquanto as dores eram suas e de sua gente. Portugal podia pleitear a Deus em favor de suas causas porque suas causas não eram suas.

“Se a causa fora só nossa, Senhor, e eu viera a rogar só por nosso remédio, pedira favor e misericórdia. Mas como a causa, Senhor, é mais vossa que nossa, e como venho a requerer por parte de vossa honra e vossa glória, e pelo crédito de vosso nome: *Propter nomen tuum*, razão é que a peça só razão, justo é que a peça só justiça”¹²⁸.

A audácia da intenção se legitimava pela justiça do pleito. “Argumentamos sim, mas de vós para vós: apelamos, mas de Deus para Deus: de Deus justo para Deus misericordioso”¹²⁹. O direito de apelação se ampara nos direitos à promessa avençada na Aliança particular pela qual a Providência legara a Portugal fazer-se Dela instrumento de realização de seus altos desígnios. Fossem muitos os pecados dos portugueses, em nada se equiparavam aos da heresia calvinista da Holanda invasora, que, inebriada pelos próprios sucessos, faz propalar

¹²⁵ “Sermão pelo Bom Sucesso...” 2014, p. 445.

¹²⁶ “Querer argumentar com Deus e convence-lo com razões, não só dificultoso assunto parece, mas empresa declaradamente temerosa”. “Sermão pelo Bom Sucesso...”, 2014, p. 446.

¹²⁷ *Ibidem*, 2014, p. 446

¹²⁸ *Idem*

¹²⁹ *Idem*, p. 447.

por verdadeira as blasfêmias por eles veneradas como doutrina¹³⁰. “É possível, que se hão de ocasionar de nossos castigos blasfêmias contra vosso nome? Que diga o Herege (o que treme de o pronunciar a língua), que diga o Herege, que Deus está Holandês? Oh, não permitais tal, Deus meu, não permitais, por quem sois”¹³¹. Sem rei, sem império... Portugal parecia mergulhado em castigo demasiado até para os pecados que tinha, castigos ainda mais assinalados porque, qual Israel, era Portugal nação escolhida por Deus.

“Se tão gravemente ofendido do povo hebreu, por um que dirão dos egípcios lhe perdoastes; o que dizem os hereges, e o que dirão os gentios, não será bastante motivo para que vossa rigorosa mão suspenda o castigo e perdoe também os nossos pecados, pois, ainda que grandes, são menores? Os hebreus adoraram o ídolo, faltaram à Fé, deixaram o culto do verdadeiro Deus, chamaram Deus e Deuses a um bezerro: e nós, por mercê de vossa bondade infinita, tão longe estamos e estivemos sempre de menor defeito ou escrúpulo nesta parte, que muitos deixaram a pátria, a casa, a fazenda, e ainda a mulher e os filhos, e passam em suma miséria desterrados, só por não viver nem comunicar com homens que se separaram da vossa Igreja. Pois, Senhor meu e Deus meu, se por vosso amor e por vossa Fé, ainda sem perigo de a perder ou arriscar, fazem tais finezas os portugueses: *Quare oblivisceris inopiae nostrae? et tribulationis nostrae?* Por que vos esqueceis de tão religiosas misérias, de tão católicas tribulações? Como é possível que se ponha Vossa Majestade irada contra estes fidelíssimos servos, e favoreça a parte dos infiéis, dos excomungados, dos ímpios?”¹³²

Não permitais porque hás de se arrepender, pois se Moisés o convencera de poupar o povo hebreu de castigo terrível pela idolatria no deserto¹³³, haveria Antônio Vieira de convencê-Lo a poupar os portugueses, pois se caso muitas eram as razões que os pecados e

¹³⁰ “Sermão pelo Bom Sucesso...”, 2014, p. 448.

¹³¹ *Ibidem*, p. 449.

¹³² Op. cit., p. 446.

¹³³ *Ibidem*, pp. 447 e 448.

maldades da sua gente davam causa as dores da justiça divina, maiores eram as razões que convinham a Deus perdoar os portugueses pela causa de Sua glória¹³⁴. “Se eu fiz, Senhor, como homem em pecar, que razão tendes vós para não fazer como Deus me perdoar?”¹³⁵. A verdadeira majestade de Deus, prova da sua onipotência e glória, não eram os rigores de sua justiça senão os bens de sua misericórdia. Ouvidos fizesse Deus aos rogos de Antônio Vieira, tributados de todas as lágrimas de contritas do verdadeiro arrependimento¹³⁶, para maior benefício de sua glória porque maior benefício de sua palavra. Misericórdia, por fim, era fazer justiça à promessa, se arrependida a nação pelos descaminhos e afastamentos à missão que a Providência lhes confiara. As impertinências da fortuna não demoviam Portugal do seu compromisso com a Aliança particular com Deus, pois à contrariedade dos fatos remanescia penhorada pela fé a promessa que o instituíra como *imperium mihi*, Império de Cristo, porque por misericórdia atestava o Juramento que a Aliança entre Cristo e Portugal jamais findaria.

Era o Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda, proferido em Salvador, na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda em 1640. Mais do que uma exortação à boa fortuna das tropas brasileiras contra os holandeses, o que se revela deste pleito apaixonado à Pessoa de Deus é a consciência firme e madura de Vieira quanto ao lugar particular ocupado pela nação portuguesa na hierarquia cósmica das relações entre o Criado e o Incriado¹³⁷. O “lugar” que se reservava a Portugal por obra da Providência se lhe abria, portanto, dentro do esquema escolástico a partir do qual as relações entre Deus e o mundo são ontologicamente ordenadas. O “retórico” se alicerça sob a consciência do “ontológico” que se lhe é implicado pela consciência de que a palavra tem poder de revelar o mundo de que ela fala. A “forma dramática” do sermão do Bom Sucesso exprime – talvez como em nenhum outro sermão de Vieira – o modo particular como ele próprio via a si e aos seus sob a consciência da presença pessoal e invisível de Deus entre os homens¹³⁸. Como bem salienta Saraiva, Vieira engaja-se em um “jogo dramático”, em que roga para si o lugar de

¹³⁴ “Sermão pelo Bom Sucesso...”, 2014, pp. 459.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 459.

¹³⁶ Como pregara o próprio Vieira no Sermão das Lágrimas de São Pedro, “chorai pois, diz a Santa Igreja, chorai e chorem perenemente os vossos olhos: e pois esses olhos foram a fonte do pecado, sejam também a fonte da contrição; pois esses foram a fonte da culpa, sejam também a fonte da penitência; foram a fonte da culpa enquanto instrumento de ver; sejam a fonte da penitência enquanto instrumentos de chorar; e já que pecaram vendo, paguem chorando”.

¹³⁷ HANSEN *in* PÉCORA, 2008, p. 11

¹³⁸ Neste sentido, Antonio Saraiva aponta que “o papel dramático desempenhado por Deus é uma “simulação” das suas re relações reais com os homens, segundo a crença religiosa de Vieira e daqueles que o ouviam”. SARAIVA, Antonio J. O Discurso Engenhoso. São Paulo, Perspectiva, 1980, p. 98.

representante profético do povo português diante de Deus¹³⁹. O que se patenteia de suas palavras é uma “simulação” do real, cujos efeitos retóricos estão continuamente subordinados à relação pessoal entre Vieira e a Pessoa de Deus, a fim de que, como se em um “teatro da verdade”, a dinâmica dessas trocas se tornasse transparente ao intelecto e persuadisse à razão. O modo de articulação retórica fundamental em Vieira corresponde assim a uma contínua “teatralização dramática” das trocas substanciais entre o Criado e o Incriado mediadas pela Aliança particular entre o reino de Portugal e Deus, capaz de prover de inteligibilidade, “visibilidade”, as realidades encobertas sob os sinais da história profana. O conflito deflagrado entre Vieira e a Inquisição repousa justamente sobre este ponto, a Aliança. Ou, mais propriamente, é um conflito sobre o que se “vê” sob os sinais da história providencial de Portugal, e, com efeito, de que modo o que se vê se reflete sobre a arquitetura do Estado católico. O conteúdo desta disputa poderia ser sumarizado em uma única frase, de Silvério Lima: “que reino seria Portugal e qual o significado de sua eleição?”¹⁴⁰.

A tradição em que Vieira se insere ao reivindicar para Portugal os favores de uma eleição particular entre todas as nações cristãs remonta à narrativa do “Milagre de Ourique”, o mito fundacional lusitano por excelência. A “dramatização” das realidades invisíveis tem assim por fundamento de evidência um milagre em que Deus revelara aos portugueses pela pessoa do seu rei os fundamentos sacrais pelo qual a nação havia sido instituída. Retenha-se por princípio que a Inquisição jamais põe em questão a ortodoxia quanto aos fundamentos sobrenaturais do reino. Ou seja, o conflito sobre os limites semânticos da Aliança está instalado sob a pressuposição da historicidade evidente do Milagre de Ourique como ato fundacional de Portugal, crença, aliás, que perduraria até o advento da historiografia positivista no séc. XIX. Ademais, a figura de um “rei santo”, o homem a quem se atribui a construção da unidade político-religiosa do reino não era, decerto, uma singularidade lusitana nas representações do poder monárquico. Ao contrário. O que se pode designar como tradição messiânica cristã corresponde à paliativa apropriação da narrativa salvacionista do Novo Testamento pela literatura teológico-política medieval através de analogias entre a figura de

¹³⁹ “Vieira, após evocar esta situação e mostrar que as tribulações, descritas no texto bíblico, são não só as do povo de Davi, mas também as dos portugueses do Brasil, passa a representar o papel de Davi, roma, interpreta e desenvolve as palavras dele. Trata-se de um jogo dramático e não de uma simples súplica amplificada, isto é, de um jogo onde há uma situação e personagens, ainda que o Outro, aquele a quem o únioco ator visível em cena se dirige, permaneça invisível”. SARAIVA, 1980, p. 93.

¹⁴⁰ LIMA, Luís Felipe Silvério. O Império dos Sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino. São Paulo, Alameda 2010 p. 236.

Cristo e a figura do rei¹⁴¹. O rei-fundador se sub-roga analogamente à figura de Cristo porque se semelha ao Messias, “enviado”, para efetuar uma missão que lhe fora dada pela Revelação. Santo Estevão, primeiro rei da Hungria (975-1038) e prócer da cristianização dos povos magiares, responde pelo exemplo mais bem acabado de uma aliança embrionária entre o poder político e o poder religioso que mais tarde ajudaria a forjar o conceito de nação. Por outro lado, a canonização de Eduardo, o Confessor (1003-1066), reflete a apropriação pela Casa de Wessex dos elementos monárquicos da narrativa monoteísta cristã¹⁴² como fator de legitimação da unidade política inglesa pela construção da narrativa taumaturgica do poder régio¹⁴³. Outros exemplos de “reis santos”, como Olavo II da Noruega ou Luís IX de França, ou Vladimir I de Kiev, refletem, em maior ou menor grau, a articulação entre as duas esferas jurídico-social, o Império e a Igreja, desde a conversão do imperador romano Constantino ao cristianismo, a que a tradição se atribui, em vivas semelhanças ao milagre de Ourique, a uma visão mística do rei. “Desde a História de Portugal, ou mesmo antes disso, a comparação mais recorrente, considerada a fonte modelar de Ourique, foi a visão da Cruz por Constantino”¹⁴⁴. Ou seja, a narrativa de Ourique é caudatária de uma longa tradição político-religiosa profundamente assentada nas relações entre a Igreja e os poderes temporais, e, portanto, em nada estranha aos decoros retórico-normativos inquisitoriais, justo eles tão tributários à unidade política dos reinos nos quais se instalara. Quando Vieira, portanto, incorpora a história dos reis de Portugal ao horizonte da narrativa sagrada cristã, comunica-se, ainda que inconscientemente, ao regalismo sacro de Eusébio de Cesareia, precursor na literatura cristã da articulação entre a fortuna do Império e a Providência Divina velada pelo monarca¹⁴⁵.

Embora o Milagre de Ourique se remonte a fatos que teriam se dado no séc. XII, quando Portugal granjeia sua soberania nacional precoce em prejuízo dos interesses feudais reclamados pelo reino de Leão¹⁴⁶, as primeiras elaborações sobre o milagre se reportam ao séc. XIV, às vésperas da Revolução de Avis, quando o reino se vê sob a ameaça iminente de perder sua soberania às pretensões castelhanas. O surgimento das tipografias no séc. XV

¹⁴¹ KANTOROWICZ, Ernst. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 48.

¹⁴² Sobre a construção da linguagem monárquica do cristianismo e seus respectivos contributos do direito romano, cf. ULLMANN, 1975, pp. 34 e ss.

¹⁴³ cf. BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et Angleterre*. Paris, Armand Colin, 1961, pp. 43

¹⁴⁴ LIMA, 2010, p. 110

¹⁴⁵ EUSEBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*. Patrística (vol. XV). São Paulo, PAULUS, 2014.

¹⁴⁶ Cf. MATTOSO, 2001, p. 101

favoreceram imensamente a difusão de manuscritos sobre o tema, e, em 1505, quando Duarte Galvão publica a *Cronica d'El-Rei D. Afonso Henriques*, um dos mais substanciosos e influentes textos sobre o Milagre de Ourique, já se consumara em Portugal, segundo Jacqueline Hermann, a tradição sobre a fundação miraculosa do reino¹⁴⁷. Porém, apenas no fim do séc. XVI, mais precisamente em 1596, “encontrou-se” no Cartório Real do Mosteiro de Alcobaça o Juramento de Afonso Henriques, documento que dera forma jurídica à constituição sacral do reino. Segundo Lima, “o texto original em latim, com os selos e assinaturas do rei e de testemunhas nobres e eclesiásticas, foi reproduzido e traduzido ao longo do século XVII e XVIII e publicado para todos os cantos do reino e do império”¹⁴⁸. Dos textos do frei cistercense Bernardo de Brito, a quem se atribui a “descoberta” e divulgação do juramento, que se assinalou de modo mais claro “o caráter, ao mesmo, missionário-imperial dado na eleição e de estabelecimento e manutenção do reino do Milagre”¹⁴⁹. O Juramento de Alcobaça forjou, portanto, as bases jurídicas documentais do caráter singular do reino de Portugal entre todas as nações da cristandade, pois, à diferença de todas, era, como o reino de Israel, fundado pela escolha de Deus para a realização de seus desígnios temporais na História.

Como nos diz Alcir Pécora, “o Estado cristão pensado por Antônio Vieira é um domínio da realidade inteiramente próprio à manifestação e preservação da vontade transcendente”¹⁵⁰. O Milagre de Ourique empresta assim as bases da representação do Estado católico imaginado por Vieira em Portugal. A Inquisição, por sua vez, fiada nas prerrogativas eclesiológicas ainda discernidas nos primeiros séculos da era cristã¹⁵¹, tenderia acentuar o caráter extraordinário do Estado como instrumento de manifestação da vontade de Deus, submetido à mediação necessária da Igreja. Logo, o conflito que opusera Vieira e a Inquisição se situa, fundamentalmente, numa disputa sobre a projeção estruturante da presença de Deus entre o Estado português e a Igreja, meditada nos termos de representações lastreadas na evidência jurídico-teológica do Milagre de Ourique. “O Estado, para o Padre Antonio Vieira,

¹⁴⁷ HERMANN, 1998, p. 27.

¹⁴⁸ LIMA, 2010, p. 103.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁵⁰ PÉCORA, 2008, p. 121.

¹⁵¹ Em especial relação com o catolicismo romano, ULLMANN (1975, p. 32) assevera que “By virtue of its contact with the Roman civilization nascent Christian organizations furthermore came to absorb Roman institutional ideas, of which none was more important than the very concept of law”. Ou seja, a “juridicização” da Igreja é um processo que remonta a sua própria formação no tecido cultural romano em que fora enxertado.

é uma unidade de vida tão orgânica quanto a própria lei moral e crença religiosa: é o prolongamento da razão natural”¹⁵². Neste sentido, a disputa sobre os negócios do reino está plenamente integrada aos seus fundamentos teológico-jurídicos, inclusive ao horizonte profético que se lhe seria inerente por força da escolha divina.

Não se deve perder de vista que a despeito das diferenças que opunham Vieira e a Inquisição, ambos pertencem à mesma cosmovisão católica romana do séc. XVII, e, portanto, os próprios termos do conflito se assentam pressupostos numa amplíssima base de consenso sobre a doutrina e a própria autoridade do Santo Ofício para a disciplina da fé¹⁵³. Consequentemente, tanto Vieira quanto a Inquisição pressupõem, como corolário do antimachiavelismo exaltado muito peculiar ao espírito da Contrarreforma, uma dependência inquebrantável entre a razão de Estado e a virtude cristã¹⁵⁴. Como agir no mundo é implicar-se de modo consequente à presença de Deus sobre todas as coisas criadas, a ação política também se predispõe como instância de atualização da Causa Final. A medida do devido e conveniente às causas do Estado apenas se verifica quando a ação política se discerne e se reporta desde o horizonte da economia da salvação, na tensão permanente inscrita na natureza do homem entre a santificação ou a danação. Não há, portanto, razão de Estado que possa bem convir em desfavor das causas da Providência sob as escusas de conservação de suas próprias causas, porque Deus não é indiferente ao destino dos reinos que Lhe tomam por medida de virtude.

“Variamente pintaram os Antigos a que eles chamaram de Fortuna.

Uns lhe puseram na mão o Mundo, outros uma Cornucópia, outros um

¹⁵² PÉCORA, 2008., p. 217.

¹⁵³ Cf. LIMA, 2010

¹⁵⁴ SKINNER (1978, pp. 138 e ss.) distingue a “teoria política” da Contrarreforma em função dos dois “inimigos” para os quais suas mentes se dedicaram a refutar: o luteranismo político e o maquiavelismo. “The early Jesuit theorists clearly recognised the pivotal point at which the political theories of Luther and Machiavelli may be said to converge: both of them were equally concerned, for their own different reasons, to reject the idea of the law of nature as an appropriate moral basis for political life”. Ainda que a expressão razão de Estado tenha um conteúdo semântico bastante maleável (“Reason of state generalised and radicalised this perception into the distinction between what circumstances (‘necessity’) demanded, and the ordinary rules of morality, religion or piety, and law.” HÖPFL, 2004, p. 164), pode-se considerar que a articulação moral em que os teóricos jesuítas tencionam enquadrá-la corresponde à limitar o perímetro da ação política pelo princípio cristão católico mediante o uso da prudência. “Prudence could thus end up being co-extensive with the whole of statecraft. And persons as well educated as these could hardly fail to notice that their work was an exercise in ‘practical reason’, and therefore fell under the aegis of the moral, and what is more distinctively princely, virtue of prudence” (*ibidem*, p. 165)

leme (...). Erraram no nome de Fortuna, que significa Caso, ou Fado; erraram na cegueira dos olhos; erraram nas insígnias e poderes das mãos; porque o governo do Mundo, significado no Leme, e a distribuição de todas as coisas, significada na Cornucópia pertencem somente à Providência Divina, a qual não cegamente, ou com os olhos tapados, mas com a perspicácia de sua sabedoria, e com a balança de sua justiça na mão, é a que reparte a cada um e a todos, o que para os fins da mesma Providência com altíssimo conselho tem ordenado e disposto”¹⁵⁵.

Ao reivindicar para o reino de Portugal a particularidade distintiva da relação com que se filiava à cristandade, Antônio Vieira, em verdade, se afasta do universalismo antropológico consagrado pela ortodoxia católica¹⁵⁶, que, ao distinguir a consciência como esfera própria de manifestação do vínculo de fidelidade entre Deus e o homem, sem mediação necessária de qualquer poder temporal, sulcou um regime jurídico e social cristalizado na Igreja. “O cristianismo tinha realmente uma incidência política na medida em que criava um tipo original de socialidade, a Igreja. Com ele nascia pela primeira vez uma socialidade puramente religiosa, que não interferia numa dimensão nacional. (...) Surgiu como uma comunidade cujo princípio de unificação não era político”¹⁵⁷. O vínculo jurídico avençado pelo sacramento do batismo se configuraria assim como ato pelo qual o homem ingressa em uma sociedade absolutamente nova, divinamente criada, a Igreja¹⁵⁸. Contudo, o Estado católico ibérico tensiona ubiquamente essa disjunção herdada da arquitetura dualista medieval entre Império e Igreja, uma vez que, como já fora frisado anteriormente, a consolidação da unidade política exerce uma contínua pressão sobre a unidade religiosa. Com efeito, a densidade jurídica das representações narrativas sobre o poder monárquico se avoluma na medida em que elas são demandadas pela crescente especificação institucional dos Estados

¹⁵⁵ Sermão de Santa Catarina in *Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II* (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 289.

¹⁵⁶ O universalismo antropológico do cristianismo em geral tem por preceito ou referência normativa a célebre passagem da Epístola aos Gálatas, de São Paulo, em que a filiação à Nova Aliança é radicada no gênero humano: “Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus”. (Gl 3:28)

¹⁵⁷ BRAGUE, 2009, p. 88.

¹⁵⁸ Cf. ULMANN, 1975, p. 39.

nacionais. Ou seja, esta tensão por unidade se faz sentir mais firmemente na medida em que se reclama do exercício das funções institucionais do Estado católico a qualidade de instrumento de realização das finalidades que lhe são dadas por sua constituição sacral mediada pela pessoa do rei. Um conflito sobre a razão de Estado informada pela Providência Divina.

Se a fé é o penhor da Aliança particular entre a nação e Portugal, não haveria de ter sido pela fé na promessa com que, contrariando toda ciência profana da sorte dos reinos, ainda naquele ano de 1640 o “vosso reino” se reergueria dos apertos desalentadores que se acumulavam dolorosamente pelos os anos que se seguiam sob o domínio de Castela para enfim ver restaurada a sua soberania? As relações entre Portugal e Espanha sob a União Ibérica já vinham se deteriorando rapidamente ao menos desde a insurreição de Évora em 1637¹⁵⁹, insatisfação frustrada e catalisada nas crescentes discussões quanto à legitimidade jurídica da soberania espanhola sobre o cetro português e os seus respectivos direitos dentro do regime monárquico dual assinalado nas Cortes de Tomar. Contudo, poucos poderiam prever, como Antônio Vieira que, de fato, nem remotamente o previu, que antes de o ano acabar, após sessenta anos, em 15 de Dezembro de 1640, que o reino de Portugal aclamaria por rei o chefe da ducal de Bragança Dom João IV. Enquanto os conjurados portugueses já se preparavam para assaltar o Terreiro do Paço e depor Dona Margarida de Saboia, regente de Portugal e preposto de Felipe IV, Vieira ainda rendia homenagens ao rei espanhol no Brasil¹⁶⁰. Contudo, não se fizera de rogado, quando, a convite do vice-rei do Brasil, o Marquês de Montalvão, juntou-se à comitiva enviada da colônia para prestar fidelidade ao rei recém-aclamado e se introduzir na corte que voltara enfim a Lisboa. A verve poderosa de Vieira logo abriu caminho por entre os cortesãos e conselheiros áulicos que já se acotovelavam ao redor do novo rei, e da amizade quase espontânea que se estabeleceu com Dom João IV ejetou Vieira dos desalinhos da Bahia colonial ao centro do poder metropolitano na corte.

¹⁵⁹ Sobre a Insurreição popular de Évora, Cf. FRANÇA, 1997, pp. 284 e ss.

¹⁶⁰ “A notícia da aclamação de d. João IV tardou, porém, mais de um mês para chegar à Bahia, como de praxe. Para todos os efeitos, ao menos no Brasil, Filipe IV ainda era o Filipe III de Portugal nos primeiros dias de 1641. Foi então que Antônio Vieira cometeu uma das maiores gafes de sua trajetória política, pregando na igreja de Nossa Senhora da Ajuda, aos 6 de janeiro, em ação de graças pelos primeiros seis meses de governo de d. Jorge de Mascarenhas, o marquês de Montalvão, nomeado por Filipe IV em meados de 1640. Como era Dia de Reis, Vieira tratou da realeza ibérica naquele contexto de crise, emora o tema central do sermão fosse a Nossa Senhora do Ó. Derramou-se, então, em elogios ao “invictíssimo monarca Filipe IV, o grande, louvando sua iniciativa em er ido pessoalmente comandar o exército castelhano contra os rebeldes da Catalunha”. VAINFAS, 2011, p. 85.

Quando a primeira denúncia contra o jesuíta é arquivada em 1649, nenhum homem em todo o reino tem maior ascendência sobre as opiniões e ideias do rei do que Antônio Vieira. E foi enquanto homem forte da Restauração portuguesa e do reinado de Dom João IV que se deu o início das animosidades entre Vieira e a Inquisição portuguesa. De um lado, a Inquisição portuguesa, cujos quadros à época da Restauração eram, em sua maioria, simpáticos às pretensões filipinas sobre o trono português. De outro, Antônio Vieira, convertido à causa brigantina, e, portanto, às conveniências da manutenção da soberania lusitana. Quando assim se diz que o conflito entre o jesuíta e o tribunal é sobre o que se vê sob os sinais da história providencial de Portugal, é, sobretudo, um conflito sobre o modo como esses sinais se arranjam no corpo do Estado católico pela pessoa do rei: para a Inquisição portuguesa, Dom João IV é um fator de fricção no tecido político-religioso da Península Ibérica; para Vieira, Dom João IV é indispensável para a consumação dos fins providenciais guardados a Portugal. É aí que está o germen do conflito, porque entre Vieira e a Inquisição se arregimentam dois modos próprios e incomutáveis de o Ser divino se comunicar às instâncias político-institucionais pela razão “católica” do Estado, e, com efeito, à medida do ortodoxo nas relações com os cristãos-novos portugueses.

1.4. A “conservação do reino” e as primeiras denúncias

Se dos Autos nada consta de evidente quanto ao meio pelo qual o processo de Vieira se principiou, isto é, se por uma denúncia prévia não juntada, ou se por iniciativa *ex officio* do Conselho Geral¹⁶¹, as denúncias pretéritas especificam os autores do relato, as matérias relatadas, as razões para a denúncia, bem como as qualificações pessoais do delator¹⁶². Portanto, antes mesmo que se deflagrassem as primeiras diligências para a apuração do manuscrito de Vieira, a Inquisição portuguesa já contava com um farto material a seu

¹⁶¹ Os processos por heresia formal, quando o réu comete um erro voluntário de modo pertinaz contra algum preceito da fé católica, estavam arrolados entre as hipóteses de competência do Conselho Geral (L. II, Tít. XXIII, “Processos com assento ao Conselho”). A exposição de um rol minudente de prerrogativas reservadas ao Conselho Geral e ao Inquisidor-Geral, além daquelas já expostas ao longo de todo o Regimento, conforme frisado pelo *caput* do Título, exprime a tendência aventada por Bethencourt de centralização das atividades inquisitoriais na Península Ibérica, e, especificamente no caso português, em franco favor aos poderes do Conselho Geral.

¹⁶² O procedimento genérico das denúncias é regulado à minúcia no L. II, Tít. III, §§ I e III. Como prescreve o Regimento, “Por quanto a denúncia é um dos meios principais que há para se poder em Juízo proceder contra os culpados, os Inquisidores sem dilação alguma ouvirão as pessoas que iverem a denunciar à Mesa do Santo Ofício e tomarão suas denúncias”. (L. II, Tít. III, §I)

respeito, mesmo que, no entanto, até então jamais ter sido o jesuíta formalmente indiciado por tais denúncias. Frei Antônio de Serpa – capelão do marquês de Nisa e qualificador do Santo Ofício - relatara à Inquisição portuguesa em Paris ter ouvido Vieira declarar-se a favor de que se instalasse em Portugal sinagogas públicas, tais como as que existiam em Roma¹⁶³. “Se o papa em Roma admitia judeus públicos – assim se denominavam os que declaradamente viviam na lei de Moisés – e sinagogas, porque se não haviam de consentir em Portugal?”¹⁶⁴ Quanto à fiabilidade da denúncia, não há muito quanto ao que se questionar, uma vez que Antônio Vieira era sabidamente um homem que não se privava da oportunidade de expor em público suas convicções¹⁶⁵, como decerto o fizera na presença do capelão quando então estava a serviço diplomático pelo Reino de Portugal naquela cidade desde Fevereiro de 1646¹⁶⁶. Quanto à sua consistência, porém, carecia-lhe o óbvio elemento de uma heterodoxia, pois, mesmo que não se tivesse regulamentado há tanto a situação das comunidades judaicas em Roma (o que se fosse alegado falso seria, pois o era pelo IV Concílio de Latrão em 1215)¹⁶⁷, os fatos haveriam de conceder a ortodoxia que a letra porventura não se lhe deferisse, pois seria de todo improvável que a Inquisição suscitasse uma investigação sobre a canonicidade de uma proposta análoga à situação jurídica dos judeus sob o nariz do Papa e, por extensão, da Inquisição romana.

Ainda em 1649, padre Martim Leitão, jesuíta como Vieira, lente de teologia do Colégio de Santo Antão, em Lisboa, faz chegar ao conhecimento da Inquisição que o seu confrade lhe dissera, enquanto com ele debatia sobre “matérias de profecias”¹⁶⁸, ter a posse de livros que ele não lia por não serem católicos¹⁶⁹. A leitura de livros proibidos pelo *Index* estava prevista entre as condutas passíveis de sanção inquisitorial¹⁷⁰. Contudo, testemunhara que, quando indagado pelo também jesuíta Francisco Soares se por tê-los os lia, Antônio

¹⁶³ VAINFAS, 2011, pp. 220 e 221.

¹⁶⁴ AZEVEDO, João Lúcio de. História de Antônio Vieira (vol. I). São Paulo, Alameda, 2008, p. 121.

¹⁶⁵ VAINFAS, 2011, p. 221.

¹⁶⁶ “O padre, agora diplomata, saiu de Lisboa a 1º de Fevereiro de 1646. Foi a viagem trabalhosa e incômoda, qual era de se esperar em barco pequeno e mês de temporais. Ainda assim estava o jesuíta em Paris – aquele mundo abreviado, como lhe chamou – vinte dias depois da partida”. (AZEVEDO, op. cit., p. 119).

¹⁶⁷ Cf. MOORE, 2003, p. 241

¹⁶⁸ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 536.

¹⁶⁹ Cf. BAIÃO, Antonio. Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa (vol. I): Homens de letras e de ciência por ela condenados. Porto, Renascença Portuguesa, 1933, pp. 206 e ss.

¹⁷⁰ “Toda pessoa, de qualquer estado, qualidade e condição que seja, que contra a proibição da Bula da Ceia do Senhor, e dos Éditos de Fé, que o Santo Ofício manda publicar, de propósito ler e retiver livros heréticos, na forma que está declarado no Catálogo Romano e no deste Reino, (...), será havido por suspeita na fé, e condenada a fazer abjuração de leve”. (L. III, Tít. XIX, § I)

Vieira teria respondido que não os lia justamente por não serem “muito católicos”¹⁷¹. E só o delatara porque assim dito Antônio Vieira ficou “sorrindo-se como de escárnio”, o que lhe suscitara a dúvida que o levava àquela Mesa¹⁷². O Santo Ofício bem sabia que, ante a inteligência de Vieira, não podia se dar ao ridículo de indicia-lo por um sorriso torto, ainda mais quanto àquilo que dissera que não lia por não ser católico. Ademais, se a posse de livros “não católicos” sempre aguçava as preocupações inquisitoriais¹⁷³, duvidoso supor que estes livros não circulassem sem grandes restrições entre os religiosos, até por obrigações à defesa da fé.

Em 1656, o prior da igreja da Madalena em Lisboa, Jerônimo de Araújo, afirmara ter ouvido da boca moribunda do capitão Antônio Lameira da Franca enquanto desfalecia em sua casa, que, no tempo em que servia no Grão-Pará, lá ouvira não só de Antônio Vieira, mas de outros jesuítas que com ele morava algumas “proposições que lhe pareciam ásperas” e as tomou como se objeto de uma denúncia que a morte privou ao militar de fazê-la¹⁷⁴. Se só tivesse a dizer o que lhe disse o capitão Franca, não teria o prior Araújo senão uma denúncia de ouvida por terceiro, decerto ainda menos consistente do que qualquer dos outros relatos até então documentados e arquivados pelo Santo Ofício. Porém, aos cuidados do religioso deixara o capitão um papel ora entregue à Mesa de Despacho da inquisição lisboeta nomeado como “Comissão que se há de pedir o Santo Ofício”, atribuído ao padre Antônio Vieira, de cujas proposições não só ele tomara conhecimento, mas, igualmente, “toda a gente do estado do Maranhão, principalmente os Religiosos”¹⁷⁵. Teria a Inquisição, desta vez, um indício mais tangível à abertura de um processo contra Vieira, e, conforme prescrito pelo Regimento nos casos de denúncia por palavras ou feitos duvidosos¹⁷⁶, submeteu o

¹⁷¹ "Obra Completa...", 2014, p. 537.

¹⁷² *Idem*

¹⁷³ “Toda pessoa, de qualquer estado, qualidade e condição que seja, que contra a proibição da Bula Ceia do Senhor, e dos Editais da Fé que o Santo Ofício manda publicar, de propósito ler e reter livros heréticos (...), será havida por suspeita na Fé e condenada a fazer abjuração de leve; salvo se da qualidade dos livros e da pessoa, e mais circunstâncias do delito, houvesse tão veementemente suspeita de heresia que pareça aos Inquisidores, que deve haver maior abjuração”. (L. III, Tít. XIX, § I)

¹⁷⁴ Op. cit., p. 537.

¹⁷⁵ *Idem*, pp. 537 e 538.

¹⁷⁶ “E se a denúncia for de palavras, ou feitos duvidosos, antes de propor em Mesa, os Inquisidores os mandarão qualificar por dois ou três Qualificadores do Santo Ofício, para que sendo certa a qualidade da culpa se possa melhor proceder contra os culpados; e o assento que se tomar nas culpas que tiverem qualificação se enviará com elas ao Conselho”. (L. II, Tít. IV, §I).

Santo Ofício de Lisboa o manuscrito ao parecer de dois qualificadores¹⁷⁷. O escrito foi transcrito aos autos em Dezembro de 1665, quando o processo já avançava desde a acusação, mas nele não se continha senão um relato das misérias coloniais que tanto degradavam o empenho missionário em terras brasileiras e o que delas convinha relatar à Inquisição¹⁷⁸. Decerto que a leitura do escrito de Vieira pelos inquisidores portugueses não deve ter sido das mais agradáveis, nem tanto pelos vícios e infortúnios alinhavados, mas pelo o quão inconvenientemente ortodoxo o jesuíta soava ao recomendar que se relatasse estado de coisas tão pouco piedoso ao tribunal que tencionava lhe enquadrar. E tudo o mais em viva desconformidade com as suspeitas maledicentes sussurradas por um mero capitão em seu leito de morte.

Como já fora mencionado, a instalação da Inquisição portuguesa na Península Ibérica tinha por fim mediato se fazer às mãos dos reis católicos um instrumento de homogeneização religiosa do tecido social, como corolário da unidade política do Estado. E, pode se dizer sem erro que, fora algumas fricções extemporâneas, como a edição de um indulto real por Dom Sebastião em 1577 para isentar os cristãos-novos das sanções confiscatórias da Inquisição para ajudar no financiamento da expedição militar que o condenaria¹⁷⁹, as relações entre o reino de Portugal e o tribunal seguiram sem maiores embaraços até então. Felipe II, quando herdara o trono português, não o fizera sem uma série de concessões às elites portuguesas, generosas o suficiente para lhe granjear o apoio da maioria absoluta da nobreza local bem como do episcopado português. Ao longo dos anos que se seguiram sob a União Ibérica, os quadros do Santo Ofício português foram sendo paliativamente preenchidos por eclesiásticos que deviam sua ascensão às indicações espanholas. Quando Portugal se emancipa do domínio madrilenho, o Santo Ofício, antes uma corte eclesiástica servil às designações do trono, torna-se um Tribunal arredo e hostil à autoridade do rei da Casa de Bragança. Embora pudesse o reino contar com a boa vontade dos cristãos-novos¹⁸⁰, a Inquisição pusera tudo a perder por inúmeras ocasiões ao se negar relaxar os estilos do tribunal, sobretudo em relação ao confisco

¹⁷⁷ “Os qualificadores e Revedores do Santo Ofício serão pessoas Eclesiásticas, de letras e virtude conhecida (...). Sua principal obrigação é cnesurar e qualificar proposições, rever os livros, tratados e papeis que se houverem de imprimir, ou vierem de fora impressos para o Reino”. L. I, Tít. X, §§ I e II.

¹⁷⁸ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p.. 538 e 539.

¹⁷⁹ HERMANN, 1998, p. 168

¹⁸⁰ Sobre a importância de Duarte da Silva, bem como sua respectiva prisão pelo Santo Ofício, Cf. AZEVEDO, 2008, pp. 162 e ss.

dos bens daqueles a quem se imputava “suspeitas de judaísmo”¹⁸¹. De fato, o *Regimento* de 1640 estipulava os piores riscos para aqueles contra os quais pendesse alguma suspeita de judaísmo:

“Havendo prova legítima de alguma pessoa ter declarado por crente, e observante da Lei de Moisés, ou de alguma outra seita, posto que disso conste por testemunhas singulares, e cúmplices no mesmo delito (...); e se tal pessoa negar haver cometido o delito, e persistir na sua negação, de modo que seja julgada por convicta no dito crime, irá ao auto público da Fé, e levará hábito com fogos, na forma costumada, e lhes serão confiscados seus bens, desde o tempo que constar pela prova da Justiça haver cometido o crime”¹⁸².

Quando Dom João IV é aclamado rei de Portugal, já não lhe era desconhecido que pouco poderia contar com a boa vontade dos inquisidores portugueses, tantos eram aqueles ainda fieis à dinastia dos Habsburgo¹⁸³, e, como nenhum outro, Dom Francisco de Castro, Inquisidor-Geral de Portugal, preso mais tarde por ter se envolvido em uma conspiração para derrubá-lo em 1641. Restituído de suas funções e bens em 1643, Dom Francisco de Castro não mais confrontaria abertamente Dom João IV enquanto esteve à frente da Inquisição portuguesa, até seu falecimento em 1653. Há que se ser justo, ao menos, com a coerência “histórica” da atitude dos inquisidores portugueses, pois se, de fato, muito tinham razões para não ter o novo rei em boa conta, é certo que o tribunal não hesitara em confrontar os

¹⁸¹ Vainfas relata que “Vieira chegou a ponto de dizer que Filipe IV (monarca espanhol) era o herdeiro do sangue de d. Sebastião, “e quem diz herança, supõe verdadeira morte”. Dom Sebastião estava morto, e não encoberto. “Viva, pois o santo e piedoso rei, viva e reine eternamente com Deus, e sustente-nos desde o céu”, assim Vieira terminou o exórdio do sermão. (...) O hiato filipino não deixou de ter um quê de pusilanimidade, convenhamos, considerando o que havia pregado nos anos seguintes sobre “Sebastião, o encoberto”, e, sobretudo, o que pregaria nos anos seguintes em favor da Restauração portuguesa” (cf. VAINFAS, 2011, pp. 86 e ss.). Porém, “Vieira se encaixou muito bem na nova conjuntura, tornando-se expoente da legitimidade brigantina”. A lealdade aos Felipe, Vieira sepultou em Salvador, sem pompa, nem circunstâncias. Análise semelhante em CANTEL, 1960, pp. 14 e 15

¹⁸² L. III, Tít. II, §1

¹⁸³ Segundo Yllan de Mattos, “Dom Francisco de Castro, último inquisidor geral nomeado pelos Áustrias (em 1630), foi também reitor da Universidade de Coimbra, presidente da Mesa de Consciência e Ordens, bispo da Guarda e membro do Conselho de Estado. Foi colocado no cargo, possivelmente, pelas ligações de seu irmão, dom Fernão Álvares de Castro, com o conde-duque de Olivares”. MATTOS, Yllan. A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1581) 2013, p. 22. (Tese de Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social

interesses da monarquia portuguesa quando se lhe pleiteara um relaxamento nos estilos do tribunal. De certo modo, uma vez ocupada largamente com a tutela dos casos de “cripto-judaísmo”, a própria razão de ser da Inquisição na Península Ibérica dependia imensamente da “indisciplina” dos cristãos-novos. Que se recorde, por exemplo, que, tão logo Dom Sebastião isentara os cristãos-novos do confisco de seus bens pela Inquisição, seu tio, o cardeal Dom Henrique, que lhe sucederia no trono após seu desaparecimento, não hesitou em renunciar à investidura de Inquisidor-Geral de Portugal em protesto pela iniciativa do sobrinho, e, tão logo aclamado prestes tratou de revogar o decreto que sancionara a isenção¹⁸⁴. Ou seja, o pretexto político se amolda comodamente em uma cultura jurídica bastante consolidada de especial rigor na tutela inquisitorial dos cristãos-novos¹⁸⁵. Quando Antônio Vieira vocalizou a intenção régia de relaxar os estilos do tribunal para com os cristãos-novos portugueses – pois, tal como Dom Sebastião naquela oportunidade, ansiava o rei por seus indispensáveis capitais para a gestão dos vultosos ônus financeiros que supliciavam o Portugal restaurado – Dom Francisco de Castro deu rosto e vontade à rivalidade entre o tribunal e o jesuíta, tornando-se o principal opositor público da proposta.

O Portugal restaurado se encontrava em condições econômicas periclitantes, acochado, de um lado, por uma guerra na fronteira contra as irresignadas pretensões espanholas, e, de outro, por uma guerra no Nordeste açucareiro contra a ocupação holandesa. “Tudo ia mal para os portugueses no início da Restauração. Felipe IV se armava até os dentes para esmagar a rebelião portuguesa, embora estivesse concentrado na revolta catalã. (...). Estava derrotado no ultramar, o império oriental esfrangalhado, Pernambuco perdido, Angola conquistada pelos flamengos. Um desastre”¹⁸⁶. O estado calamitoso em que se encontrava a economia colonial punha em risco constante a própria soberania do reino. “Economicamente, padecia a nação as consequências da perda das colônias, arrebatadas pelos holandeses. O Brasil definhava, senhoreado em parte por eles; sem moeda, pela separação do rio da Prata que ficara castelhano; sem escravos, por ter passado Angola aos holandeses; (...) tudo perigos para a vida da nação, tudo ameaça de ruínas. Situação de angústia, mas que não era todavia sem remédio”¹⁸⁷. Portugal se vira confrontado nos primeiros de Restauração aos riscos de se

¹⁸⁴ Cf. HERMANN, 1998, p. 111.

¹⁸⁵ Cf. Sobre o contexto da repressão social aos cristãos-novos em Portugal, cf. BETHENCOURT, 1995, pp. 322 e 323.

¹⁸⁶ VAINFAS, 2011, p. 91.

¹⁸⁷ AZEVEDO, 2008, p. 94.

ver mais uma vez sob o redil espanhol, tamanha eram suas dificuldades para assegurar as mínimas condições de sua autonomia.

O “remédio” para conservação da independência recém-reconquistada dependia assim de capitais que financiassem as onerosas frentes de Portugal tanto em suas fronteiras como em suas colônias. O jesuíta Vieira tinha para si que a saída para o estado calamitoso das finanças do reino apontava para os recursos dos mercadores sefarditas de origem portuguesa, uns ainda cristãos-novos residentes no reino, outros espalhados entre a Holanda e o mundo mediterrâneo, refugiados da perseguição inquisitorial¹⁸⁸. “O jesuíta procurou o apoio financeiro dos cristãos-novos de origem portuguesa que viviam em Holanda, solicitando avultadas quantias para o desenvolvimento do comércio da nova e frágil dinastia”¹⁸⁹. A imagem do clérigo poderoso, culto e eloquente a serviço do monarca, que, vez ou outra, não titubeia pôr-se em contraposição nas sendas temporais aos interesses da Igreja ou de seus representantes, alude inevitavelmente aos arquitetos do absolutismo francês, como Bossuet o fora para Luís XIV, e, anterior e especialmente, os cardeais de Richelieu e Mazzarino para Luís XIII¹⁹⁰, embora não se possa identificar o jesuíta português, formado na tradição constitucionalista da Segunda Escolástica, como um prócer do absolutismo português¹⁹¹. Vieira insistirá, portanto, em modular as razões do Estado às virtudes cristãs, como não se poderia esperar diferentemente de um arquiteto da “política católica” portuguesa no séc. XVII, e, com efeito, alocar à conveniência econômica aos termos de uma representação cristã do poder monárquico. Logo, a contribuição dos judeus e cristãos-novos portugueses necessariamente pertence e se comunica a uma reflexão sobre a razão de Estado sob a Aliança particular entre Portugal e Cristo. Esse conflito latente, que se agravava pelas circunstâncias de uma oposição aberta entre o Santo Ofício e os interesses materiais do reino, reivindicava uma solução que conciliasse os fundamentos políticos e teológicos das representações do poder real e a prudência inerente à razão de Estado e ao bom despacho de seus negócios. Anos antes, Vieira já tinha se dirigido em um papel intitulado por *Proposta feita a el-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino, e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa* à necessidade de

¹⁸⁸ VAINFAS, 2011, pp. 105 e 106.

¹⁸⁹ MATTOS, 2013, p. 130.

¹⁹⁰ VAINFAS, op.cit. , p. 177.

¹⁹¹ Sobre o reavivamento do tomismo como base teórica do constitucionalismo jesuítico, cf. SKINNER, 1978, pp. 135 e ss.

recorrer aos recursos dos cristãos-novos para constituir uma companhia de comércio portuguesa, proposta que, tornada pública pelas mãos de terceiros, lhe granjeara antipatias e as respectivas reprimendas em privado por parte do Santo Ofício¹⁹². Lugar melhor, porém, não havia para dissuadir os que se hesitavam pela fé a recorrer aos recursos hebraicos do que o púlpito. “Contentou-se de trazer o plano das companhias do secreto dos conselhos para a publicidade da tribuna. E que tribuna! Não dos comícios em que se tratavam dos interesses dos homens, mas aquela que servia de veículo à palavra divina”¹⁹³. Por isso, talvez em nenhum texto de Vieira esta relação se demonstre tão clara como no *Sermão de São Roque*.

Era 16 de Agosto de 1644, data em comemoração a São Roque, taumaturgo francês medieval, especialmente venerado pela Companhia de Jesus, que dedicara ao santo uma das mais representativas igrejas de Lisboa. “Fora de seu dia S. Roque! E não em outro dia senão hoje! (Mui altos e poderosos reis e senhores nossos). Tomo a admirar-me. Fora de seu dia S. Roque! E não em outro dia senão hoje! Grandes suspeitas me dá este santo que vem ajudar-nos a celebrar a nossa festa, mais que desejoso de celebrarmos a sua”¹⁹⁴. Não estava, porém, o jesuíta Antônio Vieira na igreja de São Roque, mas na Capela Real do Paço da Ribeira, residência dos reis portugueses, que comemoravam também naquele dia o primeiro ano de nascimento do infante D. Afonso, filho de D. João IV, depois aclamado D. Afonso VI. Entre os bancos da capela se apertavam a nobreza cortesã, os validos do rei, ministros do reino e religiosos pertencentes à nata do clero lisboeta, eis os “senhores nossos”.

Marcar as especificidades do auditório a que Vieira se dirigia não é apenas uma curiosidade histórica, mas um dado crucial para discernir os padrões retórico-argumentativos por ele mobilizados a fim de persuadi-los ao seu projeto. Ao pregar à pessoa do rei e a seus membros mais elevados, a nobreza e o alto clero, do alto do púlpito intenta Vieira rearticular a razão de Estado aos fundamentos teológicos desde os quais se cura necessariamente pela sua preservação. Se Maquiavel logrou disjuntar as virtudes cristãs das virtudes políticas como princípio para a conservação da República, Vieira inscreve a conservação das causas do Estado sob o signo da Aliança providencial entre Deus, a nação e os portugueses penhorados à pessoa de seu rei, Dom João IV. A fortuna dos homens se deve não aos desalinhos de outros homens, mas, antes, ao que se lhes reserva por merecimento a Providência Divina. Fazer por

¹⁹² Cf. AZEVEDO, 2008, pp. 98 a 102.

¹⁹³ *Ibidem.*, p. 110.

¹⁹⁴ Sermão de Santa Catarina in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 387.

merecer é fazer jus à Graça, assistência indispensável de Deus para que o homem faça o bem e salve a sua alma. São Roque é, portanto, modelo de virtude de cristã a ser imitado pelas causas e pelos efeitos. Pelas causas porque sua vida é exemplo de santidade àqueles que querem fazer jus à Graça, pelos efeitos porque por ter feito jus à Graça granjeara os beneplácitos de Deus. Quisesse Portugal ver curado o mal que lhe acometia, antes fizesse razão à graça de Deus, e santificasse a sua própria natureza particular como princípio para o bom despacho de seus negócios.

A salvação da alma lhe reclama agir a fim de fazer de si instrumento de realização da vontade divina no mundo, aqui e agora. Os negócios do reino, portanto, não se eximiam, uma vez implicados na constituição teológico-normativa do Estado, de responder à razão fundamental inscrita na natureza daqueles portugueses por milagre escolhidos. A história do reino, com efeito, é reorientada sob os ritmos da História Sagrada, como se nos fatos que se sucedem à fortuna de Portugal se projetassem as próprias implicações caras à salvação da alma, porque a missão do reino inscrita no Juramento de Ourique era reduzir “nações distantes” à fé cristã. Cuidar do reino, portanto, é cuidar da obra de Deus entre os homens. A forma jurídica particular da Aliança com que se reveste a relação orgânica entre Deus, o reino e o homem, tão similar à figura do contrato, vincula a sorte das causas de Portugal às causas de Cristo entre os homens. No Sermão de São Roque, reclama Vieira:

“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?”¹⁹⁵

A “noite de sessenta anos” que assombrara Portugal era a noite do domínio castelhano sob a autoridade da Casa de Habsburgo. À humilhação e ao remorso de se ver o reino privado de sua soberania e de seu rei, rei que jamais faltara a Portugal desde sua fundação precoce ainda no início da Baixa Idade Média, se somaram, com maior dessabor às consequências, a espoliação do império colonial de que se tanto orgulhava o lusitano. Não por forças de Espanha senão de seus inimigos, que pela inércia dos fatos, eram agora os seus também. Inimigo holandês, que, feito Portugal cativo dos interesses espanhóis, fizera o

¹⁹⁵ Sermão de São Roque *in* Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 388.

Nordeste brasileiro cativo de seus interesses no Brasil. Holanda, aliás, designação imprecisa, vez que nomeia, em verdade, aquela que era (e ainda) a maior, a mais rica e a mais poderosa dentre as províncias pertencentes aos Países Baixos, então conhecidos como Províncias Unidas, lar da maior comunidade de cristãos-novos emigrados de Portugal. Alvo preferencial da Inquisição na Península Ibérica, que, não bastasse sujeita-los ao risco das consequências de uma sentença por heresia, ainda confiscava os seus recursos, os cristãos-novos portugueses se dispersaram pela Europa ao longo do séc. XVII, em especial em direção à Holanda, que, em troca de garantias de liberdade religiosa, granjeava para si os cabedais necessários ao investimento na empresa colonial. Ao desobstruir parcialmente a circulação de capitais em razão de nacionalidade ou pessoa, as Províncias Unidas prosperam embaladas por um capitalismo comercial precoce¹⁹⁶, teologicamente amparado pela interpretação calvinista da predestinação, para a qual o lucro e a riqueza são evidências da escolha divina. Uma vez erigido o calvinismo à matriz da razão de Estado neerlandesa sob o comando da Casa de Orange, a estrutura jurídica do Estado tendia, já ali, a reconhecer o exercício das liberdades econômicas como medida de tutela do Direito e, com efeito, veio se a estruturar ao redor da livre circulação de contratos e títulos de crédito nas praças comerciais neerlandesas. Quando chegado o século XVII, os Países Baixos contavam com cerca de 3 milhões e meio de habitantes, muito mais rico que a vizinha Inglaterra, que, àquela altura tinha população em tamanho semelhante¹⁹⁷. À vocação quase irresistível aos negócios marítimos se acresceu de uma frota comercial de cerca de três mil embarcações e cem mil marinheiros, fazendo assim as Províncias Unidas senhora dos mares no séc. XVII¹⁹⁸.

Se Portugal viu o reino escorrer por entre os dedos de dois reis sem herdeiros – Dom Sebastião, desaparecido em Alcácer-Quibir, e o cardeal Dom Henrique, celibatário em virtude dos votos – fazia lembrar Antônio Vieira aos que o ouviam naquele 16 de Agosto de 1644 que se segurava ao reino dois sucessores, o primogênito Teodósio, e, naturalmente, Afonso¹⁹⁹.

“Estava estéril, pelos pecados de Portugal, a geração de seus Reis (...); mas, como Deus tinha prometido que nessa geração esterilizada e atenuada poria seus olhos, quando a geração real portuguesa outra vez

¹⁹⁶ MELLO, Evandro Cabral de. O Negócio do Brasil. São Paulo, Capivara, 2015, p. 64)

¹⁹⁷ AZEVEDO, 1921, p. 29

¹⁹⁸ *Idem*

¹⁹⁹ “Sermão de São Roque...”, 2014, p. 388.

se vê fecunda, não há dúvida que com o primeiro fruto desta fecundidade nos nasceu juntamente a fé daquelas promessas (...). “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”²⁰⁰.

O castigo havia sido removido, Portugal novamente reitera a si próprio sob o compromisso de nação escolhida aos fins particulares de Cristo no mundo. Ou seja, para Vieira, a Restauração se figura como resposta positiva da Providência à eleição de Portugal como nação escolhida, pois se lhe restitui um rei o qual munido de mandato para representar a Aliança particular lavrada em Ourique, e, ainda, garantiu-lhe a sucessão dinástica como prova da continuidade dos favores de Deus para com o reino. Contudo, se a Restauração e a fecundidade da Casa de Bragança era sinal efetivo da misericórdia de Deus para com o reino, os anos sob a União Ibérica transferiram a Portugal o passivo das lições em que se viu embrenhado contra as Províncias Unidas, afinal, quando da Restauração, já se passavam mais de dez anos de presença holandesa em Pernambuco²⁰¹. Se pelas causas da guerra a Companhia das Índias Ocidentais investira e conquistara porções significativas do Nordeste açucareiro, ora reclamava pelas causas do direito a sua permanência na região. Uma vez se dirigindo àquela mesma corte, para do clero e da nobreza cobrar que conjugassem também seus recursos à arrecadação fiscal do reino no Sermão de Santo Antônio²⁰², Vieira sintetiza o objetivo fundamental que também assistia na ocasião do Sermão de São Roque: “Os intentos de Castela, são recuperar o perdido; os intentos de Portugal, são conservar o recuperado. E como deparar coisas perdidas é o gênio e a graça particular de Santo Antônio, a Castela parece que convinha a assistência de seu patrocínio, que a nós por agora não. Quem nos ajude a conservar o ganhado, é o que havemos mister”²⁰³.

²⁰⁰ “Sermão de São Roque...”, 2014, p. 391.

²⁰¹ Cf. MELLO, 2015, pp. 21 e ss.

²⁰² Neste período em que Antônio Vieira era pregador da Capela Real, três foram os sermões relativos às questões econômico-políticas do reino, o do Ano Bom, o de Santo Antônio e o de São Roque. AZEVEDO, 2008, p. 94.

²⁰³ Sermão de São Roque in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 276.

E que remédio era este afinal?

“O remédio temido, ou chamado perigoso, são duas companhias mercantis, oriental uma, e outra ocidental, cujas frotas, poderosamente armadas, trazem seguras contra Holanda as drogas da Índia e do Brasil, e Portugal, com as mesmas drogas, tenha todos os anos os cabedais necessários para sustentar a guerra interior de Castela, que não pode deixar de durar alguns. Este é o remédio por todas as suas circunstâncias, não só aprovado, mas admirado das nações mais políticas da Europa, exceto somente a portuguesa, na qual a experiência de serem mal reputados na fé alguns de seus comerciantes, não a união das pessoas, mas a mistura do dinheiro menos cristão com o católico, faz suspeito todo o mesmo remédio, e por isso perigoso. Mas tornemos ao defensor deste perigo”²⁰⁴.

O remédio, afinal, era a subscrição de cotas para a constituição de duas companhias de comércio nos moldes das companhias de comércio holandesas, uma Companhia Ocidental, para a gestão dos negócios atlânticos, uma Companhia Oriental, para os negócios no Índico²⁰⁵. As relações econômicas prevaletentes na orla civilizacional mediterrânea, no período ainda iniciado no fim do séc. XVI, e que se estende quase integralmente durante todo o século XVII, se articulam essencialmente pelo estabelecimento de *monopólios* sobre o ciclo das relações comerciais, desde a produção até a sua distribuição nos mercados consumidores²⁰⁶. Portanto, a criação de uma Companhia de Comércio não tinha por objetivo prover o Estado português de constituir uma pessoa jurídica de finalidade econômica para atuar no mercado, mas, a rigor, prover àquele sistema colonial alquebrado os meios necessários para a recuperação e manutenção dos privilégios do reino sobre o comércio do açúcar. As companhias de comércio eram, a rigor, uma empresa colonial, militar e econômica, que garantia à burguesia comercial neerlandesa a preservação de seus interesses no trato dos negócios na rota do Atlântico. Precisava Portugal de estrutura jurídica similar que

²⁰⁴“Sermão de São Roque...”, 2014, p. 401.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*

²⁰⁶ Sobre a importância do estabelecimento dos monopólios para o desenvolvimento do capitalismo mercantil, cf. BRAUDEL, Ferdinand. A Dinâmica do Capitalismo. São Paulo, Rocco, 1987, p. 39

instrumentalizasse não a favor de sua burguesia, senão de seu próprio rei, uma vez que a ele cumpria a direção pessoal da economia colonial²⁰⁷. “O remédio, como tão importante e necessário, já está prevenido e declarado nas palavras antecedentes do Evangelho: *Sint lambi vestri praecincti* (Lc. 12,35): - Cingi-vos, apertai-vos, estreitai-vos. (...). E que consequência tem apertar os cintos para luzirem todas as tochas? Muito grande. Porque para luzir é necessário arder, para arder é necessário gastar, para gastar é necessário cingir. Cingi-vos primeiro, podereis luzir depois.”²⁰⁸ Ou seja, se a fé não dispensa o homem de agir para que faça jus à graça pela Aliança com Deus, trasladado arquétipo soteriológico para o domínio do reino, agir implicava em gastar, e gastar implicava persuadir aqueles que podiam concorrer com as rendas e recursos necessários à empresa incontornável para a conservação do reino. Não era, porém, proposta estranha aos ouvidos cortesãos. A “salvação, que é incerta, a esperança anima, o temor acautela”²⁰⁹. A razão de Estado, vertida aos termos da fé, não dispensa o homem da prudência no trato das suas questões, “de maneira que recear perigos impossíveis, é amor; e acautelar-se de perigos impossíveis, é providência”²¹⁰; se o amor justifica as vãs razões daqueles que tinham para si que o emprego dos recursos dos cristãos-novos punha a perigo à salvação de suas almas e a prudência exorta agir para se preservar do impossível, tanto mais o bom juízo reclamava a aceitar a proposta de Vieira, porque condizente ao amor que motivava aqueles que a rejeitavam e necessária à preservação de perigos já tornados possíveis.

As perspectivas para a capitalização de recursos não eram, porém, nada abonadoras. Os recursos obtidos a muito custo, tanto a título das rendas primárias oriundas dos negócios nas Índias ou no Brasil, tanto a título de renda derivada pela tributação aos estados do reino sem privilégios de imunidade, se perdiam no caminho de uma administração corrupta e perdulária²¹¹. Vieira exorta que se vejam os portugueses no exemplo de austeridade de seus reis.

“Não vemos a moderação verdadeiramente de pai da pátria, com que
El-Rei, que Deus guarde, estreita os gastos de sua real pessoa e casa?”

²⁰⁷ Cf. FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: Formação do patronato político brasileiro*. 3ª ed. São Paulo, Globo, 2001, p. 50

²⁰⁸ “Sermão de São Roque...”, 2014, pp. 392 e 393.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 397.

²¹⁰ *Idem*, p. 400.

²¹¹ Cf. FAORO, op. cit.

Não vemos a liberalidade verdadeiramente real, com que a Rainha nossa Senhora, se priva de suas rendas, e as aplica aos exércitos e fronteiras? Pois, se assim se estreita a grandeza dos reis, por que não aprenderá a se estreitar a vaidade dos vassallos? Façamos como libertados, pois eles fazem como libertadores”²¹².

Contudo, mesmo que se persuadissem a nobreza, o clero e administração à imagem de seus soberanos, o estado depauperado em que se encontrava a economia portuguesa, cujas energias eram drenadas sem piedade pelas lutas tanto na fronteira quanto nas colônias, exigiria recursos outros de homens que ali não estavam diante de seu púlpito, naturalmente, os cristãos-novos. Entre os cristãos-novos que puderam fugir de Portugal ao longo dos reinados de Dom Manuel e Dom João III, muitos se instalaram nos Países Baixos seduzidos pelas promessas de tolerância religiosa oportunamente franqueada pela república calvinista. Na medida em que se deslocavam os hebreus portugueses rumo aos Países Baixos, consigo fluíam seus cabedais, para a prosperidade da pátria que ora os acolhia e decadência da própria nação que os renegava²¹³. O caminho que os levava aos Países Baixos já estava, porém, antes traçado. As praças comerciais do Flandres e da Holanda já floresciam desde os últimos anos do séc. XV, com que mantinham intenso tráfico com as regiões do Norte da Europa. Com as descobertas ibéricas ao redor do mundo, das Índias às Américas, coube aos holandeses intermediar o tráfico dos produtos e riquezas que fluíam incessantemente aos portos de Lisboa e Sevilha às praças de toda a Europa²¹⁴. Quando estoura a rebelião das Províncias Unidas²¹⁵ em 1568 contra o jugo dos Habsburgo da Espanha na região²¹⁶, o eixo da rota comercial se

²¹² “Sermão de São Roque...”, 2014, p.. 395.

²¹³ AZEVEDO, 1921, p. 28.

²¹⁴ Cf. FRANÇA, 1997, pp. 303 e ss.

²¹⁵ Sobre a insurreição das províncias holandesas e o seu impacto sobre o comércio do açúcar brasileiro, Cf. MELLO, 2015, pp. 23 e ss.

²¹⁶ As Províncias Unidas foram integradas ao domínio do Sacro Império Romano Germânico por herança da avó de Carlos V, rei de Espanha, Maria, duquesa de Borgonha, que então se casara com Maximiliano I. Morto Carlos V, os Países Baixos remanesceram em posse do braço espanhol da Casa de Habsburgo, chefiado por Felipe II, o mesmo que se arrogaria ao trono de Portugal. Região predominantemente de população germânica, já no século XVI fora palco de insurreições religiosas e fiscalistas motivadas contra o jugo espanhol, seja em favor do calvinismo contra a ortodoxia católica dos Habsburgo, seja contra os tributos escorchantes que atribulavam os bons negócios da florescente burguesia flamenga. Entre a revolta incitada pelo stadthouder neerlandês Guilherme de Nassau-Orange contra o domínio espanhol em 1567 e assinatura da Paz de Münster em 1648, em que, por fim, se reconheceu a independência das Províncias Unidas, oitenta anos se passaram em armas entre as duas nações, tempo que dera nome ao longo conflito. Deflagrado o conflito contra a Espanha, se iniciam

desloca de Antuérpia, rendida pelas forças espanholas sob o comando do Duque de Parma, em direção ao porto de Amsterdam. Naqueles dias, afluíram em direção à cidade, em favor das liberdades religiosas e das oportunidades econômicas, não apenas comerciantes judeus, mas banqueiros alemães, burgueses huguenotes, armadores, artesãos, pintores, editores, que dela fizeram a cidade mais rica do mundo no séc. XVII e lar de uma respeitável comunidade de judeus portugueses emigrados, a qual Vieira se relacionaria, como se verá mais adiante.

A conservação do reino dependia em grande medida dos eventuais empréstimos daqueles cristãos-novos instalados em Amsterdam, e, como conservar o reino é dever que se impõe pela Aliança particular que se avençara entre Cristo e Portugal quando de sua fundação, os remédios que lhe garantem não discrepam ao juízo da fé professada pelos portugueses. “Cristo sempre nos acode nos maiores perigos, e o maior perigo não é quando se teme o perigo, é quando se teme o remédio”²¹⁷. A prudência política se afina à virtude cristã quando ela se inscreve nas finalidades caras à própria *natureza sacral* do reino de Portugal. Erro seria, portanto, sacrificar à obra sob a escusa da fé, pois o sacrifício da obra é o malogro para a fé. Se “mal reputados na Fé alguns de seus comerciantes” eram, o dinheiro com que eles poderiam concorrer para a preservação do império colonial português não comunicaria à obra a marca do “pecado” de seus subscritores. Herdara São Roque pela morte de seus pais vastas temporais? O que fizera? Dera-as para os pobres. Fizera da venalidade dos bens temporais apresto às finalidades espirituais²¹⁸. Por que não poderia o mesmo fazer Portugal? “Tirou estas armas da mão ao mundo, converteu-as outra vez contra ele, e desta maneira o venceu e meteu debaixo dos pés. Tirar as armas ao inimigo, e convertê-las contra ele, é fazer de um mal dois bens: um bem, porque se diminui o poder contrário; outro bem, porque se acrescenta o poder próprio”²¹⁹.

O Santo Ofício português, porém, não se mostraria sensível aos argumentos teológicos de Vieira para salvaguardar o bom futuro do reino, tanto porque não se lhe convinha às mentes quanto porque não se lhe convinha aos bolsos. Uma vez sendo os cristãos-novos os principais alvos de suas investigações, o Santo Ofício contava nas penas pecuniárias a eles impostas em razão dos processos como a principal fonte de renda do

ainda no séc. XVI as primeiras incursões coloniais financiadas por investidores holandeses, bem como os primeiros ataques de flibusteiros contra as embarcações castelhanas ao longo das rotas marítimas do Atlântico (AZEVEDO, 1921, p. 28).

²¹⁷ “Sermão de São Roque...”, 2014, p. 401.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 402.

²¹⁹ *Idem*

tribunal, em especial pelo confisco dos bens do réu condenado²²⁰. Por outro lado, era perfeitamente sabido entre os portugueses que muitos dos cristãos-novos preservavam, por herança dos hábitos familiares, ritos e tradições judaicas²²¹, de modo tal, que as conveniências econômicas a perseguição dos cristãos-novos se conjugavam a um ambiente de permanente desconfiança sobre a fidelidade daqueles à fé que se lhes impusera por força do batismo. Para Vieira, contudo, a impiedade inquisitorial para com as condições reais do reino valiam-lhes tanto a pecha de traidores quanto a de danados ao Inferno²²², extrema ousadia que a condição de homem forte do rei Dom João IV lhe deferia, fora do alcance do redil inquisitorial. Assim o cria porque, em verdade, ao se negarem a relaxar os estilos do tribunal em prol da conservação do reino, em verdade negavam a Deus a conservação da Sua obra, sendo Portugal, como era, nação escolhida por Ele para os desígnios de seus últimos fins, como pregara no *Sermão de São Roque*.

Não tardou surgir, ao revés, por entre os meios cortesãos a que pertencia Vieira de que as interlocuções por ele mantidas com judeus e cristãos-novos portugueses ao redor das principais cidades europeias onde esteve em serviço diplomático pelo rei tinham finalidades outras não muito pias. Em uma sociedade obcecada a mais reles sombra de “judaísmo” supostamente dissimulado, o desembaraço com que Vieira circulava ao lado de homens como o banqueiro Duarte da Silva, cristão-novo e um dos seus principais parceiros no projeto de capitalização financeira de Portugal, causava notória consternação, inclusive entre seus pares na Companhia de Jesus. Contra Vieira, porém, a Inquisição nada pode fazer. Decerto porque não ousaria o tribunal, tão dependente que era aos favores do rei, volver seu aparato persecutório contra o principal valido de Dom João IV. Mas, em favor de Vieira, contava que, a despeito de tudo, não incorrera em nenhuma heterodoxia claramente demonstrável no período em que esteve em pé de guerra com o Tribunal, embora, por certo, suas ousadias passeassem sobre o gelo fino das possibilidades de a razão católica de Estado ceder às contingências “pragmáticas” em favor da sua causa final. Entre uma denúncia e outra, se

²²⁰ Segundo MATTOS (2013, p. 128), “a pena de ‘confisco de bens’ era, definitivamente, a pena pecuniária mais temida, na qual a propriedade dos bens do indivíduo condenado era alienada ao juízo do do fisco por ordem da Inquisição”.

²²¹ “Despite nearly a century of efforts by the Portuguese Inquisition, they wrote in their report, crypto-Judaism persisted to such a degree that any Portuguese living outside Portugal was considered to be a Jew. In desperation, apparently, the Portuguese bishops brought up the old anti-Jewish calumnies, such as the killing of Christian children and the poisoning of wells”. ALPERT, Michael. *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*. New York, Palgrave, 2001, p. 57.

²²² VAINFAS, 2011, p. 180.

deixam ler expressões-chaves sobre o judaísmo em Portugal, a “livros proibidos” e aos negócios e mazelas do reino, temas que, desarticulados por entre um relato e outro, não forneceram à Inquisição um suporte indiciário consistente para que se o indiciasse. A indecorosa e absurda denúncia juntada em 1653, feita por frei Manuel Alves Carrilho, de que Vieira tinha casamento contratado com uma rica judia de Amsterdam²²³, talvez seja o exemplo mais extremo de o quanto as antipatias que muitos nutriam pelo jesuíta não se traduziam efetivamente em uma clara indicação contra a ortodoxia de sua fé e de seus costumes. Se, de fato, Vieira gozava de prestígio suficiente na Corte para protelar qualquer iniciativa a Inquisição contra a sua pessoa, não se pode desconsiderar que o próprio Regimento prevê que “denúncias de ouvida”, gênero comum a todas que precederam ao recolhimento do papel em 1660, não autorizam o Santo Ofício proceder contra o denunciado²²⁴.

Logo, a inexistência de uma evidência material palpável contra o jesuíta permaneceu – independentemente das circunstâncias políticas – como um óbice às pretensões persecutórias da Inquisição. Ademais, ao longo de todo o período assinalado pelas primeiras denúncias, ou Vieira estava entretido nas missões diplomáticas que lhe foram confiadas na Europa, ou, posteriormente, se encontrava em missão no Maranhão, o que, na prática, inviabilizaria eventuais diligências a fim de que se esclarecessem as dúvidas suscitadas pelos depoimentos. Contudo, a despeito do contexto distinto à natureza das questões desdobradas pelo confisco do manuscrito, elas fornecem um panorama, ainda que bastante fragmentário, das questões que mais tarde o padre Vieira haveria de enfrentar. Se das denúncias se destaca a carência de elementos para a abertura de um processo inquisitorial, o aparecimento de uma carta donde se podia entrever de tudo um pouco do que então se perdia entre uma denúncia e outra, e muito mais do que ouvia da boca dos denunciantes, quando não mais Dom João IV ali estava para lhe defender, dava à Inquisição portuguesa, enfim, as provas até então negadas pelos depoimentos arquivados.

²²³ Cf. AZEVEDO, 2008, pp. 165 e 166.

²²⁴ L. II, Tít. III, §V

Capítulo 2 – A Suspeita

2.1. A Carta

Recolhida a Carta ao conhecimento do Tribunal, em 20 de Abril de 1660, o notário José Cardoso comunica ao Santo Ofício de Coimbra que, por determinação da Mesa do Conselho Geral da Inquisição, deveria se proceder à qualificação de um manuscrito atribuído a Antônio Vieira por três qualificadores. Segundo o Regimento do Santo Ofício da Inquisição de 1640, “Os Qualificadores, e revedores do S. Ofício serão pessoas Eclesiásticas, de letras e virtude conhecida. (...). Sua principal obrigação é censurar, e qualificar proposições, rever os livros, tratados, e papeis, que se houveram de imprimir, ou vieram de fora impressos do reino”²²⁵. Aos qualificadores cabia, portanto, identificar se os escritos recolhidos contivessem alguma opinião eventualmente suspeita que justificasse a abertura de uma investigação. Não constam dos *Autos*, porém, o documento relativo à primeira qualificação, lavrada pela Inquisição portuguesa. Conquanto não se possa estimar em que termos o papel fora qualificado pelos inquisidores, é forçoso reconhecer que a continuidade das investigações dá por si só prova ao parecer negativo quanto ao que confiara Vieira àquele papel. Quando se considera, porém, que o conflito entre Vieira e a Inquisição corresponde fundamentalmente a um conflito sobre os limites do conteúdo sacral do poder monárquico português, a disciplina sobre a ortodoxia da fé se instrumentalizará enquanto *controle semântico* sobre o uso ortodoxo da gramática teológico-jurídica católica.

Quando Antônio Vieira redige a carta ao padre André Fernandes, não mais estava em Lisboa, tampouco em missão diplomática a serviço de Dom João IV, mas nos rios e igarapés que se faziam de estradas por entre o Maranhão e o Pará, região a que competia à missão da Companhia de Jesus no norte do Brasil. Como se refere ao bispo do Japão, “a matéria é muito larga, e não para se escrever tão de caminho como eu o faço, em uma canoa em que vou navegando ao rio da Alamazonas, para mandar este papel em outra alcançar o navio que está no Maranhão, de partida para Lisboa”²²⁶. A missão no Maranhão, a qual lhe fora confiada o cargo de Superior²²⁷, tinha o sabor de um desterro reverente, proposto pela Companhia de

²²⁵ L. I, Tít. X, § I

²²⁶ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 63.

²²⁷ VAINFAS, 2011, p. 190.

Jesus a Vieira, após os entreveros com a Inquisição em 1649, como condição para a sua permanência na ordem religiosa. Pode o inaciano protelar o ultimato enquanto estava absorto em planos e tratativas para arranjar um casamento para dom Teodósio, filho de dom João IV, herdeiro do trono português, mas dono de uma saúde fragilíssima. Todavia, após as malfadadas incursões de Vieira na Itália, que o envolveram em uma aparatosa conspiração contra o domínio da Coroa Espanhola sobre o Reino de Nápoles, que, não bastasse quase ter-lhe custado a vida, se consumou com uma fuga vexatória de Roma em 1650²²⁸, havia lhe esgarçado o capital carismático junto a Corte e a Dom João IV com que se desvencilhara em outras oportunidades das consequências de seus próprios gestos políticos desastrosos. Em cumprimento de um acordo feito com os seus superiores da Companhia de Jesus²²⁹, Vieira, exausto das muitas lições em que se engajara enquanto estivera a serviço de Dom João IV, desembarcara em São Luís em 16 de Janeiro de 1653 como Superior das aldeias jesuíticas do norte do Brasil²³⁰. Embora a vocação missionária fosse dos carismas um dos mais assinalados da Companhia de Jesus, Vieira, desde cedo engajado nos negócios do reino, não tivera até então, com exceção de um breve período ainda no seu noviciado, uma experiência significativa junto às missões. Quase toda a sua carreira até então se dera enquanto professor de teologia, o que se aponta que, não fossem os desvios que o engajaram profundamente nas questões da política portuguesa, teria o padre muito provavelmente seguido carreira na educação²³¹. Embora as circunstâncias do “exílio” lhe tenham sido especialmente dolorosas, porque, sobretudo, não pudera dessa vez contar com a solidariedade de Dom João IV em seu favor, a vocação missionária não lhe fora arrebatada pelos anos entre a Corte e as embaixadas, e não tardou para que Vieira se entregasse de pleno, como lhe era tão próprio, à vida e às dificuldades para a catequese dos nativos naquela região.

Entre o ano em que retornara à colônia e o seu retorno a Portugal em 1661, o padre Antônio Vieira percorrerá o extenso território pertencente à área da missão, de Belém do Pará a serra da Ibiapaba, no Ceará²³². Era um mundo, porém, em muito diverso à sua Bahia natal, de colonização ainda incipiente, obstada pelos sucessivos assédios de franceses e holandeses àquela região ao longo do séc. XVII. São Luís era uma modesta aglomeração urbana, centro

²²⁸ Cf. AZEVEDO, 2008

²²⁹ Cf. VAINFAS, op. cit., pp. 180 e ss.

²³⁰ VAINFAS, 2011, p. 192.

²³¹ Cf. VAINFAS, op. cit.

²³² *Idem*

colonial de uma economia agrária arcaica baseada não apenas nos engenhos de açúcar, mas na pecuária, na coleta das “drogas do sertão” e no tráfico de escravos indígenas. Não tardou que as pretensões missionárias dos jesuítas da região se esbarrassem com as dos traficantes de escravos, que, à revelia dos fundamentos jurídicos da “guerra justa” para a escravização, avançavam sobre os nativos indistintamente, inclusive contra os que se encontravam nos aldeamentos jesuítas. Vieira, por óbvio, enquanto Superior das missões no norte do Brasil, não apenas por dever de ofício, mas por fidelidade ao espírito *collepticus* a ele tão particular, ergue-se em luta aberta contra os colonos maranhenses e suas ambições escravagistas. Se se afastara das lutas na Corte em Lisboa, as lutas o acompanharam aos rincões das missões jesuíticas no Maranhão²³³.

A carta confiscada pela Inquisição, datada de Camutá, de Abril de 1659, uma cópia do escrito original, fora enviada por Vieira ao bispo do Japão pelo capitão Paulo Martins Garro, irmão secular da Companhia de Jesus e homem de sua estrita confiança²³⁴. Remanescem obscuras as circunstâncias que conduziram à difusão e o posterior acesso da carta pelo Santo Ofício. Seja por iniciativa própria, seja por expressa autorização de Vieira, o capitão Garro lavrara mais uma cópia. Como afirma Bosi, “não se sabe precisamente como a Inquisição veio a tomar ciência do teor do documento. O mais provável é que o próprio Vieira, desejoso de dar maior publicidade ao seu texto, teria mandado fazer cópias, que circulavam em Lisboa enquanto ele ainda missionava na Amazônia”²³⁵. Se por “amor à publicidade” de seu autor ou se por inconfidência do seu destinatário, o fato é que, dentro em pouco a carta de Antônio Vieira circulava entre as bocas e as mentes do reino²³⁶. Por certo que, de boca em boca, a notícia de uma carta que tratava de questões tão caras à fé e ao reino não tardariam chegar aos ouvidos inquisitoriais.

Perdido por entre os igarapés indevassados da Amazônia enquanto escrevia a Carta, não teve Antônio Vieira naquelas matas o deserto que talhou a santidade do anacoreta que lhe deu o nome de batismo²³⁷. Contudo, entre a parca companhia de seus confrades missionários e a intemperança das condições de vida na colônia, pode o espírito recolher-se a alguma solidão

²³³ Sermão de Santo Antônio aos Peixes in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014

²³⁴ AZEVEDO, 2008, p. 11.

²³⁵ BOSI in VIEIRA, Antônio. Essencial Padre Antonio Vieira (org. e introd. Alfredo Bosi). São Paulo, Penguin/Companhia das Letras, 2011, p. 80

²³⁶ AZEVEDO, op.cit.

²³⁷ Santo Antão, então conhecido também por Santo Antônio do Deserto

e entrever além do limiar sem fim das terras do Brasil o que a Providência guardava ao mundo, mas, em especial, a Portugal. Se a selva lhe vestira com uma mortalha para morrer em vida²³⁸, não se lhe interpunha à consciência embaraço algum senão dar de conhecer aos seus os altos destinos que se reservavam a Portugal contra todas as evidências. Difícil imaginar que Vieira, àquela altura com 51 anos, que não eram poucos para um homem do séc. XVII, já calejados pela saúde alquebrada e pelas feridas de “batalhas” de antanho, pudesse prever que mal transpassara a metade de uma longuíssima vida, e que aportaria em Lisboa mais uma vez, como se arrastado à sua revelia, como de fato o foi, ao centro das maquinações cortesãs de que se afastara a muito custo.

Naquele “Éden infernal”, em que a beleza aterradora da natureza se contrastava à violência e às misérias dos homens, o quão pouco a realidade dava provas dos “fins apostólicos” nos quais o reino de Portugal reconhecia as verdadeiras causas de sua instituição sacral em Ourique. O maravilhoso e o exótico dos relatos das descobertas ultramarinas a partir do séc. XV pavimentou a construção dos mitos edênicos, a crença de que em algum recôndito escondido do mundo houvesse um paraíso terrestre preservado do pecado original. “Já ao tempo de Colombo, a crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica ou uma passageira fantasia, mas uma espécie de ideia fixa que, ramificada em numerosos derivados ou variantes, acompanha ou precede, quase indefectivelmente, a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela”²³⁹. A promessa de riquezas inesgotáveis, capazes de suprir todas as necessidades, assomara àqueles homens que cruzaram o Atlântico as esperanças de uma vida liberta de toda forma de trabalho, qual o Primeiro Homem no Éden: “Podes comer Do fruto de todas as árvores do jardim” (Gn. 2:16), e forjara assim, desde muito cedo, a imagem edênica das terras de Santa Cruz. “Um apelo a mais, além das delícias edênicas prometidas por Caminha, se apresenta ao imigrante potencial: a libertação ao trabalho. Libertação que completa todas as liberdades — ensejando vida aristocrática, de acordo com os suspirados modelos europeus”²⁴⁰. Não tardou que a imagem de um paraíso terrestre se esfacelara no contraste com as agudas adversidades e decepções que se revelaram para além do verde luxuriante das matas que havia tanto medusado Caminha. “Um país sem ouro nem prata, desprovido das riquezas da Índia, não oferecia nada ao nobre, ao comerciante,

²³⁸ Sobre a mística da mortificação em Vieira, Cf. PÉCORA, 2008, pp. 86 e ss.

²³⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso.: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, Publifolha, 2000, p. 13

²⁴⁰ FAORO, 2001, p. 120.

ao burocrata. Ele se convertia, ao revés, no alvo das esperanças, as mais ardentes esperanças escondidas, dos setores da sociedade não acomodados nem assimilados à prosperidade dos grupos dominantes e dirigentes. Esses sonhos, abertos a todas as fantasias, tinham um endereço: eles silenciariam ressentimentos e revoltas, que os letrados adivinhavam fermentando na plebe, no pó e na lama”²⁴¹. Os colonos escravagistas contra os quais Vieira se empenhara eram frutos degenerados do mito edênico, açulados pelos resquícios da esperança de uma vida liberta de toda necessidade, que, no entanto, se perfazia pela sujeição violenta dos nativos ao cativo para o trabalho nos engenhos de açúcar, “doce inferno” dos negros, já pregara Vieira no *Sermão do Rosário* em 1663, “doce inferno” do Brasil. Se o passado era testemunha de o quanto o intrépido navegador português, por todos os mares que cruzara, dedicara suas conquistas à expansão da fé católica pelas mãos dos missionários, “*lux mundi*”, não menos o presente desmentia a singularidade da missão daquele reino, unidos em armas aqueles portugueses contra o bom apresto das almas dos nativos reduzidos. Infidelidade pior não havia senão a daqueles que por missão haviam de se empenhar ao bom sucesso das reduções, porque, pecado mais odioso do que o dos hereges, negavam em suas ações o que por palavras diziam crer²⁴².

Por mais que tantos eram os portugueses que se negavam à missão que lhes era demandada pela graça e imposta pela natureza, a misericórdia com que Deus selara o pacto em favor de Sua causa pela fundação do reino de Portugal remanesce íntegra a promessa de que nele se cumprirá os fins últimos reservados pela Providência ao reino. No Juramento de Ourique, Cristo avença o pacto com que constitui o reino de Portugal em seu favor nos seguintes termos: “Não se apatará deles, nem de ti alguma hora minha misericórdia: porque por eles tenho aparelhado para mim grande sementeira: por que escolhi por meus semeadores para terras mui apartadas e remotas”²⁴³. O futuro haveria, portanto, de dar favor de direito às causas de Portugal, porque eram as causas de Cristo, as quais foram seladas *ad aeternum* pela Sua misericórdia. Não há sucesso particular no tempo que pudesse desconstituir um contrato lavrado sob o signo da presença eterna de Deus. Não faltara a misericórdia de Deus quando, na hora mais grave, ele, Vieira, havia se dirigido à Sua pessoa para clamar em favor de Sua causa, quando já não eram poucos os pecados que maculavam a Aliança particular que os

²⁴¹ FAORO, 2001, p. 121

²⁴² Cf. VIEIRA, Antônio. *Sermão do Santíssimo Sacramento* in *Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II* (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

²⁴³ LIMA, 2010, p. 102.

distinguiu entre todas as nações do mundo, assim pregara no *Sermão do Bom Sucesso*. Contra todas as expectativas, não apenas se reteve o avanço holandês sobre a Bahia, como, por milagre, ainda naquele mesmo ano a Providência restituiu a Portugal o rei que o deserto lhe arrebatara. Não haveria, portanto, de a misericórdia de Deus faltar desta vez a Portugal, porque conquanto fossem graves os pecados do reino, dera provas pela Restauração que a Aliança avençada em Ourique permanecia. A superveniência dos fatos na história de Portugal provava que Deus não se fizera insensível aos rogos de Vieira à lembrança da eleição. A insensibilidade dos portugueses reclamara de Vieira que os lembrasse do que lhes era por dever da graça e direito da natureza esperar.

E por que se reservaria a Portugal no futuro bem mais do que ser “semeador” da fé cristã por entre terras apartadas e remotas, nos termos parcos do Juramento de Ourique? Porque por profecia Deus deu de conhecer aos portugueses a imagem dos futuros que se anteviam desde o eterno no milagre que os constituíra no passado. Se ao juízo inquisitorial a fidelidade à memória à fundação miraculosa de Portugal em nada embaraçava a ortodoxia das representações do poder monárquico, o “maravilhoso” que se prometia inscrito por promessa desta Aliança não se refugia das piores suspeitas, tanto mais porque atestadas pelas “profecias” que não contavam com melhor fama. Pois por elas, porém, Antônio Vieira entreviu o que se encobria a meia sombra sob os sinais com que a Providência ordenara a história de Portugal. Se o presente negava aos olhos as promessas radicadas na eleição às causas da Providência neste mundo, os sinais davam ao intelecto as imagens dos futuros em que por Portugal elas se cumpririam afinal.

“O imenso da selva amazônica, a solidão do espírito, a monotonia visual, os longos silêncios, tudo isso convidava ao devaneio”²⁴⁴. Devanear, porém, não é enlouquecer. Se a “vida é um sonho”²⁴⁵, devanear é sonhar acordado, pôr-se diante da visão da presença do Ser que se oculta sob os sinais sensíveis inalcançáveis aos olhos durante a vigília²⁴⁶. À expressão

²⁴⁴ AZEVEDO, 2008, p.

²⁴⁵ CF. MARAVALL, 1975

²⁴⁶ É de Luís Felipe Silvério Lima a tese que a experiência político-religiosa portuguesa no séc. XVII se articula dentro de uma narrativa onírica, isto é, que às visões proféticas e messiânicas que se entranham no tecido histórico e político do reino por meio de sonhos a que se atribuem uma esfera de comunicação entre Deus e os homens. Trata-se assim de entender o “fenômeno onírico enquanto fenômeno profético e político. (...) Na época moderna, a idéia de Portugal, portanto, se formulou a partir de sonhos, algo que, até onde pude perceber, não ocorreu entre outros reinos europeus”. (LIMA, 2010, p. 17). O horizonte onírico donde Portugal vê a si próprio implicado às consequências de uma profecia não liquefaz, porém, os limites entre o real e o ilusório, como a tipologia “barroca” de Wölfflin poderia sugerir (cf. HANSEN, 2008, p. 171), mas, ao revés, se

“sonho da vida” se atribui frequentemente a qualidade de um conceito de época caro à imaginação barroca²⁴⁷. Embora a distinção entre o limite e o sonho remonte ao fim da Idade Média, o tema jamais recebera até então tamanha atenção como no séc. XVII. “No século XVII, quando do aprofundamento da reflexão sobre tais limites, Descartes, na primeira de suas *Meditações*, considerou impossível distinguir, pelos sentidos, entre o que se representa no sonho e o que se percebe quando se está acordado”. O sonho se funde à esfera do real e faz esmaecer os limites em que o próprio real se dá à visão do homem. “Na definição do mundo como teatro e da vanitas, Calderón de La Barca propôs que “no mundo [...] / todos os que vivem sonham” pois “que toda a vida é sonho, / e os sonhos, sonhos são”²⁴⁸. A imagem do “sonho da vida” fornece assim um lugar comum de que o séc. XVII tomara posse e o explorara retoricamente como eixo panorâmico da experiência da vida entre o que se vê na vigília e entre o que se vê em sonho.

O sonho defere ao homem abstrair a si próprio da temporalidade radical com que o pecado original o exilou neste mundo, porque na fusão informe do passado, presente e futuro, o eterno dar-se a conhecer analogamente àqueles por Deus escolhidos para revelar seus desígnios. Quantos não eram os profetas das Sagradas Escrituras que em sonho lhe foram confiados a imagem dos futuros humanos? Daniel, Jeremias, Isaías... Pelos olhos cerrados do sono trespassaram sem resistência as imagens proféticas a eles por Deus confiadas, porque eram seus escolhidos. Os sonhos com que provera seus escolhidos em Israel com a visão do futuro haveriam de ser figura dos sonhos em que daria de conhecer os futuros de seus escolhidos em Portugal. Vieira poderia estar bem acordado. Mas houve quem sonhara os sonhos que também eram seus. Embora só venham a amadurecer no contexto de defesa ao longo do processo inquisitorial²⁴⁹, as reflexões profético-especulativas de Antônio Vieira se

integra à intuição escolástica seiscentista, empenhada em sondar os reflexos inteligíveis de Deus impressos sobre as coisas criadas. A “gramática do sonho” (LIMA, 2010, p. 18), portanto, longe de se comprometer com o “delírio”, é uma linguagem particular por meio da qual a cultura letrada portuguesa tentava dar uma forma inteligível à articulação entre o poder político e os seus fundamentos religiosos.

²⁴⁷ cf. MARAVALL, 1975, pp. 200 e ss.

²⁴⁸ LIMA, 2010, pp. 69 e 70

²⁴⁹ A despeito da controvérsia quanto ao tempo em que Vieira se dedica à história do futuro (cf. *in* Obras Completas, Tomo III, vol. I, “História do Futuro”. Lisboa. Círculo de Leitores, 2014, p.), não parece haver dissenso que os temas a que o jesuíta se dedica na carta confiscada pelo Santo Ofício seriam refigurados e expandidos conforme as circunstâncias de sua defesa pelas obras especulativo-proféticas que sobrevieram ao seu indiciamento em 1663, sobretudo a sua *Defesa* (cf. MUHANA *in* MUHANA *in* “Obra Completa...”, 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p.). Como, inclusive, bem frisa Silvério Lima, “sua defesa, portanto, se reduziu, em parte, a repetir oralmente o que havia dito por escrito de modo mais elaborado e engenhoso”. (LIMA, 2010, p. 161).

radicam na confluência entre profetismo onírico arraigado nas tradições culturais do Portugal seiscentista e a experiência missionária no Maranhão²⁵⁰. O que se suspende aos olhos se deixa entrar pelos ouvidos²⁵¹, afinal, como o próprio jesuíta pregara, “Deus no Céu é Deus visto; Deus na terra é Deus ouvido”²⁵². Não pudesse Vieira dar a visão daquilo que entrevira Bandarra em sonho, desse então a visão por palavras.

Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira, e Segunda Vida del-rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra, assim nomeia a carta que lhe feriria de tantos contratemplos, carta, porém, em que devotava a esperanças que não eram apenas da nação como ardentemente eram as suas, porque português, porque missionário. Sem recurso a prefácios, o jesuíta expõe, desde as primeiras linhas, a tese que lhe é tão cara em um silogismo fundamental:

“O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei dom João 4º há de obrar muitas coisas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando; logo El-Rei Dom João 4º há de ressuscitar”²⁵³.

Ademais, Vieira sugere que a carta fora redigida a fim de esclarecer o padre Fernandes quanto às suas convicções que já lhe eram conhecidas. “Essas três proposições somente provarei, e me parece que bastarão para a maior clareza que Vossa Senhoria deseja”²⁵⁴.

“Colhe bem a consequência deste silogismo é discurso claro e evidente, porque, se Bandarra é verdadeiro profeta, como se supõe,

²⁵⁰ Segundo LIMA (2010, p. 214), “Para Thomas Cohen foi a experiência missionária do jesuíta no Maranhão junto aos tamoios, ao longo da década de 1650, que definiu a escrita profética vieirense (...) Na leitura de Cohen, seria essa subordinação, no limite, da autoridade à experiência missionária, uma das razões – senão a principal da sua prisão pelo Santo Ofício e de vários de seus antagonismos na corte e na igreja lusitana (e, quem sabe, na própria ordem)”. As razões de Cohen convergem às minhas quando se considera que o conflito que opõe Vieira à Inquisição portuguesa se escora, fundamentalmente, numa disputa sobre a representação decorosa do poder monárquico português no interior da gramática conceitual da teologia católica.

²⁵¹ BARCA, Caldéron. *La Vida es un Sueño*. Primera Jornada, Cuadro I, v. 221-222

²⁵² Sermão da Sexagésima in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014., p. 37.

²⁵³ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 63

²⁵⁴ *Idem*

segue-se que infalivelmente se hão de cumprir suas profecias, e que há de obrar El-Rei Dom João as coisas que o Bandarra tem profetizado dele; e como estas coisas não as pode obrar El-Rei estando morto, como está, segue-se com a mesma infalibilidade que há de ressuscitar”²⁵⁵.

Se Bandarra é verdadeiro profeta, suas profecias não hão de falhar; se as suas profecias não hão de falhar, ao rei morto cabe cumpri-las até o fim; se haverá necessariamente cumpri-las, para tanto só o poderá se ressuscitar. Este é o esquema básico do raciocínio de Vieira. Fosse um exercício dialético, como os que se educara a praticar graças a sua formação escolástica entre os jesuítas na Bahia²⁵⁶, talvez a Inquisição não tivesse meios de imputar a Vieira a suspeita de professar uma heterodoxia. Contudo, do próprio Vieira se lê que tal “ilação não é só do discurso, senão ainda de fé”²⁵⁷. A um tribunal cujos meios se empenham a perscrutar cada palavra, dita ou escrita, uma declaração desta natureza era demais eloquente para se passar despercebida ao crivo dos inquisidores. Vieira era irmanado à crença bastante comum ao seu tempo de que Bandarra havia profetizado por suas *Trovas* a Restauração portuguesa²⁵⁸. Contudo, se verdadeiramente houve de prever a Restauração, Bandarra previra muito mais àquele rei “desejado”.

Todavia, o que atestaria a presença de verdadeiro espírito profético nos homens? Vieira tem uma resposta: “A verdadeira prova do espírito profético nos homens é o sucesso das coisas profetizadas”²⁵⁹. O sucesso de uma profecia é a evidência de sua verdade, regra que deduz do Deuteronômio²⁶⁰. O jesuíta se remonta às dificuldades entre os hebreus para distinguir entre o povo os homens verdadeiramente inspirados pelo dom profético e os embusteiros e falsos profetas. “Se não suceder o que o profeta disser, tende-o por falso, e se suceder o que disser, tende-o por verdadeiro e mandado por mim”²⁶¹. Ora, dada esta regra, não haveria razão para se duvidar do genuíno dom profético de Bandarra, afinal, quantos não

²⁵⁵ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 63

²⁵⁶ Cf. AZEVEDO, 2008

²⁵⁷ "Obra Completa...", op. cit., 2014, p. 63

²⁵⁸ Cf. FRANÇA, 1997

²⁵⁹ "Esperanças de Portugal..." in "Autos...", 2014, p. 64.

²⁶⁰ Cf. Dt. 18:21. "E se, pensando contigo mesmo, objetares: 'Como poderei eu distinguir a palavra que não foi o Senhor que disse?', terás este sinal: o que o profeta predisser em nome do Senhor e não acontecer, não foi o Senhor que o disse".

²⁶¹ "Esperanças de Portugal..." in "Autos...", 2014, p. 65.

foram os fatos que o sapateiro de Trancoso havia predito em suas Trovas? “... (Bandarra) profetizou e escreveu tantos anos antes tantas coisas, tão exatas, tão miúdas e tão particulares, que vimos todas cumpridas com nossos olhos...”²⁶². Morto em 1656 sem tudo realizar, a verdade daquela profecia aventava à imaginação de Vieira de que as Trovas previam a ressurreição do rei brigantino para lograr o que se lhe era por necessário e fatal na ordem da Providência. Um rei ressuscitado para cumprir a missão pela qual Portugal havia sido constituído em favor do próprio Cristo, eis o que previa Bandarra, eis o que cria Vieira.

Esperanças de Portugal responde assim como uma “expansão profética” do horizonte missionário em que se delineavam tanto os fundamentos teológico-jurídicos de Ourique quanto o carisma missionário particular da Companhia de Jesus. Seu texto constitui a peça angular da literatura especulativo-profética de Vieira, e, como nenhum outro que veio a escrever posteriormente, exprime vivamente o conteúdo missionário comum entre a tradição literária de Ourique e a vocação jesuíta para a pregação e conversão. A missão de Portugal era também a missão da Companhia de Jesus, isto Vieira por certo sentiu. Não recorrera, porém, ao púlpito para fazer públicas suas palavras sobre o futuro profético de Portugal. Se a eficácia da oratória sacra dependia, dentre outras normas, que se retivesse o orador em uma só matéria²⁶³, a carta, ainda que arquitetada pela exposição analítica das razões de cada elemento do silogismo fundamental, se desdobrava por inúmeras matérias. A amplitude do tema não convinha às finalidades do púlpito. Porém, mais do que uma questão de inadequação do tema às regras da retórica parenética, Vieira bem sabia que as questões ali alinhavadas pertenciam à especulação teológica, e, portanto, sua eventual divulgação requereria a submissão do seu conteúdo aos qualificadores do Santo Ofício e a respectiva (e improvável) certificação *nihil obstat*. Preferiu o jesuíta, portanto, o gênero epistolar mais pelas conveniências das confidências privadas do que propriamente por razões de estilo, porque, a despeito de se valer de uma carta, o silogismo com que a principia deixa fora de qualquer dúvida de que Vieira se vale dos rigores retórico-especulativos da escolástica para provar suas convicções proféticas sobre Dom João IV e o reino de Portugal.

Não era o padre Antônio Vieira, porém, um profeta, e nem remotamente assim se considerava, muito menos entre os seus houvesse quem assim o considerasse. Profeta era Bandarra, por quem, aliás, Vieira tinha por “meu profeta”, do qual o jesuíta era mero “fiador”

²⁶² “*Esperanças de Portugal...*” in “*Autos...*”, 2014, p. 65.

²⁶³ “*Sermão da Sexagésima...*”, 2014

de sua “mesma verdade”²⁶⁴, e suas *Trovas*, o legado e testamento das imagens que em sonho se lhe foram reveladas. O conjunto das cento e cinquenta trovas fora dividido entre três “Sonhos”, com os que se entretencia a visão maravilhosa e terrível de um *futuro transfigurado* pela consumação dos últimos tempos. “Vejo, vejo, direito, vejo, agora que estou sonhando”²⁶⁵, e das *Trovas* emerge uma profusão de imagens alegóricas pelas quais o destino de Portugal se entranha ao destino da própria cristandade. Quando conjugada à tradição de Ourique, os versos às vezes truncados de Bandarra emprestam ao conteúdo da promessa contida no Juramento os matizes graves da escatologia cristã, como se da missão apostólica confiada por Cristo a Portugal implicasse a resolução final do gênero humano conforme profetizado no Livro da Revelação, o *Apocalipse*. Reserva a Providência ao mundo e aos homens um plano²⁶⁶, e, ainda que se lhes interdite conhecer plenamente deste plano, o oculto que se esconde sob o véu posto sobre os olhos pelo pecado original se desvela progressivamente àqueles que se empenham em perscrutar pela razão os sinais na história com que se comunicam aos homens os desígnios últimos de Deus²⁶⁷. O porvir então se abria das *Trovas* com a igual certeza com que a memória retém o pretérito, porque nos planos da Providência, o eterno encurva o tempo e faz da história figura de seus designios perenes, pela fé se fazem inteligíveis à razão dos homens, e delas se podiam ter como sinais para ler o “destino fatal” em que o futuro de Portugal se confundiria ao próprio futuro do gênero humano. Quem senão apenas Deus para alumiar a inteligência deste “homem idiota e humilde” e provê-lo de presciência de Suas maravilhas, que haveriam de o mundo inteiro ver em Portugal?²⁶⁸

²⁶⁴ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p..105.

²⁶⁵ BANDARRA, Gonçalo Annes. *Trovas*, Sonho Primeiro, Trova XVII.

²⁶⁶ “Dieu leve progressivement le voile qui recouvre les choses cachées, mais selon un rythme qu’il impose et qu’il vain de vouloir forcer”. CANTEL, Raymond. *Prophétism et Messianism dans l’Oeuvre d’Antonio Vieira*. Paris. Éditiones Hispano-Americanas, 1960, p.46.

²⁶⁷ Como define Mullet “A Christian doctrine of the fall of man holds that, as a consequence of Adam’s and Eve’s original sin in Eden, the will and capacity of the descendants of Adam and Eve to choose virtuous courses of action (‘free will’) to placate the Almighty were, at the very least, severely handicapped”. (MULLET, 1999, p. 42). Quando Lutero hipertrofia os elementos fideístas esparsos na literatura agostiniana sobre o livre-arbítrio e a predestinação, as consequências da Queda são amplificadas a ponto tal que não resta resquício algum de razão ao homem que lhe possa dar conhecimento de Deus senão a própria fé. Vieira, por óbvio, se filia à reconfiguração tridentina da doutrina tomista sobre o pecado original, segundo a qual ao homem remanesce um resquício de razão por meio do qual Deus se dá modo inteligível ao conhecimento humano pelo reflexo sobre as coisas criadas. Portanto, a especulação profética está incorporada aos decoros escolásticos, uma vez que a inteligibilidade dos futuros pertence à esfera de reflexão racional sobre o modo como Deus ordena os tempos.

²⁶⁸ *Idem*

Bandarra, porém, não se queda tão precisamente à descrição de Vieira. Embora não pertencesse aos altos círculos da elite letrada seiscentista, o sapateiro de Trancoso pertencia, em verdade, às camadas médias da sociedade portuguesa, instaladas nos incipientes núcleos urbanos mal consolidados ao longo dos últimos três séculos de até então²⁶⁹. Como descreve Lúcio de Azevedo, “não se cuide porém fosse sujeito despido em absoluto de letras, como se usa representa-lo. Lia e escrevia, o que para o seu tempo e condição não era pouco”²⁷⁰. Ademais, como sugere Besselaar, “o sapateiro devia ter também grandes conhecimentos das profecias atribuídas a Santo Isidoro, através das Coplas do cartuxo castelhano Pedro de Frias e outros versejadores espanhóis, entre eles, o frade bento Juan de Rocacelsa, monge de Monserrate”²⁷¹. Seja como for, o “profeta” de Antônio Vieira exhibe ao longo de suas *Trovas* um inegável cultura bíblica e espiritual, além de vigorosa memória²⁷², traço especialmente caro à cultura oral²⁷³. Embora pouco se saiba quanto às suas origens, é certo que Gonçalo Anes Bandarra e suas imagens proféticas já circulavam por entre os cristãos-novos portugueses especialmente numerosos na região em que nascera e residia²⁷⁴. E do pouco, muito se deve ao processo inquisitorial que o próprio Bandarra sofrera, embora sem maiores gravames para sua liberdade.

A despeito das controvérsias ainda no séc. XVII sobre o conteúdo e a autenticidade integral das edições difundidas das *Trovas*²⁷⁵, o núcleo das edições que se legaram à história evidencia um exegeta bíblico dividido entre os temores proféticos caros à cultura do Renascimento e o otimismo triunfalista das representações sobre as recentes conquistas de ultramar logradas pelo reino de Portugal. Se por um lado, como recorda Delumeau, em nenhum outro século como o século XVI o homem europeu esteve tão atormentado com a expectativa do fim do mundo, sentimento açulado, decerto, pelas inúmeras sublevações

²⁶⁹ Cf. FRANÇA, 1997, pp. 305 e 306.

²⁷⁰ AZEVEDO. João Lúcio de Azevedo. A Evolução do Sebastianismo. Lisboa. Clássica Editora, 1918, p. 9.

²⁷¹ BESSELAAR, José. O Sebastianismo: História Sumária. Lisboa. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 44.

²⁷² “Dotado de memória fidelíssima, sabia de cor longos trechos da Escritura Sagrada, sobretudo dos livros proféticos”. BESSELAAR, 1987, p. 44

²⁷³ Cf. HERMANN, 1998, pp. 43 e 44.

²⁷⁴ “Segundo os dados disoníveis, não raro contraditórios, Gonçalo Annes, ou Eanes, teria nascido em 1500 na Vila de Trancoso, localizada na região da Beira, área que durante séculos foi disputada por cristãos e muçulmanos por ser ponto de passagem entre o Norte e o Sul do país, onde acabou se instalando um pequeno centro de comércio dirigido por judeus antes da conversão. Transformou-se, depois de 1497, numa das regiões de maior concentração de cristãos-novos de reino português, muitas vezes suspeito de conservarem crenças judaicas”. *Ibidem* p. 44.

²⁷⁵ Cf. HERMANN, op. cit., pp. 53 e ss.

religiosas, sociais, morais e políticas que acozavam a cristandade pelo menos desde o século anterior²⁷⁶, o português, mais projetado para o mar do que para o continente de que era o ponto mais ocidental, não podia deixar de maravilhar das riquezas e relatos que afluíam imoderados aos portos de Lisboa das descobertas e conquistas na África, nas Índias e no Novo Mundo²⁷⁷. Em Bandarra, o “maravilhoso” e o “terrível” se fundem em um drama de que Portugal e o seu rei haveriam de ser protagonistas quando chegado os últimos dias.

As *Trovas* se operam assim nesta tensão insolúvel e permanente as “maravilhas” que se renunciavam a Portugal e os “castigos” que se abateriam sobre a cristandade antes que chegasse o tempo de os homens verem com os próprios olhos o que Bandarra predissera do que vira em sonho. Ainda que as *Trovas* não contenham uma referência direta à tradição de Ourique, elas assimilaram e condensaram traços da narrativa sacral régia portuguesa, cujas raízes se remontam à interação entre o elemento cristão e o elemento judaico na cultura baixo-medieval e renascentista portuguesa. Hermann assinala que o panorama que se abre da análise das condições de produção textual em que Bandarra estava imerso “revela um cenário composto de múltiplos elementos socioculturais que mal demarcam os limites entre práticas e crenças populares e cristãs e judaicas”²⁷⁸. Quando esses elementos difusos convergem sobre o lugar específico ocupado pelo rei na trama entre o poder e o milagre, as *Trovas* plasmam no seu interior as figuras medievais do “rei-guerreiro” e do “rei santo”, um romance de cavalaria que também é uma hagiografia²⁷⁹, protagonista de um drama a ser vivido e triunfado no futuro, em favor de Portugal e em favor da Cristandade. A fusão entre os elementos cristãos e judaicos, balizados entre o otimismo pelos triunfos ultramarinos portugueses e o pessimismo escatológico quinhentista forjaram uma peça singular, testemunha do entrecruzamento dos anseios das várias tradições religiosas e espirituais em que a sociedade portuguesa era imersa e se transmitiram com especial vigor ao séc. XVII após o advento da União Ibérica. A

²⁷⁶ “Os pregadores – Vicente Ferrer e Savonarola, por exemplo – profetizavam a iminente cólera de Deus. Os cristãos desse tempo viveram assombrados com o fim do mundo e o Juízo Final; as obras de Van der Weydem, de Hieronymus Bosch, de Luca Signorelli, de Miguel Ângelo e de tantos outros artistas testemunhavam eloquentemente esse medo. E não havia também o Anticristo de aparecer imediatamente antes do fim dos tempos? Não teria já nascido? Vicente Ferrer dizia que sim. No tempo do cisma, não seria ele um dos papas concorrentes? Era esta a opinião de Wyclif e dos reformadores checos. Mas a atmosfera religiosa estava então tão carregada de inquietação que, findo o cisma, se continuou a recear o Anticristo. Por volta de 1500, muitas obras contaram antecipadamente a sua vinda. Lutero, ao romper com Roma, identificou o papa com o Anticristo”. DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*, vol I. Lisboa, Editorial Estampa, 1983, p. 144.

²⁷⁷ Ver algo sobre o otimismo português. Damião de Góis.

²⁷⁸ HERMANN, 1998, p. 49.

²⁷⁹ Cf. BESSELAAR, 1987, p. 67.

ausência de um rei *em Portugal*²⁸⁰ instalou nos corações e nas mentes do reino ferido sem cura desde Alcácer-Quibir que das imagens nebulosas das *Trovas* se entrevia a figura do “Encoberto”, que haveria de retornar para fazer do seu reino o último palco do grande drama do gênero humano. Imagens, por certo, que encheram as retinas inquisitoriais de vivas suspeitas sobre a ortodoxia das crenças esposadas por Vieira naquela carta.

2.2. As primeiras apurações

Após o recolhimento da carta *Esperanças de Portugal* e seu envio aos qualificadores da Inquisição portuguesa, os autos do processo de Vieira se silenciam durante cerca de um ano²⁸¹. Durante esse período, o padre Antônio Vieira ainda permanecia envolvido nas suas lições no Maranhão, a essa altura, preso graças à conspiração dos colonos contra os quais lutara pela causa da evangelização dos nativos²⁸². Morto Dom João IV em 1656, Vieira não poderia mais contar com o seu antigo amigo e protetor para protelar as pretensões inquisitoriais. Contudo, a distância entre o jesuíta e a Inquisição era bem mais do que um oceano, porque, diferentemente da América Espanhola²⁸³, as atividades do Santo Ofício nas colônias portuguesas (com a notória exceção de Goa) dependiam das visitas²⁸⁴, restritas aos

²⁸⁰ FRANÇA, 1997, p. 135

²⁸¹ "Obra Completa...", 2014, Tomo III, v. IV, 2014, p. 491.

²⁸² VAINFAS, 2011, p. 206

²⁸³ Em 1569, a Inquisição espanhola instalara tribunais distritais em Lima (atual Peru) e no Méxco, e, em 1610, estende suas atividades a Cartagena de Índias, Nova Granada, atual Colômbia. Segundo BETHENCOURT (1995, p. 52), “Os novos tribunais do México e de Lima foram criados finalmente em 1569-70 com as mesmas características burocráticas e jurisdicionais dos tribunais espanhóis. Os limites dos tribunais, dessa vez, sobrepunham-se aos limites dos vice-reinos, que ocupavam teoricamente 2 e 3 milhões de quilômetros quadrados, mas sab-se que o exercício da jurisdição inquisitorial que se concentravam nas cidades. Em 1610 a expansão demográfica dos colonizadores na América impôs a criação de um novo tribunal, o de Cartagena de Índias, cujos limites territoriais compreendiam as ilhas das Antilhas, uma parte da América Central e a parte nordeste da América do sul”.

²⁸⁴ As atividades inquisitoriais tinham como um dos seus principais óbices a pequena capilaridade institucional nos domínios territoriais do reino, sobretudo nas regiões rurais mais remotas e nas colônias. Nestas regiões, a jurisdição eclesiástica competia ao religioso ordinário daquela circunscrição eclesiástica (bispo ou pároco), aos quais costumeiramente a Inquisição acusava de leniência na disciplina dos fieis. Para fiscalizar o exercício da jurisdição eclesiástica nos territórios aliados do aparato institucional inquisitorial, os regimentos previam a figura das visitas. Segundo o Regimento de 1640, “Quando nos parecer que convém no serviço de Deus mandar visitar o distrito de alguma das Inquisições ou lugares ultramarinos, a pessoa que escolhermos para negócio de tanta importância mandaremos as provisões, ordens e instruções que deve guardar enquanto durar a visita, o qual antes de se partir para o lugar que há de visitar terá cuidado de saber que papeis há no Santo Ofício pertencentes a esse lugar ou distrito; e todos levará consigo, com as mais informações que parecerem necessárias”. (L. II, Tít. I, §I)

incipientes núcleos urbanos onde se assentavam as estruturas eclesíásticas ordinárias²⁸⁵, a quem, em geral, cumpria dar execução às decisões inquisitoriais. O amorfismo demográfico e econômico da presença portuguesa na América, que, tirante os núcleos urbanos litorâneos, se esgarçava por entre a mata agreste, o clima rude e a ferocidade do nativo, formava uma barreira natural à penetração do aparato burocrático-eclesíástico em terras brasileiras, tão dependente que era de uma organização territorial pré-sedimentada como condição de sua instalação. Ademais, a regência durante a minoridade de Dom Afonso VI, filho e sucessor de Dom João IV, por Dona Luísa de Gusmão, mãe do jovem rei e rainha-consorte viúva, de quem Vieira também gozava de intimidade e simpatia, protelaria as pretensões inquisitoriais de logo submetê-lo a um processo.

Em seguida expulso da colônia americana, chegaria a Portugal em Novembro de 1661²⁸⁶. Antes, porém, de mais uma vez aportar em Lisboa, a Inquisição portuguesa já recobrava suas diligências sobre o caso de Vieira. Em 29 de Abril daquele ano, a Mesa do Conselho Geral convoca para prestar depoimento o belga Nicolau Bouray, então preso pela Inquisição no cárcere do Limoeiro por razões desconhecidas²⁸⁷, sobre um papel quanto ao qual se questionava se, caso de sua autoria fosse, se assim o cria conforme o escrito, bem como se de seu conhecimento o fosse que outras pessoas compartilhavam iguais convicções²⁸⁸. Do belga interessava à Inquisição um documento de sua lavra, em que o autor devota suas crenças messiânicas na ressurreição de Dom João IV na leitura da carta de Vieira. Quanto a este ponto, a juntada dos autos referentes a esse processo contra Bourey dá uma prova substancial de o quanto àquela altura cópias do manuscrito já circulavam livremente por entre as ruas e consciências do reino, que não se privavam nem mesmo dos corredores do cárcere do Santo Ofício em Lisboa.

²⁸⁵ “O Brasil esteve, porém, relativamente a salvo do furor persecutório inquisitorial da segunda metade do século XVI e, não por acaso, muitas famílias cristãs novas migraram para o Brasil exatamente após 1550, atuando decisivamente para a ocupação do litoral brasileiro. A bem da verdade, os cristãos novos estiveram presentes desde o início da exploração econômica da Terra de Santa Cruz, bastando lembrar o arrendamento do comércio de pau-brasil, a preciosa madeira vermelha, a um consórcio liderado pelo cristão novo Fernão de Noronha ou Loronha. Mas a corrente migratória data mesmo do meado do século, estimulada, de um lado, pela instalação do Santo Ofício no Reino, e de outro, pela exploração do açúcar e o povoamento litorâneo iniciados no reinado de D.João III, “o Colonizador”. À Bahia e a Pernambuco, principalmente, dirigiram-se os cristãos novos, havendo deles artesãos, lavradores, mercadores e senhores de engenho, estabelecidos nas mais prósperas capitâneas da América Portuguesa”. VAINFAS, Ronaldo. Confissões na Bahia. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p.

²⁸⁶ VAINFAS, 2011

²⁸⁷ BESSELAAR, 1987, p. 110.

²⁸⁸ “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 491.

A morte de Dom João IV sem que houvesse realizado todas as maravilhas que lhe eram prometidas, assim como os eventos malfazejos que se seguiram após a sua morte para os altos destinos prometidos a Portugal fragilizaram a fé de Bourey nas profecias de Bandarra²⁸⁹. As circunstâncias econômicas difíceis que se abatiam sobre os portugueses naquela ocasião pareciam demovê-lo de qualquer esperança de que se cumprisse o destino profético da nação que adotara como sua, quando, em Julho de 1660, o belga, já então encarcerado, obteve uma cópia da carta *Esperanças de Portugal*. A leitura dela lhe restituíra o crédito que tinha pelas profecias de Bandarra, firmado na certeza de que a ressurreição de Dom João IV, que haveria de sê-lo não apenas para reinar, senão para “imperar”, assim sugerido pela interpretação de Vieira da trova 99 de Bandarra²⁹⁰. No dia 2 de Abril de 1661, Bourey, ainda recolhido no cárcere do Limoeiro, fora convocado pela Inquisição em Lisboa para prestar depoimento sobre seu papel e suas convicções ali expressadas²⁹¹. Confessa ao inquisidor Veríssimo de Lencastre a autoria de um texto sobre a ressurreição de Dom João IV, composto, segundo o seu depoimento, sem ajuda de ninguém, bem como reporta à carta *Esperanças de Portugal*, cuja autoria do padre Antônio Vieira lhe era conhecida, a principal fonte de inspiração de que se valeu para abordar a matéria ali esposada²⁹². Quando perguntado se cria na ressurreição de Dom João IV, Bourey não hesita em reafirmar o que já havia escrito, fiado na esperança de que a realização parcial do que se tivera por profetizado nas *Trovas* era a evidência mais eloquente que tudo o mais que se lhe atribuía por profetizado também haveria de ocorrer. Todavia, preste considerou desdizer em tudo caso o seu credo apaixonado pela ressurreição de Dom João IV contrariasse o que fosse a fé e a doutrina da Igreja. Afirmara também ignorar a existência de outras pessoas que compartilham de iguais convicções, e das que tomaram ciência delas por sua voz, só se ouviu zombarias em reprovação ao que acreditava²⁹³.

A Mesa do Santo Ofício tomou vista tanto do panfleto apologético de Bourey quanto de seu depoimento em 5 de Maio de 1661. Concluíram os inquisidores, por unanimidade, que não deveria o Santo Ofício tratar da matéria ali abordada, “porque não há erro nas esperanças

²⁸⁹ "Obra Completa...", 2014, pp. 492 e 493.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 493.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 506.

²⁹² Conquanto devote à carta de Vieira sua principal fonte, Bourey junta a ela “as trovas de Gonçalianes Bandarra, e algumas coisas que leu em um livro intitulado Restauração Prodígiosa de Portugal composto por Gregório de Almeida, e em outro livro intitulado Restauração de Portugal, e Morte Fatal de Castela composto por Fernão Homem de Figueiredo”.

²⁹³ Cf. "Obra Completa...", op.cit.2014, p. 506

de que sucederá a dita ressurreição milagrosamente feita por Deus nosso Senhor, nem daqui pode resultar dano algum à salvação das almas e menos ao Autor do papel, porquanto não defende esta opinião com pertinácia”²⁹⁴. O relatório pela absolvição de Bourey pela Inquisição traz elementos imprescindíveis para a interpretação do próprio processo de Vieira. Quanto à natureza da matéria, os inquisidores ecoam uma premissa acolhida pela própria argumentação do jesuíta, para o qual Deus poderia, por milagre, trazer à vida um homem morto. De fato, o relato do Evangelho de São João da ressurreição de Lázaro incorpora à memória taumatúrgica da Igreja este modo de Deus intervir sobre o destino dos homens. Crer que Deus pudesse trazer Dom João IV de volta a vida, em si, não constituiria heterodoxia alguma. No entanto, atente-se ao fato de que os inquisidores atinam tanto mais ao alcance das convicções de Bourey do que ao seu conteúdo para lhe livrar de uma culpa. Uma vez que o indiciado ele próprio demonstrara – tanto pelo que escrevera quanto pelo que dissera – a própria tibieza de suas convicções, movida por entusiasmos espasmódicos entremeados por períodos de dúvida e ceticismo, pouco caso delas fez a Inquisição, decerto tomando-as ao lado do que muito se ouvia e se especulava o espírito português no séc. XVII. A presteza com que Bourey se comprometia a abjura-las caso contrariassem a doutrina da fé católica igualmente lhe favoreceu o bom parecer. E o caso tanto menos parecia demandar alguma medida do Tribunal a par da pouquíssima repercussão das ideias professadas pelo estrangeiro, objeto recorrente de zombaria e ceticismo por parte daqueles que tomaram seu conhecimento.

Remetidos os documentos relativos a Nicolau Bourey ao Conselho Geral da Inquisição pela Mesa do Santo Ofício, a Inquisição portuguesa ainda não indicia Antônio Vieira. O caráter “inofensivo” atestado pelos inquisidores sobre as esperanças messiânicas de Bourey sugere fortemente que o que estava em questão não era tanto o que se cria em relação à ressurreições e impérios universais, senão o *modo* em que se chegava a tais crenças e o *alcance* delas entre outras pessoas. Bourey, um leigo mal versado no português, aparentemente ignorante em latim, tido por si próprio pelo “louco” que lhe taxavam por suas convicções, era um homem sem nenhum perigo. Não era o caso de Vieira. Antônio Vieira poderia ser tudo, menos um “homem inofensivo”. Vieira era alguém a se temer, porque das Escrituras, dos Santos e da Doutrina sabia muito mais do que os seus próprios inquisidores, homem de erudição tal que já na Bahia lhe valeram a fama de “gênio”. Ademais, tanto Vieira quanto os inquisidores pertenciam a uma esfera institucional comum, a elite do clero

²⁹⁴ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 507.

português no séc. XVII, a espinha-dorsal da intelectualidade ibérica. Se se obrigava a qualquer religioso que pretendesse ingressar nos quadros do Santo Ofício como requisito obrigatório de investidura formação em Teologia ou Direito Canônico ou Direito Secular²⁹⁵,

Vieira era jesuíta, e isto, por si só, já dizia muito sobre o quanto ele poderia embaraçar as pretensões inquisitoriais. A despeito das reformas na formação do clero deflagradas pela Contrarreforma²⁹⁶, a qualidade do clero secular (ou diocesano) era bastante irregular, a Companhia de Jesus, por sua vez, se notabilizava pelo altíssimo nível de formação intelectual, pastoral e moral de seus membros, que se provava pelo brilho de seus nomes mais notáveis. Vieira tinha ao seu lado homens como São Francisco Xavier, de quem o nosso jesuíta era especialmente devoto, a memória de São José de Anchieta, apóstolo do Brasil; o cardeal Roberto Belarmino, qualificador do processo de Galileu Galilei, e um dos maiores teóricos do “pensamento político jesuítico”; Francisco Suárez, o maior expoente da Segunda Escolástica. Por mais que as palavras de Vieira pudessem o comprometer, por mais que não mais gozasse de igual prestígio qual o tinha enquanto principal conselheiro áulico de Dom João IV, a Inquisição bem sabia que estava diante de um inimigo poderoso.

Diante de Vieira os inquisidores não dispunham do principal fator em que fundavam na prática sua autoridade para a disciplina da fé: a relativa desigualdade sobre o domínio do léxico jurídico-teológico entre o réu e o Tribunal. As desventuras do moleiro italiano Domenico Scandella, conhecido por Menocchio, inventariadas por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes*, dá um retrato bastante eloquente desta desigualdade retórico-gramatical sulcada entre os decoros jurídicos da linguagem inquisitorial e a “precariedade” interpretativa com que a espiritualidade leiga ajuntava elementos da doutrina católica²⁹⁷. Menocchio, condenado à morte na fogueira por heresia formal em 1599, arquitetara uma cosmogonia

²⁹⁵ Embora, como assinalada PRODI (2005, p. 150), inexista uma literatura específica que tenha por objeto as distinções entre direito canônico e teologia, esta diferença se assinala ainda no séc. XIII na separação disciplinar em cadeiras universitárias distintas. Separação, é certo, não sem tensões, uma vez que a reflexão sobre a lei remanesce no interior da teologia, ao passo que ao direito canônico se tributa a sistematização dos documentos normativos, regras e princípios pertinentes à jurisdição eclesiástica. De certo modo, a ausência de textos propriamente jurídicos no corpo do Novo Testamento (BRAGUE, 2005, p.) delineou uma disjunção fundamental entre lei e Revelação, que, a despeito da paliativa apropriação da linguagem do direito romano pela teologia católica (ULLMANN, 1975, p.), remanesceu íntegra e se aprofundou com a delimitação jurídica e institucional entre o Império e a Igreja, ou, mais precisamente, entre o poder temporal e o poder espiritual. Com efeito, a esfera normativa da lei divina se esgarçou numa tensão permanente entre a linguagem espiritual do Novo Testamento e a linguagem jurídica da Igreja.

²⁹⁶ Cf. MULLET, 1999, p. 8

²⁹⁷ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

“materialista”, segundo a qual os elementos terreaux se condensaram em movimento em uma “massa” da qual emergiram os anjos e Deus, quais os vermes que nascem do leite condensado pelo movimento em queijo²⁹⁸. O “absurdo” das convicções de Menocchio é dado pelo seu desconhecimento dos decoros normativos que regulam os usos das analogias para a disciplina da ciência divina. Conquanto Vieira se irmane às “imprudências” retóricas daquele moleiro italiano, de muito se afasta deste quando é confrontado a prestar esclarecimentos quanto aos fundamentos de suas convicções. Aqui, investigado e investigadores dominavam os cânones retórico-doutriniais em que se desdobravam as questões de fundo teológico-jurídico, em indiscutível vantagem para Vieira. Embora entre os seus inquisidores no Conselho Geral houvesse homens realmente brilhantes, como Veríssimo de Lencastre, mais tarde feito cardeal²⁹⁹, nenhum deles nem remotamente se ombreia ao poder sobre a palavra divina que tinha Antônio Vieira. Se o processo inquisitorial é, fundamentalmente, um processo sobre a disciplina da palavra, suporte da consciência, o jesuíta estava no seu terreno propício. Penso que este estado de “insegurança retórica” permanente com que a Inquisição avança sobre Antônio Vieira justifica as muitas cautelas com que o tribunal se cerca ao longo do desenvolvimento do seu processo³⁰⁰. E, com efeito, reequilibra no plano do domínio sobre a gramática teológico-jurídica a relativa vulnerabilidade retórica do investigado em relação aos poderes do Santo Ofício. Ainda que a teologia não se confunda com o direito canônico³⁰¹, e o próprio Vieira, já na ocasião de sua defesa, confessa não dominar, enquanto teológico, os estilos jurídicos do Santo Ofício, o conteúdo sobre o qual a disciplina jurídica da Igreja se opera é dado pela teologia, uma vez que a jurisdição eclesiástica tem por fonte de exigibilidade nenhum documento normativo, mas a “razão legislada” pela lei natural conforme informada pela lei divina. Quando se encerram as diligências relativas ao caso Bourey, quisera a corte eclesiástica interroga-lo ainda em 1661³⁰², mas, ainda desfrutando de influência junto aos palácios, conseguira protelar o assédio inquisitorial³⁰³. Seja por precaução, seja por argúcia, seja por excesso de escrúpulo, seja, aliás, por de tudo isso um pouco, o Conselho Geral da Inquisição portuguesa remete o caso ao Santo Ofício da Inquisição romana.

²⁹⁸ GINZBURG, 2006, pp. 36 e 37.

²⁹⁹ VAINFAS, 2011

³⁰⁰ Cf. PAIVA, 2011, p.162

³⁰¹ L. I, Tít. III, I.

³⁰² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 201

³⁰³ VAINFAS, 2011, pp. 224 e 225.

Conquanto a organização das Inquisições ibéricas, estruturada e elaborada num contexto de maior centralização administrativa e jurisdicional coetâneo a Contrarreforma, não era praxe habitual que os tribunais sejam os de Espanha ou os de Portugal remetessem a Roma questões relativas às suas competências³⁰⁴. Bethencourt ressalta que a interdição até bem pouco tempo aos arquivos da Inquisição romana não permitiu que se estudassem a fundo os procedimentos verificados nos organismos de controle da Inquisição Romana³⁰⁵. Diferentemente da maioria absoluta dos tribunais instalados na Península Itálica³⁰⁶, as Inquisições na Península Ibérica gozavam de maior autonomia institucional e política em relação à Congregação Romana, o corpo composto por seis cardeais diretamente subordinados ao Sumo Pontífice. Uma vez que o Concílio de Trento reforçara a jurisdição universal do papa para a disciplina da fé³⁰⁷, contra as tendências episcopalistas entre os bispos espanhóis e franceses³⁰⁸, ainda que a Inquisição Romana tivesse jurisdição *de facto* apenas sobre os distritos por ela instalados na Península Itálica³⁰⁹, o poder que lhe decorre enquanto Sucessor de Pedro por extensão munia o tribunal de autoridade jurídica *a priori* para intervir sobre quaisquer causas relativas à disciplina da fé de católicos. Assim, não havia óbice jurídico para que a Inquisição romana se proferisse sobre casos alheios à sua alçada territorial ordinária. De todo modo, a submissão de um caso de competência ao conhecimento da Inquisição Romana era algo raro, tendo por mais conhecido precedente o processo contra o humanista Damião de Góis em 1571³¹⁰. Homem de vasta erudição, que gozara do convívio dos principais homens do seu tempo – Erasmo, Tomás More e Lutero -, contemplado pelos favores de Dom João III e do cardeal Dom Henrique, de Góis se vira já idoso alvo de um rumoroso processo inquisitorial, que se lhe imputavam suspeitas de simpatias ao protestantismo³¹¹. O caso de Vieira parece comungar com o de Damião de Góis o caráter “erudito” do réu conjugado com

³⁰⁴ Cf. PAIVA, 2011, pp. 160 e ss.

³⁰⁵ BETHENCOURT, 1995, p. 66.

³⁰⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 35 e ss.

³⁰⁷ O percurso de centralização da jurisdição eclesiástica sobre matérias de fé pelo Papa é uma construção paliativa que remonta aos escombros do Cisma do Ocidente, e tem na instalação da Inquisição Romana um dos seus momentos chaves, pois na bula papal que institui a Congregação do Santo Ofício em 1542, Paulo III estende a jurisdição inquisitorial da diocese de Roma a “cada e qualquer cidade, vila, território ou lugar existente na Cristandade”. (MULLET, 1975, p. 145)

³⁰⁸ Cf. MULLET, 1999, p. 61 e ss.

³⁰⁹ BETHENCOURT, 1995, p. 64.

³¹⁰ Cf. BAIÃO, 1933, pp. 19 e ss.

³¹¹ Segundo Baião, Damião de Góis fora qualificado pelo libelo acusatório como “herege, luterano, pertinaz e negativo. *Ibidem*, p. 50.

a relativa complexidade das questões controvertidas. Desse modo, parece-me mais uma vez reforçada a hipótese de que o pleito à Inquisição Romana é um ato, sobretudo, de prudência ante a autoridade intelectual do investigado, e, com efeito, uma precaução contra eventuais embaraços em que se poderiam colocar os inquisidores portugueses.

Não se tem ao certo quais eram os termos das relações entre o Santo Ofício português e a Inquisição Romana naquela altura do séc. XVII. Se de um lado, o reino de Espanha, a maior nação católica do mundo, atuava persistentemente junto a Santa Sé para que o papa não reconhecesse *de juris* a Restauração da soberania portuguesa, causa que muito doía ao jesuíta Vieira³¹², doutro lado a composição do Santo Ofício português já não era mais predominantemente filiada às veleidades espanholas. Passados mais de vinte anos após a Restauração, o Santo Ofício português tinha uma composição eclética, com membros remanescentes das indicações realizadas sob a influência de Dom Francisco de Castro, e outras vagas preenchidas por clérigos chancelados pela dinastia brigantina³¹³, indicados sob o

³¹² AZEVEDO, 2008, p.

³¹³ Vale aqui transcrever integralmente o rol dos perfis dos inquisidores pertencentes ao Conselho Geral da Inquisição portuguesa, órgão máximo do Tribunal, sumariado por Ronaldo Vainfas. “Luís Álvares da Rocha era o mais antigo e experiente dos inquisidores, com carreira exclusiva na Inquisição. Doutor em Cânones, começou, em 1621, como Promotor do Santo Ofício de Lisboa; em 1622 tornou-se deputado no mesmo tribunal; em 1643, foi nomeado inquisidor no tribunal de Coimbra e logo exerceu mesma função no tribunal de Lisboa; em 1656, enfim, tomou assento no Conselho Geral do Santo Ofício. Antonio Vieira não deveria esperar qualquer benevolência desse inquisidor cuja carreira fora construída no período filipino. Também Diogo de Sousa de Castro, doutor em cânones, tinha sido nomeado para o Conselho Geral em 1642, tempo em que d. Francisco de Castro, embora preso por crime de conspiração, controlava o Santo Ofício. Além disso, era sobrinho-neto do conde de Castelo Melhor, inimigo de Vieira na Corte. Pedro da Silva de Faria, licenciado em cânones, também integrava o núcleo duro do Conselho Geral, devendo sua nomeação para o cargo, em 1635, a d. Francisco de Castro. Manuel de Magalhães e Meneses era voto incerto. Filho natural do senhor de Ponte da Barca e doutor em leis, tinha ascendido ao Conselho Geral em 1660. Não era do círculo de d. Francisco de Castro, mas veio a ser nomeado para o Desembargo do Paço, em 1666, quando o conde de Castelo Melhor ainda dava as cartas na Corte. Dom Veríssimo de Lencastre, por sua vez, era egresso da família apoiante da Restauração. Nascido em 1615, fez brilhante carreira eclesiástica, sendo indicado para o arcebispado de Braga em 1670 e elevado cardeal pelo papa Inocêncio XI em 1686, já no fim da vida. Ingressou nos quadros do Santo Ofício após a Restauração, na década de 1640, servindo no tribunal de Évora, e assumiria o cargo de inquisidor-geral em 1676. Nunca integrou a entourage de d. Francisco de Castro. Em diversos casos complicados do Santo Ofício nos quais atuou, seja como inquisidor, seja como membro do conselho, d. Veríssimo se mostrou fiel ao regimento, mas sempre se mostrou disposto a facilitar a defesa dos réus – o que, convenhamos, não era virtude tipicamente inquisitorial. Emitiu pareceres que permitem caracteriza-lo como um homem de espírito independente. Foi dele a opinião de que o Santo Ofício não deveria proceder contra Vieira por um livro que o réu não tinha escrito, nem pretendia publica-lo. Pantaleão Rodrigues Pacheco, enfim, era outro com quem Vieira poderia contra a seu favor. Foi cônego da Sé de Coimbra e de Lisboa e indicado para a diocese de Elvas em 1659 pelo rei d. João IV. Não era, portanto, bispo filipino, e por isso não foi reconhecido por Roma durante o seu episcopado. Foi bispo de fato, mas não de direito. Sua indicação ao bispado se deve ao fato de pertencer a uma fração minoritária do alto clero que apoiou a Restauração desde o início. Em 1643, publicou um Manifesto do Reino de Portugal, endereçado ao papa, no qual defendeu a legitimidade de d. João IV, apoando-se, entre outros argumentos, nas profecias do Bandarra!” VAINFAS, 2011 pp. 229 a 231

reinado de Dom João IV, elemento que, decerto, retira em boa medida a ideia de que o processo inquisitorial contra o jesuíta se reduz a uma conspiração contra a sua pessoa. Decerto que o tribunal assim o procedera porque já confiava num eventual parecer desfavorável a Vieira, pois não se exporia tão gratuitamente ao risco de ser desautorizado em suas prerrogativas pela Congregação Romana. E a resposta da Santa Sé, porém, não poderia ser mais oportuna.

Conforme relata na *Instrução* o cardeal Francesco Barberini, grão-inquisidor do Tribunal do Santo Ofício em Roma, o texto fora submetido ao conhecimento do papa Alexandre VII, que, informado de que versava o texto sobre os “poemas de um certo Bandarra, que contêm muitas coisas dignas de censura teológica”³¹⁴, outorgou aos qualificadores do tribunal romano a autorização para que fosse censurado. Portanto, as proposições arroladas na instrução estavam penhoradas à autoridade jurisdicional do Sumo Pontífice. Vistas e aprovadas as censuras, determinou o Santo Ofício de Roma que o Conselho Geral do Santo Ofício em Lisboa as executassem conforme constavam na decisão anexada à carta, reprimendas extensivas aos poemas de Bandarra, ao conteúdo do manuscrito e ao autor do manuscrito³¹⁵. Caso algum dos inquisidores não desse cumprimento adequadamente às determinações previstas pelo Santo Ofício, o próprio regimento previa mecanismos de controles internos e recíprocos sobre a atuação particular dos inquisidores³¹⁶, aplicáveis assim a eventuais desídiás ou irreverências à execução da instrução vinculante. Risco, porém, nem remotamente insinuado ao longo de todo o processo inquisitorial contra Vieira.

Quanto aos poemas de Bandarra, vários dos quais transcritos e glosados por Vieira ao longo da Carta, os qualificadores da Inquisição romana não hesitaram e, por decisão unânime, os condenaram à proibição, “quer impressos, quer não”, uma vez que as ambiguidades e as “muitas coisas que cheiram a judaísmo” que trescalavam de seus versos

³¹⁴ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 509.

³¹⁵ *Idem*

³¹⁶ “Acontecendo que o Inquisidor mais antigo não proponha em Mesa aquelas coisas que convém serem propostas, ou não execute o que está mandado executar, ou não procure que se façam as diligências mandadas fazer, o Inquisidor segundo o advertirá em Mesa; e não dando o mais antigo causa justa em que se funde a dilação, e tal que na mesma Mesa se aprove por mais votos, logo lhe será nela ordenado, que execute as ditas coisas no tempo que a Mesa limitar, e se dentro nele as não der execução, em tal caso o segundo Inquisidor as fará executar, sem ser necessário para isso ordem nossa (do Inquisidor-Geral) ou do Conselho”. (L. I, Tít. III, § I)

eram propensos a “gerar escândalos”, em especial naquelas paragens ibéricas³¹⁷, decerto especialmente suscetíveis à influência do messianismo judaico preservado entre os cristãos-novos. Se os inquisidores portugueses estavam habituados às interlocuções entre o messianismo judaico presente entre os cristãos-novos do reino e as narrativas sacrais do poder monárquico, seus pares em Roma há muito conviviam com as refluências dos escritos do abade cisterciense Joaquim de Fiori (1132 – 1202), que influenciara profundamente os messianismos e milenarismos cristãos em toda a Europa e dera origem na Península Itálica a movimentos heterodoxos, como os *joaquimitas* e os *fraticelli*³¹⁸. Não fora à toa, portanto, que a leitura das Trovas havia sido interdita duas vezes antes, uma vez pelo então Inquisidor-Geral de Portugal e Legado da Santa Sé, o cardeal Dom Henrique, e, mais tarde, pelo Inquisidor-Geral, Dom Francisco de Castro³¹⁹.

Proibições não custaram a caducar pela euforia mística pelos eventos desencadeados em 1640, euforia especialmente açulada pelos religiosos da Companhia de Jesus entre os mais diversos estratos da sociedade portuguesa no séc. XVII não apenas reabilitou o Bandarra como o erigiu ao status de “santo” e “profeta” da Restauração³²⁰. Dom João IV, recém-aclamado e, por certo ciente da posição ainda frágil entre as pressões econômicas e sociais internas do reino e as pretensões irredimidas de Felipe IV sobre o trono português, não dispensara as conveniências de ser tomado por muitos dos seus como prova da realização de uma profecia, ao passo que não deixara de dar crédito às esperanças sebastianistas, se prontificando a deixar o trono tão logo o rei “retornasse” do seu exílio³²¹. As *Trovas* do Bandarra, porém, remanesciam como objeto de vivas controvérsias entre os portugueses, e se bem verdade muitos nelas creditavam as mais vivas esperanças, não eram poucos os que delas fazia pouco caso e, não raro, objeto de escárnio, como se viu no processo anexo de Bourey. O certo era que, a despeito de duas proibições, os escritos do sapateiro de Trancoso circulavam livremente na sociedade portuguesa do séc. XVII.

Da pessoa de Bandarra, os inquisidores prefaciam o exame de seus poemas com a constatação de que se trata de homem “seriamente suspeito por todos os homens prudentes”

³¹⁷ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014

³¹⁸ Cf. REEVES, Marjorie (coord). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. New York, Oxford University Press, 1992

³¹⁹ "Obra Completa...", op.cit, p. 512.

³²⁰ Cf. AZEVEDO, 2008, p.

³²¹ FRANÇA, 1997, p. 211

³²². Imagina-se que os inquisidores romanos não fossem ignaros às particularidades das preocupações habituais das inquisições na Península Ibérica, assoberbados às raias da histeria com a presença judaica difusa no tecido social católico. Seria injusto, porém, que se creditasse apenas a uma suposta sensibilidade política à qualificação de “judaísmo” a Bandarra e a suas *Trovas*. A promessa de um Império temporal, ainda que fortemente embebida nos temas da escatologia cristã e do mito nacional português, afinava-se com especial coincidência às esperanças de restauração do Reino de Israel prometida por Deus na literatura talmúdica³²³. Embora Bandarra, enquanto vivo, jamais tenha sido condenado por “cripto-judaísmo”, as poucas informações que constam dos autos do seu processo na Inquisição sugerem que seus contratempos no tribunal se deveram aos contatos com os cristãos-novos portugueses, açulados nas suas próprias convicções messiânicas pelo profetismo das *Trovas*³²⁴. Ademais, segundo os qualificadores romanos, o profeta de Trancoso se valia das Sagradas Escrituras, das palavras de Jesus Cristo, Henoc ou Elias, para confirmar o que lhe convinha profetizar³²⁵. A prudência dos que as reprovavam sugeriam fortemente que o recurso à autoridade das Sagradas Escrituras por Bandarra em seus poemas atestavam o menosprezo de seu autor por elas³²⁶.

Ao colocar sua eloquência a serviço da canonicidade das profecias do Bandarra, obtempera a Instrução, como se reveladas por “uma luz sobrenatural e profética”, atiça entre os homens a curiosidade, com que tais escritos “tão lidos avidamente, transcritos e difundidos”, sobretudo aqueles, cujos espíritos propensos ao judaísmo, se comovem mais facilmente pela expectativa das felicidades temporais que se prometem ao povo judeu em tais poemas³²⁷. Felicidades estas, que, porém, se já se realizaram parcialmente, ou não o foram plenamente pelos pecados dos mesmos judeus³²⁸. Convém assim que se censurem os poemas de Bandarra. Não provido de “sentido certo”, graças à linguagem do profeta, repleta de “palavras confusas, perplexas e ambíguas”, decide-se assim o Santo Ofício da Inquisição romana pela proibição de sua divulgação, estejam impressos ou não, porquanto pelos “escândalos” que podem causar, sobretudo no espírito daqueles “propensos ao judaísmo”,

³²² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 510.

³²³ CANTEL, 1960, p. 56

³²⁴ HERMANN, 1998, p. 192

³²⁵ ""Obra Completa...", op. cit., 2014, p. 511.

³²⁶ *Ibidem*, p. 512.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 512 e 513.

³²⁸ "Obra Completa...", op.cit. 2014, p. 513.

igualmente porque já o foram interditas em outras ocasiões pelo Santo Ofício em Portugal, e tanto mais pelo “abuso” do emprego das trovas ao subsídio de matérias em que não lhes são lícitas tampouco úteis, providência que a Inquisição portuguesa dera execução em 1665, ao longo do processo inquisitorial de Vieira³²⁹.

Em melhor conta não tiveram os inquisidores romanos o manuscrito de Vieira. “disseram (os qualificadores da Inquisição romana) que este manuscrito é temerário e que não contém senão vaidades e insânias falsas, há também nele abuso da Sagrada Escritura e não poucas coisas que cheiram a heresia”. Daí se segue, propriamente, o exame do manuscrito, introduzido por um desagradável cordel de qualificações malfazejas; “temerário”, “escandaloso”, “injurioso”, “sacrílego”, “ofensivo aos ouvidos pios”, “cheira a heresia”, “errôneo”. A primeira razão que ratificava a conveniência de tais termos era a teimosa insistência em afirmar que as *Trovas* de Bandarra, já proscritos duas vezes antes pelo Santo Ofício, “fábulas de velhas” ao juízo dos que têm prudência, predisseram os futuros livres que se sucederam até a Restauração. Superstição demoníaca, assim reitera o *relatio*. As mesmas reprimendas são reservadas à crença de que Bandarra é, infalivelmente, “autêntico profeta iluminado por Deus”, que dom João IV haveria de ressuscitar, que tais deduções proféticas eram matéria de fé, que os poemas de Bandarra são instrumentos equiparáveis às Sagradas Escrituras para a manifestação da Revelação entre os homens, tudo isto, repetem *ad nauseam* os inquisidores, cheira à heresia, ofende os ouvidos pios, sugere ser errôneo. Dentre tudo, o mais grave era ter como infalível a ressurreição de João IV fiado na igual certeza de que Bandarra era verdadeiro profeta³³⁰.

A Inquisição romana igualmente determina que enquanto não publicado, deve ser suprimido o manuscrito e, se publicado, deve o ser proibido³³¹. Note-se que a reprovação não apenas concerne ao conteúdo da carta, isto é, à interpretação dos Textos Sagrados ali alinhavada, mas, igualmente, à pessoa de seu autor, a quem fora imputado por tais opiniões por “vaidoso” e “insano”, insano, porém, não ao ponto de escusa-lo de responder por elas. Ao contrário, as culpas de Vieira decerto se agravam por ser ele religioso da Companhia de Jesus, pois dele se esperava como dever que se lhe impõe pelo sacramento da ordem maior zelo e diligência pela Palavra de Deus do que se esperaria de um leigo. De um pobre mal versado na

³²⁹ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp.513 e 514.

³³⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 520 e ss.

³³¹ *Ibidem*, p. 510.

própria língua como Bourey, desacreditado entre os seus e preste a se desculpar caso tivesse incorrido em alguma culpa, se escusaria o desatino de crer na ressurreição de um homem, milagre possível ao poder de Deus, enquanto não se comprometesse a causa de sua própria salvação. Pouco mal poderia fazer a si e ao outros. De Vieira, “um homem grave, religioso e Teólogo de renome, pregador de florescentíssima eloquência”, porém “ vaidoso” e “insano” , jamais se o desculparia se ele não esclarecesse muito bem as inúmeras suspeitas reduzidas de sua carta, ou, mais adequadamente, confessasse logo suas culpas a fim de que lograsse pela contrição a misericórdia do Santo Ofício. Caso o padre Antônio Vieira venha a ser “convicto ou fortemente agravado”, isto é, que se apure a crença pertinaz de Vieira nas opiniões expressas na carta *Esperanças de Portugal* deve o Santo Ofício português convocá-lo, citá-lo e interrogá-lo, para que responda se tenha ele confidenciado, exposto ou pregado que Dom João IV haveria de ressuscitar, bem como a razão e a origem de tais convicções³³².

Deve-se ter em consideração quando a Inquisição Romana qualifica as opiniões de Vieira por heréticas são se tem por situação análoga uma eventual irregularidade formal de um ato que porventura tivesse cometido em face de um preceito normativo abstrato, ao qual se liga por um imperativo hipotético. Antes de tudo, Antônio Vieira é chamado a prestar contas perante aquele tribunal a si, aos seus, ao reino e a Deus, porque este mundo se reconhece enquanto uma ordem instruída desde o Eterno, dentro de um mundo em que nada é indene aos reflexos da presença “normativa” de Deus. A lei inscrita no “coração” de cada homem demanda que ele responda desde o silêncio de sua consciência, às consequências que esta íntima aliança revelada pela fé lhe implica, porque nem mesmo a consciência se elide deste laço fundamental em que a lei de Deus se reflete no mais íntimo de cada homem. “A obediência é interiorizada: é preciso obedecer por consciência e não apenas por temor”³³³. Ao passo que o moderno Direito Penal distingue “um âmbito da vida pessoal intocável pelo poder estatal e resguardado do controle público e da vigilância policial: não apenas as intenções e os projetos, mas, também, com maior razão, os erros do pensamento e a opinião...”³³⁴, o Direito Canônico reconhece como esfera própria de sua jurisdição o foro das convicções íntimas. No séc. XVII, no contexto da Contrarreforma católica no campo da jurisdição eclesiástica, assevera Prodi que “a Igreja tende a transferir toda a sua jurisdição para o foro interno, para o

³³² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp.513 e ss..

³³³ BRAGUE, 2009, p. 91.

³³⁴ FERRAJOLI, Luigi. Direito e Razão: teoria do garantismo penal. São Paulo, Revista dos Tribunais, 2002, p. 440.

foro da consciência”³³⁵. Se ao Direito Penal secularizado, talhado sob a disjunção irreconciliável entre Direito e Moral, a consciência dos indivíduos se inscreve em um limite intransponível à jurisdição do Estado, no interior de uma esfera indeterminada de ação³³⁶, o Direito Canônico reintegra a consciência individual à responsabilidade pessoal³³⁷. Isto porque uma vez que a natureza humana participa da essência de Deus, sua vontade tanto o é mais livre na medida em que se realiza na vontade divina por meio da fé. A medida preceptiva da lei divina é dada pela e na razão humana. Mas, como disse o próprio Apóstolo Paulo, “a fé vem da audição” (*Rom*, 10, 17). A lei se inscreve no coração dos homens, mas “o pensamento sempre será, em última análise, uma reflexão sobre o que foi ouvido e aceito”³³⁸. Cabe ao Direito Canônico, portanto, regular este “ouvido e aceito” que torna a consciência do cristão responsável ante a Igreja e a Deus.

Enquanto o moderno direito penal, assim constricto à disciplina das ações exteriores, regula a incidência das normas proibitivas por intermédio de tipos estritos, que descrevem os requisitos constitutivos da conduta punível e respectivamente as penas que lhe são cabíveis, a disciplina jurídica inquisitorial lida com uma tipologia aberta, mediada pelas *proposições*. No suporte fático de um delito contra a fé se embarçam condutas e opiniões, ações e palavras, insuscetíveis de serem distinguidas em tipos abstratos. Isto porque ao passo que o fundamento justificador no âmbito do direito penal moderno da reprovabilidade de uma conduta é o bem

³³⁵ PRODI, Paolo. Uma História da Justiça. São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 229.

³³⁶ “... a liberdade moderna, privada e civil, reside na *liceidade*, ou seja, no não-impedimento, no gozo de uma esfera indeterminada de ação”. (MERQUIOR, José Guilherme. A Natureza do Processo. São Paulo, Nova Fronteira 1982, p. 78). Ver também vai além, ao sustentar que “se a valoração da interiorização da moral e da autonomia da consciência é o traço distintivo da ética laica moderna, a reivindicação da absoluta licitude jurídica dos atos internos e, mais ainda, de um direito natural à imoralidade, é, talvez, o princípio mais autenticamente revolucionário do liberalismo moderno”. Pouco que importa porque razões você mate, pois o desvalor da conduta reside mais intensamente na conduta do que no fundamento, a vista de que este se reserva nos limites de um *direito natural à imoralidade*. FERRAJOLI (cf. op. cit., p. 442 e ss.)

³³⁷ Segundo Joseph Ratzinger o elemento mais expressivo do cristianismo é o seu “caráter pessoal”. “A fé cristã é mais do que opção por uma base espiritual do mundo; sua fórmula central não diz: “Creio alguma coisa”, mas: “creio em Ti”. É encontro com o homem Jesus, experimentando nesse encontro o [45] sentido do mundo, como pessoa. Na vida de Jesus que vem do Pai, no imediatismo e na espessura do seu trato orante, – que digo! – contemplador com o Pai, Jesus é testemunha de Deus, através da qual o impalpável se tornou tangível, o distante, próximo. E mais: não se trata apenas de testemunha à qual damos fé sobre o que ela viu em uma existência que realmente concretizou a virada do falso destino ao de primeira plana, rumo à profundidade da verdade inteira; não; Jesus é a presença do próprio eterno neste mundo”. RATZINGER, Joseph. Introdução ao Cristianismo. São Paulo, Herder, 1970, pp. 30 e ss.

³³⁸ RATZINGER, 1970, p. 35

jurídico particular que por ela seria lesado³³⁹, todas as condutas suspeitas de heresia por mais variadas que sejam só lesam a um único e fundamental “bem jurídico”: a aliança entre o homem e Deus selada pelo batismo e penhorada pela fé católica, e a respectiva salvação da alma de quem viole por grave pecado os preceitos que lhe são cogentes por força deste vínculo. “temerário”, “escandaloso”, “injurioso”, “sacrílego”, “ofensivo aos ouvidos pios”, “cheira a heresia”, “errôneo”... Todos esses adjetivos remontam aos modos pelos quais as opiniões de Vieira contrariavam os preceitos da fé católica. Em outras palavras, as proposições correspondem assim aos enunciados reduzidos das censuras que evidenciam o modo como esse “bem jurídico abstrato” vem a ser violado pela infidelidade à lei de Deus.

E, sobretudo, por heresia Vieira estava sendo investigado. O Código de Direito Canônico define heresia como “a negação pertinaz, depois de recebido o baptismo, de alguma verdade que se deve crer com fé divina e católica, ou ainda a dúvida pertinaz acerca da mesma”³⁴⁰. Quanto à sua origem, “a palavra herege origina-se do grego *hairesis* e do latim *haeresis* e significa uma escolha contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé”³⁴¹. “O herege é o que escolheu”³⁴². Santo Tomás de Aquino a define como “uma espécie de infidelidade, própria dos que, embora confessando a fé em Cristo, viciam-lhe os dogmas”³⁴³. O herege é aquele que nega um preceito de fé que lhe é cogente por força do batismo, ao passo que a heresia se caracteriza pelo ilícito pelo qual se substancia essa negação. O conteúdo normativo entre a consciência do homem e Deus é selado pelo batismo, o sacramento por meio do qual o homem se liberta do ônus genético do pecado original e da culpa pessoal que dele decorre, e, doravante passa a pertencer à Igreja enquanto membro do Corpo Místico de Cristo. Como já pregara Antônio Vieira, “sendo Cristo um, e os cristãos muitos, de Cristo e dos cristãos se compõe um só corpo: porque todos os cristãos, em virtude da fé e do *batismo*, são membros de Cristo”³⁴⁴. A fé atualiza a pertença ao Corpo Místico de

³³⁹ “Dizer que um determinado objeto ou interesse é um “bem jurídico” e que sua lesão é um “dano” é o mesmo que formular um juízo de valor sobre ele; e dizer que é um “bem penal” significa, ademais, manifestar um juízo de valor que avaliza a justificação de sua tutela, recorrendo a um instrumento extremo: a pena”. FERRAJOLI, 2002, p. 374

³⁴⁰ Código de Direito Canônico (http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf), Cânone 751

³⁴¹ NOVINSKY, Anita. A Inquisição. 3ª Ed. São Paulo, Brasiliense, 1982, p.10.

³⁴² *Ibidem*, p. 11

³⁴³ P. II-II, v. IV, Q. XI, Art. I.

³⁴⁴ Sermão de Décimo Quarto Rosário, *in* Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 184.

Cristo que se dispôs a partir do batismo³⁴⁵. “O homem é admitido na comunidade dos fieis, vale dizer: passa a pertencer à Igreja, apenas e no instante em que recebe o sacramento do batismo”³⁴⁶. O processo inquisitorial pertence assim aos instrumentos reservados à jurisdição eclesiástica, o poder deferido pela Lei Divina aos sucessores dos Apóstolos, para reger o conteúdo deste vínculo avençado, de que o batismo é sinal visível, entre o homem e Deus na experiência comum da Igreja³⁴⁷. Se do batismo o homem não pode se desvencilhar, porque sua qualidade sacramental o inscreve irrevogavelmente no Corpo Místico de Cristo, a natureza do homem, maculada pelo Pecado Original, não o impede que por atos e palavras se desvie das virtudes em que sua liberdade se perfaz pela ilusão de falsa liberdade que o entorpece pelo pecado. O pecado é o ato pelo qual o homem se insurge contra a lei de Deus refletida em seu coração, e, põe a perigo a reconciliação possível que se lhe foi aberta pelo sacrifício salvífico de Cristo. Muitos podem ser os pecados, porém, poucos deles parecem tão radicalmente violentar esta aliança particular avençada pelo batismo na consciência dos homens com Deus do que a heresia³⁴⁸. Da heresia se incumbirá especialmente a jurisdição inquisitorial, e por heresia será acusado Antônio Vieira.

³⁴⁵ A íntima relação de responsabilidade que o batismo impõe à fé se faz mais clara quando se examina a liturgia ao antigo rito batismal: “O rito batismal fundamentalmente orientava-se pelas palavras de Cristo: ‘Ide, fazei discípulos a todos os povos e batizai-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo’. De acordo com esta ordem, o batizando ouvia três perguntas: ‘Crês em Deus, Pai todo-poderoso...? Crês em Jesus Cristo, Filho de Deus...? Crês no Espírito Santo...?’. A cada uma das perguntas o batizando respondia: “Creio”, sendo, de cada vez, mergulhado na água”. (RATZINGER, 1970, p. 31). No rito fica assinalado o compromisso por meio de uma fórmula em que se explicita à livre aderência à Aliança com Deus no cristianismo primitivo.

³⁴⁶ GONZAGA, 1993, p. 186.

³⁴⁷ Se a literatura epistolar paulina é lapidar ao demonstrar que o vínculo entre Deus e o homem se opera por uma lei que se dá à consciência de todos, e, portanto, fornece a “medida devida da ação”, a autoridade para a disciplina da fé pela comunidade cristã atribui-se aos evangelhos sinópticos. Em Lucas, “Se teu irmão pecar repreende-o, e se ele se arrepender, perdoa-lhe. E caso ele peque contra ti sete vezes por dia e sete vezes retornar, dizendo 'Estou arrependido', tu lhe perdoarás” (Lc 17), e, mais extensivamente, em Matheus 18, “Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão”. Porém, a passagem em Matheus é complementada por um esboço de um procedimento disciplinar contra aquele fiel que se desvirtua de suas obrigações pela fé cristã. “E não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que *toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas*. Caso não lhes der ouvido, dize-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como o gentio ou o publicano”. A autoridade para a Igreja se substituir parcialmente ao Juízo de Deus reservado no fim dos tempos, a fim de mitigar os efeitos do pecado original e conduzir o homem ao verdadeiro arrependimento por suas culpas, e, com efeito, franquear-lhe o caminho da salvação afirma-se em referência a esta passagem do capítulo; “Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu”.

³⁴⁸ A tutela da justiça eclesiástica ao longo da Idade Média se dilatara a ponto de incorporar à tutela de crimes sem conexão evidente com matérias de fé, de cunho marcadamente moral. “Os ilícitos penais se distribuíam em várias categorias. A primeira era a dos delitos contra a fé: heresia, cisma, apostasia, blasfêmia, perjúrio, simonia, sacrilégio, magia, etc. A segunda, a dos delitos carnis (adultério, bigamia, estupro, sodomia, rapto, lenocídio, etc.). Seguiu-se extenso rol de crimes comuns (homicídio, furto, calúnia, incêndio, etc.), contra

A heresia se configura quando aquele que a cometa tenciona se desvencilhar dos conteúdos da fé que se lhe são de observância obrigatória em razão de pertencer à Igreja sem negar-se, todavia, a ser cristão. “O herege quer permanecer cristão, mas rejeita, obstinadamente, algum ponto essencial do Magistério, que, pelo batismo, se obrigara a aceitar”³⁴⁹. Nisto o herege se difere do apóstata, cuja negação se estende à inteireza da fé, ao passo que o herege se constrange a uma negação ou dúvida específica, conquanto ambos se sujeitem, por força do batismo, à jurisdição da Igreja. Contra Antônio Vieira, portanto, pendia a suspeita de que suas palavras negavam conscientemente um preceito de fé que lhe era devido por força da aliança selada pelo sacramento do batismo entre Deus e o homem. Assim, quando a instrução romana aponta suspeita de “heresia” contra os escritos Vieira, quer com isto, não apenas afirmar a contrariedade a um preceito de fé. A rigor, todos os modos com que possa vir a incidir um pecado sujeito à jurisdição inquisitorial constituem uma “contrariedade” a um preceito de fé. O que indica a qualificação de suspeita de heresia, em verdade, é que Vieira poderia ter incorrido no mais grave modo de contrariedade à fé católica, porque de suas palavras se sugeria uma negação pertinaz, uma escolha deliberada pelo pecado ao invés da verdade.

2.3. O indiciamento

Após a juntada aos autos da Instrução romana, o processo contra Vieira parecem dormir nos arquivos do Santo Ofício, vez que não se datam entre os documentos arrolados diligência processual de qualquer natureza até Abril de 1663. Conquanto alguns documentos tenham se perdido, como apontado por Muhana³⁵⁰, o interregno parece melhor se explicar, desta vez, em razão do contexto político ao qual o processo se remonta. Decerto já não mais havia grandes dúvidas entre a maioria dos inquisidores quanto à plausibilidade das suspeitas aventadas contra Vieira desde o parecer lavrado pela Inquisição Romana. A única razão que poderia então protelar o indiciamento de Vieira era o prestígio que ainda gozava junto a Dona Luísa. No entanto, as razões que lhe filiavam à viúva de Dom João IV não tardariam em se

múltiplos bens jurídicos: vida, incolumidade física, liberdade pessoal, honra, propriedade, etc. Depois, os delitos contra a hierarquia religiosa e contra a Igreja (usurpação de funções e direitos eclesiásticos, violação do direito de asilo, ofensas à liberdade e a imunidades eclesiásticas, etc.). Por último, figurava o capítulo das violações, por clérigos, de deveres inerentes ao seu estado”. GONZAGA, 1993, p. 86.

³⁴⁹ *Ibidem* p. 186.

³⁵⁰ MUHANA *in* "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p.

convolar nas causas políticas que o entregaram à disciplina inquisitorial. Desde que voltara a Portugal, Vieira se posicionara contra o partido cristalizado ao redor de Luís de Vasconcelos e Sousa, o Conde de Castelo-Melhor, que, a despeito da confiança depositada pela rainha, vale-se meticulosamente de sua influência entre os cortesãos para afastar Dona Luísa da regência, e deflagrar o início do reinado de Dom Afonso VI sob a sua ascendência. A viúva de Dom João IV recolhe-se ao convento dos Agostinianos Descalços em março de 1663, consumando o triunfo de Castelo-Melhor³⁵¹. E menos de um mês após o desfecho da transição do poder no Paço, os autos do processo inquisitorial contra Vieira voltam se movimentar.

Coincidência? Pouco provável.

O Santo Ofício romano havia determinado que “devem ser interrogadas as testemunhas, observando a ordem da verdade, se sabem ou ouviram ter sido dito, ou em público ou em conversas privadas ou do púlpito, algo acerca dos poemas de Bandarra ou acerca duma ressurreição particular de uma certa pessoa...”³⁵². E assim preste a Inquisição portuguesa o obedeceu, pois em 3 de Abril de 1663 o Conselho Geral convocada na qualidade de testemunha o frei Jorge de Carvalho, religioso então residente no Convento de São Bento em Lisboa, qualificador do Santo Ofício para que se pronuncie sobre o quanto sabe de “um livro que contém a explicação dos Profetas”, de que Antônio Vieira seria o autor. Em 3 de Abril de 1663 o Conselho Geral do Santo Ofício determina aos inquisidores de Lisboa que se apure junto ao frei Jorge de Carvalho, qualificador do Santo Ofício e religioso então residente no Convento de São Bento em Lisboa as informações relativas a um livro composto ou ainda por compor de Antônio Vieira contendo “a explicação dos Profetas”. A Inquisição portuguesa atém-se à letra da Instrução romana, sobre as diligências relativas à apuração daquela “certa pessoa”, o rei Dom João IV. Tais diligências seriam fundamentais para que se divise até onde Antônio Vieira propalou a ressurreição de Dom João IV, a “certa pessoa” em questão³⁵³.

No dia 5 comparece o frei à Casa de Despacho do Conselho Geral da Inquisição em Lisboa. Tão logo jurado sobre os Santos Evangelhos dizer a verdade e manter o segredo, foralhe indagado se notícia tinha de que o padre Antônio Vieira imprimiria algum livro, bem como do que ele tratava? Ao inquisidor Veríssimo de Lencastre o beneditino responde que ainda em 1662, quando estava na cidade do Porto, ouvira de Antônio Vieira naquela

³⁵¹ AZEVEDO, 2008, p. 415

³⁵² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 514.

³⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 527 e ss.

oportunidade que tinha o jesuíta a intenção de imprimir os tomos dos sermões por ele pregados. O que lhe chamara a atenção, porém, foi a confiança do jesuíta quanto a um livro “composto na sua ideia”, a que nomearia como *Clavis Prophetarum*, que ora não havia sido impresso porque acometido por reiteradas enfermidades. O frei relata não ter se furtado à curiosidade de saber sobre que matéria versaria o livro, ao que o jesuíta lhe dissera tratar de matéria tal que não se atrevia explicitá-la senão por escrito, como o fez no dia 17 de Abril daquele mesmo ano³⁵⁴.

O relato do frei Jorge de Carvalho se conjugará ao parecer da Inquisição romana como fonte de instrução para as audiências que se realizariam a partir de Julho de 1663, quando, por fim, Vieira veio a ser indiciado. Conquanto as questões por ele alinhavadas tenham sido objeto de apreciação pela Inquisição, deve-se ter em vista que, a esse despeito, o inquisidor Veríssimo de Lencastre julgara não haver razão que justificasse outras diligências a esse respeito, uma vez que o livro mencionado pelo religioso beneditino era livro apenas “ideado” e “protelado”, uma vez que, conforme o próprio frei Jorge de Carvalho relatara em depoimento, a saúde alquebrada de Vieira o demovera da intenção de reduzir a termo o livro imaginado. Porém, segundo frei Jorge de Carvalho,

“Disse-me o Padre António Vieira que lendo uma Epístola de São Paulo em que diz que havemos de medir a duração da Igreja pelo cômputo dos anos e vida de Cristo ‘*secundum mensuram aetatis plenitudinis Christ ut simus unus in fide*’ que lera em Roma em um grave Autor que cada um dos anos da vida de Cristo se haviam de medir pelos anos do jubileu do Testamento Velho”³⁵⁵.

Diante de tanto, o inquisidor Francisco Barreto considera que o mais adequado a fazer é remeter os papéis relativos ao testemunho do frei Carvalho à Inquisição de Coimbra para que lá se decida o que lhe aprouver como mais adequado. Vê-se aqui que, a despeito da ampla interveniência cognitiva e decisória do Conselho Geral sobre a instrução do processo inquisitorial, os tribunais distritais gozavam de um perímetro de liberdade decisória, ainda que referenciado à delegação do órgão central em Lisboa. Remetidos os autos para decisão na

³⁵⁴ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 528 e ss.

³⁵⁵ *Ibidem*, 2014, p. 529.

Mesa do Conselho Geral, decidiu a corte, em favor do parecer do inquisidor Barreto, que se enviassem os papéis relativos ao processo de Antônio Vieira à Coimbra, para que pela Inquisição se examine o padre Antônio Vieira, sem prejuízo do dever de informar àquele Conselho tudo o mais que doravante se proceda nas investigações. Encerradas as diligências para o recolhimento do depoimento do frei Carvalho, a Mesa do Santo Ofício de Lisboa remete os autos do processo para o Tribunal da Inquisição em Coimbra, uma vez que Vieira está domiciliado na casa dos jesuítas daquela cidade. Finalmente Vieira seria indiciado. Nestes termos, assim determina o Conselho Geral:

“Foram vistos na Mesa do Conselho Geral estes papéis e assento dos Inquisidores e assentou-se que antes de outra coisa, se enviem aos Inquisidores de Coimbra para por eles ser examinado o Padre António Vieira, e se juntem aos mais papéis que houver tocante ao dito padre e sobretudo tomarão assento que enviarão ao mesmo Conselho. Lisboa, 17 de Abril de 1663”³⁵⁶.

No dia 21 de Julho de 1663, o padre Antônio Vieira se apresenta ao Tribunal da Santa Inquisição de Coimbra para a primeira sessão dos exames do processo contra ele movido. Não sem algum atraso. Tão logo Vieira fora transferido do Porto para Coimbra, em Fevereiro daquele ano, o Conselho Geral da Inquisição portuguesa determinou ao Tribunal de Coimbra que se mandasse vir à Mesa para prestar depoimento quanto ao conteúdo já qualificado da Carta “Esperanças de Portugal” como suspeito de heterodoxia³⁵⁷. Não pode comparecer imediatamente à citação, uma vez que caíra terrivelmente doente, como muito o ocorrera em outras ocasiões³⁵⁸. Segundo Vainfas, acolhendo entendimento já esposado por Azevedo, a transferência de Vieira de Lisboa para a residência dos jesuítas em Coimbra provavelmente fora urdida por seus adversários a fim de afasta-lo da proximidade da Corte, e, decerto, de eventuais aliados que pudessem intervir ao seu favor junto ao Santo Ofício. Em Coimbra, longe dos ares familiares do Paço da Ribeira, talvez pensassem os inquisidores que

³⁵⁶ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 531.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 508.

³⁵⁸ VAINFAS, 2011, p. 225.

Vieira não opusesse tantas resistências às culpas que se lhe queriam imputar. Ledo engano, como o tempo haveria de provar.

O indiciamento de Vieira marca o fim das investigações preliminares, e inicia propriamente o processo inquisitorial, uma vez que desde os primeiros exames inquisitoriais já se deflagra o contraditório entre o réu e o tribunal. As sessões em que se realizam “contraditório prévio”, exercido antes do oferecimento formal da acusação, pertencem à fase admoestatória do processo, em que se abre ao réu pela primeira vez a oportunidade de confessar as suas culpas e, conseqüentemente, granjear para si uma melhor solução para o seu caso. Uma vez que o processo inquisitorial tem por escopo a disciplina da consciência, a confissão de culpa se reveste de uma centralidade angular sobre sua disciplina jurídica. “(...) as confissões dos culpados no crime de heresia são o único meio com que podem merecer que com eles se use de misericórdia e o principal fundamento que tem o Santo Ofício para proceder contra as pessoas de que nelas se denuncia”³⁵⁹. A confissão de culpa é o pressuposto incontornável para a contrição, e, por fim, a reconciliação exterior, entre o réu e a Igreja, e a reconciliação interior, entre o réu e Deus³⁶⁰. Não à toa, portanto, os exames durante a fase admoestatória se iniciam com a abertura de oportunidade para que o réu confesse suas culpas.

“Tanto que algum preso disser que quer confessar suas culpas, os Inquisidores o admoestarão particularmente, que lhe convém muito, assim, para bem de sua alma, como para seu bom despacho, dizer somente a verdade, sem acrescentar, nem diminuir nela coisa alguma, não levantando nem a si nem a outrem falso testemunho; porque se assim o não fizer, além de não alcançar a misericórdia que pretende por meio de sua confissão, se arrisca muito ao rigoroso castigo, que no Santo Ofício se costuma dar às pessoas, que de si, e de outrem, dizem falsamente em suas confissões; e lhe farão saber que está obrigado a dizer dos vivos, mortos, ausentes, presos, soltos, ou reconciliados, tudo o que tiver com eles comunicado contra nossa Santa Fé”³⁶¹.

³⁵⁹ L. II, Tít. VII, § I.

³⁶⁰ Cf. PRODI, 2005, p. 46

³⁶¹ L. II, Tít. VII, § II.

O despacho editado pelo Conselho Geral especifica em bons termos o conteúdo de um exame inquisitorial, em que se lhe demandará reconhecer suas culpas diante da Inquisição.

“... mandem vir à Mesa o Padre António Vieira da Companhia de Jesus ora residente no seu Colégio da mesma cidade e o examinem pelo papel junto do fólho 5 em diante, e confessando ser por ele feito, e enviado do Maranhão; *lhe perguntarão se tem por verdade o que nele diz; e afirmando-se nisso, será perguntado pelos fundamentos, que tem para assim o entender e se lhe farão as mais perguntas necessárias conforme a instrução vinda de Roma...*”³⁶².
(itálico nosso)

O procedimento de realização das audiências é especificado no Título VII, §§ VII e VIII, reservado ao rol das atribuições devidas aos notários, responsáveis, neste tocante, pela transcrição das audiências realizadas no Santo Ofício. Quanto à disciplina da transcrição das audiências, assim prevê o Regimento:

“VII. Nas audiências não falarão (os notários) com as partes coisa alguma, e escreverão pontualmente todas as palavras que o Inquisidor disser à parte e o que ela responder, lançando as perguntas como as respostas, por extenso, não se contentando com dizer. (...)”³⁶³.

Quanto à estrutura textual dos exames:

“VIII. Começarão os termos das audiências pelo dia, mês e ano e lugar em que se fizerem. (...); logo porão o nome da pessoa que é ouvida e se pediu audiência ou foi chamada, e se lhe foi dado juramento para dizer verdade, e ter segredo”³⁶⁴.

³⁶² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 508.

³⁶³ L. I, Tít. VII, § VII.

³⁶⁴ L. I, Tít. VII, § VIII.

O mero folhear dos autos do processo de Vieira é suficiente para demonstrar, sem margem alguma para dúvida, que os exames tomados junto à Mesa da Inquisição dominam a estrutura de desenvolvimento do processo inquisitorial.

“São os exames na Mesa da Inquisição, contudo, que estabelecem o tempo presente em que os autos do Processo devem ser lidos; isto é: o que hierarquiza a massa documental do Processo, aglutinando a primeira suspeita às denúncias, aos testemunhos, aos pareceres, às sentenças e ao perdão final, é a sequencia dos exames, as trintas sessões...”³⁶⁵.

As sessões compreendidas nos exames inquisitoriais se dividem em duas categorias regimentais: sessões *in genere*, formuladas a partir das proposições reduzidas das suspeitas objetivas, e as sessões *in specie*, formuladas a partir das proposições recolhidas desde as provas testemunhais. A rigor, as sessões *in genere* corresponderiam aos seis primeiros exames, ao passo que as três últimas corresponderiam às sessões *in specie*. Ao longo do processo inquisitorial, Vieira veio a ser submetido a trinta exames inquisitoriais entre 1663 e 1667. Antes de se lhe oferecer libelo acusatório, foram nove exames, os dois primeiros diligenciados anteriormente à sessão de genealogia, seguida quatro de sessões *in genere*, e, por fim, três às sessões *in specie*, realizados entre Outubro de 1663 e Fevereiro de 1664.

O primeiro exame inquisitorial se difere dos demais porque neles as questões formuladas ostentam um caráter preliminar, isto é, têm por objeto questões que versam quanto ao que se poderia designar por “condições prévias de procedibilidade”, relativas ao conhecimento do indiciado quanto às razões porque era chamado à Mesa do Santo Ofício, ao reconhecimento de eventual texto que se lhe era imputada a autoria, e a todas as demais explicações necessárias à continuidade do processo. Uma vez atestada a regularidade das condições em que se reuniram as suspeitas, o Regimento define que ora constituído réu será perguntado quanto às suas origens familiares na sessão de genealogia. Efetuada a primeira sessão em dois exames inquisitoriais, Vieira é citado a comparecer na sessão de genealogia. A fase admoestatória, embora essencialmente estruturada pelas sessões dos exames

³⁶⁵ MUHANA *in* "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 20.

inquisitoriais, se principia ordinariamente pela *sessão de genealogia*, em que se apura se o réu tem origens judaicas ou cristãs-novas.

“A primeira sessão, que há de ser de genealogia, se fará ao preso, dentro em dez dias, depois de haver entrado nos cárceres: nela será perguntado por seu nome, por sua idade, qualidade de sangue, que ofício tinha, de que vivia, donde é, natural, e morador, quem foram seus pais, e avós, de ambas as partes, que tios teve, assim paternos, como maternos, e que irmãos, o estado que uns e outros tiveram, se são casados, e com quem, que filhos, ou netos tem vivos, ou defuntos, e de que idade são, se é cristão batizado, e crismado, onde, e por quem o foi, e quem foram seus padrinhos; e se depois que chegou aos anos de descrição ia às Igrejas, se ouvia Missa, e se confessava, e comungava, e fazia as mais obras de cristão”³⁶⁶.

No dia 23 de Outubro de 1663 o padre Antônio Vieira comparece em audiência perante a Mesa do Santo Ofício de Coimbra para prestar esclarecimentos quanto à sua genealogia³⁶⁷. Assim se qualifica Vieira conforme transcrito nos Autos:

“Que a ele se chamam António Vieira cristão-velho, sacerdote religioso professo da Companhia de Jesus de idade de cinquenta e cinco anos natural da Cidade de Lisboa da rua dos Cónegos, freguesia da Sé, e morador no Colégio da Companhia desta Cidade. E que seus pais chamam Cristóvão Vieira Ravasco, fidalgo da casa de Sua Majestade natural da Vila de Santarém e Dona Maria de Azevedo, {cristãos-velhos, ela} natural da Cidade de Lisboa não sabe de que freguesia, moradores na Cidade da Baía de Todos os Santos estado do Brasil”³⁶⁸.

³⁶⁶ L. II, Tít. VI, § II

³⁶⁷ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 120.

³⁶⁸ *Idem*

Em uma sociedade que tanto prezava pela “pureza de sangue”, o padre Antônio Vieira se escusava de muito falar sobre os seus antepassados. Embora ele próprio tenha aludido a uma origem nobre remota pela linhagem de seu pai, nobreza mais tarde dourada pelas pretensões elegíacas de seu primeiro biógrafo, o padre André de Barros, o que se bem sabe hoje é que Vieira tinha origens familiares modestas. Filho de Cristóvão Ravasco, um escrivão do Desembargo do Paço em Lisboa, ou seja, um funcionário de baixo escalão na administração régia, mas que galgara algumas honrarias ao longo de sua carreira. O jesuíta nascera em localidade sem pompa, a rua dos Cônegos, mais um beco como tantos os que haviam nas proximidades da Sé de Lisboa. Da parte de sua mãe, Maria de Azevedo, igualmente não tinha razões para que se evocasse a memória de suas origens. Razões afetivas decerto Vieira as tinha, pois Maria de Azevedo, apesar do ofício humilde de padeira, era alfabetizada e o introduziu às letras ainda na primeira infância. Porém, a excepcionalidade do caso, uma mulher humilde e letrada podia ser a prova das piores suspeitas, pois, em geral, mulheres alfabetizadas provinham de famílias cristãs-novas³⁶⁹. Se Maria de Azevedo era ou não filha de uma cristã-nova, a Inquisição não provaria. Em todo caso, quanto à avó materna, nada alega saber também³⁷⁰. Do avô paterno, relata o jesuíta se tratar de “homem nobre, natural e morador da Cidade de Lisboa”³⁷¹. Nobreza, porém, que jamais se provou também.

Quanto ao seu avô, Baltazar Vieira Ravasco, informa o padre Vieira se tratar de um cristão-velho, sem “ofício natural”, morador da Vila de Moura, embora já falecido. Era o avô um servidor subalterno dos condes de Unhão, importante casa nobiliárquica portuguesa no séc. XVI. Vassalagem que, porém, em nada atribuiu ao status do antepassado, pois, mais tarde, na sessão de genealogia efetuada após o oferecimento de libelo acusatório, se provaria que a avó materna de Vieira era uma mulata alforriada, cujos amores com Baltazar Ravasco lhe custaram a expulsão da residência dos condes de Unhão³⁷². Mas quando indagado pelos inquisidores, quanto a sua avó paterna, também nada alega saber³⁷³. De todo modo, era notório que seu pai, Cristóvão Ravasco, era mulato, e, muito provavelmente, Vieira também³⁷⁴. Das origens aprouve ao jesuíta apenas a impressionante longevidade; morto Antônio Vieira em 1697, vivera quase noventa anos, idade inacreditavelmente avançada se

³⁶⁹ VAINFAS, 2011, p. 25

³⁷⁰ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 120 e 121.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 120.

³⁷² Cf. VAINFAS, op. cit., pp. 23 e 24.

³⁷³ "Obra Completa...", op. cit.

³⁷⁴ VAINFAS, op. cit.

compara à expectativa de vida média de então. Mas não que fosse estranha aos Ravasco Vieira, pois a mãe morrera com mais de oitenta anos, e o pai, ainda mais impressionante, vivera até os noventa e oito anos de idade.

Irmãos eram três. O irmão, Bernardo Vieira Ravasco, alcaide-mor da Cidade de Cabo Frio, no Brasil, secretário de estado e guerra na colônia americana, solteiro, chegado àquela altura aos quarenta anos. As irmãs, dona Leonarda de Azevedo, casada com o doutor Simão Álvares de Sopenha, desembargador de agravos de Sua Majestade e Cavaleiro de Cristo e dona Maria de Azevedo, solteira, então com vinte e cinco anos, ambas naturais e residentes na Bahia. Batizado na Igreja da Sé de Lisboa, Antônio Vieira tinha por padrinho Fernão Teles de Meneses, o Conde de Unhão, o Velho, e madrinha não teve. Crismado na Igreja dos Mártires de Lisboa pelo arcebispo dom Miguel de Castro, de seu padrinho não mais se lembrava. Tão logo chegado aos “anos de discipulação”, isto é, à idade em que se reconhecia aptidão do cristão batizado à comunhão eucarística, “ouvia missa e pregação, confessava e comungava e fazia as mais obras de cristão”. “Posto de joelhos” desde então, em Salvador recebera o sacramento da ordem pelas mãos do bispo da cidade, dom Pedro da Silva. Era teólogo de profissão, pregador de Dom João IV, ora visitador-geral das missões no Maranhão³⁷⁵.

Saído de Portugal aos sete anos de idade rumo ao Brasil, e, desde então, instalado com sua família em Salvador, exceto pelos três anos que vivera em Pernambuco. Apenas retornara a Portugal em 1640, quando já havia sido ordenado religioso da Companhia de Jesus. Em 1646 se dirigiu à Holanda em negócios do reino e, durante sete meses, vivera na cidade de Haia, para onde retornara durante uma estadia de um pouco mais de um ano, entre 1648 e 1649. Durante aqueles anos estivera também por alguns meses entre a França e a Inglaterra, também a serviço do reino. Em 1650, estivera ele, ainda entretido por negócios de Sua Majestade, por cerca de cinco meses na cidade italiana de Gênova e por cerca de nove anos se detivera, entre idas e vindas à metrópole, nas terras do Maranhão. Por onde estivera travara conhecimento com judeus, hereges, ateus, gentios, todos aos quais se empenhara em convencê-los de seus erros e converte-los à “verdadeira fé de nosso Senhor Jesus Cristo”³⁷⁶. Em Portugal estivera nas cidades de Lisboa, Porto e Coimbra. Jamais o tinha sido sentenciado ou preso, assim como desconhecia se parente seu o tivesse sido. Exortado ao exame de consciência e à oportunidade de confessar as culpas que porventura as tivesse, Antônio Vieira,

³⁷⁵ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 121 e ss.

³⁷⁶ *Ibidem*

como de praxe, dissera não ter culpas a confessar. Lida a sessão sem divergência, encerra-se o exame de genealogia³⁷⁷.

Os exames que se seguem à sessão de genealogia, por sua vez, constituem especificamente de questões reduzidas das matérias censuradas após a qualificação e dos depoimentos testemunhais. Se nos fosse permitido um anacronismo, de modo a me fazer mais claro, o primeiro exame inquisitorial pertenceria a análise das “questões prejudiciais e preliminares”, ao passo que os demais exames teriam por objeto as “questões de mérito”. Reitere-se, empréstimo anacrônico, tanto porque o caráter disciplinar do processo inquisitorial sujeita a semântica do “mérito” às conveniências particulares de cada pessoa, quanto porque inexistente no Direito Canônico seiscentista uma distinção teórica entre direito processual e direito material.

O Santo Ofício coimbrão estava instalado no antigo Colégio das Artes, fundado por jesuítas, para onde o padre se dirigiu para a primeira sessão dos exames, na Casa do Oratório. O inquisidor Alexandre da Silva, cônego de Braga, ex-promotor do tribunal de Lisboa, membro do Conselho Geral do Santo Ofício português³⁷⁸, se tornou prevento³⁷⁹ para presidir as sessões dos exames inquisitoriais, e, com efeito, o fez durante todos eles ao longo dos quatro anos que se seguiram desde então. Alexandre da Silva cedeu-lhe uma cadeira de espaldas, deferência regimental àqueles, além dos que expressamente se previa, “que por sua nobreza e ofício parecer aos mais votos que se lhe deva”³⁸⁰, mas, afora esta delicadeza, deu início ao interrogatório sem maiores meneios. Como as investigações corriam em sigilo, o padre ignorava que a Inquisição tinha em sua posse a Carta que escrevera ao seu confrade inaciano André Fernandes, e tampouco, como era dos estilos da Inquisição, fora-lhe informado o real motivo pelo qual havia sido chamado a prestar depoimento.

Nestes termos os autos transcrevem os atos iniciais do 1º exame inquisitorial:

³⁷⁷ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 121 e ss.

³⁷⁸ VAINFAS, 2011, p. 226

³⁷⁹ Provavelmente, Alexandre da Silva era o inquisidor mais antigos dentre os que então eram instalados em Coimbra, pois, conforme o Regimento de 1640, ao mais antigo incumbe tomar conhecimento de “todos os despachos, ordens e papeis que forem do Conselho Geral para a Mesa, assim mais os papeis, cartas e diligências que vierem de fora, e tocarem ao Santo Ofício”, bem como a sua respectiva distribuição entre os demais inquisidores (L. I, Tít. III, §III). Como Alexandre da Silva subscreve o ato pelo qual a Inquisição de Coimbra toma conhecimento do processo de Vieira (“Autos...", 2014, p. 107), bem como assume a presidência da instrução da fase admoestatória, é de se supor que fosse ele o mais antigo dentre seus pares.

³⁸⁰ L. I, Tít. III, §LIX.

“Aos vinte e um dias do mês de julho de mil e setecentos e sessenta e três anos em Coimbra na Casa de oratório da Santa Inquisição estando aí em audiência de manhã o Senhor Inquisidor Alexandre da Silva mandou vir perante si ao Padre António Vieira conteúdo nestes autos e sendo presente lhe foi dado juramento dos Santos evangelhos em que pôs a mão sob cargo do qual lhe foi mandado dizer verdade e ter segredo o que ele prometeu cumprir. E disse ser de Idade de cinquenta e cinco anos natural da Cidade de Lisboa Religioso Professo da Companhia de Jesus assistente no Colégio desta Cidade”³⁸¹.

O rito do exame inquisitorial é permeado de uma rígida disciplina sobre o corpo, patente não apenas na disposição dos lugares ocupados por cada indivíduo autorizado a estar na sala em que se realiza a audiência, nas específicas determinações arquitetônicas do espaço em que devem ser realizados, mas, sobretudo, por um rol de especificações dirigidas ao comportamento dos inquisidores, notários, escrivães e investigados. O tom de voz empregado, as ocasiões em que se deve dirigir ao inquirido ou a outro membro da mesa, o que se defere ser dito por cada um que ali esteja presença, toda esta estrita disciplina do corpo tenciona transmitir em gestos a gravidade da autoridade inquisitorial e das questões que ali se tratariam³⁸². A etiqueta exerce sobre o procedimento um efeito simulador de intenções, que, conjugado à rigidez formular dos exames, elaborados em atinência aos postulados normativos da dialética escolástica, operava a “teatralização” da disciplina jurídica das consciências. O rito inquisitorial visa, portanto, dar tangibilidade visual à gravidade de um processo sobre as questões de fé, e, neste sentido, se aproxima curiosamente da linguagem própria da liturgia, dar presença visível à realidade invisível. No caso, o rigor das prescrições procedimentais e das regras de etiqueta tenciona simular o confronto entre a consciência pecaminosa do homem ante a presença de Deus.

A “liturgia” da Inquisição se remonta a duas fontes: da forma jurídica da escatologia cristã, o Dia do Juízo, que concebe a relação entre Deus e o homem mediada por um “tribunal” instalado na consciência de cada um pela Aliança³⁸³, e a linguagem jurídica do

³⁸¹ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 107.

³⁸²Cf. BETHENCOURT, 1995, pp. 98 e ss.

³⁸³ Cf. BRAGUE, 2009, p. 235

direito romano, que proveu à teologia cristã de um aparato conceitual munido de altíssima precisão, capaz de estruturar racionalmente o conteúdo de fé³⁸⁴. A interpenetração entre o monoteísmo abraâmico e o direito romano sob a pressão da fé cristã forjou a própria especificidade jurídica da Igreja como esfera de socialidade incomutável³⁸⁵, e, distinguindo-se das prerrogativas e feições do Império, proveu as bases do dualismo entre poderes temporais e poderes espirituais, tema constante às preocupações do direito, da política e da teologia ao longo de toda a Idade Média. Opera-se assim uma disjunção entre a ordem divina e a ordem política, que, estruturadas juridicamente por princípios distintos, a Igreja instituída por Deus para a salvação das almas, o Império instituído pelos homens para a realização do bem comum, interpõe, desde muito cedo na história da consolidação do cristianismo ocidental, esferas de ação distintas e, respectivamente, foros jurídicos igualmente distintos³⁸⁶.

Quanto ao cristianismo, esta disjunção fundamental entre a ordem temporal dos homens e a ordem cósmica de Deus favoreceu “a um processo de juridicização das normas de comportamento da comunidade cristã e a um processo de fundação ética do direito nunca antes conhecido”³⁸⁷. Em outras palavras, a experiência da comunidade religiosa pouco a pouco sedimentou uma disciplina jurídica, que, por sua vez, não se reduzia ao cumprimento de preceitos talhados em pedra senão à lei inscrita pela Aliança pelo sacrifício salvífico de Cristo no coração de todos os homens³⁸⁸. O desenvolvimento de uma “liturgia” inquisitorial de algum modo parece posicionar-se como uma resposta à imaterialidade fugidia das consciências que se reservava à autoridade disciplinar do Santo Ofício na Península Ibérica. Ciosa por perscrutar o que se vela por detrás do semblante aterrorizado ou arrogante de um

³⁸⁴ Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

³⁸⁵ BRAGUE, 2009, p. 80

³⁸⁶ Ainda que o século XVII, sob a tensão da emergência dos Estados-nacionais, tenha esmaecido a pertinência do dualismo entre Igreja e Império, em um movimento cada vez mais acentuado de apropriação das prerrogativas jurídico-elesiásticas pelos reinos seculares, a fidelidade ao catolicismo romano, briosamente defendido pelos reinos ibéricos contra o cesaropapismo “oculto” sob as formulações anglicanas e luteranas, não interditou a progressiva acomodação do clero às estruturas administrativo-burocráticas dos Estados católicos. Conquanto não se tenha observado por parte do episcopado ibérico, sobretudo ao longo dos debates travados no Concílio de Trento, formulações particularistas equiparáveis ao galicismo da Igreja na França³⁸⁶, a pressão contínua dos reis católicos, tanto os de Espanha quanto os de Portugal, para valer-se da Igreja – e, em especial, do Santo Ofício – como instrumento de coesão e apoio aos seus respectivos projetos imperiais, tendeu a reduzir o espectro de ação da jurisdição eclesiástica de uma esfera mais ampla de delitos experimentada ao longo da Idade Média à disciplina específica da consciência³⁸⁶. Na prática, o Santo Ofício na Península Ibérica era um tribunal de consciências, ao passo que a disciplina jurídica sobre as ações dotadas de exterioridade corpórea cada vez mais se reservavam à tutela dos poderes seculares.

³⁸⁷ PRODI, 2005 p. 25.

³⁸⁸ BRAGUE, op. cit., p.78

investigado ou de um réu, a Inquisição desenvolveu uma “tecnologia” instrumentalizada pelos manuais de etiqueta e pelas prescrições formularias a fim de dar visibilidade e concretude a um verdadeiro “prefácio particular e provisório” do Juízo Final, prerrogativa fundada no poder confiado por Cristo a seus discípulos para disciplinar a comunidade de fieis³⁸⁹.

De todo modo, não se pode perder de vista que o modo de que se vale a Inquisição portuguesa para confrontar Vieira se constitui sob esse regime de produção da presença divina por intermédio da teatralização da tutela da lei através do rito inquisitorial. Deus se torna presente e visível por intermédio dos decoros procedimentais e comportamentais que reproduzem, por analogia particular ao Juízo Final, a tensão da consciência do homem sob o juízo de Deus. Em outras palavras, a “liturgia inquisitorial” opera como um modo de ativação da presença de Deus que legitima a autoridade do tribunal para a disciplina da fé no reino. As prerrogativas inquisitoriais, com efeito, não se inscrevem num quadro arbitrário de poderes jurisdicionais, mas se alicerçam na presunção, de cunho eminentemente teológico-jurídico, que o exercício regular e desembaraçado dessas prerrogativas pela Inquisição “presentifica” Deus no reino por meio da efetivação de sua justiça. Tanto a efetivação de suas prerrogativas quanto a preservação de seus privilégios se justificam se e quando referidos à substancialidade sacro-jurídica enraizada nas estruturas “teológicas” do reino quando do ato de sua instituição. O modo de projeção “litúrgico-jurídico” com que a retórica inquisitorial articula a ativação da presença divina por meio da efetivação de Sua justiça repercute diretamente sobre o lugar em que o Santo Ofício ocupa na estrutura orgânica do corpo político-religioso do Estado católico português. Como já se disse anteriormente, a arquitetura do Estado católico seiscentista se equilibra numa frágil e contínua ambiguidade entre o vínculo jurídico instituído pelo batismo e o vínculo jurídico instituído pelo pacto de sujeição. A própria Inquisição ibérica deve a sua razão de ser a essa ambiguidade irresoluta. O conflito entre Vieira e a Inquisição, portanto, aqui se desdobra numa nova esfera, uma vez que o tribunal aqui se encontra no exercício próprio de suas atribuições e, com efeito, encimado sobre a premissa de que a ele – e a não ao jesuíta – cabe, por escopo de sua jurisdição, delimitar o conteúdo das representações da razão de Estado nos termos ortodoxos da gramática jurídico-teológica católica. Contudo, se o pano de fundo do conflito permanece centrado nesta “disputa semântica”, o núcleo das controvérsias havia se deslocado graças à carta, que, até então Vieira ignorava estar em poses da Inquisição.

³⁸⁹ PRODI, 2005, p. 53

2.4. As causas do indiciamento: processo político?

Dá-se início ao primeiro exame inquisitorial. Como exige o *Regimento*, primeiramente Antônio Vieira fora indagado pelo inquisidor Alexandre da Silva se tinha culpas a confessar, culpa que Vieira dizia não ter, como, de resto, haveria de insistir ao longo de todos os exames inquisitoriais que se seguiriam. Perguntado se algo sabia a respeito das razões pelas quais fora chamado pelo Tribunal a depor, Vieira afirmou nada saber, embora pudesse supor que remontasse ao conflito sobre os cristãos-novos. A desconfiança tomou forma quando perguntado se havia dito ou escrito algo cuja matéria pudesse ser de conhecimento do Tribunal, porquanto se referira não à Carta “Esperanças de Portugal”, mas ao panfleto político “Proposta que se fez ao sereníssimo rei D. João IV a favor da gente da nação sobre a mudança de estilos do Santo Ofício e do fisco”, documento redigido em 1647 no qual propugnava a isenção do confisco dos bens de cristãos-novos e judeus condenados, para, como transcrito nos Autos, “inculcar alguns meios mais proporcionados para a conservação deste Reino”³⁹⁰. Não obstante a tanto, Vieira dera dele o conhecimento ao inquisidor Sebastião César de Meneses, deputado do Conselho Geral do Santo Ofício à época, bem como ao Conde Camareiro-mor Dom João de Sá, dos quais o primeiro, segundo declarara, manteve em sua posse particular o papel, e, portanto, lhe era alheia a possibilidade de que ele estivesse em posse do Santo Ofício, conquanto Meneses pertencesse aos quadros do tribunal eclesiástico. Tendo confiado ao inquisidor o original do papel, Vieira ignorava o destino que poderia ter sido dado a ele³⁹¹.

A memória dos desalinhos político-diplomáticos que contrapuseram Vieira e a Inquisição portuguesa durante os anos de 1640 recobre as primeiras impressões do relato de Vieira no Tribunal, que se delonga no relato de outros textos ou escritos consentâneos àqueles dias e às suas questões. Relembra as conversas que tivera com dom João a respeito do estado da fé dos cristãos-novos exilados na Holanda, que, amparados por uma relativa liberdade de culto, retomavam às suas crenças antigas, preocupações que, colacionadas ao argumento retomado em favor de uma flexibilização do regimento inquisitorial no tocante ao confisco dos bens dos cristãos-novos, parecem indicar, conquanto Vieira não o mencione expressamente, terem sido posteriormente veiculadas no texto “Razões apontadas a el-rei D.

³⁹⁰ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 107.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 109.

João IV a favor dos cristãos-novos, para se haver de lhes perdoar a confiscação de seus bens que entrassem no comércio deste reino”.

Se o nome do texto lhe fugiu à lembrança, tal como em relação ao primeiro papel mencionado, não escapou de seu relato o fato de que este texto havia sido por manifesta determinação de Dom João IV, submetido ao inquisidor Pantaleão Rodrigues Pacheco, então deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, e por ele naquela ocasião reprovado³⁹². Justo Rodrigues Pacheco, que interpelara junto à Santa Fé em favor do reconhecimento de Dom João IV como soberano legítimo de Portugal valendo-se não apenas do Milagre de Ourique, mas também das *Trovas* de Bandarra³⁹³. Se Vieira de pronto reconhece que o conteúdo de seus escritos havia sido reprovado pelo inquisidor, tão prontamente o lembra de que, a despeito da reprovação, nada mais fora pronunciado pelo tribunal quanto à matéria ali tratada, silêncio o qual, provavelmente, se lhe poderia recorrer como argumento contra eventual denúncia elaborada com base naquele papel, uma preclusão oponível contra a Inquisição. Isto é, dado o caráter disciplinar da jurisdição inquisitorial, uma eventual reprovação de um pronunciamento de qualquer natureza que não fosse secundado por um processo para apurar a culpabilidade pelas palavras e dispensar as penas que lhes fossem adequadas tornava preclusa a matéria para diligências outras enquanto não sobreviesse fato novo que justificasse outra intervenção do Tribunal. Conquanto se pudesse alegar que mesmo este último papel, escrito em favor dos cristãos-novos, estivesse prenhe de heterodoxias, a submissão voluntária destes ao conhecimento da Inquisição, na figura do inquisidor Rodrigues Pacheco, lhe desembaraçava do ônus de justifica-los novamente, uma vez que já tinham sido objeto de apreciação e, portanto, não poderiam ser novamente examinados sem que estivessem amparados por razões outras.

Três eram as coisas que causavam “grande sentimento” a Vieira por terem sido ditas “em vários tempos e lugares”, coisas que em nada discrepam ao conteúdo dos textos mencionados; alude às, a seu juízo, injustificadas restrições matrimoniais impostas aos cristãos-novos em relação aos cristãos-velhos³⁹⁴, ao risco de apostasia por parte dos cristãos-

³⁹² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 108.

³⁹³ Alla santità d'Urbano VIII, N.S. per Pantaleone Rodrigues Paceco del Consiglio del Rè di Portogallo. Disponível em: https://archive.org/stream/bub_gb_LDxzSJTJHb8C#page/n3/mode/2up

³⁹⁴ Cristãos-Velhos era uma designação genérica atribuída àqueles portugueses cujas raízes familiares remontassem às gerações visigóticas antecedentes à invasão árabe da Península Ibérica. Conceito de substância jurídica bastante rarefeita, no séc. XVII é empregado sobretudo para assinalar a “pureza de sangue” de quem nestes termos reivindica o seu status social.

novos se dispensados do zelo apologético qual a Igreja deveria lhes dispensar e, é claro, ao conflito de interesses que opunham o reino de Portugal e a Inquisição quanto ao confisco dos bens dos cristãos-novos³⁹⁵. Reitera assim o apelo à boa-vontade para com os cristãos-novos, para os quais, se de fato conversos, nada se lhes podia limitar os direitos, enquanto “verdadeiros Católicos”, e, quanto aos judeus, que se preservasse a liberdade de consciência em lugares especificados, até que se decidisse caso não se convertessem pela sua expulsão ou se aplicasse analogamente o regime jurídico específico dos judeus residentes na cidade de Roma, que remontava ao Quarto Concílio de Latrão de 1215, tema já abordado em uma das denúncias pretéritas.

Seguiram-se outras explicações relativas aos papéis³⁹⁶, tomou a palavra novamente o Inquisidor. Vieira poderia estar seguro de que as explicações dadas eram suficientes para demover o Tribunal de qualquer pretensão em processá-lo. E, de fato o eram, pois se não o fossem, a Inquisição já teria deflagrado o processo tempos antes, ao menos tão logo morto estivesse o protetor de Vieira, dom João IV, isto é, 1656. O que convém aqui assinalar é que o contexto das animosidades entre Antônio Vieira e a Inquisição, evocados à qualidade de causa remota do processo, são objeto das primeiras considerações de Vieira ante o Santo Ofício. A intimidade com que Vieira se entregava à especulação dos futuros de Portugal não lhe antecipou, todavia, que a Inquisição, desta vez, estava a um passo em sua frente.

“Perguntado se compôs ele declarante algum papel acerca da ressurreição de certa pessoa defunta e de vários sucessos futuros em que haja de intervir a dita pessoa defunta ressuscitada antes da Ressurreição universal”³⁹⁷.

Este era o caso a que Vieira fora chamado a responder. Se lhe passou pela cabeça, entre a intimação para depor e os primeiros instantes da audiência no 1º Exame, que a Inquisição se movia munida tão só por inimizades políticas de antanho, decerto que o conhecimento da corte quanto à existência e, pior, ao conteúdo da Carta lhe tiraram o chão. O padre tinha perfeita consciência de que a matéria ali tratada era de relevância teológica

³⁹⁵ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 108.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁹⁷ *Idem*

assinalada, e, portanto, cara às competências inquisitoriais. Fato novo, em muito alheio aos enteveros passados entre o jesuíta e o tribunal eclesiástico. A Vieira não houve opção senão admitir a autoria do papel redigido ainda quando estava em missão no Maranhão, para, em seguida, manifestar a intenção de “provar por via de discurso”, três pontos, sublinhados nos Autos; a) que Gonçalo Anes Bandarra escrevera suas trovas com verdadeiro espírito profético; b) que havia Bandarra predito ou profetizado de Dom João IV coisas que viram a ser cumpridas e outras ainda por cumprir; c) que sendo Dom João IV autor de algumas coisas profetizadas por Bandarra, haveria ele de ressuscitar, por consequência, para lograr as obras que ainda pendiam de realização. Justifica Vieira que ao confiar a posse da Carta ao capitão Manuel Dias para que ela fosse entregue ao bispo André Fernandes, poderia ter efetuado uma cópia, sem a sua autorização, naturalmente, uma vez que “em razão de querer que houvesse grande segredo na dita carta por a escrever mais principalmente para alívio da Senhora Rainha a quem o dito Bispo do Japão a havia de mostrar e declarar”. Posto diante de seus olhos uma cópia da Carta, hesitou, ante a ausência de assinatura, a confirmar de pronto a autoria daquele documento como sua, mas, tão logo reconheceu como o texto original mandara ao bispo do Japão, não houve meios senão admiti-la como sua. Enfim, Vieira confessa aos seus inquisidores as iguais intenções que pronunciara ao padre André Fernandes no prefácio do seu manuscrito³⁹⁸.

Retorna Antônio Vieira à Mesa do Santo Ofício de Coimbra no dia 25 de Setembro daquele mesmo ano de 1663, pouco mais de dois meses após a primeira audiência. Nesta audiência, se informaria ao fim a Antônio Vieira que suas palavras haviam sido censuradas como temerárias, escandalosas, injuriosas, enfim, o rosário habitual de proposições com que se revestem opiniões suspeitas à ortodoxia da fé³⁹⁹. Errôneo era pensar que apenas o sucesso das coisas profetizadas, conforme extraído do Deuteronomio, independentemente da certeza de fé, tão ausente nos poemas de Bandarra, constituía regra suficiente para discernir a manifestação de verdadeiro dom profético⁴⁰⁰. As palavras confusas e perplexas de Bandarra sequer poderiam induzir ao conhecimento dos futuros livres e contingentes. Era evidente o “sabor de heresia” com que se Vieira se devotava à fé de que Dom João IV ressuscitaria com

³⁹⁸ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 110 e ss.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 118.

a igual certeza que Abraão tinha por Isaac caso este viesse a ser imolado⁴⁰¹. Fosse Vieira leigo, tão logo encerrado o exame inquisitorial, teria sido encaminhado aos cárceres da penitência. Porém, o *Regimento* de 1640 prevê que, no caso dos processos inquisitoriais contra religiosos, a lavratura do auto de prisão, ato pelo qual ordinariamente se instaura o processo inquisitorial, se dará após a vista pelo Conselho Geral do parecer sobre as culpas do réu lavrado pela Inquisição local. Como apenas após o encerramento desta fase pode o tribunal distrital da Inquisição encaminhar o parecer sobre as culpas ao Conselho Geral, Vieira só viria a ser encarcerado em Outubro de 1665, meses após ter sido formalmente acusado, quando já se empenhava demoradamente na redação de seus textos de defesa. Ao longo, portanto, de todo o período das admoestações, Vieira permaneceu na residência dos jesuítas em Coimbra, apenas proibido de sair da cidade. Embora o documento normativo recomende que as sessões ao longo da fase admoestatória sejam efetuadas com a maior brevidade possível, os inquisidores portugueses, em mais uma amostra de reiterados pudores na condução do processo de Vieira, irá se delongar pelos demais exames inquisitoriais. Como já se deixa claro da quantidade das reprimendas admoestatórias que encerram o 2º exame inquisitorial, até que todas as culpas de Vieira viessem a ser apuradas e encaminhadas pelos inquisidores de Coimbra ao Conselho Geral muito se demoraria ao longo de mais sessões.

Alexandre da Silva inicia o 2º exame com a leitura da carta “Esperanças de Portugal”, a que se segue à confirmação por parte de Vieira quanto à autoria daquele papel⁴⁰². Quanto ao original, Vieira relata que o “rompeu”, isto é, o destruiu por estar o escrito repleto de “borrões” e “entrelinhas”. Assim o fizera tão logo tomara conhecimento de que a cópia da carta havia chegado ao destinatário em Portugal. Se não a assinara, assim o procedera porque tinha por hábito apenas o faze-lo quanto aos escritos que tivesse lido integralmente, e, como não houve oportunidade para tanto, uma vez que em muito em breve zarparia o navio a que remetera a carta, deixou-lhe sem rubrica. A despeito de tanto, a cópia lida pelo inquisidor em tudo convergia ao conteúdo da peça original senão pela omissão por parte do copista da expressão “*ex genere suo*”, inserta originalmente em seguida de “esta ilação não só é de discurso senão ainda de fé”⁴⁰³. A alusão de Vieira a suposta omissão da expressão não era um preciosismo da memória. Ao condicionar o caráter de fé ao gênero da matéria abordada,

⁴⁰¹ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 110 e ss.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 113.

⁴⁰³ *Idem*

tencionava o jesuíta se desvencilhar desde já de uma acusação por heresia formal, hipótese em que se configura uma negação deliberada, convicta, de um preceito de fé.

Quando perguntado qual consequência *ex suppositione in forma*⁴⁰⁴ a que atribuía os adjetivos “certo, infalível, evidente”, Vieira respondera assim o tinha a ressurreição de Dom João IV, que se seguiria logicamente às duas proposições do silogismo, a despeito de que não assista à consequência certeza ou verdade maior do que a que entendia quanto às premissas⁴⁰⁵. A certeza, portanto, não respondia pelo o que haveria de acontecer *factualmente*, mas, a rigor, ao que haveria de acontecer *logicamente*, assuntadas como verdadeiras as premissas do silogismo. O “certo” era “certo” enquanto possibilidade, cuja qualidade não provinha de uma evidência de fé, mas do princípio do raciocínio desenvolvido ao longo da carta. Sem favor algum às aparências de um paradoxo, Vieira sugere assim que suas palavras apenas podem ser consideradas desde a assunção das premissas por ele havidas para o desenvolvimento do raciocínio silogístico ao longo da carta, e, com efeito, o âmbito de verificação a que elas se sujeitam está circunscrito a seus critérios lógicos intrínsecos, sem correlação imediata alguma sobre a ortodoxia da fé. Em outras palavras, Vieira alega que argumenta *como se* suas premissas fossem evidências de fé, mas, em verdade, não as toma como tais porque as considera desde um exercício silogístico.

Assim, independentemente da matéria em que se vê confrontado a responder, Vieira insiste e continuará a insistir em uma única, porém decisiva, estratégia retórica: desqualificar o conteúdo “confessional” implicado pela carta, ao frisar no caráter especulativo das considerações ali esposadas, logo, meramente conjecturais, e, portanto, insuscetíveis de porem a perigo o que cria, e, com efeito, à causa de sua salvação. Era uma estratégia arguta, uma vez que Vieira se desobrigava a confessar eventuais culpas, porque se as houvesse seria apenas por “erro”, e, assim sendo, o jesuíta se desvencilhava da acusação de heresia formal, sem ter com isto a necessidade de desfazer-se de suas convicções perante o Santo Ofício. Jogo retórico hábil, porém não desprovido de perigos para o bom despacho de sua causa. Se conseguisse desqualificar a pertinência disciplinar do seu manuscrito, poderia ser inocentado, ou, no máximo, sujeitado às penas brandas previstas para os que disputam irregularmente sobre matérias de fé. Se, porém, a Inquisição remanesce insensível às suas palavras, a ele se poderia acusar, a despeito do esforço em dar provas do contrário, por herege “convicto” e

⁴⁰⁴ “Por suposição a partir da forma”, isto é, a partir do silogismo.

⁴⁰⁵ “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 115.

“pertinaz”, e, com efeito, ver-se sob os riscos de um processo inquisitorial mais longo e, por certo, mais perigoso. Vieira, porém, banca o risco das consequências de sua argumentação, e, ao invés de dar aos ouvidos dos seus inquisidores uma confissão por culpas, mostra-se disposto a ir onde lhe for possível para defender a regularidade de suas especulações proféticas.

Embora cresse por verdadeiro em tudo que não apenas escrevera na carta, mas também no que pregara no Sermão de Salvaterra e nas exéquias no Maranhão quanto à ressurreição particular de Dom João IV, bem como por que razões assistiam tais convicções, recuou o jesuíta ao declarar que não as tinha por certa, tampouco infalível a promessa de ressurreição, nem mesmo as duas primeiras proposições com que encadeia o seu silogismo fundamental, “O Bandarra é verdadeiro profeta” e “O Bandarra profetizou que el-Rei Dom João há de obrar muitas coisas, que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando”⁴⁰⁶. Isto porque as tem como proposições apenas *prováveis*, não certas. Se porventura parecesse ao inquisidor que o emprego de termos como “certo, infalível, evidente” sugeriam que ele tinha as proposições por verdades de fé, esta impressão deveria ser demovida ante ao fato de que os termos se prestavam a qualificar as consequências lógicas que se deduziam quando assuntado *ex suppositione* os termos constituintes silogismo fundamental. Vieira tenta enredar o fervor retórico com que se devota às certezas tão ardentemente defendidas ao longo da Carta nos limites mais seguros de um exercício dialético, a que, conforme relata, remonta ao estilo habitual dos próprios Doutores da Igreja quando se embrenham na especulação silogística.

Os inquisidores coimbrãos, contudo, não se deixariam facilmente se levar pelas argumentações de Vieira, ainda mais porque munidos dos termos nada benfazejos da instrução romana, fato que o jesuíta, àquela altura, ainda ignorava. A Inquisição se assoberbará inúmeras vezes ante o contraste notável entre o tom cauteloso com que Antônio Vieira se referia às “probabilidades” que animavam suas convicções proféticas lastreadas no Bandarra e o ardor com que se entrega de todo às esperanças alinhavadas pela carta “Esperanças de Portugal”, inclusive quanto à convicção de que o sapateiro de Trancoso era “verdadeiro profeta”⁴⁰⁷. Se antes a Inquisição urdira uma estratégia retórica para empurrar Vieira a uma contradição, esta, por sua vez, parecia saltar sem esforço do contraste entre as certezas escritas e as possibilidades confessadas. Vieira, porém, remota o argumento esposado

⁴⁰⁶ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 114.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 129.

no 2º Exame, para justificar que o fervor retórico com que enreda suas convicções são marcas de estilo próprias à especulação profética e, todavia, não consigna maior certeza do que é possível legitimamente lograr em tais matérias⁴⁰⁸.

Tarefa árdua, porém, porque enquadrar Antônio Vieira, por mais “errôneas” ou “blasfemas” que soassem suas convicções proféticas aos ouvidos da ortodoxia, era dobrar o jesuíta no terreno que lhe era mais propício, a palavra. As questões formuladas pelos inquisidores se dividem em duas estratégias fundamentais: explorar as dissonâncias semânticas entre os termos assertivos da carta e o caráter especulativo a eles atribuído, bem como enredar Vieira com eventuais contradições entre o que dizia em depoimento e o que dissera no manuscrito. Ou seja, de um lado, os inquisidores tencionavam expor as incongruências eloquentes entre o “sentido próprio” das palavras empregadas pela carta e o “sentido simulado” pelo engenho retórico de Vieira. Doutro lado, confrontariam o jesuíta com suas próprias palavras, por meio de perguntas “genéricas” sobre os dogmas da fé católica, de respostas óbvias e previamente visadas, as quais poderiam ser contrastadas com as convicções especulativo-proféticas de Vieira.

O caráter disciplinar da jurisdição inquisitorial exigia, por certo, uma “contra-estratégia” retórica com a qual Vieira pudesse ser enquadrado pelas suas próprias palavras, e, sob a pressão acumulada das incoerências evidenciadas ao longo dos exames, enfim confessasse suas culpas. É justamente no cotejo entre as convicções proféticas de Vieira e as reprimendas inquisitoriais que se elevam os traços constitutivos desse conflito particular sobre as representações do Corpo Místico do reino. A ossatura retórica dos exames é dominada então por três parâmetros: a) o conteúdo do manuscrito e do testemunho; b) as questões formuladas pela Inquisição; c) as respostas de Vieira nos exames. Transferido o conflito sobre a representação à estrutura retórico-performativa dos exames inquisitoriais, ele se ao redor de sucessivas explicitações de diferenças semânticas entre o que Vieira dissera e entre o que Vieira respondera; entre o que Vieira dissera e o que a ortodoxia preceitua segundo a Inquisição; e entre o que Vieira respondera e o que a ortodoxia preceitua segundo a Inquisição.

O que se assoma claro ainda no 1º exame inquisitorial é o fato de que Vieira não é surpreendido pelo indiciamento em si, mas pelas causas alegadas pela Inquisição para tê-lo chamado à Mesa de Consciências. A descrição minudente das questões relativas ao conflito

⁴⁰⁸ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 129.

pretérito que o opuseram ao tribunal eclesiástico sugere que ele já tivesse em mente do que se trava a citação, e, com efeito, ensaiara uma resposta bastante satisfatória *se* as causas de seu indiciamento de fato remontassem diretamente àqueles dias tumultuosos quando se posicionara em favor dos interesses dos cristãos-novos, contra a Inquisição. Se Vieira tinha em mente que pudesse imaginar que seu manuscrito poderia ter caído em mãos da Inquisição, é coisa alheia a toda forma de comprovação. Já se salientou anteriormente sobre as condições obscuras de divulgação da carta. Quando confrontado com a cópia do seu manuscrito, o jesuíta logo se dera conta que eram outras as causas e os motivos pelos quais se justificavam o seu indiciamento. A questão que se coloca é saber até que ponto a incidência das causas imaginadas por Vieira afeta o conteúdo das causas alegadas pela Inquisição. Traduzida em termos mais claros, como o conflito relativo aos estilos do tribunal na tutela espiritual dos cristãos-novos se comunica ao conflito jurídico-teológico balizado pela qualificação da carta *Esperanças de Portugal*?

José Paiva propõe que se as tome respectivamente como causas remotas e causas objetivas do processo⁴⁰⁹. Haveria, portanto, uma superposição entre dois conjuntos causais para a instauração do processo, uns referidos ao contexto das relações políticas e pessoais entre Vieira e a Inquisição portuguesa, que, por sua vez, não excluíam a concorrência de fundamentos jurídico-teológicos objetivos quanto às opiniões do jesuíta. “Consequentemente, tenderia a procurar um enquadramento explicativo pluricausal para a instauração do processo contra o jesuíta”⁴¹⁰, assim sintetiza Paiva. As causas do processo contra Antônio Vieira se remontariam simultaneamente a um pretexto estranho ao objeto da causa e a própria causa em si. Concorreriam entre circunstâncias políticas favoráveis à submissão de Vieira a um processo inquisitorial e a natureza heterodoxa de seus escritos confiscados, provendo ao Santo Ofício de um motivo jurídico que o pretexto político, por si só, jamais poderia prove-lo. Em suma, a pressão política inquisitorial teria tido como “válvula de escape” para o legítimo indiciamento por heterodoxia.

Ainda que inegavelmente se possa aduzir como verdadeira a concorrência entre esses dois fatores causais distintos, a justaposição pura e simples destes dois fatores parece ignorar

⁴⁰⁹ Segundo José Paiva uma abordagem do processo inquisitorial contra Antônio Vieira pode se fracionar em “quatro pilares”: a) as causas remotas do processo; b) as causas objetivas do processo; c) As “prevenções” da Inquisição ao longo do procedimento; d) as estratégias retóricas de Vieira ao longo de sua defesa. A rigor, o objeto desta dissertação se circunscreve aos dois primeiros “pilares”, a despeito da proposta alternativa que aqui se proporá. (cf. PAIVA, 2011, p. 152.)

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 158.

que tomar as causas dos conflitos sob esse dualismo implica, a rigor, conciliar duas perspectivas distintas que, em última análise, se excluem mutuamente. De algum modo, a contraposição entre causas remotas e causas objetivas ressentem-se de uma persistente tendência na fortuna crítica de Antônio Vieira em “fragmenta-lo” no encaixo da multiplicidade extasiante com que a vida do jesuíta se desdobra ao longo dos seus quase noventa anos de vida. João Lúcio de Azevedo, ainda o maior biógrafo do padre Vieira, parece ter matizado essa tendência, ao dividir os capítulos de acordo com o “perfil” das atividades empreendidas pelo biografado em cada momento de sua vida⁴¹¹. “O missionário”, “O político”, “O vidente”... Vieira parece se enquadrar a um sem número de *personas*, como se no “teatro do mundo” a transitoriedade implacável da existência lhe emprestasse uma máscara que mais bem conviesse às contingências da fortuna⁴¹².

A justaposição de duas causas se remontaria a duas *personas* distintas; das causas remotas, “A vítima”, das causas objetivas, “O herege”.

O Vieira “vítima” pertence à tradição “crítica” à Inquisição, em geral fiada entre os comentaristas luso-brasileiros às opiniões de Antônio José Saraiva sobre o caráter eminentemente arbitrário dos processos inquisitoriais em Portugal, havidos por ele como “fábrica de judeus”⁴¹³, fazendo de cristãos-novos fieis apóstatas ardilosos e fugidios. O argumento de Saraiva parece encontrar acolhida entre muitos comentaristas do processo de Vieira. “o Padre Antônio Vieira, conhecido do leitor ilustrado pelos seus sermões tão

⁴¹¹ Cf. PÉCORA, 2008, p. 49.

⁴¹² Um dos topos mais caros à tradição intelectual do séc. XVII, o barroco, é o *teatro do mundo*, o homem que se vê enquanto numa representação de uma drama universal o qual a vida é um papel transitório ao qual os homens se substituem ao longo dos séculos. Sobre o caráter peculiar deste elemento, cf. MARAVALL, 1986, pp. 156 e ss. Sobre a projeção do topos barroco do teatro do mundo sobre a teologia sistemática, cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, I: Prolegomena*, 1988, pp. 292 e ss.

⁴¹³ A expressão foi lavrada por Antônio Saraiva para designar o caráter arbitrário dos processos inquisitoriais contra os cristãos-novos. SALOMON (2005, p. 91) sintetiza em bons termos o argumento de Saraiva. “Na Introdução à refundição inglesa do livro de António José Saraiva *The Marrano Factory* (Leida, 2001), que editei com Isaac Sassoon, expusemos como, na perspectiva de um processo iminente, os réus inventavam «ritos judaicos» originais ad hoc (especialmente orações reputadas «cripto-judaicas», mas muitas vezes nada tendendo especificamente judaico), as aprendiam de cor, e, oportunamente, as «confessavam». Fundando-me em investigações nos arquivos da Inquisição portuguesa, admiti repetidas vezes a hipótese de que práticas e orações judaicas esporadicamente autênticas (estas últimas, com frequência, em espanhol ou num castelhano-português macarrónico) registadas nas confissões, poderiam derivar de contactos de Cristãos-Novos com as comunidades sefarditas de Itália e, numa época inquisitorial posterior, com as de Hamburgo e de Amesterdão. Em vez de uma conservação clandestina de tradições, poderiam demonstrar uma adopção táctica antes ou no decurso do processo. Estas falsas confissões valeram a milhares de Portugueses, a humilhação pública e a perda de todos os seus haveres, mas permitiram a sua sobrevivência. Por outro lado, a negação das acusações por parte dos réus (ou a negação seguida das, assim chamadas, confissões diminutas, quer dizer, incompletas) custou a vida a pelo menos 1200 portugueses, entre 1536 e 1767”.

ortodoxos e pelas suas cartas tão morais estava ali encerrado, como o último dos blasfemos que negasse a divindade de Jesus ou cuspiesse na hóstia consagrada!”⁴¹⁴, se indignaria, anos antes, o historiador da Inquisição portuguesa Antônio Baião, ao passo que Adma Muhana, responsável pela edição dos *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*, resume que os inquisidores portugueses tão só tencionavam enredar o inaciano em “uma história na qual ele é a um só tempo ignorante, presunçoso, mal-intencionado, culpado”⁴¹⁵. Anita Novinsky vai além, e atribui às críticas de Antônio Vieira à Inquisição os fundamentos os quais Saraiva recorrera para pautar o seu entendimento. “O padre Antônio Vieira defende uma tese contrária e foi apoiando-se nela que A.J. Saraiva acusou a Inquisição de perseguir um mito: a maior parte dos portugueses cristãos-novos que foram penitenciados pelo Santo Ofício eram inocentes do crime de que eram acusados”⁴¹⁶. Todos os entendimentos rescendem, em maior ou menor grau, à verve crítica do historiador e romancista português Alexandre Herculano (1810-1887)⁴¹⁷, autor de *História da Inquisição em Portugal*, obra incontornável na historiografia da Inquisição portuguesa, embora urdida em um contexto bastante particular de afirmação do republicanismo liberal e anticlerical do séc. XIX contra as pretensões centralistas da monarquia portuguesa⁴¹⁸.

O Vieira “herege” é um personagem mais recente, cujo retrato se deve em grande medida à crescente influência das correntes “revisionistas” da Inquisição⁴¹⁹. Desfeita das

⁴¹⁴ BAIÃO, 1933, p. 206.

⁴¹⁵ MUHANA in "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p.. 47".

⁴¹⁶ NOVINSKY, 1986, p. 174.

⁴¹⁷ “Monstruoso, demente, terrível...” Não foram poucos os adjetivos malfazejos dispensados à Inquisição por Herculano, para quem a Corte logrou “cobrir de terror, de sangue e de luto quase todos os países da Europa meridional e, ainda, transpondo os mares, a oprimir extensas províncias da América e do Oriente” (HERCULANO, 2009, s.p.). Herculano - mente talhada pelo liberalismo anticlerical e republicano do Portugal da segunda metade do séc. XIX – embasa a imagem terrificante de um tribunal que mais se assemelha a um teatro de puro sadismo administrado por clérigos corruptos, ambiciosos e fanáticos. A historiografia positivista ajudou sensivelmente a embasar a pretensa cientificidade de um relato absolutamente crítico em relação à Inquisição e reescreveu por suas linhas a imagem “canônica” da Inquisição para a modernidade, não raro tomada como sinônimo de anacronismo ou arbitrariedade na administração da Justiça. Munidos de um retrato tão desfavorável, não é difícil traçar uma linha direta entre as causas do processo e o contexto político em que ele supostamente se encartaria.

⁴¹⁸ “Seguramente que a tríade identificada por Herculano (a Corte de dom João III, a Cúria Papal e os procuradores dos cristãos-novos portugueses) teve uma importância significativa, mas isso não deve obliterar a existência de outros factores, que não foram tomados em consideração por um historiador liberal como Herculano, preocupado sobretudo em condenar o absolutismo e a cega intolerância da coroa no século XVI para denunciar o perigo do centralismo da monarquia em Portugal nos dias em que vivia”. (MARCOCCI, 2009, p.).

⁴¹⁹ Por todos, se avulta a influência do trabalho do professor Henry Kamen, sobretudo em *Spanish Inquisition*. 4ª ed. New Haven & London, 2014.

ansiedades apologéticas dos textos críticos, e, desta vez, munida pelos repertórios documentais dos processos inquisitoriais, as releituras propostas pelos revisionistas parecem unidas pelo propósito de demonstrar que a Inquisição, a despeito da fama de arbitrariedade, movia-se ordinariamente segundo padrões normativos controláveis. Considerado deste ângulo, o pretexto político em que se encarta o processo inquisitorial de Vieira não afastaria, por si, a pertinência teológico-jurídica das investigações contra ele deflagradas pelo menos desde 1660. Assim, mesmo que se possa insistir no argumento de Saraiva quanto aos cristãos-novos e os motivos da Inquisição, o mesmo não defenderia tão facilmente quanto a Vieira. Suas opiniões sobre Bandarra, a ressurreição de Dom João e o advento do Quinto Império, independentemente do contexto político, exibiam-se em termos claramente heterodoxos quanto confrontados à doutrina católica sobre o dom da profecia e o fim dos tempos.

Avulta-se assim, uma contradição patente, a meu ver. Como pode ser Antônio Vieira ao mesmo tempo “vítima” e “herético”?

Isto assim me parece, pois, na prática, a plausibilidade em favor de uma causa requer, como pressuposto de sua verificação, a exclusão recíproca da outra. Não há via de conciliação evidente entre o “Vieira vítima” e o “Vieira herético”, e, com efeito, entre as causas remotas e as causas objetivas. Cindido em dois personagens estranhos entre si, ainda que referidos a mesma pessoa do jesuíta, o “Vieira vítima” pressupõe, como condição de sua própria plausibilidade, a impropriedade das causas jurídico-teológicas, ao passo que o “Vieira herético” tem por premissa a relativa irrelevância do contexto político para a definição da qualificação de suas opiniões. Justapor os dois conjuntos causais implicaria amalgamar as duas *personas* sobre o rosto de Vieira, que se nega a dar inteiramente seus traços seja a uma ou a outra. Contudo, se a contradição entre as “imagens” do jesuíta parece desautorizar que se as tomem por equivalentes, os fatos persistem a reclamar que se não as ignore, porque é certo que tanto o contexto político quanto as questões teológico-jurídicas atuam sobre a instauração do processo. Parece-me, assim, que a natureza do conflito entre Vieira requer um ponto de vista condizente com as especificidades particulares da experiência jurídica que distinguem o processo inquisitorial. Um ponto de vista com que se possa, sobretudo, evitar a fragmentação da pessoa de Antônio Vieira em imagens anacrônicas e contraditórias entre si, incapazes de dar testemunho à “unidade profunda” que se vela por detrás da multiplicidade de suas obras e

ações⁴²⁰. “Nada em Vieira é dividido e solto”, como já disse João Adolfo Hansen⁴²¹. Sem que se possa reduzir a um ou a outro fator, as causas do processo de Vieira se remontam ao horizonte teológico, político, jurídico e cultural particular em que a própria linguagem normativa do processo inquisitorial se opera no Portugal do séc. XVII. Por detrás das diferenças entre as dissensões entre sobre os cristãos-novos e os estilos do Santo Ofício e as questões propriamente pertencentes às suspeitas de heterodoxia, há uma “causa profunda”, radicada nas clivagens entre duas concepções católicas sobre a razão de Estado português, o pano de comum a frente do qual o conflito se desloca entre os anos que separam as animosidades sobre a tutela dos cristãos-novos e o processo inquisitorial contra Vieira.

Reduzir o processo inquisitorial a uma vendeta não apenas é contrariada pelo fato de que o grande inimigo de Vieira na Inquisição, Dom Francisco de Castro, era morto há mais 5 anos antes de o processo se principiar, algo que igualmente não se prova ante o que se constata da matéria pela qual Vieira fora indiciado. Ainda que fossem todos os inquisidores portugueses, sejam os de Coimbra quanto os pertencentes ao Conselho Geral, inimigos de Vieira – o que é, comprovadamente, uma mistificação – haveria pelas questões reduzidas da qualificação da Inquisição romana, aditadas mais tarde pelo testemunho de frei Jorge de Carvalho, fundamentos jurídico-teológicos plausíveis para o seu indiciamento. O Santo Ofício da Inquisição é um tribunal de jurisdição eclesiástica, e independentemente das opiniões que se tenha quanto à justiça ou conveniência de suas atividades, ele se insere em uma arquitetura cultural e intelectual do poder político para a qual a disciplina da ortodoxia da fé é objeto próprio de tutela jurídica. Logo, a medida preceptiva do “injusto” deve ser considerada desde os parâmetros jurídico-teológicos em que se reconhecia a regularidade do exercício da jurisdição eclesiástica pelo Santo Ofício. Parâmetros estes dados pelo mundo em que o processo inquisitorial e Antônio Vieira pertenciam.

⁴²⁰ Segundo PÉCORA (2008, p. 54), parece haver por entre as muitas obras de Vieira “uma forte unidade de perspectiva em seus textos. (...) Quer dizer, sob esse aspecto, ao contrário da tendência predominante na fortuna crítica, eu adotaria a posição defendida inicialmente por R. Cantel, em seu livro sobre o profetismo de Vieira, por oposição, como disse, aos que dele davam (e permanecem dando) uma visão fragmentária e contraditória”. Embora Pécora tenha por meta e horizonte os sermões de Vieira, dou-me aos riscos que ele expressamente não bancou de entrever um nível de articulação mais amplo, pressuposto por uma unidade de perspectiva desde a qual se possa integrar os seus textos especulativo-proféticos e seus sermões.

⁴²¹ Citar HANSEN in PÉCORA

Capítulo 3 – Representação e Transfiguração

3.1. A peculiaridade da experiência jurídica ibérica: a representação do Corpo Místico.

O processo de Antônio Vieira pertence ao séc. XVII, o “século ibérico por excelência”⁴²², século, portanto, em que se sobrelevou entre as potências europeias a preponderância espanhola, e, portanto, um mundo forjado não pelo humanismo renascentista ou pelo fideísmo protestante, calvinista ou luterano, mas, como nenhum outro lugar, um mundo forjado nos moldes da Contrarreforma católica, um mundo edificado em resposta às inquietações dos tempos que o precedera. Se o séc. XVII é o “século ibérico”, não poderia deixar de o ser o “século católico”, quando a Igreja reouve na Europa extensas regiões então perdidas ao longo das sublevações na Reforma, enquanto seus missionários ao redor do mundo aberto pelas armas ibéricas reduziam povos gentios à fé cristã. Neste “século católico”, o reino de Portugal era, decerto, um dos seus filhos mais briosos. Confrontado às tensões e transformações desencadeadas a partir do séc. XVI, Portugal, tal qual o reino de Espanha, de quem tanto em comum compartilhava como a rivalidade que os opunha, firmara um vivo compromisso de continuidade com a Idade Média⁴²³. Entre a consciência da continuidade e a pressão pelo novo, a escolástica emergiu repaginada pelo gênio de homens como Francisco de Vitória, Domingos de Soto, e, mais do que todos, Francisco de Suárez, religiosos que reconquistaram as virtudes do legado intelectual de Santo Tomás de Aquino e o projetaram sobre a linguagem da fé, da política, da moral, do direito e da ciência. Embora não tenham sido poucos os séculos desde que a influência perene da Universidade de Paris tenha penetrado sobre o modo de o catolicismo pensar a si próprio e a Deus, nenhum outro momento igualou-se em vigor comparável ao séc. XIII que merecesse como este “século católico” mereceu o nome de Segunda Escolástica⁴²⁴. Quando, portanto, nos debruçamos sobre o processo de Vieira na Inquisição portuguesa, debruçamo-nos, sobretudo, sobre um mundo que se abre desde os autos, autos de um processo que reclama para si ser

⁴²² FRANÇA, 1997, p. 31.

⁴²³ Cf. MORSE, 1988, p. 36.

⁴²⁴ Segundo Pécora “‘Segunda Escolástica’ é o termo cunhado por Carlo Giacon para designar a retomada da predominância tomista no pensamento da Igreja, levada a cabo durante os anos da Contra-Reforma sobretudo, como se disse já, por dominicanos e jesuítas”. (PÉCORRA, 2008, p.65).

compreendido desde o horizonte intelectual e histórico em que se encontra imerso⁴²⁵. O processo inquisitorial, portanto, e, mais amplamente, o conflito entre Antônio Vieira e a Inquisição portuguesa, reflete fundamentalmente uma disputa balizada às relações entre a Igreja e o Estado “barroco” ibérico, talhados pela Segunda Escolástica e pela Contrarreforma.

E para este mundo, o processo inquisitorial se presta assim como uma instância de realização da Lei Divina mediada pela Igreja entre os homens e suas instituições ao longo de toda a história. Se a modernidade reduziu a reflexão sobre a Lei às relações de imputação funcionais e contingentes, para as quais não há nenhuma relação de necessidade demonstrável entre o preceito jurídico e sua respectiva consequência⁴²⁶, a experiência jurídica inquisitorial, estruturada sobre a evidência inapelável da Lei Divina, instala-se no fluxo entre as instâncias de atualização da Causa Final⁴²⁷. As relações de causalidade instauradas pela Lei Divina não se amparam, porém, em um nexos causal mecanicista entre causas e consequências particulares, porque Deus está presente em todas as coisas enquanto princípio formal do seu movimento.

⁴²⁵ Morse traça um panorama bastante interessante sobre a peculiaridade ibérica que se abre a partir do séc. XVI, distinguindo-a de outras “vias” civilizacionais em ebulição no caldo da modernidade inicial. “Os ibéricos foram mais cautelosos. Acompanharam as questões-chaves durante o final da Idade Média e então, no umbral da modernidade, mantiveram suas posições. Não, a metáfora é incorreta. Eles não cavaram simplesmente as trincheiras, mas retrocederam, por razões circunstanciais, ante as implicações últimas das duas revoluções. Séculos depois, Unamuno, em *El sentimiento trágico de la vida*, irá referir-se a essas duas revoluções como irmãs gêmeas que mantinham uma guerra implacável entre si e no entanto produziram “uma nova Inquisição, a da ciência ou da cultura, que volta as armas do ridículo e do desprezo contra os que não se rendem à sua ortodoxia”. Ao retrocederam, porém, os ibéricos estavam muito conscientes de que os tempos impunham uma revisão das orientações da última parte da Idade Média. A adoção do tomismo não era uma conclusão antecipada, nem sequer era viável sem uma significativa modernização. Os neo-escolásticos ibéricos do século VI não eram de modo algum reacionários, cegos, pois lhes devemos reconhecer o fato de terem assentado as bases da jurisprudência internacional, fornecido uma metafísica inicial para a moderna filosofia europeia e criado uma racionalidade e normas para as conquistas no ultramar mais humanas do que aquelas que as sucederam. Em suma, todo mundo ibérico reformulou e manteve alternativas do período formativo da civilização ocidental que têm um interesse cada vez maior para os grandes dilemas de nossos dias”. (MORSE, 1988, p. 29)

⁴²⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. 4ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 2005, p. 63.

⁴²⁷ Segundo o Vocabulário da edição brasileira da *Suma Teológica* (3ª ed, Loyola, 2009), “Ato (do latim, *actus*) pretende traduzir a energéia (ação, atividade) ou a entelequia (enteléquia) de Aristóteles. Ela exprime em todas as ordem da realidade o ser ele próprio naquilo que ele tem de realizado, ou melhor, a própria realização do ser. A noção de ato não pode ser compreendida senão em relação à de potência, a potência sendo aquilo que requer uma realização. (...) Chama-se, portanto, atualidade, o estado de um ser que é em ato, e atualização a passagem de uma potência ao ato, essa passagem não sendo outra que o devir; aquilo que pode ser alguma coisa, mas não o é, o é em potência: aquilo que já o é, o é em ato. Todo ato, que é a consumação de uma potência, é limitado por ela”. (p. 75).

“Deus está em todas as coisas, não como uma parte da essência delas, ou como um acidente, mas como o agente presente naquilo que age. É necessário que todo agente se encontre em contato com aquilo em que imediatamente age e o atinja com seu poder. Por isso, no livro VII da Física se prova que o motor e o que é movido têm de estar juntos. Ora, sendo Deus o ser por essência, é necessário que o ser criado seja seu efeito próprio, como queimar é efeito próprio do fogo. Esse efeito, Deus o causa nas próprias coisas não apenas quando começam a existir, mas, também enquanto são mantidas na existência, como a luz é causa no ar pelo sol enquanto o ar permanece luminoso. Portanto, enquanto uma coisa que possui o ser, é necessário que Deus esteja presente nela, segundo o modo pelo qual possui o ser. Ora, o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe, como já se explicou. É necessário, então, que Deus esteja em todas as coisas, intimamente”⁴²⁸.

Há, portanto, uma implicação ontológica que liga a experiência normativa às leis com que a Providência governa toda a existência criada, desde a Lei Eterna até às leis humanas, e, com efeito, interdita que se tome qualquer ato jurídico fora deste esquema em que se divisam as ressonâncias da presença divina nos seres criados. O processo inquisitorial, com efeito, se informa igualmente como a disciplina jurídica do vínculo ontológico em que a essência de Deus se reflete na natureza e na consciência dos homens. Implicação que já é dada dentro desta cosmologia mais ampla de trocas entre o Criado e Incriado, que regulam o reflexo da participação dos seres na essência divina. Quando se projeta essa “infraestrutura teológica” sob a estrutura jurídico-ecclesiológica da Igreja, produz assim o conceito de Corpo Místico, metáfora organicista que provê de ordem normativo-hierárquica as relações encetadas entre Deus e o homem na história⁴²⁹. A “visibilidade” das representações em

⁴²⁸ Q. VIII, Art. I, § IV.

⁴²⁹ Embora apenas pela Encíclica *Mystici Corporis*, lavrada no pontificado de Pio XII (1943) se tenha sedimentado as feições atuais da doutrina ecclesiológica do Corpo Místico, remontada suas origens à literatura epistolar paulina (Cor 12:12-14, Rom. 12:5...) se remontam à bula *Unam Sanctam* pelas mãos do papa Bonifácio VIII em 1302. Segundo KANTOROWICZ (1957, pp. “586 e ss.”), “Pope Boniface was bent upon putting political

disputa entre Vieira e a Inquisição se assenta e se modula numa disputa sobre a “forma” de que este Corpo Místico se reveste.

Quando a partir do séc. XVI, a linguagem normativa dos Estados europeus começa a decalcar paliativamente os fundamentos teológicos na narrativa de legitimação da unidade política dos Estados-nação emergentes, a consciência se esgarça perigosamente entre as tensões de dois polos distintos de vinculação, criadas pela sobreposição entre a aliança religiosa e o pacto político. Em nenhuma outra nação, talvez, essas tensões se radicalizaram a ponto tal como na Inglaterra de Henrique VIII e Tomás More, mártir católico por não se sujeitar ao *Act of Supremacy*, pelo qual o rei inglês arrogara para a si chefia da Igreja na Inglaterra, o que sugeriria a natureza fundamentalmente protestante deste fenômeno. Contudo, a despeito de remanescer as distinções jurídicas e institucionais entre o Estado e a Igreja, produzem narrativas legitimadoras em que esses limites se esmaecem sob a pressão da consolidação de uma identidade nacional católica e monárquica, contexto que justifica – como já fora aventado – a instalação da Inquisição portuguesa na Península Ibérica. Neste sentido, a teologia católica seiscentista projeta sobre a estrutura política do Estado a doutrina do Corpo Místico, de modo a integra-lo na ossatura ontológica e, por consequência, jurídica da Igreja⁴³⁰. Desde a heresia tensiona igualmente o vínculo à nação, de forma tal que quando se questiona a ortodoxia de condutas ou palavras nos limites do Estado católico, questiona-se, em maior ou menor medida, a fidelidade não apenas à fé católica, mas ao rei católico que por ela zela. Como o caso de Vieira tem por núcleo problemático os limites ortodoxos dessa narrativa,

entitites in what he considered their proper place, and therefore stressed, and overstressed, the hierchical view that the political bodies had a purely functional character whitin the World community of the corpus mysticum Christi, which was the Church, whose head was Christ, and whose visible head was the vicar of Christ, the Roman pontiff”. Os traços basilares desta articulação hierárquica entre o poder temporal e o poder espiritual se transmitiram à neoescolástica ibérica do séc. XVII e se enraizou sob as concepções intelectuais sobre a arquitetura do Estado barroco lusitano. (HANSEN, 2004, p. 51). “Segundo as letras dos séculos XVI e XVII sobre o tema, que se analisa mais extensivamente no capítulo III, a doutrina do “corpo místico” referida ao Estado significa o estado de natureza como “simples corpo místico” em que todos os membros reconhecem as mesmas obrigações, pautam-se pelas mesmas regras e “[...] são capazes de ser considerados, do ponto de vista moral, como único todo unificado”, como escreve Suárez. A metáfora teológico-política do “corpo do Estado” corresponde ao terceiro modo da unidade dos corpos exposta por Santo Tomás de Aquino em seu comentário do Livro V da Metafísica, de Aristóteles: unidade de integração, que não exclui a multiplicidade atual e potencial. Partes de um todo, os membros do corpo são instrumentos de um princípio superior, a alma. Por analogia de proporção, o corpo humano é termo de comparação com o corpus Ecclesiae mysticum: a transferência metafórica é efetuada pelo termo caput, “cabeça”. Sede da razão, a cabeça está para o corpo assim como Deus está para o mundo. Politicamente, o Rei está no reino assim como a cabeça no corpo: razão dos membros, o Rei os dirige em função de sua integração harmônica”. (ibidem, p. 117)

⁴³⁰ Cf. KANTOROWICZ, Ernst. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957,

como talvez em nenhum outro processo inquisitorial se deixe entrever tão claramente as tensões radicadas sob a arquitetura intelectual em que se equilibrava o Estado português seiscentista⁴³¹.

Enfeixadas pelas ambiguidades com que as narrativas legitimadoras do poder monárquico português diluem suas especificidades à linguagem teológico-jurídica da Igreja, a dualidade de foros não impede que haja um alto grau de interpenetração entre as instâncias políticas e religiosas no Portugal do séc. XVII. Assim, a disciplina da fé pelo Santo Ofício incorpora-se às questões de Estado na mesma medida em que as questões de Estado são relidas sob o ângulo da Revelação cristã. Logo, a questão dos cristãos-novos se avultava tão urgente e delicada para o reino de Portugal, pois a presença de uma comunidade judaica no interior do reino constituiria um elemento aberrante ao Corpo Místico do reino, uma violência contra a ordem cosmológica em que se via a nação enquanto instância de atualização da Causa Primeira. E todo o esforço argumentativo de Vieira se volve em integra-los a essa estrutura orgânica sem prejuízo algum para a presença de Deus no corpo do Estado. As apurações inquisitoriais deflagradas pelo Santo Ofício em 1660 devem ser lidas desde este horizonte peculiar que se articula entre o político e o religioso. Os motivos do processo inquisitorial, remotos ou próximos, se assentam neste princípio comum, em que se confrontam formas distintas de se arquitetar o Corpo Místico do Estado católico português.

Como consequência, a linguagem jurídica da Inquisição exibe um altíssimo grau de “ecletismo conceitual”, uma vez que, estruturada pela premissa ontológica da participação reflexa de Deus na criação, a disciplina da fé e implica às questões político-institucionais das quais se possam divisar o equilíbrio difícil entre uma ordem que se faz exigida simultaneamente perante a consciência, a Igreja, ao Estado e a Deus. Enquanto hoje se tem nos estudos jurídicos a expressão “interdisciplinarietà” como moeda de alto valor no mercado dos modismos metodológicos, à análise do processo inquisitorial ela se impõe na qualidade de dever analítico incontornável, pois as próprias peculiaridades desta experiência normativa se esmaecem se não forem continuamente referidas às questões teológicas, filosóficas, políticas, históricas e sociais caras ao Portugal do séc. XVII. Quando essas questões instam as partes a prover de uma forma narrativa orgânica o “corpo” em que se

⁴³¹ “Uso a expressão “século XVII” para classificar descritivamente a duração da “política católica” da colonização ibérica anti-maquivélica e anti-luterana, cujos limites podem ser 1580, início da União Ibérica, e 1750, ano da morte de D. João V e início das transformações políticas e culturais do despotismo ilustrado do Marquês de Pombal”. HANSEN, 2008, p. 21.

correlacionam hierarquicamente os fragmentos esparsos entre o político e o religioso, a *representação*.

Segundo João Adolfo Hansen, o conceito de representação se desdobra em quatro definições particulares:

“1. O uso particular, em situação, de signos no lugar de outra coisa. Nas representações luso-brasileiras do século XVII, os signos são recortados em uma matéria qualquer como imagens de conceitos produzidos na substância espiritual da alma participada pela substância metafísica de Deus. 2. A aparência ou a presença da coisa ausente produzida na substituição. 3. A forma retórico-poética da presença da ausência. 4. A posição hierárquica encenada na forma como tensão e conflito de representações”⁴³².

Embora correspondam a situações distintas, as definições de representação alinhavadas por Hansen se unem sob a igual finalidade de um *modo de ativação* da presença substancial de Deus na ausência de sua visão sensível, fundado sobre a analogia que existe entre as coisas criadas e o criador, o modo como os seres criados subsistem no Criador. A “retórica barroca” é assim encilhada pelo horizonte teológico ao qual está referida, e o caráter análogo por meio do qual as semelhanças refletem a participação do Ser divino nos seres criados reclama usos e decoros estilísticos que consigam produzir a inteligibilidade desta arquitetura semântica em que o homem se engaja num cosmo plenamente ordenado e substanciado por Deus. O poder evocativo da representação é regrado por uma disciplina em que se preserve a relação homóloga entre a palavra e o mundo. A de *agudeza* oratória barroca⁴³³, explorando as virtualidades analógicas entre duas realidades representadas uma equívocidade desejada e visada quanto aos seus efeitos⁴³⁴. A analogia é um conceito-chave

⁴³² HANSEN, 2008, p. 169.

⁴³³ Segundo HANSEN (2006, p. 70), “A agudeza – que o século XVIII iluminista considerou incoerência – corresponde a uma relação inesperada, artificialíssima, entre dois conceitos distantes, feita de modo a pôr em correspondência também inesperadas relações de objetos distantes”. A oratória “aguda” se move por entre transferências analógicas “inusinatas” ou “perspicazes” regradas por “procedimentos retóricos rígidos, até mecânicos, para produzir metáforas e alegorias engenhosas cujo efeito de sentido é maravilhoso e incongruente”. (*Ibidem*, p. 73).

⁴³⁴ Cf. *Idem*, 2006, pp. 74 e ss.

para agudeza barroca da linguagem seiscentista. Representar o mundo implica representar as relações análogas desde as quais ele se ordena divinamente. Segundo a definição clássica de Aristóteles, “a metáfora consiste em dar a uma coisa um nome que pertence a alguma outra coisa, vindo a ser transferência de gênero a espécie, ou de espécie a gênero, de espécie a espécie, ou na base da analogia”⁴³⁵. considera assim que “o núcleo da definição é o conceito dinâmico de transferência”. Contudo, não se tem aqui o conceito de analogia em sua formulação clássica, mas, fundamentalmente, por seu conceito tomista, pela qual o tropo das semelhanças é regrado pela participação da essência divina nas coisas criadas. “a analogia implica a idéia de “participação”, de inspiração originalmente platônica, mas modificada aqui pela ideia cristã ortodoxa de que os seres jamais se tornam idênticos ao Ser”⁴³⁶. Quando então aqui se refere à analogia, sempre tenhamos em consideração o que se poderia chamar de “analogia participada”, isto é, que as semelhanças que autorizam as transferências retóricas se baseiam na presunção de que elas têm por razão substancial o modo como participam da Causa Primeira⁴³⁷.

Enquanto a modernidade, atizada sob as estocadas iconoclastas do subjetivismo, esfacelou a disciplina normativa sobre os usos adequados à produção textual, a oratória barroca ainda se rege por um conjunto de cânones compartilhados e vigiados institucionalmente. Os decoros retóricos aplicáveis à parenética se organizam pelo repertório neoescolástico desenvolvido pela reinterpretação do *Livro III* da Retórica de Aristóteles, quando, ainda no século XVI, a dialética se arrogou à tarefa até então reservada à retórica de reger os usos das definições e contra-definições das tópicos empregadas na doutrina da elocução⁴³⁸. A poética “barroca” de barroco pouco tinha⁴³⁹, porque, em lugar de um

⁴³⁵ *Poética*, 1457b, 6-10

⁴³⁶ PÉCORA, 2008, p. 134.

⁴³⁷ cf. *ibidem*, p. 69, nr. 21

⁴³⁸ HANSEN, 2008, p. 178.

⁴³⁹ A expressão “barroco” jamais existira senão como categoria de matiz neokantiano cunhada no séc. XIX por Heinrich Wölfflin a fim de expô-la em contraponto ao “clássico” na análise da produção das artes plásticas nos séc. XVI e XVII. O barroco se identificaria com o sensualismo pictórico das pinturas de Rubens, em que as cores se esparjam por entre as formas misturadas em contraposição ao formalismo intelectualista do “clássico” (HANSEN, 2008, pp. 169 e 170). “Na morfologia de Wölfflin, ‘clássico’ é definido como ‘formal’. Logo, ‘barroco’ implica informalidade” (op. cit., p. 170). A morfologia das categorias estéticas se assenta sobre um eixo temporal linear segundo o qual o “barroco” se sucede sem descontinuidades ao “clássico”. Embora originalmente cunhadas em função de um programa para a história da arte, não tardou para que outros domínios disciplinares recorressem por analogia à palavra barroco, e, extensivamente, aos seus esquemas constitutivos, para caracterizar e unificar as representações literárias, políticas, econômicas, culturais e mentais das sociedades europeias do século XVII, sobretudo em relação as sociedade ibero-americanas. Todavia, o

subjetivismo angustiado e pictórico de sabor inegavelmente romântico, a *inventio* minudenciava por seus tratados doutrinários – como *Artificio y Arte de Ingenio*, de Baltasar Gracián, ou *Il Cannochiale Aristotelico*, de Emanuel Tesauro, difundidos por entre as fronteiras do império colonial português pela Companhia de Jesus⁴⁴⁰ - as categorias, especificações, metáforas, esquemas e definições logicamente adequadas ao uso das estruturas retórico-poéticas. Em outras palavras, a construção das representações no séc. XVII se submete a um procedimento disciplinado por regras quanto ao uso decoroso das metáforas e alegorias conforme as categorias retóricas clássicas de Aristóteles e Quintiliano.

As regras de composição incorporam-se à pertinência da finalidade a que elas são reclamadas, estipular as relações hierárquicas ontologicamente ordenadas no interior do Corpo Místico mediante o uso decoroso dos lugares comuns disponíveis dos repertórios tópicos usuais da retórica no séc. XVII. Representar implica assim dar *visibilidade* aos fundamentos e limites ontológicos da ordem divina para prover por meio das palavras a imagem análoga de uma realidade que se nega à visão sensível dos homens, um modo de suprir a ausência aparente da presença de Deus. Todos e tudo, o rei e a nação, os homens e os reinos, a palavra e a ação, o mundo e a sociedade, os céus e os chãos, a terra e o cosmo, a natureza e a graça, o tempo e o eterno, estão substanciados e atados entre si pela existência em Deus enquanto sua causa eficiente e exemplar. Se a Providência governa desde o eterno todas as instâncias da Criação, as representações disputam prover à inteligência o lugar adequado em que se estreitam as múltiplas e sucessivas relações de causalidade capazes de determinar a devida relação entre o homem e Deus. Ou seja, quando se fala em conflito de representações, fala-se fundamentalmente de uma disputa sobre arquitetura semântica do Corpo Místico do reino.

Por essa razão, as representações concorrentes estão alicerçadas sobre múltiplos feixes de significação assimetricamente produzidos pelas representações empregadas por Antônio Vieira e pela Inquisição em função do próprio lugar institucional de cada no corpo do Estado católico lusitano. Vieira e os inquisidores falam de lugares específicos nesta estrutura,

emprego do “barroco” pela crítica e história literária muitas vezes parece olvidar que o conceito está enraizado no corpus morfológico neokantiano de que é originário, insciente, assim, dos lugares institucionais que se lhe são próprios bem como às próprias circunstâncias históricas particulares do séc. XVII as que tenciona descrever. Caso assim se não tenha, o conteúdo do conceito se perde assim em um meio a uma miríade de deduções que dizem mais sobre o contexto estético e teórico de quem e em função do que são aplicados do que propriamente à ossatura funcional e histórica dos objetos os quais se reporta (cf. *Idem*, p. 171)

⁴⁴⁰ HANSEN, 2008, p. 178.

lugares que se antepõem como estruturas diferenciadoras do conteúdo destas representações. O mundo que se põe a ver pelos olhos e palavras de Vieira desde a Companhia de Jesus não se confunde com aquele que se abre às práticas, usos e interesses considerados desde o Santo Ofício da Inquisição, embora, vistos da generalidade panorâmica do mundo ibérico, possam de longe ser bastante parecidos entre si, ao menos quanto ao organicismo teológico-político comum. Contudo, cada um desses lugares institucionais favorece a construção de representações inmutáveis entre si sobre os fundamentos católicos do poder monárquico lusitano. O procedimento inquisitorial, portanto, oferece assim uma “gramática jurídica” por meio da qual Vieira e a Inquisição disputam sobre o modo como a razão de Estado se integra ao Corpo Místico quando as consequências da Aliança particular entre Portugal e Cristo são trasladadas para um futuro transfigurado pela profecia.

3.2. O “Encoberto” e o “Sacramentado”

A euforia messiânica que tomou conta de Portugal após a aclamação de Dom João IV não tardou de fazer de Bandarra profeta e santo da Restauração portuguesa, e Vieira foi mais, talvez o mais brilhante, entre muitos os que se apontaram nas *Trovas* de Bandarra a evidência profética da aclamação de Dom João IV. Silente o Santo Ofício estivera quando em 1641, na procissão de Aclamação de dom João como rei do Portugal restaurado puseram uma imagem de Bandarra junto a um dos altares da Sé de Lisboa⁴⁴¹. Silente permanecera quanto às honras de profeta no título inscrito sobre a sepultura do sapateiro na igreja de São Pedro de Trancoso. E quantas não eram as doutas pessoas que afirmaram que o Bandarra havia sido verdadeiro profeta! Quando perguntado pela Inquisição quanto ao conhecimento da exigência de prévia aprovação da Sé Apostólica para que pudesse propor, pregar ou divulgar revelações particulares, como as que a sua carta carregava, dissera desconhecer tal exigência⁴⁴². O mesmo não pode dizer quanto ao conhecimento das sanções devidas pelo Santo Ofício àqueles que manejassem tais matérias sem prévia autorização do Tribunal, conquanto lhe parecesse que não incorrera em tal culpa, uma vez que se lhe irmanava no seu escorço exegético a outros tantos e tantos pregadores do reino, que se dedicavam à vista de todos às *Trovas* de Bandarra sem que os fossem importunados pela Inquisição, a despeito de o Tribunal dispor de poder e

⁴⁴¹ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 114 e 115.

⁴⁴² Ibidem, p. 136

jurisdição para tanto. Por óbvio não dispunha de licença alguma para se dedicar e divulgar suas reflexões sobre o fundo profético das *Trovas*, afinal, quantos não eram os que se dedicavam à mesma tarefa ao longo de todo o Portugal, “suposto o consentimento tácito, e universal dos prelados eclesiásticos deste Reino”⁴⁴³.

Conquanto verdade fosse que por duas vezes a leitura das *Trovas* fora condenada pela Inquisição, a profunda difusão dos escritos proféticos do sapateiro de Trancoso, inclusive entre o clero, davam uma clara medida de quão pouco gozaram de eficácia ambas as proibições. O caráter heterônomo da intervenção inquisitorial sobre a disciplina da fé, cuja eficácia se presumia no efeito dissuasório aventado pelo risco das sanções, pouco podia penetrar no interior da espiritualidade católica ibérica, que, a despeito de ser moldada pelas práticas devocionais da Contrarreforma, preservava na sua raiz tradições messiânicas e taumatúrgicas medievais.

Esta tradição decerto se remonta a unidade e centralização política precoce portuguesa, que favoreceu o desenvolvimento de uma economia mercantil fortemente orientada pelo Estado⁴⁴⁴. Henrique de Borgonha, conde de Portucale, pai de Dom Afonso Henriques, assina documento em 1098 que se lhe reserva o *regnare* de todas as terras, ao passo que aos senhores de terra se guardava apenas o *dominare*, o direito de se assenhorar sobre o solo sem governa-lo⁴⁴⁵. Ao se desvencilhar da arquitetura jurídica feudal, em que o rei, enquanto *primus inter pares*, não se arroga no direito de governar os domínios sob o senhorio da nobreza senhorial o reino de Portugal se reveste de uma forma jurídica peculiar, uma vez que os territórios incorporados do sarraceno ao domínio do reino cristão se transmitem diretamente a título originário de propriedade do príncipe⁴⁴⁶. “o rei se concebe a si próprio (sic) como um senhor, isto é, exerce uma autoridade simultaneamente pública e privada sobre os territórios que lhe pertencem como bens patrimoniais”⁴⁴⁷. Do patrimônio

⁴⁴³ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 136.

⁴⁴⁴ HERMANN, 1998, p. 23.

⁴⁴⁵ FAORO, 2000, p. 18.

⁴⁴⁶ “A conquista ao sarraceno ou ao inimigo se incorporava ao domínio do rei, ao reinado, se não apropriada a terra por legítimos títulos prévios. Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal, no remoto ano de 1140, alude a ‘todo herdamento e vinhas, e almoinhas, e figueiras que para mim tomei nas cercanias de Évora’. Dom Dinis, em 1308, lembrava ao concelho de Santarém ser o proprietário das terras, visto que ‘El Rey Dom Afonso o primeiro Rey de Portugal, que filhou Santarém e Lisboa a Mouros, logo em começo da povoança da terra as filhou assinadamente para sy, como filhou todollos outros Reguengos, e todallas outras cousas, que há...’”. *Ibidem*, p. 18.

⁴⁴⁷ MATTOSO, 2001, p. 57.

peçoal do rei, consideravelmente mais avolumado do que o do clero e o da nobreza senhorial, provinham as rendas que sustentavam a guerra e a incipiente administração monárquica⁴⁴⁸.

Senhor da terra, mas também senhor da guerra. O rei português concentra em si a autoridade sobre a espada que mira contra o sarraceno usurpador e infiel e o escudo em direção aos olhos cobiçosos do suserano rei de Leão, a quem o condado devia vassalagem. Henrique de Borgonha ascendera sobre o condado de Portucale por casamento com Dona Teresa de Leão, filha ilegítima de Afonso VI de Leão e Castela. Henrique, egresso da casa ducal de Borgonha, casa-se com a filha do rei em troca de um apoio mais consistente da nobreza francesa na luta contra a presença moura na Península Ibérica. Morto em 1112, Afonso VI reclama a soberania sobre o condado e conta para si com o apoio de sua filha, D. Teresa de Leão, que, em favor dos interesses do pai, se casa com o nobre galego Fernão Peres Trava. Dom Afonso Henriques – o único filho sobrevivente de Dom Henrique e Dona Teresa – se insurge, ao lado da nobreza local, contra as veleidades castelhanas sobre o condado, arma a si próprio cavaleiro na Catedral de Zamora em 1122, e triunfa sobre a própria mãe na batalha de São Mamede, em 24 de Junho de 1128.

A figura do rei-guerreiro medieval – príncipe na guerra e senhor da fazenda – antes de conformar, como se verá, as bases materiais de um mito nacional, constitui em si a pedra angular da própria unidade jurídica, histórica e social do reino de Portugal. A função régia se reveste de um conteúdo estatal, uma vez que se lhe reservava a unidade de jurisdição direta⁴⁴⁹ sobre todo o povo e todo o território ao qual se lhe sujeitam pelo *regnare* domínio sobre todos os bens e rendas conquistados que se lhe sujeitam pelo *dominare*. Mas a memória social dos triunfos portugueses que redundaram na constituição de um reino independente não se perde em especificidades pragmáticas, mas reconstrói o fato desde a ótica estruturadora do *mito fundacional*. Portugal não deve tanto sua existência à intrepidez militar ou habilidades políticas de Dom Afonso Henriques quanto o deve pela aliança avençada entre o rei e o próprio Cristo, às vésperas da decisiva batalha de Ourique, que lhe aparecera em sonho para outorgar o mandado que instituísse um reino cristão em Seu nome. O reino de Portugal interpreta a si próprio como expressão da vontade de Cristo de edificar um reino cristão sobre os espólios das conquistas territoriais sobre os mouros na região da antiga Lusitânia romana, uma aliança firmada entre a nação e Cristo. O tempo, porém, fez favor ao improvável, e o

⁴⁴⁸ FAORO, 2000, p. 19.

⁴⁴⁹ MATTOSO, op. cit.

pequeno reino não apenas não resistira às investidas mouriscas e, mais tarde, castelhanas, e, se encurralado por terra, tratou de fazê-lo senhor dos mares. Quando uma sociedade política interpreta a si própria como ordenada desde uma realidade divina, como o era a sociedade portuguesa no séc. XVII, desta realidade flui a substância ordenadora da história que regula os ritmos narrativos das representações, isto é, com que se articulam participação da comunidade no Ser divino. Portugal era usufrutuário de um reino que não era seu senão de Cristo penhorado na pessoa do rei.

A resiliência das *Trovas* de Bandarra se deve, sobretudo, a esse amalgama insolúvel entre elementos egressos da cultura devocional medieval, catalisados simultaneamente pela espiritualidade militante da Contrarreforma e o desaparecimento de Dom Sebastião e o estabelecimento da União Ibérica. A constituição “sacral” de Ourique proveu de forma jurídica uma representação do poder monárquico segundo a qual ao rei de Portugal se reservaria fazer-se instrumento de realização dos desígnios da Providência Divina, fosse ele português ou não. Não se pode perder de vista que da noção de “nacionalidade” no séc. XVII não há senão apenas alguns embriões, que apenas aflorariam a partir do séc. XIX. Portugal tinha rei, e eram os reis de Espanha. O que amargurava verdadeiramente os portugueses era o fato de o rei não residir em Portugal, como convinha à constituição jurídico-sacral do reino⁴⁵⁰. Pouco não foram os pleitos para que o rei trasladasse a corte de Madrid para Lisboa, estuário perfeito para ser capital do grande império colonial atlântico agora unido. Ou seja, excetuando as parcelas da nobreza, ligados às pretensões derrotadas por Felipe II em 1580, que não consentiam com o domínio castelhano sobre o cetro português, o restante do reino logo se acomodou às circunstâncias de ter dois reis “exilados”: Dom Sebastião, cujas circunstâncias do resgate do seu corpo no Marrocos nunca ficaram bem aclaradas, exilado na imaginação messiânica de uma nobreza ressentida; Felipe II exilado na soberba e estrangeira corte em Madrid. Quando o regime monárquico dual começa a se esfacelar durante o reinado de Felipe IV (1621-1665), se dá uma refluência nas esperanças de que Dom Sebastião poderia enfim voltar para restituir não só uma corte a Lisboa, mas à glória dos seus antepassados que as inclemências do deserto lhe negaram.

Coube àquele a quem tanto se depositaram as esperanças de um povo o protagonismo do seu ocaso. Nascido em um dia 20, data votiva em memória de São Sebastião, mártir romano amplamente venerado entre os portugueses, não poderia se batizar senão com o nome

⁴⁵⁰ Cf. FRANÇA, 1997, pp. 137 e ss.

auspicioso do santo. A figura daquele homem, que, golpeado pelas flechas romanas em nome da fé em Cristo, parecera morto aos seus inimigos, quando, largado no leito de um rio coberto pelas feridas, em verdade estava vivo, de algum modo se quedava com felicidade ao destino da Casa de Avis. Se sucessivas feridas causadas pelas mortes dos infantes portugueses davam a impressão de morta a linhagem de Dom João I, viva estava *encoberta* sob o ventre de Joana da Áustria. O sinal alentador do nascimento do infante, vindo em hora tão necessária para dissuadir as ambições castelhanas sobre Portugal, parecia uma nova confirmação da eleição divina de Portugal⁴⁵¹. Não quiseram, porém, confiar os portugueses em todos os termos da hagiografia de São Sebastião para figura do seu novo rei, pois o santo, desvelado à vida mais uma vez, prefere o martírio sob as mãos do imperador Diocleciano do que encobrir-se novamente sob a aparência de morte. A Providência não se furta, porém, de alguns caprichos, e quis que o destino do *Desejado* rei se afinasse tragicamente à vida do santo de que ganhara o nome.

Após costear o litoral africano, Dom Sebastião chega em Alcácer-Quibir, local da batalha fatal ao lado de cerca de 14 a 20 mil homens, número bem inferior ao que intentara reunir, sem metade das tropas espanholas que lhe foram prometidas e um apoio quase risível de seus aliados, tanto mais minguado se comparado às tropas do adversário, o rei marroquino Al-Malik⁴⁵². Depois de hesitações quanto à conveniência de atacar um inimigo em tão acentuada desvantagem numérica, Dom Sebastião, convencido – ironia da fortuna – por um soldado espanhol, conduz-se a frente de suas tropas numa manhã de 4 de Agosto de 1578. Às oito horas, dá-se início a batalha. A desvantagem numérica não facilitou um desenlace rápido. Ao contrário, a luta se arrasta durante cerca de quatro horas, não sem reviravoltas, entre as quais por alguns instantes se pensara que Dom Sebastião e suas tropas se aproximaram da vitória⁴⁵³. Al-Malik pode testemunhar, às vésperas da própria morte, enfronhado em uma liteira donde observava o palco da batalha, a sorte não apenas de um rei, mas de toda a sua nação, se esvair em sangue, ferro e fogo sob as areias de Alcácer-Quibir. Mas o Desejado resiste. Não recua. Curvar-se às armas do infiel não convinha a quem fora escolhido por Deus para ser instrumento de Sua glória entre os homens. Os apelos à razão não o comovem. Melhor a honra da morte que a desonra da rendição. Vai e persiste e avança de espada em

⁴⁵¹ HERMANN, 1998, p. 78.

⁴⁵² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 116 e 117.

⁴⁵³ HERMANN, op.cit., p. 110.

punho contra o inimigo, perde-se em meio à balbúrdia tonitruante dos tiros e gritos, de dor, de júbilo, de fúria, de morte, para nunca mais voltar.

O cardeal Dom Henrique – tio de Dom Sebastião e último varão da dinastia de Avis – fizera o quanto pode ao longo dos dois anos em que esteve sobre o trono português para protelar o assédio filipino, enquanto se desdobrava para administrar os impactos imediatos da derrota em Alcácer-Quibir, como o resgate dos cativos, a reorganização do reino conflagrado e, mais especialmente, as buscas pelo corpo do rei desaparecido⁴⁵⁴. Idoso e bastante fragilizado pela tuberculose, o cardeal sabia que o seu reinado não se delongaria tempo suficiente para aplacar os olhos cobiçosos de Filipe II e debelar o crescente conflito entre os reclamantes ao centro⁴⁵⁵. Restituir à nação o corpo do rei morto não apenas era uma questão de honra à memória de Dom Sebastião, mas também condição *sine qua non* para deflagrar o processo sucessório⁴⁵⁶. O ambiente nebuloso em que se cercaram os relatos sobre o destino do corpo de Dom Sebastião pouco a pouco se misturaram àqueles que já diziam não estar morto o rei. A incredulidade ante a dimensão do desastre em Alcácer-Quibir pouco a pouco abre flanco à dúvida se, de fato, Portugal estava à mercê do absurdo de não mais ter um rei que em suas terras habitasse.

A influência perene da tradição literária e cultural que assinalava a particularidade fundacional do reino de Portugal entre todos os reinos cristãos proveu à reconstituição da memória social de Dom Sebastião um lugar na narrativa sacral de Portugal em que se

⁴⁵⁴ HERMANN, 1998, pp. 156 e 157.

⁴⁵⁵ Concorriam ao trono ao lado de Filipe, Rainúncio de Parma, bisneto de Dom Manuel e sobrinho do influente cardeal italiano Alexandre Farnese, e outros três netos do Venturoso, além do rei de Espanha; a duquesa de Bragança Dona Catarina, filha do infante Dom Duarte (e bisavó de Dom João IV), o duque de Saboia, Dom Manuel Felisberto e Dom Antônio, prior do Crato e filho bastardo do infante Dom Luís. (HERMANN, 1998, p. 166). Se Dona Catarina contava com a simpatia do tio, sobretudo quanto à sua conduta resolutamente contrária às ambições castelhanas, Dom Henrique decerto muito se assoberbava com a grande popularidade de que gozava de Dom Antônio, aquele por quem tinha tanta repulsa que apenas a suposta “impureza” do seu sangue, conspurcado pela ascendência judia, poderia dar motivos à inflexibilidade do rei incardinado ao nome do prior do Crato (Cf. HERMANN, 2008, p. 168). Em um último gesto de desespero, Dom Henrique se submete à extrema humilhação de pleitear à Santa Sé a dispensa do seu voto de castidade, na esperança de que, a despeito de a saúde e a idade já não lhe serem favoráveis, pudesse gerar um herdeiro que garantisse a sobrevida da dinastia de Avis e pusesse um termo final às disputas sediciosas pelo cetro de Portugal. Filipe II, consultado pelo tio quanto à conveniência da solução, fizera de tudo junto a Roma para obstar a concessão da dispensa, ou, ao menos, retarda-la ao máximo; a saúde de Dom Henrique declinava rapidamente, o tempo estava em seu favor, e tão logo morto o cardeal em 1580, o rei de Espanha aprestou-se à reivindicar o trono português vacante.

⁴⁵⁶ Op. cit., p. 157.

confirmasse a permanência do status de “nação escolhida” de Cristo em Ourique⁴⁵⁷. As circunstâncias desfavoráveis, ao invés de esmaecerem o sentimento de que Portugal fora constituído por escolha particular de Deus, cristalizaram e solidificaram a crença de que o reino era, de fato, fundado sob o mandado de Cristo, e o Juramento de Ourique dava provas ao direito da permanência da Aliança particular que a realidade pragmática parecia se denegar no presente a Portugal. E se por direito haveria Portugal de pleitear para si a esperança por um destino maravilhoso que se lhe reservava por obra da Providência, os desfavores do presente eram sinais da promessa que se cumpriria no futuro ainda “encoberto” como o rei que haveria de voltar. Dom Sebastião haveria de voltar, porque, em realidade, vivo estava, embora “encoberto” pelos sinais da morte. Quando a cultura letrada portuguesa verteu essas esperanças acalentadas e preservadas pela tradição oral desde os primeiros anos sob o domínio de Madri, a esperança pelo retorno do rei consumou-se ao redor de uma doutrina messiânica única, o *sebastianismo*, o mito cultural por excelência no Portugal do séc. XVII. Graças, sobretudo, à iniciativa de Dom João de Castro, nobre exilado na Itália após o triunfo das veleidades de Felipe II sobre o trono português, que financiara em 1602 a edição mais difundida das *Trovas*, o Bandarra habitualmente se tornou o documento profético por excelência evocado para incitar entre os portugueses que Dom Sebastião não havia morrido no Marrocos, e, não tardava e iria voltar para restituir a glória perdida do reino de Portugal; um rei-guerreiro e um rei-santo, de que as *Trovas* seriam romances e hagiografia em profecia.

Porém, do “exílio” voltara um “rei novo”, Dom João IV. Se a evidência dos fatos parece denegar à oportunidade das profecias, a imaginação messiânica não tardou de trasladar a imagem do rei profetizado por Bandarra ao fundador da Dinastia de Bragança. Obra de que

⁴⁵⁷ De certo modo, a construção do sebastianismo se insere na questão colocada por Mircea Eliade sobre a construção da narrativa memorial de um povo. “até que ponto a memória coletiva preerva a lembrança de um evento histórico?”. (ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo, Mercuryo, 1991, p. 40). Segundo o autor, “a memória popular encontra dificuldade em guardar a imagem de acontecimentos individuais e figuras reais. As estruturas por meio das quais ela funciona são diferentes: categorias, ao invés de episódios, arquétipos, em lugar de personagens históricos”. (op. cit., p. 44). Ainda que se Eliade tenha por objeto de reflexão a construção do “herói cosmogônico primordial”, construído no interior de uma “ontologia arcaica” (*Idem*, p. 11), isto é, tributária de esferas culturais inscientes à reflexão filosófica, parece-me aplicável à interpretação do sebastianismo uma “transfiguração mítica da história” por meio de uma reconstrução da memória angulada axiomáticamente pela crença na particularidade da Aliança entre Cristo e a nação portuguesa, a qual, para se valer das palavras de Eliade, se podia “tolerar a história”, “resistir às suas derrotas militares e humilhações políticas” (*Idem*, p. 39). O sebastianismo é, fundamentalmente, o resultado de uma construção narrativa em que o desastre do desaparecimento do rei Dom Sebastião e os malogros que do fato se sucederam não afetam a relação particular entre Cristo e Portugal conforme avençada e juridicamente demonstrada nos termos do Juramento de Ourique.

Vieira fora o principal arquiteto intelectual, e quem mais a extremou quando tratou de prover de consequências o fato de que a Restauração havia sido profetizada por Bandarra. O jesuíta responde aos seus inquisidores que as razões de que dispunha para escrever e pregar sobre tais matérias estavam ao alcance de todos os homens do reino, tão “multiplicados” e “públicos” eram os efeitos com que se viram cumpridas muitas profecias do Bandarra, efeitos estes propalados pelos púlpitos de todo o reino, que muitas vezes o nomeara por profeta e suas trovas por profecias, sem constrangimento algum por parte do Santo Ofício português⁴⁵⁸. Verdadeiro profeta porque predissera que, antes de 1640, do “ano de 40”, ano da Restauração, Portugal se ergueria de uma “grã-tormenta”⁴⁵⁹. Vieira faz lembrar que tal revolta não poderia ser outra senão a Rebelião de Évora, de 1637, quando os populares e as camadas médias portuguesas se insurgem contra o arrocho tributário imposto por Madri no compasso das políticas de centralização castelhana tocado pelo conde-duque de Olivares, o homem forte de Felipe IV. Contudo, “os intentos desta tormenta haviam de ser outros do que mostravam”⁴⁶⁰, e tão logo fora debelada, aliás, “amansada” a insurreição, como de fato o foi após dias de insurgência por entre as principais vilas e cidades portuguesas. Se, de fato, os “intentos” da Rebelião de Évora não se dirigiam, inicialmente, às reivindicações pelo fim da soberania castelhana sobre o cetro português, a revolta açulou o sentimento autonomista que haveria de reconduzir um rei a Lisboa. Porém, haveria ainda de chegar um tempo em que os portugueses aspirariam uma “mudança de estado” e tal desejo se efetivaria tão logo chegado o ano de 40⁴⁶¹. Chegara o ano 40, 1640... Vieira, na Bahia, clama a Deus em meio ao desespero do povo, que não se esquecesse daqueles que tinha por escolhidos dentre todas as nações cristãs como seus, em favor de Sua própria Palavra, em favor de Seu próprio nome, se não por benefício da justiça, ao menos por triunfo da sua misericórdia. Como, porém, não poderia Vieira creditar senão à misericórdia de Deus os sucessos que se sucederam desde o pleito elevado do púlpito da Igreja do Rosário em Salvador? Vieira podia crer que a Providência respondera pelo rechaço dos holandeses na Bahia e pela Restauração portuguesa à petição por

⁴⁵⁸ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 114.

⁴⁵⁹ Trova nº 86. “Antes que cerrem quarenta/erguer-se-á grã tormenta/do que intenta/que logo será amansada/e tomarão a estrada/da calada/não terão quem os afoite”. "Obra Completa..."

⁴⁶⁰ "Obra Completa...", op. cit., p. 65.

⁴⁶¹ Trova nº 87 “Já o tempo desejado/é chegado/segundo firmal assenta/Já se chegam os quarenta/Que se amenta/Por um doutor já passado/O rei novo é levantado/Já dá brado/Já assoma sua bandeira/Contra a grifa parideira/Lagomeira/Que tais pastos tem gostado”.

misericórdia radicada na promessa da Eleição. Era a Restauração portuguesa, afinal, a “mudança de estado” a que Bandarra profetizara.

3.3. A transfiguração do rei

Por mais que desse tão pouco crédito àquela altura da vida às crenças dos sebastianistas, a elas devia a gratidão do que imaginaram, porque suas convicções espostas em *Esperanças de Portugal* nada mais eram do que um traslado, de que ele se tornara o maior prócer, da narrativa messiânica que se cristalizara ao redor da memória de Dom Sebastião à figura de Dom João, e, mais amplamente, à Casa de Bragança. Era o inaciano, portanto, o mais encimado dentre os apóstolos do *messianismo brigantino*, a tradição literária e cultural que se consumou no esforço de construção das representações do poder monárquico da Casa de Bragança pela apropriação da narrativa messiânica do sebastianismo na reconstrução do corpo místico do Estado católico português⁴⁶². Ainda que se dirigisse às confidências do padre André Fernandes, tão logo a carta passara circular nos meios letrados portugueses para que dela se fizesse a ponta de lança de uma luta – algo alheia às questões suscitadas pelo processo inquisitorial – entre aqueles que remanesciam fieis à “ortodoxia” sebastianista mais ou menos balizada pelos textos de Dom João de Castro, e os que, a partir dos seus próprios elementos, repropunham as *Trovas* do Bandarra como evidência profética da Restauração portuguesa. O que distingue o messianismo brigantino é o contato prévio de seus proponentes com o sebastianismo, (e, não por acaso, João Lúcio de Azevedo o designa por “neo-sebastianismo”⁴⁶³) ou, ao menos, com algum dos seus elementos mais significativos, como a esperança do retorno do rei e a construção de um império universal sob o domínio de Portugal.

Vieira, porém, tinha a plena consciência de que, por mais que lhe fosse cara a figura do bragantino como prócer da Restauração, pelas ações, gestos e feições pouco nele se assemelhava ao “rei isento de todo erro por obra de Deus”, de que “não se acha nele nenhum

⁴⁶² “O messianismo brigantino propunha restaurar o corpo místico à sua conformação harmônica e ao bem-comum com um rei natural. As saudades eram do rei como cabeça presente e eficiente do corpo místico, ordanador das diferenças e distribuidor das justiças conforme as qualidades corporativas de cada membro. As esperanças eram da consecução de um reino no qual as partes estavam harmoniosa, desigual e hierarquicamente dispostas e colocadas em busca do amor, da paz e do bem-comum, fundamentos de uma monarquia católica, e da conquista, sujeição e conversão, sob “um só pastor” e coroa – dos reinos e povos gentios, hereges e infiéis”. (LIMA, 2010, p. 26)

⁴⁶³ AZEVEDO, 2008, p. 85

senão” mencionado por Bandarra. Criado na “corte campestre” de Vila Viçosa, o apreço por caçadas e cavalgadas jamais fora suficiente para fazer a fama de eventuais virtudes guerreiras de Dom João IV⁴⁶⁴. Conquanto fora fiel à Igreja romana, a despeito das reiteras desídiás papais ao reconhecimento de sua aclamação, tampouco se tornara conhecido por um homem de piedade notável. Ao contrário, o rei brigantino era um homem reservado e frio, profundamente aclimatado às mesquinhas palacianas que o cercavam, capaz das piores ingratidões àqueles a quem devera à própria aclamação. Por certo que o jesuíta tinha em melhor conta aquele a quem devotava tamanhas esperanças, até porque Vieira, como poucos, gozara da intimidade do rei até o leito de morte. Entretanto, seria absolutamente inadequado, ou, ao menos, reducionista, explicar o “traslado” da imagem profética consagrada a Dom Sebastião à figura de Dom João IV apenas como evidência de uma lealdade ferrenha vertida nos termos de uma mentalidade “mágica”. Se os usos retóricos na construção narrativa das representações estão implicados às consequências de uma dependência ontológica em relação à realidade ordenada por Deus, a operação interpretativa pela qual Dom João se sub-roga ao “papel” então consagrado pelo sebastianismo ao último varão da dinastia de Avis subordinasse a um modo de ativação da “presença” invisível que se almeja representar. A figura do rei, análoga à figura de Cristo enquanto “enviado” de Deus (*messias*), fornece o *topos* fundamental com que Vieira desdobra o processo de *transfiguração* profética do mundo que se lhe erguia das *Trovas* de Bandarra. A palavra transfiguração se reporta ao episódio relatado nos evangelhos sinóticos⁴⁶⁵, referido igualmente na Segunda Epístola de Pedro⁴⁶⁶, que, resumidamente, é interpretado pela doutrina católica como o episódio em que o eterno emerge no tempo na figura de Jesus, o qual, feito mediador entre o Céu e a Terra, dera à visão dos apóstolos que com Ele estavam a imagem da Glória de Deus, o encontro do humano com o divino. “Foi transfigurado diante deles; o seu rosto resplandeceu como o sol, e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz”⁴⁶⁷. Os usos retóricos empenhados pelas representações do poder monárquico português por Vieira estão orientados sob a pressão “transfiguradora” da presença divina sob as coisas criadas, como se, quais as vestes de Jesus no Monte Tabor, em toda a criação figurasse uma imagem “encoberta” do eterno. “Encoberta”, porém, não invisível ao intelecto, vez que, enquanto tomista que era, o modo retórico vieiriano projeta as

⁴⁶⁴ Cf. FRANÇA, 1997

⁴⁶⁵ Mt 17:1-9; Mc 9:2-8; Lc 9:28-36

⁴⁶⁶ II Pd 1:16-18

⁴⁶⁷ Mt 17:2

semelhanças em que se alicerçam as analogias como o eixo de participação do Ser divino nos seres criados. E nisto o brigantino Vieira aprendera jovem enquanto não se sabia se era ou não sebastianista, ao fazer do aparente equívoco evidência do verdadeiro sentido encoberto pelas aparências que o contrariam. Se Dom João IV pouco lembrava pelos sinais das aparências que lhe encobriam a figura do “rei fatal”, encoberto estava Dom Sebastião pelas aparências da morte.

“Foi São Sebastião 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”⁴⁶⁸. Quando Antônio Vieira prega então o Sermão de São Sebastião em 1634 não tinha completos 26 anos, e sequer ainda havia sido ordenado, como o seria, afinal, em Dezembro daquele mesmo ano. O padre desde muito cedo travou contato com o sebastianismo na Bahia, uma vez que suas crenças se espalharam sem demora no mundo colonial português e penetraram profundamente nas matrizes culturais brasileiras. A província portuguesa da Companhia de Jesus se tornara, em especial, um lugar de difusão dos debates acerca do sebastianismo e do particularismo português, convicções que, não raro, eram endossadas publicamente por seus membros. Suas palavras parecem calhar à perfeição à hagiografia do santo, mas não se furtam às iguais conveniências à história do rei, cujas circunstâncias do resgate do seu corpo jamais se esclareceram entre a maioria dos portugueses⁴⁶⁹.

Se Antônio Vieira mais tarde, no *Sermão da Sexagésima*, viera a condenar a desarticulação entre os usos aplicáveis à oratória parenética à finalidade precípua pela conversão e edificação da fé cristã, no *Sermão de São Sebastião* o então jovem jesuíta, embora já exiba um fino domínio sobre o instrumento de ação do pregador, a palavra, empresta ao equívoco uma dúvida afeiçoada aos apetites dos “espíritos agudos”⁴⁷⁰. Embora nos jogos entre aparecer e o parecer com que a vida do santo se assemelha ao destino do rei, em nenhum momento ao longo do sermão se verifica uma remissão efetiva que nos permita concluir que por São Sebastião “encoberto na morte” tinha por figura de Dom Sebastião “encoberto na vida”. O discurso “agudo” com que Vieira entretece São Sebastião e Dom Sebastião pelas analogias proporcionadas entre o santo e o rei, mas não comunicam o real das

⁴⁶⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermão de São Sebastião in* VIEIRA, Antônio. Sermões, vol. XII. Erechim, Edelbra, 1998

⁴⁶⁹ Sobre as circunstâncias nebulosas em que se cercaram paliativamente os relatos sobre o destino do corpo de Dom Sebastião, que vieram a favorecer a construção do sebastianismo, cf. HERMANN, 1998, pp. 125 e ss.

⁴⁷⁰ Cf. “Sermão da Sexagésima...”, 2014, p. 33.

intenções de Antônio Vieira quanto às crenças sebásticas. “Sebastianismo encoberto”, diria Vainfas, para explicar como a própria hesitação quanto ao destino do rei desaparecido se transmite ao sentimento no sermão; ora parece que Vieira fala de São Sebastião, ora parece que Vieira fala de Dom Sebastião.

Vieira trama os usos estilístico-retóricos no sermão de modo tal que a equívocidade permanece em aberto, mediado por um jogo contínuo entre o “aparecer” na vida e o “parecer” na morte, como se de alguma forma quisesse reproduzir a irresolução em que se encontravam as esperanças no retorno de Dom Sebastião, sem delas tomar claramente parte como suas também. Se Azevedo observa nesta indefinição a imagem de um adversário precoce do sebastianismo, e o seu sermão, em verdade, uma “sátira”⁴⁷¹. Cantel, mais cauteloso, sugere que, se não é possível afirmar em termos tão contundentes como os de Azevedo suas posições sobre o sebastianismo, reitera que não há texto algum de Vieira que nos autorize a afirmar que o noviço jesuíta compartilhava verdadeiramente de tais esperanças⁴⁷². Porém, interpretações que desconsiderem os usos, decoros e regras aplicáveis à produção da literatura parenética católica no séc. XVII perdem o horizonte de “ação” em que a palavra efetivamente se engaja. Talvez seja verdade que Vieira ainda não tivesse burilado àquela altura de sua juventude o aparato retórico-estilístico com que organizaria as regras e procedimentos adequados à produção parenética, mais tarde sumarizados no *Sermão da Sexagésima*. Contudo, parece-me duvidoso pensar que o inaciano não tivesse empenhado sua palavra no *Sermão de São Sebastião* para produção de equívocidades meramente “estéticas”, muito menos valer-se do púlpito para proferir uma “sátira”. A retórica seiscentista é profundamente regrada pelo contexto institucional em que a palavra se insere como instrumento de ação no mundo. Mesmo que fosse jovem, Vieira, às vésperas de sua ordenação, não haveria de empenhar-se do púlpito a não ser para “semear” a Palavra de Deus⁴⁷³, do que não se elide ao se reportar às Sagradas Escrituras como fundamento das analogias ordenadas pelo *sermão de São Sebastião*.

Estais mortos - diz São Paulo - mas a vossa vida está escondida em Cristo com Deus. - Glorioso apóstolo, explicai os termos desta postila, que parecem implicados. A vida, ainda que seja escondida, também é

⁴⁷¹ CF. AZEVEDO, 2008, pp. 51 e ss.

⁴⁷² CANTEL, 1960, p. 46.

⁴⁷³ VIEIRA, 2014, p.29.

vida, posto que há poucos viventes que a queiram esconder e esconder-se. Logo, se esses, com quem falais, têm vida, como lhes chamais mortos: *Mortui estis?* - E se são mortos, como afirmais que têm vida: *Sed vita vestra abscondita est?* - Nas primeiras palavras falou São Paulo pela nossa linguagem, e nas segundas pela sua, e conforme estas duas linguagens eram aqueles com quem São Paulo falava, juntamente mortos e vivos. Para os néscios, que vêm as coisas por fora, eram mortos na aparência; para os sábios, que vêm as coisas por dentro, eram vivos na realidade; mas essa vida - diz o grande apóstolo - estava escondida em Cristo: *Sed vita vestra abscondita est in Christo* - porque os que morrem por Cristo e para Cristo têm escondida e encoberta a realidade da vida debaixo da aparência da morte⁴⁷⁴.

A habilidade com que Vieira articula o tema da vida que se encobre e se revela sob a aparência da morte custou-lhe à parcela de uma memória crítica de que não raro seus sermões resvalavam no “paradoxal” ou no “contraditório”, críticas, porém, que igualmente desconsideram que a *inventio* seiscentista se regrava por cânones normativos que disciplinavam as distâncias entre termos tomados como equivalentes, no caso, o santo, “aparente” no sentido literal (ou próprio), e o rei, “encoberto” em sentido figural (ou figurado). A construção retórica das alegorias barrocas se estabelecia em razão de um processo contínuo de mefatorização mediado pela semelhança entre duas figuras⁴⁷⁵. A palavra funciona assim como um espelho de dupla face interposto entre duas realidades distintas, porém retoricamente equivalentes, porque semelhantes, em que ambas se refletem de forma simultânea. A figura de São Sebastião “encobre” a realidade de Dom Sebastião por uma analogia que tenciona suprir distância entre imagem e figura pela igualdade dos nomes e semelhança das circunstâncias, que, porém, não suprimem a diferença que as distam. Se o santo encobrija-se na aparência da morte sob as flechas de seus algozes a realidade da vida

⁴⁷⁴ VIEIRA, 1998, s.p.

⁴⁷⁵ “A alegoria é a metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança, a esse mesmo pensamento”. Ou seja, a alegoria é uma forma de elocução por meio da qual se diz em sentido figurado sobre algo que se pressupõe revestido de sentido próprio. (HANSEN, Adolfo. Alegoria: construção e interpretação da metáfora. Campinas; São Paulo, Editora da Unicamp, Hedra, 2006, p. 7)

para ser martirizado pelas mãos de Diocleciano, da aparência de morte que encobriria o rei na batalha do Alcácer-Quibir o rei haveria desvelar a realidade da vida para triunfar e fazer-se triunfado pelas mãos de Portugal.

Embora o concerto das analogias engendradas ao longo de todo o sermão jamais parece resolver com quais intenções a figura de São Sebastião se projeta sobre Dom Sebastião, o fato é que Vieira opera esta projeção figural a fim de entrever pela imagem do santo a realidade encoberta no rei desaparecido. Ainda que de suas palavras não se pronuncie uma clara profissão de fé no sebastianismo, a imagem do “rei encoberto” é trasladada sem hesitação quando quer por ela Vieira evidenciar a pessoa de Dom João IV. A evidência dessa influência do sebastianismo sobre Vieira se prova justamente quando ele argumenta em favor da qualidade de sujeito exclusivo de Dom João nas profecias de Bandarra também por intermédio de uma analogia de proporção entre duas passagens distintas das Trovas de Bandarra. Se a primeira passagem reclama por um “rei novo levantado”, a última, por sua vez, recorda um “rei novo acordado”⁴⁷⁶, jogo retórico que se alude facilmente ao binômio parecer/aparecer que domina o *Sermão de São Sebastião*. Se a primeira introduz os sucessos da aclamação passada na Restauração, a segunda se referencia às promessas futuras. A morte, portanto, tal como encobriria São Sebastião, houve de encobrir Dom João IV, porque a ele, e mais ninguém senão a ele se reservava a titularidade desta “empresa fatal”. Se por natureza a morte houve de arrebatara a vida daquele por quem restituiu a soberania do reino, por milagre a vida lhe seria restituída para que do reino fizesse um Império. Eram as consequências da misericórdia de Deus com que selara a eleição de Portugal por sua nação. A ressurreição, portanto, era consequência inevitável, porque provada a verdade do dom profético de Bandarra tanto quanto provado que Dom João IV era o rei a que se atribuíam as profecias cumpridas na Restauração portuguesa, tudo o mais que se lhe reservavam nas Trovas a ser realizado por suas mãos estava lhe destinado pelo poder de Deus. Mas como haveria de ressuscitar Dom João IV se sobre ressurreição o Bandarra nada falou?

Pois se enganam, faz lembrar o jesuíta, os que pensam que sobre ela o profeta de Trancoso se calou, porque sobre ela se pronunciou resolutamente, “pelos termos mais próprios e mais ordinários com que os profetas costumam falar nesta matéria”⁴⁷⁷. A morte está para o sono assim como o ressuscitar está para o acordar, metáfora tão persistentemente

⁴⁷⁶ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 90.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, p. 94.

empregada pela linguagem profética. Pois por estes termos profetizara Davi a ressurreição de Cristo, assim profetizara Cristo a ressurreição de Lázaro. As Escrituras, portanto, autorizavam supor que a metáfora entre o sono dos vivos e o sono dos mortos. E por ela Bandarra teria profetizado a ressurreição de Dom João IV, na trova XCIX, Sonho nº2⁴⁷⁸. As semelhanças textuais entre os sete primeiros versos desta trova em relação aos da trova LXXXVII, Sonho nº1 não eram obra do acaso ou mesmo um erro de edição, mas, conforme Vieira alega ter oportunidade de ter averiguado, ambas as coplas pertenciam ao texto original das *Trovas*⁴⁷⁹. A semelhança e a diferença por elas conjugadas indicavam que Dom João IV haveria ter duas vidas. O “tempo desejado” da aclamação prefigurara o “tempo desejado” da ressurreição. Chegados os quarenta da Restauração para que passados o fossem quando da ressurreição, uma vez o rei levantado, outra vez o rei acordado. Se brado houve para a aclamação, outro haveria de soar, ainda maior, para o milagre da ressurreição. “O rei novo é levantado, o rei novo é acordado”⁴⁸⁰. O “rei novo levantado”, Dom João, o restaurador, é a prefiguração profética do “Encoberto”, o “rei novo acordado”, Dom João, o conquistador.

Vieira, porém, não estipularia essa analogia se não contasse com o repertório tópico da teologia eucarística para suprir as metáforas de uma linguagem teologicamente adequada à mediação da presença substancial de Deus na história e nas instituições de Portugal. “Encoberto” o rei qual “encoberto” Cristo estava sob a partícula da Hóstia Consagrada. Este é o ponto fundamental em que as reflexões profético-especulativas de Vieira se singularizam por sua originalidade. Uma vez que Vieira entende as profecias que deduzira das *Trovas* como cumprimento da Aliança entre Portugal e Cristo, as visões de Bandarra correspondem, em verdade, à transfiguração profética do Corpo Místico de Portugal. Como o Corpo Místico é ordenado pela participação no Ser divino, a transfiguração profética se pressupõe instalada ontologicamente nas trocadas entre o Criado e o Incriado mediado pela presença refletida de Deus nas coisas. Logo, a “disciplina” da profecia obedece ao modo pelo qual Deus dá a si presente entre os homens, modo este pertencente à teologia eucarística. Projeta ao futuro, a teologia eucarística molda a “intuição sacramental” pela qual se opera o extravasamento da

⁴⁷⁸ Trova nº 99. “Já o tempo desejado/É chegado/Segundo firmal assenta/Já se passam os quarenta/Que se amenta/Por um doutor já passado/O rei novo é acordado/Já dá brado/Já ressoa o seu pregão/Já Levi lhe dá a mão/Contra Siquém desmandado/E, ao que tenho lido/E bem sabido/A desonra de Dina/Se vingará/Como está prometido”.

⁴⁷⁹ Cf. “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, pp. 94 e 95.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 90.

identidade de Deus, já aqui situado como causa do esmaecimento dos limites hermenêuticos entre a História Sagrada e a história de Portugal.

O rei, portanto, mais do que prócer do destino profético de Portugal, era, enquanto análogo real da presença de Cristo, o fundamento da própria unidade do reino, porque a “unidade da união” era dada pela Eucaristia⁴⁸¹.

“O sagrado mistério da Eucaristia (no sentido em que o meu discurso o distingue) ou se pode considerar enquanto Sacramento precisamente, que faz presente a Cristo; ou enquanto Comunhão. Enquanto Sacramento, foi instituído para o Senhor estar conosco: enquanto Comunhão, foi instituído para estar em nós”⁴⁸².

A participação ontológica dos seres criados na essência do Ser divino é mediada simultaneamente pela presença real de Deus no sacramento e pela união real com Deus pela comunhão. O modo como a presença divina se radica entre os homens se opera entre as duas uniões em que Ele se dá aos homens. “Uma união, com que Cristo nos quis unir consigo; e outra união, com que nos quis unir conosco. O efeito da primeira união, é estarmos unidos a Cristo: o efeito da segunda união, é estarmos unidos entre nós”⁴⁸³. Vieira estreita esse vínculo de ordenação dado pela presença eucarística de Deus entre os homens e nos homens à qualidade de uma relação “quase mística” com que se sela esta íntima união entre Cristo e os homens pelo Sacramento e entre os próprios homens pela Comunhão. “Pela união que se termina de Cristo a nós, fica Cristo unido conosco: pela união que se termina de nós a Cristo, ficamos nós unidos entre nós”⁴⁸⁴. O caráter sacral da união particular entre o reino de Portugal e Cristo se reveste assim de uma “forma eucarística”, porque o fundamento da união do reino não é dado imediatamente pela busca do bem comum, como assinala a teologia política de Suárez, mas pelos efeitos da presença sacramental pela Comunhão Eucarística. “A união que cada um de nós tem com Cristo no Sacramento, é união particular: a união

⁴⁸¹ Alargamos aqui a hipótese do “modo eucarístico” exposta por Álcir Pécora para conferir uma unidade de perspectiva igualmente extensível aos escritos especulativo-proféticos de Vieira qual se dá em relação aos seus sermões.

⁴⁸² Sermão do Santíssimo Sacramento *in* Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 155.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 157.

mediante Cristo temos todos entre nós, é união comum; e esta união comum, como efeito principal, e ultimadamente pretendido por Cristo, é a que se dá o ser e o nome à comunhão: *communio: communis unio*⁴⁸⁵. Unidos em um só Corpo, a presença eucarística pela comunhão extrapola os limites da particularidade sacramental e pelos efeitos comunicados entre os homens forja a arquitetura orgânica em que o reino se reconhece no Corpo Místico de Cristo. “(...) o Corpo de Cristo, a quem comungamos, como é um só e o mesmo em todos os que comungam, a mesma unidade que tem e conserva comido, comunica a todos os que comem. E assim todos, por mais e mais que sejam, ficam não já muitos, senão um só”⁴⁸⁶.

Quando projetados sobre a particularidade profética em que se funda o reino de Portugal, os efeitos eucarísticos da união sacramental entre os homens se superpõem e se conjugam aos fundamentos da promessa em Ourique. Unidos os homens pelo sacramento e pela missão, em Vieira se exhibe justamente a tendência de diluição contínua da dualidade em que se distinguem o temporal e o espiritual, tanto mais dependente o espiritual parece se integrar às contingências do temporal. Tanto o é que o jesuíta não hesita em comparar a desunião, havida como negação pecaminosa dos efeitos da Comunhão, a uma heresia tão odiosa quanto a dos protestantes que negam a presença real na eucaristia.

“A desunião entre os outros homens, é pecado contra caridade; a desunião entre os que comungam, é delito contra a Fé, e, por isso, heresia. (...) Há heresias que se dizem, e heresias que se fazem; e tal é esta dos que comungam, e andam desunidos. Os hereges obstinados dizem que o Sacramento não é Sacramento; e os Católicos desunidos fazem com que a comunhão não seja comunhão. (...) Os Hereges dizem não é, e nós fazemos que não seja; Non est. Os Hereges são blasfemadores daquele mistério, e nós destruidores dele. Os Hereges negam-lhe a essência, nós desmentimos-lhe a virtude; os Hereges desfazem nele, mas nós desfazemo-lo a ele. Oh que desgraça nossa! (...) A heresia é contradição do Sacramento, a desunião é contraditória da comunhão”⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵"Sermão do Santíssimo Sacramento...", 2014, p. 157.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 161.

Portugal unido porque constituído por Cristo e em favor de Cristo, Portugal unido porque com Cristo e em Cristo. Assim, o extravasamento da presença divina se ordena em função da intensificação constante da presença substancial de Cristo no Corpo Místico do reino, em que os efeitos ordinários da sua natureza sacramental tendem aos efeitos extraordinários da promessa profética, porque ambos se atribuem a mesma e idêntica Causa. Cristo unira os homens em Ourique, Cristo unia os homens pela Comunhão. Portanto, entre a razão de ser do reino católico de Portugal no presente e o futuro transfigurado que se lhe era reservado pela Providência não há uma diferença senão de grau quanto à intensidade da presença de Cristo comunicada desde os homens pela comunhão eucarística. Se, contudo, os pecados da desunião dos portugueses quebrantam a fidelidade dos portugueses à missão a que se justificam os fins do reino, pela misericórdia com que selara a Aliança a promessa profética os efeitos proféticos da união do reino com Cristo haveriam de triunfar pela consumação da finalidade por qual havia sido constituído: reduzir o mundo à fé cristã e à concórdia entre os reinos. Missão e comunhão se integram assim na realização profética da promessa não apenas pela identidade da Causa, mas pela identidade dos efeitos, pois o mundo que se abre aos olhos de Vieira pelas *Trovas* de Bandarra é um mundo unido pela dilatação da presença de Cristo entre os homens pelas mãos de Dom João IV, fiador e “cabeça visível” desta união. Rei “disfarçado”, encoberto sob a aparência da morte, estava para a vida assim como a presença real de Deus na eucaristia, e de igual modo, por sua vez, a união dos homens se fia pela comunhão eucarística como a união dos portugueses se fia a seu rei.

Pela projeção da Eucaristia, a ausência da visão sensível de Deus entre os homens é suprida por uma representação com que a Sua presença real no sacramento “extravase” os limites da partícula consagrada e progressivamente penetra nos “sinais” no Corpo Místico de Cristo comunicado pela união sacramental entre os homens e Cristo. As analogias entre as promessas de Deus a Abraão, Dom Afonso Henriques e a Dom João IV se fundam assim na substancialidade sacramental da identidade absoluta de Deus, extremadas pelas semelhanças que autorizavam dissolver o regime hermenêutico ortodoxo da interpretação figural para intensificar a visibilidade da contínua presença divina que atava a história das Sagradas Escrituras à história portuguesa. Se não há em *Esperanças de Portugal* uma referência explícita à eucaristia, o modo com que Vieira opera as analogias reais sugere ao menos uma “intuição sacramental” por detrás dos usos das figuras e profetas bíblicos para por eles ler o

sentido espiritual – verdadeiro sentido, portanto – que se velava nos eventos temporais, e, com efeito, se entreviam pela figura do rei “encoberto”, como expressão visível desta união sacramental e eixo das transfigurações proféticas que tratariam de antecipar à visão dos homens a Glória de Deus. O mundo *transfigurado* das Trovas do Bandarra é mundo afetado pelo extravasamento eucarístico da presença de Deus mediada hierarquicamente pelo Corpo Místico de Portugal encimado pelo “ressuscitado”.

Quando, por fim, Antônio Vieira é demandado a responder pelas suas convicções, o que se tem sob o horizonte comum do conflito é um processo contínuo de transfigurações proféticas suscitadas desde o caráter “sacramental” da união entre os portugueses, ordenadas pela particularidade da Aliança em Ourique. Os exames inquisitoriais dão uma imagem precária, mas bastante sugestiva, deste mundo que Vieira cria por iminente a se erguer-se aos olhos, ao passo que a Inquisição nele insistirá ver apenas provas reiteradas das heterodoxias do jesuíta. Daqui em diante, o esforço será o de desvelar as imagens deste mundo transfigurado, proscrito pelos rigores inquisitoriais, mas teimosamente desejado por aquele jesuíta, no confronto entre o que dissera nos exames e o que escrevera nas cartas, e, de outro lado, entre o que admoestara a Inquisição em Coimbra e entre o que qualificara a Inquisição romana desde os respectivos objetos controvertidos da causa.

CAPÍTULO 4 – Um mundo transfigurado pela profecia

4.1. O dom profético e o sucesso das coisas profetizadas

Segundo a *Instrução* da Inquisição romana, ofendia o bom senso e a fé descurar da igual importância que a certeza de verdadeira doutrina tem, ao lado do sucesso das coisas profetizadas, para que se constate genuína manifestação do dom profético⁴⁸⁸, conforme amplamente lastreado pelas Escrituras e pela doutrina da Igreja⁴⁸⁹. As mesmas reprimendas

⁴⁸⁸ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 522.

⁴⁸⁹ "... como o é patente em Isaías, capítulo 38, quando disse a Ezequias: “Põe em ordem a tua casa, porque vais morrer, não viverás”, e em Jonas, capítulo 3, a respeito da subversão de Nínive, e em muitas outras passagens. Donde, segundo São Tomás em p. 1^a, q. 19, a. 7 a 2, e em 2.^a, 2.^a, quest. 174. “Sobre a profecia”, art. 10, as profecias de cominação, de promessas e de presciência que não são eventos das coisas, mas de ordem das causas para o evento, e as profecias explícitas ou implicitamente condicionadas, não têm efeito. E

são reservadas pela Inquisição Romana à crença de que Bandarra é, infalivelmente, “autêntico profeta iluminado por Deus”, que dom João IV haveria de ressuscitar, que tais deduções proféticas eram matéria de fé, que os poemas de Bandarra são instrumentos equiparáveis às Sagradas Escrituras para a manifestação da Revelação entre os homens, tudo isto, repetem *ad nauseam* os inquisidores, cheira à heresia, ofende os ouvidos pios, sugere ser errôneo. Dentre tudo, o mais grave era ter como infalível a ressurreição de João IV fiado na igual certeza de que Bandarra era verdadeiro profeta. A Inquisição portuguesa se delongaria igualmente ao questionar Vieira quanto à crença de que aquele homem, um sapateiro modesto da vila de Trancoso, pudesse ter sido revestido da graça do dom profético⁴⁹⁰.

Ainda que não fosse possível precisar se Bandarra tivera a consciência de si enquanto um profeta de Deus, Vieira considerava provável que predisse os futuros por suas *Trovas* como verdadeiro Espírito de profecia⁴⁹¹. Embora o Antigo Testamento esteja repleto de referências à comunicação onírica entre Deus e seus profetas, não era Bandarra, o “idiota”, um fiador da Aliança como o era Dom Afonso Henriques. Vieira insinua assim que o “seu profeta” era um receptáculo passivo do dom profético infuso por Deus, alguém por Ele escolhido não por suas virtudes beatíficas ou régias, mas unicamente para dar voz e verbo às imagens do futuro que se guardavam a Portugal. Porém, ainda que houvesse profetizado coisas diversas que não pode entender em sua plenitude ao tempo em que se lhe foram reveladas, Bandarra inevitavelmente entendera outras tantas. A passividade de Bandarra, portanto, não era absoluta, e, por certo, tinha Vieira para si que enquanto escrevia suas *Trovas*, Bandarra pode entrever, com suas palavras sugerem tão eloquentemente, que os seus sonhos eram visões proféticas.

Por tais razões entendia que Bandarra predissera coisas futuras e contingentes, portanto, dependentes da manifestação do livre-arbítrio, coisas as quais só pudera antever senão graças ao lume profético que se lhe infundira. O raciocínio de Vieira quanto ao dom profético de Bandarra é, fundamentalmente, talhado às consequências. Se não havia causa evidente alguma que justificasse a escolha do sapateiro de Trancoso para ser feito profeta de Deus e de Portugal, os sucessos por ele previstos eram de extensão tal que dificilmente se poderia atribuir à outra força senão à graça divina o poder de antever por tão poucas palavras

aquela tal afirmação é sobretudo digna dessas censuras quando a doutrina predição não foi aprovada pelos juizes, mas condenadas por lesa-religião”. *Autos...*, 2014, p. 522.

⁴⁹⁰ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 520 e 521.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 128.

imagens tão verdadeiras do futuro. Haveria, como o próprio Alexandre da Silva sugeriu, quem pudesse, ante a tanto, considerar que Bandarra redigira tais trovas *et ex corde suo*, isto é, em virtude do seu próprio coração, despido, portanto, de qualquer espírito de profecia alumado por Deus. Alegação que não resistiria, segundo Vieira, à constatação dos efeitos sucedidos, tão variados, diversos, bem ordenados, continuados e circunstanciados que homem algum munido tão só por uma “certeza humana”, desassistido de verdadeiro espírito profético poderia antevê-los. Vieira esclarece assim que, conforme lhe parece ínsito à doutrina da Igreja, não basta que se consume um mero sucesso para certificar a manifestação de verdadeiro espírito profético a animar uma previsão. Mas, dada a extensão e complexidade das coisas previstas, se evidencia em seu sucesso a impossibilidade de o entendimento humano antevê-las senão por assistência divina⁴⁹².

Se se podia fiar à verdade profética de suas *Trovas*, o era porque nelas se antevira, sobretudo, a própria Restauração portuguesa e a aclamação de Dom João IV, com tamanha “individuação de tempos, lugares, nomes, pessoas, feições, modos e todas as outras circunstâncias mínimas, que bem parece que as via com lume mais claro que o dos mesmos olhos que depois as viram”⁴⁹³. “... (Bandarra) profetizou e escreveu tantos anos antes tantas coisas, tão exatas, tão miúdas e tão particulares, que vimos todas cumpridas com nossos olhos...”⁴⁹⁴. Se houvesse quem creditasse às *Trovas* promessas de um futuro que mal se sabia quando cumprir, Vieira está assistido da certeza de que dos versos de Bandarra se leem os tempos em que se encontra, e os futuros por eles anunciados são iminentes. A largueza dos

⁴⁹² Vieira decerto aqui tem mente a exegese das trovas mais obscuras de Bandarra, e não hesita se chegar ao comezinho da administração colonial para penetrar no sentido providencial que se desdobra por detrás da história profana de Portugal. Haveria de haver – como, de fato, o houve – dois vice-reis para as possessões ultramarinas portuguesas, o “Agudo”, o marquês de Montalvão, e o “Lanudo e sisudo”, o conde de Aveiras, o primeiro, vice-rei do Brasil, o segundo, vice-rei da Índia. O agudo Montalvão haveria não de ser “deteúdo”, isto é, detido, ou, mais precisamente, mantido, porque seria tirado do poder, como o foi, por acusações de deslealde, conquanto tenha reconhecido Dom João IV, em Fevereiro de 1641, como legítimo dominus do trono português. Foi por intermédio do marquês de Montalvão, que Antônio Vieira pode conhecer dom João IV, uma vez que, como prova de fidelidade ao rei recém-entronizado, o jesuíta estava entre aqueles enviados em missão a Lisboa, capitaneada pelo filho do marquês, dom Fernando de Mascarenhas, pelo Estado do Brasil. Acusações, decerto, infundadas, reclama Vieira, a “infidelidade não havia de estar no seu escudo, como verdadeiramente não esteve naquele tempo”, logo ele que havia sido “instrumento da aclamação na Baía e em todo Brasil”. O lanudo de Aveiras, por sua vez, teria, segundo o inaciano, embarçado com “alguma dificuldade” a aclamação de Dom João IV no Estado da Índia, de que fora vice-rei entre 1640 e 1644, como, de fato, o foi, razão pela qual Vieira jamais aceitaria que Dom João IV nele confiasse. Ou seja, a evidência de manifestação de verdadeiro espírito profético se demonstra quando se verifica que tais sucessos escapam à possibilidade ordinária de a inteligência humana prevê-los. Cf. “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, pp.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 65.

“conhecimentos” de Bandarra a respeito de tantos sucessos que se lhe sucederiam tanto tempo depois era a evidência mais eloquente em favor de sua canonicidade profética. Se, de fato, “a profecia for trazida em testemunho de algum dogma contra a fé, não deve no tal caso o profeta ser seguido, nem se deve crer que é mandado por Deus”⁴⁹⁵, tinha o jesuíta que bastasse o sucesso das coisas profetizadas para satisfazer a tanto, por ser regra dada por Deus nas Sagradas Escrituras e, a seu juízo, mais conforme a doutrina dos Santos Padres. Bandarra era profeta porque parte do que profetizara se consumou aos olhos dos homens daquele tempo.

O jesuíta se remonta na carta às dificuldades entre os hebreus para distinguir entre o povo os homens verdadeiramente inspirados pelo dom profético e os embusteiros e falsos profetas. “Se não suceder o que o profeta disser, tende-o por falso, e se suceder o que disser, tende-o por verdadeiro e mandado por mim”⁴⁹⁶. Assim revelara Deus aos hebreus, assim haveria de ser em todos os tempos. Não convinha à mera conjectura humana ou mesmo aos sortilégios diabólicos que se desse a conhecer com tanta precisão de fatos tão graves como a Restauração portuguesa, em termos tão precisos e claros. Aos olhos em sonho de Bandarra se abriram verdadeiras imagens do futuro⁴⁹⁷, as que se reservavam tão só por graça do dom divino. Caso alguém não se fiasse nas explicações dadas pelo jesuíta até então, não poderia objetar, sem prejuízo à verdade, o quanto de outras realidades seguramente profetizadas por Bandarra, “aquelas que todos confessam”⁴⁹⁸. E houvesse outras tantas a elencar, todas, na sua vária disposição, convergiam a uma só conclusão: “É certo que só Deus podia dizer e revelar

⁴⁹⁵ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 130.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁹⁷ Em todas as oportunidades em que aqui se refira à expressão “imagens do futuro”, que se as tenha no sentido teológico da expressão, isto é, enquanto inteligibilidade da presença de Deus reflexa sobre as coisas criadas das quais é Causa Primeira e Objeto. “De modo geral, os teólogos leram as marcas de Deus no mundo e nos textos segundo três graus de proximidade: a sombra, figuração distante e confusa de Deus, o vestígio, figuração distante, mas distinta; a imagem, figuração próxima e distinta. Dessa tripartição decorre outra distinção: uma criatura é a sombra de Deus pelas propriedades que se referem a Ele sem que se se especifique o gênero de causa pelo qual Ele é considerado; o vestígio é a propriedade de um ser criado que se refere a Deus considerado como causa eficiente, exemplar, final; a imagem, enfim, é toda propriedade da criatura que supõe Deus não só como causa, mas também como objeto. Por exemplo: os anjos são imagens de Deus porque O têm como objeto, e são também seus vestígios e sombras, porque O têm como causa; as criaturas materiais podem ser sombras ou vestígios, mas não imagem, porque não O têm como objeto. O homem, nem anjo, nem besta, oscila entre o Pecado e o livre-arbítrio, entre a imagem e a semelhança etc”. (HANSEN, 2006, p. 98). Assim, “imagens de futuro” correspondem ao percurso ascensional traçado pela especulação profética para desvelar o modo como o eterno, que, como os anjos, tem Deus por Causa e Objeto, porque O contempla face a face pela presciência absoluta (ver Tomás), irrompe no tempo e deixa entrever, sem de todo revelar, o que se encontra sob as “sombras” dos sinais da Providência.

⁴⁹⁸ "Obra Completa...", op.cit., p. 72.

a Bandarra todos estes futuros e qualquer deles, e com a mesma certeza se deve ter e afirmar que foi Bandarra verdadeiro profeta”⁴⁹⁹, porque previra a Restauração portuguesa, e porque previra a Restauração portuguesa, Dom João IV haveria de ressuscitar.

Se tão certo como jamais deixara de crer no que estivesse definido pela fé como jamais crera no que não estivesse definido pela fé, como Antônio Vieira se justificaria ante a declaração de que a ressurreição de Dom João IV “não só é de discurso, mas ainda de fé”, “que assim o crê e espera”, cômescio, decerto, que tal evento jamais fora objeto de definição alguma pela Igreja?⁵⁰⁰ Ao jesuíta, porém, o mal entendido se deve a outra incompreensão. O lógico sobrepunha-se ao teológico. Assim como a promessa de Bandarra de ressurreição de dom João IV era análoga à promessa de Deus a Abraão por Isaac, a fé na ressurreição de um pertencia ao mesmo gênero na fé na ressurreição do outro. Logo, assim como não pode responder pessoalmente Aristóteles pelas “consequências” da aplicação de sua “doutrina”, Vieira sugere sutilmente que quanto ele o mesmo deve ser observado. Novamente, as “crenças” são desnaturadas à mera condição de possibilidade.

Porém, nada parece comover o Santo Ofício de Coimbra. Uma vez que toda profecia se funda na autoridade da Revelação de Deus, não há argumento legítimo que possa endossar a hipótese de o dom profético se manifestar verdadeiramente em termos divergentes aos que pregam a doutrina da Igreja. Quanto o havia de errôneo, temerário e escandaloso nas muitas vezes em que Vieira repetira entusiasmadamente que Bandarra era verdadeiro profeta, verdadeiro profeta porque predissera tantos e tantos sucessos, como se lhe fosse possível verdadeiramente deduzi-los de “palavras confusas, dúbias e perplexas” como as de que se vale o sapateiro de Trancoso. E se a língua do inaciano era prudente ante o Santo Ofício, tomadas todas as suas convicções sob o signo da mera probabilidade, o quão distante estavam da certeza expressa em cada linha de seu papel. Tal discrepância entre o tom empregado e a intenção alegada só lhe concorre para maior culpa, uma vez que não poderia induzir seus interlocutores à certeza, quando, em realidade, só dispunha de probabilidades⁵⁰¹. A estratégia de Vieira se prova precocemente ineficaz para demover as intenções persecutórias de seus inquisidores, mas, ao insistir em filigranas dialéticas para justificar suas convicções, mal ou bem retirava de si o peso de eventual acusação por heresia formal. Erradas ou certas, por elas

⁴⁹⁹ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 73.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 132.

Vieira em nenhum momento afrontara a Inquisição, tampouco negara frontalmente qualquer preceito de fé. A questão que se impõe, contudo, diz sobremaneira a respeito do modo como se articulam as correspondências entre a história pragmática de Portugal e o sentido espiritual e providencial que verdadeiramente lhe informaria no horizonte profético dado por Bandarra.

Quanto às fontes de que se valeu para assentar tais opiniões expostas na Carta, Vieira afirma à Inquisição em Coimbra ter perscrutado nas Sagradas Escrituras as correspondências e combinações convenientes que bem se fiavam ao que se predizia nas *Trovas*, além de escritos e previsões de alguns santos, como São Metódio e São Francisco de Paula. Portanto, jamais poderia as ter como “meios vãos e despropositados” desde os quais se pudesse especular sobre os futuros contingentes, tampouco conhecia quem pudesse ter dito que nelas contivesse “coisas ineptas”, que rescendessem à “propensão ao judaísmo”⁵⁰². Igualmente fora indagado se considerava as *Trovas* de Bandarra fundadas na autoridade da Revelação, bem como se fora deferido ao sapateiro de Trancoso conhecer não apenas dos futuros livres e contingentes, mas sabe-los enquanto revelados por Deus⁵⁰³. O inquisidor retoma a questão quando indaga quanto às suas crenças na verdade infalível e na incomparabilidade das Sagradas Escrituras como veículo da Revelação divina, as quais, naturalmente, Vieira responde serem inquebrantáveis. Por que razão então haveria o jesuíta de creditar às *Trovas* do Bandarra as mesmas qualidades deferidas às Sagradas Escrituras? Para Vieira, as *Trovas* “são verdadeiramente reveladas por Deus, (...), que tão verdadeiras são como as promessas da sagrada Escritura, porque estão fundadas na mesma verdade de Deus”⁵⁰⁴. Ora, era óbvio aos seus inquisidores que Vieira haveria de assentir que “a sagrada Escritura é a principal regra de nossa fé, não só quanto ao sentido, mas também quanto às palavras”⁵⁰⁵ como igualmente afirmaria que jamais duvidara em “algum tempo do crédito que se deve dar à mesma Escritura, e do respeito, e reverência, com que devem ser tratadas as matérias, e mistérios, que nela se contêm”⁵⁰⁶. Com mesma certeza já anteviam que Antônio Vieira haveria de concordar o quanto era ilícito misturar ombrear a autoridade das Sagradas Escrituras a “algumas coisas fabulosas, adulatórias, e de zombaria, e por tais havidas comumente”⁵⁰⁷.

⁵⁰² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 132

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 140

⁵⁰⁶ *Idem*

⁵⁰⁷ *Ibidem*, pp. 140 e 141.

Diante dos inquisidores, porém, evitara o jesuíta responder diretamente quanto à autoridade revelada em que se fundariam as *Trovas*, e recorre ao *topos* fundamental de sua argumentação diante dos inquisidores, reiterando que, se assim o tem Bandarra e suas trovas, o tem enquanto provável, e, ainda que fundasse sua opinião na doutrina dos Padres e teólogos quanto às causas e no entendimento de tantas pessoas do reino quanto aos efeitos, cria na força profética das *Trovas* “com aquela probabilidade, que costuma ter o discurso humano, em semelhantes matérias ocultas, e escuras”⁵⁰⁸. Ou seja, Vieira aventa a possibilidade de estar errado, não quanto ao que disse na carta, mas, enquanto consequência inelutável do próprio gênero especulativo ao qual *Esperanças de Portugal* se dedica. Modo sutil de dizer que podia estar errado sem dizer que estava errado.

Argúcia também não faltou aos inquisidores de Coimbra, porque ao perguntar a Vieira se tinha as *Trovas* por fundadas na autoridade da Revelação ou de que modo às equiparava às Sagradas Escrituras, Alexandre da Silva, talvez inconscientemente, atingia o modo argumentativo do jesuíta em um dos seus pontos nevrálgicos: o esmaecimento dos limites hermenêuticos instanciados pela interpretação figural pelo extravasamento sacramental da presença de Deus. Ainda nos primeiros séculos do cristianismo, os Padres da Igreja se confrontaram com os dilemas e dúvidas colocados pelo marcionismo, heresia de matriz gnóstica que, fiada à crença na malignidade do Deus-criador em contraposição à bondade do Deus-redentor, tencionara proscriver o Antigo Testamento do corpo textual das Sagradas Escrituras. Os Padres, concebida a identidade imutável de Deus ao longo de todo o relato testamentário, empenham-se em reação ao marcionismo na construção de uma fórmula teológica capaz de exprimir a continuidade entre “Deus-Criador” e “Deus-Redentor” sobre a qual se fundaria a canonicidade do Antigo Testamento. As discussões teológicas tenderam se angular não em consideração às diferenças históricas entre um e ou outro relato que muniam as intenções gnósticas do marcionismo, mas em favor das *semelhanças* narrativas entre os inúmeros relatos textuais que dessem provas à identidade absoluta de Deus. Assim, a interpretação analógica penetra no tecido da linguagem teológica cristã quando as semelhanças que se divisavam textualmente entre Yaveh e Cristo eram fundamento e evidência da identidade essencial entre as pessoas divinas.

No séc. II, Orígenes estabeleceu os primeiros termos da relação hermenêutica adequada entre os dois corpos textuais das Sagradas Escrituras, ao postular que o Antigo

⁵⁰⁸ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 127.

Testamento era *figura* do Novo Testamento⁵⁰⁹. “Pela nova interpretação tipológica, de que Orígenes e os primeiros Padres lançam as bases, o Novo Testamento está oculto (*latet*) na história do Velho, ao passo que o Velho Testamento está descoberto (*patet*) no Novo”⁵¹⁰. Integrado ao contexto da Revelação em Cristo, o Antigo Testamento perde o seu caráter mais acentuadamente jurídico⁵¹¹ uma vez considerado enquanto prefiguração profética do que se consumaria no Novo Testamento. “Não julgueis que vim abolir a lei ou os profetas. Não vim para aboli-los, mas sim para levá-los à perfeição”⁵¹². “O Antigo Testamento é figura do Novo, é a letra de que outro é espírito... Por sua vez, o Novo Testamento tem sentido figural na medida em que é promessa de coisas futuras”⁵¹³. As semelhanças entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento não apenas referendavam a unidade mesma do *Logos* divino, mas, igualmente, ao submeter a interpretação dessas semelhanças à consumação mediada pela Encarnação em Cristo, delineavam por entre elas uma relação ontológica entre a identidade absoluta de Deus e o horizonte profético do cristianismo.

Assim o tempo entre a Encarnação e a Parúsia não se resume apenas a uma espera inquietante entre a Primeira e a Última vinda, porque se a História Sagrada é balizada pela presença visível de Deus entre os homens, que em Jesus Cristo dera-lhes de conhecer a visão do “Seu rosto”, o tempo não se manteria indene à Sua presença eterna invisível. Como o tempo se compromete às consequências proféticas da Encarnação é tema ainda controvertido no âmbito da teologia cristã, porque corresponde a responder de que modo a presença de Deus se infunde sobre história a fim de ordena-la providencialmente aos últimos dias, e, mais importante, o quanto da sua presença hipostática comunica aos homens no presente quanto ao futuro. A maior ou menor dependência ontológica do tempo em relação à Encarnação se reporta assim diretamente o quanto de inteligibilidade dos sinais dispostos pela Providência pela razão informada na fé. Quanto mais acentuadas as consequências da Encarnação sobre o tempo, como prefiguração da Parúsia, tanto mais possível se torna perscrutar os sinais em que se deixam entrever as circunstâncias que assinalam a ocasião (provável ou possível, jamais certa) em que se daria termo a este mundo conforme a Revelação profetizara. Quando projetadas sobre a história profana, o grau de inteligibilidade destes sinais dependerá

⁵⁰⁹ HANSEN, 2006, p. 100.

⁵¹⁰ *Ibidem* 102.

⁵¹¹ Cf. BRAGUE, 2009, pp. 91.

⁵¹² Mt 5:17

⁵¹³ ECO, Umberto. Da Árvore ao Labirinto: Estudos Históricos sobre o signo e a Interpretação. Rio de Janeiro, Record, 2007, p. 132.

essencialmente do alcance do extravasamento da substância divina sobre as formas criadas de que ela participa por analogia.

Ainda nas primeiras linhas da carta *Esperanças de Portugal*, Antônio Vieira recorda, pelo relato de São Paulo o episódio veterotestamentário, que Abraão, demandado por Deus a sacrificar seu filho unigênito Isaac como prova de sua fidelidade à Aliança, o fizera movido pela firme fé de que a descendência prometida por meio de seu filho não seria frustrada, pois “Deus é poderoso até para ressuscitar dos mortos”⁵¹⁴. “... se Isaac com efeito morrer, que Deus o há de ressuscitar”⁵¹⁵. Isaac poupado é figura de Dom João IV ressuscitado. “Esta foi a consequência de Abraão, esta é a minha depois del-Rei o 4º morto”⁵¹⁶. Morto está Dom João IV tanto quanto estava Isaac condenado ao holocausto. E com a mesma providência com que Deus o poupou da morte, para fazer valer a sua promessa a Abraão, haveria de ressuscitar Dom João IV para cumprir a promessa lavrada em Ourique. E nisto o cria mesmo antes de o rei morrer, como o pudera pregar em Salvaterra ante a um rei já adoecido, e com igual fé permanecera desde a sua morte. Como poupou a vida de Isaac em hora tão urgente como garantia da promessa de Deus de que nele frutificaria a descendência de Abraão, Deus haveria de prover pela ressurreição de Dom João IV a execução do que lhe restara profetizado nas *Trovas* de Bandarra a cumprir por Portugal. A Aliança selada entre Deus e Abraão pela interdição do holocausto de Isaac era figura da Aliança que Deus haveria de avançar por fim com Portugal para fazer cumprir o que se revelara em sonho à memória do Bandarra. Que imagem mais eloquente haveria nas Sagradas Escrituras para assinalar a particularidade da Aliança entre Cristo e Portugal? Se Isaac prefigurara Dom João IV, Abraão, aquele com quem Deus avançara a Aliança sobre a qual haveria de fundar o reino de Israel, era figura de Dom Afonso Henriques, o progenitor do reino de Portugal. Vieira aqui assinala uma continuidade da relação de um “povo escolhido” com Deus para a realização temporal de seus desígnios espirituais. De certo modo, o raciocínio corresponde à intuição de fundo, enraizada pelos termos do Juramento de Ourique e mobilizada retoricamente no *Sermão do Bom Sucesso*, que a misericórdia de Deus sempre socorre as aflições vividas por Portugal na história. A aliança avançada em Ourique evidenciava na história a substituição desta posição privilegiada de

⁵¹⁴ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 64.

⁵¹⁵ *Idem*

⁵¹⁶ *Idem*

Israel por Portugal, porque unida pela graça pela presença sacramental de Cristo e unida pela natureza pela eleição divina mediada na pessoa do rei.

Vieira redargui junto à Mesa de Consciências que as Sagradas Escrituras instruem as promessas de Deus nos limites constituídos pelo próprio discurso humano. Ou seja, discurso por discurso, tanto as Sagradas Escrituras como as *Trovas* se equiparavam enquanto gênero de “veículo” da Revelação. Como então não intuir que Vieira equipara as *Trovas* às Escrituras quando parecia a esperança de Abraão na ressurreição de Isaac caso sacrificado o fosse a Deus e a esperança do próprio jesuíta quanto à ressurreição de Dom João IV, como se as promessas de Bandarra fossem como as promessas de Deus? Era, decerto, uma das questões que mais aguçavam os inquisidores. Antônio Vieira sustenta, porém, que não as equipara, sequer as compara, porque as tem apenas por semelhança de gênero, não por identidade⁵¹⁷. Idêntico – e isto ele não responde – era Deus, fundamento da semelhança que autorizava a analogia real entre as Escrituras e a história de Portugal, Causa Primeira. Era a presença indiferenciada de Deus em todos os tempos, absolutamente idêntico a Si, que permitia atribuir sentidos equiparáveis pelas semelhanças analógicas a realidades não-idênticas.

“Hoje vemos como por um espelho, confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido”, assim pontifica São Paulo⁵¹⁸. Se entre o que se defere a conhecer no tempo e o que se reserva a Providência desde o eterno há um véu insuprimível de diferença, que cobre os olhos dos homens com a “confusão”, também é verdade que não se nega em absoluto à razão no tempo o que se verá face a face no eterno. O que distingue Vieira quanto aos limites da ortodoxia é o *quantum* de inteligibilidade do futuro que se defere legitimamente a conhecer pela razão pela projeção das figuras bíblicas sobre as realidades e instituições temporais. Em Vieira, o extravasamento desta dependência ontológica entre o tempo e a presença de Deus transborda os limites instanciados entre os “domínios” hermenêuticos figurais entre o Antigo e o Novo Testamento e a história profana. A identidade absoluta de Deus sobrepõe-se radicalmente às diferenças particulares que se distinguem entre as narrativas, de modo tal que as figuras testamentárias se projetam de modo indiferenciado e simultâneo pelas analogias aos eventos indicados na história de Portugal. Se o futuro se abre mais amplamente aos olhos de Vieira, é porque lhe parece sobrelevar sobre os sinais não o que os liga a entropia amorfa da história,

⁵¹⁷ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 135.

⁵¹⁸ 1 Cor 13:9

mas o que se remontam, sem de tudo revelar, o progressivo desdobrar da presença eterna encarnada no tempo. Representar o futuro pela profecia é penetrar o véu que encobre a presença encarnada nos sinais temporais da história de Portugal, enquanto lugar privilegiado de Sua manifestação.

O afastamento sutil dos cânones da ortodoxia subjacente à analogia de proporção entre Portugal e Israel se opera por dois procedimentos retórico-interpretativos não usuais, primeiro em relação ao alcance da interpretação figural sobre a história profana, como já se assinala neste primeiro momento, segundo em relação ao alcance do sentido espiritual sobre textos estranhos ao *corpus* canônico das Escrituras. No fundo, ambos se vindicam a presunção do extravasamento desta “presença” de Deus por participação análoga às coisas criadas, mas que, em Vieira, tem os seus limites “embaçados”. Se a organicidade do Estado católico está amparada sobre o eixo das trocas entre o Criado e o Incriado, mediado pelas instâncias hierárquicas rigorosamente sedimentadas pela Escolástica, Vieira dissolve a precisão desses limites pela pressão progressiva que a presença de Deus na história exerce por entre as semelhanças entre Israel e Portugal. A “expansão profética” é arquitetada, balizada e direcionada por uma “expansão sacramental” da presença de Deus nas coisas criadas mediada pelo Corpo Místico de Portugal.

Sobreleva-se assim o princípio da identidade absoluta de Deus como fiador da dissolução dos limites hermenêuticos entre os textos sagrados canônicos e os textos não-canônicos. Aqui igualmente se projeta a “intuição sacramental” sobre a alegação da canonicidade das *Trovas* de Bandarra. A radical identidade do Ser divino extrapola não apenas os limites escriturários internos, mas como, igualmente, dilui a diferença entre os tempos sob a Revelação e os tempos que se lhes seguem, como se pelo ato da Encarnação a natureza e a história se afetaram irremediavelmente pela presença sacramental de Deus na Eucaristia, que se desdobra em marcha progressiva à sua consumação, como expressão de Seu amor pelos homens. As *Trovas* de Bandarra podem assim se integrar coerentemente à linguagem eucarística de Vieira porque elas próprias substanciam, enquanto sinais das realidades profetizadas, a presença transbordante de Deus no mundo. Afastando-se da interpretação tomista da alegoria *in factis*, que constringia às Sagradas Escrituras os textos pelos quais se figuraria um sentido espiritual, Vieira de certo modo recupera a percepção de Dante que a palavra por si só já se presta a veículo de Deus para projetar os sentidos

espirituais que figuram as realidades temporais⁵¹⁹. As *Trovas*, com efeito, não se eximiriam de participar da realidade sacramental em que se lhe abria a presciência dos futuros assinalados pela presença de Deus “eucarístico” nos sinais predispostos na história e nas instituições de Portugal. Logo, o sucesso das coisas profetizadas por si só dispensam certificação quanto à sua “ortodoxia”, porque eles exprimem esse movimento progressivo de desvalimento da presença sacramental do Ser divino sob as coisas criadas. Dera os fatos profetizados por Bandarra conhecer um pouco mais da “face” que se ocultava sob os sinais, porque o cumprimento do horizonte profético é, simultaneamente, a consumação da presença de Deus no mundo. Volver-se à ciência dos futuros é aproximar-se da Face desejada nos sinais encoberta como a partícula eucarística cobria Seu Corpo e Seu Sangue, entrever sob os sinais o que os apóstolos viram na Transfiguração de Cristo. Ver o futuro é aproximar-se do “Rosto de Cristo”, a Parúsia, na transfiguração sacramental do mundo pelo Corpo Místico de Portugal.

4.2. O Quinto Império Universal e o Novo Estado da Igreja

A partir do 6º exame inquisitorial, realizado no dia 08 de Fevereiro de 1664, os inquisidores dão início às arguições pertinentes às “coisas que haveria de obrar” Dom João IV depois de ressuscitado. O que se há de obrar, em verdade, é a consumação dos tempos mediada pelo Corpo Místico de Portugal na história da salvação. O mundo que se abre em imagens tão nítidas à visão de Vieira é um mundo sacramentalizado, todo ele sinal e representação da presença de Deus. Não retira o jesuíta o “véu” que encobre o mundo, mas pelas *Trovas* de Bandarra se tornara ele tão translúcido que já se pode distinguir a *forma* de mundo transfigurado pela irrupção sacramental do Eterno no tempo. Ainda que Vieira não mobilize expressamente o *topos* eucarístico na construção argumentativa deste mundo que se haveria de obrar desde a “cabeça” do Corpo Místico de Portugal, Dom João IV, a intuição sacramental permeia o modo como Vieira incorpora os sinais do cumprimento profético a uma cosmologia, o “regime jurídico” em que o destino do reino se enlaça à Lei Divina e à Lei da Natureza, os dois “Livros” escritos pelo *Logos*⁵²⁰. Em outras palavras, antes de Vieira vir a ser acusado, ele é confrontado pela Inquisição sobre o modo como o extravasamento

⁵¹⁹ Cf. HANSEN, 2006, p. 38

⁵²⁰ HANSEN, 2008, p. 98.

sacramental da presença de Deus pelo Corpo Místico de Portugal é comunicado desde o Corpo Místico da Igreja e do Cosmo. A gramática jurídica inquisitorial ressent-se assim de uma tensão instalada desde o organicismo escolástico, uma vez que o Santo Ofício desta vez confrontará Vieira quanto aos limites ortodoxos deste extravasamento.

A este tema se dedicará o tribunal até o nono e último exame inquisitorial que antecede o oferecimento de libelo acusatório contra Vieira. Como já pude frisar anteriormente, durante este período que encerra a fase admoestatória, os inquisidores de Coimbra não se preocupam tanto em cumprir à risca as distinções regimentais, e, com efeito, questões relativas às proposições hauridas do manuscrito confiscado são diluídas por entre as que se puseram pelo testemunho do frei Jorge de Carvalho. Flexibilidade que faz jus à coerência prática, porquanto se tratavam de questões conexas às realidades profetizadas que se deflagrariam quando da ressurreição miraculosa do rei brigantino. Se até então a Inquisição interpelara Vieira quanto aos personagens do drama profético em que se implicava Portugal por consequência de sua Aliança, a partir de 1664 o jesuíta é chamado a responder pelo mundo transfigurado pela emergência do cumprimento profético do destino da nação.

A Inquisição retoma a estratégia retórica de confrontar Vieira com eventuais contradições entre o dizia e entre o que escrevera. Perguntado o padre se já duvidara em alguma oportunidade dos ensinamentos da fé católica, dissera o jesuíta que, já passados trinta e sete anos desde que dera início à sua formação religiosa, jamais duvidara da fé, nem das tradições da Igreja e tampouco da doutrina dos Santos Padres⁵²¹. Ao contrário, sua vida era dedicada à defesa da fé católica por todas as partes da Europa em que estivera, e não foram pequenos os perigos a que se expusera quando a tanto no continente americano⁵²². Vieira, por óbvio, jamais responderia o contrário, e, sendo ele uma obra bem rematada do catolicismo tridentino do séc. XVII, não parece plausível pensar que ele faltasse com a verdade. Porém, mesmo que mentisse quanto a tanto, isto pouco importava aos inquisidores, porque, a rigor, bastasse que assentisse com o óbvio para que se enredasse no esquema argumentativo inquisitorial. Assim feito, o exame enfim adentra ao núcleo das questões controvertidas. Quis assim saber a que “Quinto Império” se referia Vieira no título de seu manuscrito.

O “Quinto Império” é outro elemento incorporado ao messianismo brigantino de Vieira por empréstimo do sebastianismo, que, por sua vez, o incorporou a uma tradição cristã

⁵²¹ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 124.

⁵²² *Idem*

não exclusivamente ibérica, arraigada nas interpretações escatológicas do Capítulo 2 do Livro de Daniel ao longo da Idade Média tardia. Livro de Daniel que, por sua vez, emprestará a Bandarra a estrutura “onírica” de que se vale o sapateiro para dar de conhecer suas visões, uma vez que a profecia que domina o relato corresponde à exegese de Daniel ao sonho do imperador babilônico Nabucodonosor. “As Trovas de Bandarra seriam símiles do livro de Daniel tanto pela matéria sonhada quanto por se apresentarem como sonhos. Como Daniel, no sonho das feras, que escreveu as imagens que povoaram sua cabeça enquanto dormia Bandarra também cantou seus sonhos”⁵²³. Se em sonho Nabucodonosor, imperador da Babilônia, vira reduzir-se a pó uma “estátua de quatro partes”, a tradição medieval pôs sob os olhos do profeta Daniel a visão da ruína dos quatro grandes impérios que se sucederiam na história antes do Juízo Final.

O Quinto Império se insere assim num amálgama de diversas vertentes proféticas, ortodoxas ou não, que pouco a pouco se comunicaram às narrativas messiânicas difundidas na cultura devocional ibérica. Místicos como o dominicano São Frei Gil (1190-1265), muitas vezes referenciado por Vieira em seus escritos especulativo-proféticos, mediaram o contato da espiritualidade ibérica com as repercussões dos escritos do franciscano Joaquim de Fiori. Fiori propusera em seus escritos de fundo profético uma incipiente “teologia da história”, pela qual a figura da Santíssima Trindade se projetaria homologamente sobre o tempo; antes de Cristo, a Idade de Deus Pai, desde o advento de Deus Filho, e, ainda haveria se realizar a Idade do Divino Espírito Santo, quando finalmente triunfaria a concórdia e paz entre a cristandade, era que apenas se encerraria com a Parúsia, o Segundo Advento de Deus. Quando o Quinto Império entra em contato com a linguagem escatológica do joaquimismo, o elemento temporal comum que o situa às vésperas do Juízo o sobrepõe à “Idade do Espírito”. Com efeito, a incorporação da tradição do Quinto Império pelos messianismos ibéricos absorve, por extensão, um conteúdo milenarista, uma vez que se fia à possibilidade de se conhecer, por certo ou por provável, o tempo em que se principiara o “milênio” que antecede o Juízo Final, doutrina condenada pela Igreja ainda nos primeiros séculos, que teve em Santo Agostinho o seu mais pertinaz e combatente adversário⁵²⁴.

Segundo os qualificadores da Inquisição romana, o Quinto Império aludido no título do manuscrito significa uma promessa de paz universal, inscrita pela boca de todos os

⁵²³ LIMA, 2010, pp. 194 e 195

⁵²⁴ Cf. AGOSTINHO, (Santo). A Cidade de Deus (vol. I). 4ª ed. Lisboa, Calouste Gulbekian, 2011, p.485.

profetas, sob um só Pastor e um único rei, o felicíssimo dom João IV. Todos, judeus e cristãos, reunidos em um só amor sob o mesmo Senhor, monarca Máximo, do qual serão vassalãs as tribos de Israel. Esperanças em tudo contrárias o senso comum católico, para o qual se sucederia ao Quarto Império, o Romano, o próprio Império do Anticristo. Não mais distante da doutrina cristã era o uso “sacrílego” por parte de Antônio Vieira das Sagradas Escrituras, fiado que estava na vã e imprudente crença de que os poemas de Bandarra profetizavam o que estava profetizado por Esdras, Isaías, Ezequiel ou Daniel. Por estranho se tinha igualmente a esperança de que dom João IV ressuscitasse “mais de cem anos antes do Anticristo”, para instrumento da redução universal dos povos à fé cristã, pois, como era sabido pelo magistério dos Padres e de todos os católicos, não haveria lugar para tal fato senão após a derrota e morte do Anticristo, por intermédio dos profetas bíblicos Elias e Henoc⁵²⁵.

Antônio Vieira se secundava na interpretação haurida entre muitos doutores cristãos de que a escultura multiforme que aparecera em sonho a Nabucodonosor a quatro se aludiam: ao Assírio, ao Persa, ao Grego e, por fim, ao Romano. E se se dizia que sob o domínio do rei Dom João IV ressuscitado haveria de se erguer o “Quinto Império do Mundo”, o era em respeito à grandeza daqueles quatro que o precederiam. Apenas aqueles quatro, portanto, se quadravam à verdadeira exegese dos versos proféticos de Daniel. Ainda que não tivesse certeza, tinha para si como provável que o Quinto Império se principia tão logo extinto estivesse o Sacro Império Romano-Germânico, para que se erguesse não só um império católico, “mas o mais católico que nunca houve”⁵²⁶. Não era incomum ainda à época de Vieira a crença de que o Sacro Império Romano-Germânico era sucessor de direito do Império Romano, muito embora jamais tenha pertencido a cidade de Roma aos seus domínios, bem como os inúmeros conflitos de jurisdição que o opusera aos Estados Pontifícios forjaram a arquitetura jurídico-política dual entre poderes temporais e poderes espirituais na teologia política medieval. Como já tivemos oportunidade de frisar, o “sentimento apocalíptico” que domina a cultura renascentista deve-se em parte ao contínuo assédio do Império Otomano às fronteiras do Sacro Império.

Antônio Vieira tinha para si que o Quinto Império se alicerçaria sobre as ruínas do Império Otomano, e quantas não eram as conjeturas entre os doutores daquele tempo de que o

⁵²⁵ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 517 e ss.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 124.

poderio dos turcos estava fadado ao seu fim em muito em breve⁵²⁷. Aquele que se levantara para cumprir as promessas da Restauração haveria de acordar para encaminhar as conquistas ainda pendentes; levantado porque se ergueu ao trono de Portugal, acordado porque haveria de voltar do sono dos mortos para o triunfo sobre o Turco⁵²⁸. A cristandade no séc. XVII era acossada pelo horror da sedição islâmica no encalço do expansionismo irrefreável do Império Otomano desde o fim do séc. XV, marcada pela traumática conquista de Constantinopla pelos turcos em 1453, capital do arruinado Império Romano do Oriente, e em marcha implacável sobre os Balcãs, já batia às portas de Viena. A imagem apocalíptica do séc. XVI é preme de referências às invasões otomanas no leste da Europa como sinal inequívoco da iminência do fim dos tempos, ladeado pelo colapso da unidade religiosa da cristandade. Temores tanto mais justificados porque se cria que o Sacro Império Romano-Germânico, onde eclodira a Reforma e contra o qual se moviam as forças otomanas, era sucessor legítimo do Império Romano, o Quarto Império da profecia de Daniel, o último que antecederia, segundo a interpretação hegemônica entre católicos e protestantes, o advento do Anticristo e o Fim dos Tempos. Lutero estava convencido, em meio aos preparativos na Alemanha para a defesa contra o assédio militar do Império Otomano, “que o fim do mundo se aproximava com grande velocidade, ainda que a data permanecesse oculta”⁵²⁹. A imaginação profética cristã era fortemente embebida pela esperança de que um dia a cidade fundada pelo Império Romano para ser unicamente habitada por cristãos pudesse ser libertada do jugo maometano. A “derrota do Turco” é um ponto de continuidade inquebrantável entre as expectativas proféticas de Bandarra e Vieira, uma vez que, passados quase cem anos entre as *Trovas* de um e a carta do outro, o Império Otomano remanesca como o mais poderoso ao seu tempo⁵³⁰.

Alexandre da Silva lhe pergunta até quando lhe parecia que duraria o Quinto Império. Para Vieira a duração do Quinto Império perduraria até o advento do Anticristo⁵³¹. Quinto e último Império, porque, findado os tempos de terror sob o Anticristo, seriam

⁵²⁷ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 125.

⁵²⁸ Era bem verdade que desde o triunfo das forças cristãs na Batalha Naval de Lepanto, que, sob o comando de Dom João de Áustria, irmão bastardo de Felipe II, a espinha-dorsal do poderio naval otomano tenha sido estilhaçada⁵²⁸, a presença de forças otomanas nos reinos árabes do Norte da África ainda permanecia como uma ameaça perene à paz cristã da Península Ibérica. Doutra lado, graças às convulsões sociais e religiosas deflagradas pela Reforma no complexo tecido político do Sacro Império Romano-Germânico, as forças otomanas puderam avançar sem maiores resistências pelos Balcãs e pela Hungria, e espreitavam as muralhas de Viena.

⁵²⁹ KOSELLECK, 1999, p. 25

⁵³⁰ "Obra Completa...", op.cit., p. 69.

⁵³¹ *Ibidem*, p. 125.

chegados os tempos do fim do mundo. Ao reivindicar que o Quinto Império se interporia os tempos atuais e o advento do Anticristo, Vieira se afasta da interpretação ortodoxa das profecias de Daniel, para a qual a imagem alegórica da “estátua de quatro partes” era figura do advento imediato do Império do Anticristo. Como, portanto, poderia Vieira alegar sem prejuízo à verdade que jamais duvidara dos ensinamentos da fé católica, se diante da Inquisição apregoava em favor de Portugal quando, em verdade, a sã doutrina pontifica que o Quinto Império será o do Anticristo, assim o admoesta o inquisidor? Quinto só poderia ser o império do Anticristo, insiste Alexandre da Silva, em franca sintonia com o parecer do Santo Ofício em Roma, porquanto império algum se sucederia ao fim do Império Romano senão o do Anticristo até os dias do Juízo Final, e esta era a opinião mais abalizada entre os Santos Padres e os Doutores da Igreja. Acrescia um tanto mais de escândalo às opiniões de que o rei Dom João IV ressuscitaria para instaurar um Quinto Império do mundo antes da vinda do Anticristo ouvi-las da boca de Antônio Vieira, “sendo teólogo de profissão, e tão versado na lição da Sagrada Escritura e dos melhores Doutores antigos e modernos, como tem declarado”. Como já fora dito quando do processo de Bourey, a qualidade pessoal do acusado de heresia agrava a culpabilidade por seu delito na medida em que dele mais se espere que evite o pecado e zele pela sua salvação e dos demais. Tais opiniões contrariavam “a Sagrada Escritura explicada conforme o comum sentido dos Santos Padres”, e, no fundo, ressentiam uma inquietação do espírito do acusado contra as verdadeiras doutrinas da Igreja⁵³².

Não era, porém, esta a única missão que se perfaria pelas mãos do monarca. Instalado dentro do Corpo Místico, o triunfo de Portugal se dilatava por entre as instâncias que o comunicavam com tudo o que fosse participado pelo Ser divino. Ou, mais precisamente, era a “expansão” do Ser divino no tempo que ordenava os triunfos profetizados. Sete seriam as coisas futuras e ainda não cumpridas que Bandarra profetizara a El-Rei Dom João IV até a consumação do Quinto Império:

“1ª que sairá do Reino com todo o poder dele, e navegará a Jerusalém. 2ª que desbaratará o Turco na passagem de Itália e Constantinopla. 3ª que o ferirá por sua própria mão, e que ele se lhe virá entregar. 4ª que ficará senhor da cidade e império de Constantinopla, de que será coroado por imperador. 5ª que tornará com dois pendões vitoriosos a

⁵³² Cf. "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, pp. 125 e ss.

seu reino. 6ª que introduzirá ao Pontífice e à fé de Cristo os dez tribos de Israel prodigiosamente aparecidos. 7ª que será instrumento da conversão e paz universal de todo o mundo, que é o último fim para que Deus o escolheu”⁵³³.

Vieira fornece na carta assim um pequeno “roteiro” do drama pelo qual se transfigurará o mundo sob o impacto da ressurreição de Dom João IV. A “forma dramática” moldada por Vieira ainda no *Sermão do Bom Sucesso* baliza na carta *Esperanças de Portugal* o modo como a presença sacramentada de Deus sob o Corpo Místico de Portugal projeta a continuação da História Sagrada no futuro. Aos inquisidores, porém, parece não despertar grandes preocupações quanto aos detalhes “fabulosos” das façanhas que se reservava no futuro ao rei ressurreto. Decerto que, tirante às questões relativas à ressurreição, nada mais conviria à cristandade aquela “empresa fatal”, e, tomadas por si próprias, delas nada se assomava de heterodoxo. Contudo, sobre o retorno dos Dez Tribos, e, sobretudo, a “conversão e paz universal de todo o mundo”, os exames inquisitoriais ainda se dedicariam extensivamente; o primeiro, elemento especialmente caro ao messianismo judaico, convergia às suspeitas de “heresia judaizante” que se imputavam às convicções de Vieira; o segundo, por sua vez, ingressava no terreno pantanoso dos limites ortodoxos da especulação sobre o tempo da Igreja, ao passo que igualmente remontava a outro elemento assinalado no messianismo judaico, a esperança pelo advento de um “paraíso terreno”. Entrincheirada no rigor das formulações dogmáticas, os contínuos extravasamentos sacramentais se dão à intuição inquisitorial como provas dos “desvios” na medida em que podiam ser aludidos a elementos devocionais estranhos à ortodoxia católica, seja pela origem ou pela formulação estranha à dogmática da Igreja. Quando do extravasamento exsurge sob o véu a forma de um Império, os inquisidores tomarão por messianismo judaico; quando a presença de Deus afeta a inteligibilidade dos tempos, os inquisidores tomarão por evidência de milenarismo.

Quiseram igualmente saber se o jesuíta compusera ou estava compondo outro papel e de que se tratava⁵³⁴. Ao perguntar quanto tanto a Vieira, não apenas o Tribunal de Coimbra dava execução a uma das determinações estipuladas pela Instrução romana ou se antecipava às suspeitas que o depoimento do frei Jorge de Carvalho tinham suscitado. Já não era daqueles

⁵³³ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 86.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 115.

tempos a especial preocupação da Inquisição quanto ao controle sobre a circulação de panfletos ou livros apócrifos impressos. A invenção dos tipos mecânicos móveis por Gutemberg no séc. XV tem correlação direta na propagação de doutrinas heterodoxas, e, por certo, a própria Reforma Protestante não se difundiria tão rapidamente por entre as nações da Europa Setentrional se não contasse com as facilidades oportunizadas pelo surgimento da imprensa. A carta de Vieira era um manuscrito de segunda mão. Mas as investigações contra o flamengo Nicolau Bourey evidenciaram que ela já circulava livremente entre os círculos letrados portugueses, e, por certo, não tardaria ser reduzida em um documento impresso, como já era algo comum no Portugal do séc. XVII.

Há dez anos que nada compunha, responde Vieira, empenhado que estava de todo nas missões no Maranhão, e o pouco que pudera escrever neste período o foi dedicado à revisão de seus sermões para que fossem publicados. Contudo, há dezoitos anos passados, se dedicara o jesuíta ao estudo e composição de um livro, *Clavis Prophetarum*, cujo objetivo era demonstrar, pela exegese das Sagradas Escrituras e das palavras dos santos, o novo estado da Igreja no mundo, um tempo em que todos os povos seriam reduzidos à fé católica, um mundo em que a abundância da graça de Deus que quase todos os que viveram sob este novo estado hão de se salvar, a fim de que se perfaça o número dos predestinados à salvação⁵³⁵. A transfiguração sacramental do Corpo Místico de Portugal, portanto, é diretamente afeita ao próprio Corpo Místico da Igreja, uma vez que a consumação profética dos destinos do reino se enlaça à eclesiologia católica, na medida em que em Portugal se reflete a própria estrutura análoga a da Igreja. Portugal, imagem e “substituto” de Israel, era assim “espelho temporal” da Igreja. Assim como Dom João estava para o Papa, o futuro de Portugal estava para o futuro da Igreja. Se a Igreja era verdadeira sucessora dos Apóstolos, Portugal era verdadeiro sucessor de Israel, poderíamos assim resumir a posição eclesiológica de Vieira. Tamanha transformação teria por causa, conforme lhe parecia, a generosidade de Deus, que “daria à sua Igreja prelados e pastores muito reformados, e Santos, como havia na primitiva Igreja, com cujo exemplo toda se reforme e a fé de Cristo se estenda”⁵³⁶. A fé restaurada lograria recuperar os domínios perdidos da cristandade na África, Ásia e Europa, pois a Igreja haveria de florescer ao tempo da ruína do Turco, e o tempo do dito estado se estenderia até o fim do mundo.

⁵³⁵ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, pp. 115 e 116.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 149.

Quanto à duração e aos castigos e felicidades que se prometiam à Igreja Romana, tinha a dizer o *Clavis Prophetarum*, segundo o qual por muitos anos perduraria esse novo estado, conquanto não viesse a precisa-lo como o almejava alguns Santos e Doutores⁵³⁷. Suas fontes fundamentais eram as Sagradas Escrituras, entre as quais buscava entendê-las, dentro das suas possibilidades e limitações, “o verdadeiro, e radical sentido pretendido pelo Espírito Santo”, objetivo amparado pela inteligência dos mais venerados doutores, seja os de sempre, como Santo Agostinho, São Jerônimo e Santo Tomás, sejam os modernos, como Ribeira, Sanches, Maldonado e Cornélio, nenhum destes, sublinha o inaciano, autor de qualquer livro que porventura tenha sido proibido. Haveria por tratar sobre o tema da duração terrena da Igreja Católica, conquanto não visasse determina-lo ou limita-lo senão em atinência ao que já professara os doutores bem como os profetas, em especial no Apocalipse. Vieira reitera que não almejava averiguar o tempo certo e preciso em que se consumaria o tempo da Igreja, uma vez que, vedado o acesso a essas verdades, restava-lhe se fiar à especulação conjetural, a maneira dos doutores e exegetas das Sagradas Escrituras, os fatos particulares que se sucederiam como sinais do tempo, a pregação universal do Evangelho e a destruição do Império Otomano⁵³⁸.

Se, por um lado, a aproximação analógica entre a Igreja e o reino de Portugal remonta ao dualismo da teologia política medieval entre Estado e Igreja, por outro, a aproximação quanto à missão produz um novo perímetro de tensão entre Vieira e a ortodoxia inquisitorial. Para o catolicismo romano, é a Igreja é a verdadeira sucessora de Israel, porque por ela se transmitira, através da sucessão apostólica, os poderes sobre a disciplina sob a definitiva Aliança em Cristo. O vínculo avençado pela Aliança universal lavrada pela Encarnação jamais poderia se equiparar ao vínculo de uma Aliança particular como a que Portugal reivindicara para si. Se os portugueses se obrigavam não apenas pela graça, mas pela natureza, a natureza do reino jamais poderia substituir-se à Igreja como dispensadora exclusiva da graça entre os homens. Contudo, a projeção do organicismo eclesiológico sobre o reino de Portugal, intensificado pela particularidade que Vieira reivindica para sua fundação em Ourique, conduz a um novo extravasamento, no qual as finalidades de Portugal se confundem com as finalidades da Igreja. Vieira faz repercutir o ardor missionário caro à espiritualidade jesuítica numa representação “jurídico-profética” do poder monárquico

⁵³⁷ Cf. "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, , p. 116

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 147.

português em que, no fundo, o reino se “fundia” a Igreja em um mesmo e único Corpo: num braço, a espada temporal de Portugal, noutro braço, a cruz espiritual de Roma. Analogia de atribuição, que projeta simultaneamente ao Papa e ao Imperador a função de cabeça visível do Corpo Místico. Vieira reitera que enquanto ela durar seu governo estará sob a autoridade do Sumo Pontífice e por fé tinha que não haveria de acontecer mudança alguma no estado da Igreja, mas o advento de um tempo em que a “Igreja floresça muito mais em verdade, e tenha um estado muito mais excelente na perfeição, e dilatação do que presente tem”⁵³⁹. Mas num corpo só não haveria cabeça a que calhasse com igual presteza uma coroa e uma mitra. Tanto assim o é que para a Inquisição romana soaria “escandaloso” e “injurioso” ao Pontífice eles tem a interpretação do jesuíta sobre a profecia de Santo Isidoro sobre “o rei piedosamente dado duas vezes”, uma vez que, segundo lhes parece, vindicar sob a autoridade de Deus o direito de Dom João IV sobre Portugal consistia numa afronta à autoridade do papa, que “negou muitas coisas ao rei”⁵⁴⁰, no caso, o reconhecimento da independência restaurada.

Embora Vieira não se dedique como haveria de se dedicar na História do Futuro e na Defesa à exposição dos fundamentos teológicos da duração da Igreja, ele antecipa ainda nos exames inquisitoriais os elementos fundamentais de suas convicções, que, mais uma vez, são articulados sobre uma base analógica em que se evidencia mais claramente a comunicação sacramental entre a presença de Deus e o tempo. Isto porque a duração da Igreja neste mundo, segundo o jesuíta, não se mensuraria assim apenas pelo tempo senão quanto ao modo e às circunstâncias; muitos eram os autores sacros que se valiam de uma analogia entre uma figura das Sagradas Escrituras e a duração do tempo da Igreja⁵⁴¹. Vieira recupera, assim, o eixo organicista sob o qual se assenta sua intuição sacramental. Ao reivindicar expressamente para o tempo uma imanência modal, que faz traduz por sinais inteligíveis a linguagem numérica, o próprio tempo é também partícula sensível que encobre a presença “extravasada” de Deus.

Conquanto fossem tantas as opiniões sobre o tempo da Igreja, nunca as teve Antônio Vieira por certas senão por prováveis, quais as mais credíveis de acordo com as conjunturas que o tempo tratara de demonstrar ao longo do seu decorrer. E quando perguntado se tinha por provável que a duração da Igreja Católica se regula pelos anos de vida de Cristo, Antônio Vieira declarou que assim o tinha, isto é, que tanto os sucessos pretéritos como os futuros

⁵³⁹ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, p. 149

⁵⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 519 e 520

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 147.

devem se mensurar pelos anos que o Senhor passou em vida entre os homens⁵⁴². Ao passo que uns tinham por símbolo ordenador da duração do tempo os sete dias da Criação, a cada qual se atribuía mil anos na história, outros tripartiam o tempo entre as leis da natureza, da escritura e da Graça, para cada qual se atribuiria dois mil anos⁵⁴³; a outros os tempos se regulariam de acordo com os anos de vida de Cristo. Quanto ao modo que relacionava a idade natural de Cristo e a idade da Igreja, a infância de Jesus sob a perseguição do rei Herodes correspondia aos primeiros anos da Igreja sob as perseguições do Império Romano até Constantino; os anos que se seguiram desde a juventude e a idade adulta “em retiro e obediência” aos que a Igreja se recolhera em igual sentimento sob a espiritualidade de São Bento e São Basílio; aos três anos em que Cristo se empenhara a pregar entre os homens figura o tempo em que a Igreja se lança à evangelização mais universal, no rastro das descobertas que levaram a fé católica a todas as Índias.

Como o próprio Vieira evidencia, o repertório hermenêutico por ele mobilizado de nada tem de original. Ouvira Vieira, relata aos seus inquisidores, da boca próprio pregador do Sumo Pontífice, que, caso a memória não tivesse lhe faltado, recorrera à Epístola de São Paulo aos Efésios, capítulo 4, versículo 13, “até que chegemos todos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao estado do homem perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo”, lugar nas escrituras em que o Apóstolo estabelece uma analogia entre o corpo místico de Cristo, que é a Igreja, com o corpo natural de Cristo⁵⁴⁴. O que realmente se singulariza na sua interpretação é o alargamento do referencial analógico em que se mede a duração da Igreja às realizações missionárias deflagradas pela expansão marítimo-comercial portuguesa no séc. XVI. A unidade de fé sob o novo estado da Igreja implica a unidade política sob o Quinto Império. A despeito de se manter fiel à estrutura trinitária herdada do joaquimismo, a “Terceira Idade”, a universalização da fé cristã no enalço das descobertas pelas mãos do missionário jesuíta estava prefigurada pelos três anos dos Evangelhos. E, se muitos foram os anos que Cristo se manteve incógnito, qual lhe parecia a imagem da espiritualidade monástica medieval, poucos seriam os anos, como foram para Cristo, para que se revivesse os tempos evangélicos na história dos homens. Vieira, portanto, não apenas provê de inteligibilidade o modo como a história se divide, como igualmente sugere pela metáfora,

⁵⁴² Cf. "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, pp. 147 e 148.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 147.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 148.

que não muito tempo restaria até que aquela “era do espírito” se encerrasse. A analogia não apenas reforça a relação orgânica entre a Igreja e o reino de Portugal, como corrobora com o profetismo de Vieira. Isto fica especialmente mais claro quando o jesuíta projeta a alegoria trinitária no interior desta “era do espírito”. Aos sofrimentos da Igreja, a Paixão de Cristo, às felicidades e às glórias da Igreja, a Ressurreição de Cristo, ao triunfo da Igreja, a Ascensão de Cristo⁵⁴⁵. Sofrimentos da Igreja que também eram sofrimentos de Portugal, porque ferido seu Corpo espiritual, ferido o “seu” reino temporal; glórias da Igreja que também eram glórias de Portugal, ressuscitado Dom João IV, *alter christus* temporal; triunfos da Igreja que também eram de Portugal, advinda a conversão de todo orbe ao cristianismo, advindo o Quinto Império Universal. O extravasamento sacramental da presença de Deus no Corpo Místico de Portugal no mundo haveria assim de conduzir à consumação das finalidades missionárias inscritas na natureza do reino.

4.3. O “Terrível” e o “Maravilhoso”

Vamos repisar, passo a passo, as últimas imagens do drama vieiriano.

Para os inquisidores, todo o grande teatro que se prenunciava da interpretação das *Trovas* do Bandarra não passava de “fábulas senis” a devoção no retorno das dez tribos de Israel escondidas para além do Eufrates, retornadas em marcha triunfante sob a bandeira do ressuscitado Dom João IV após ter este subjogado os turcos⁵⁴⁶; tomar tais “invenções” sob a autoridade dos livros de Ezequiel ou Isaías era, como não se cansa de repetir o Santo Ofício, “sacrílego e escandaloso”, verdadeiro abuso de interpretação dos livros sagrados⁵⁴⁷. Em igual equívoco Vieira incorreu ao sustentar que se promete ao mundo após o Império Romano um Quinto Império universal de paz e beatitude, quando, ao juízo de tantos doutores⁵⁴⁸, corretamente instruídos nas Sagradas Escrituras, que à ruína do Império Romano se seguirá a

⁵⁴⁵ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 153.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, pp. 523 e 524.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 525.

⁵⁴⁸ “Segundo São Jerónimo, Suárez 3 p.t.2, q. 59, a. 6, disp. 56, sess. 2, segundo Malvenda *Sobre o Anticristo*, livro 4, capítulo 8, 14 e 15, segundo Roccafell, p. p., lib. 16, disp. p., c; 2 e muitos outros Doutores, é sentença de todos os escritores eclesiásticos fundamentada nas Sagradas Escrituras, que o Império Romano ou irá se extinguir pouco antes da vinda do Anticristo pela divisão em dez e mais reinos, ou que a sua destruição começará com esta divisão e se completará com o Anticristo;”. “Autos...”, 2014, p. 525.

vinda do Anticristo⁵⁴⁹. Temário, injurioso, errôneo... Assim persiste o tom monocórdico do instrumento da Inquisição romana para enfim reiterar o quanto ofende ao bom senso e, sobretudo, às potestades da Casa dos Habsburgo, senhores da Espanha e da Áustria⁵⁵⁰, que sitiaram a Santa Sé com seus interesses temporais nem sempre muito cristãos, mas os suficientemente arraigados nas estruturas eclesiásticas a ponto de proscrever de injurioso pecado a esperança de que Deus olhava com mais afeto pelos portugueses do que o Papa e lhes prometia triunfos tantos os quais nem o mais modesto – o reconhecimento da independência portuguesa – o seu vigário parecia disposto conceder. Porém, aos olhos de Vieira, a recalcitrância dos homens de fé em Roma aos sinais da presença de Deus sob a ordem providencial da história daria as provas de “merecimento” ao castigo que se acometeria sobre a cidade eterna pela displicência de seus pontífices, quando o Império Otomano invadissem os Estados pontifícios. Gentes da Itália, afirma Vieira, subjugadas pelas armas otomanas e sujeitas a grandes sofrimentos e crueldades⁵⁵¹.

A Santa Sé, pressionada pelos embaixadores espanhóis relutara a reconhecer a legitimidade da Restauração portuguesa até 1667, quando, por fim, a Espanha reconheceria a independência portuguesa. Para o espírito jesuítico de Vieira era especialmente amargo se ver dividido entre a fidelidade à nação e a fidelidade ao pontífice, elemento tão peculiar ao carisma da Companhia de Jesus⁵⁵². Vieira, não sem algum rancor, cria que a insistente desídia dos Estados Pontifícios às causas de Portugal não perduraria sem castigo pela Providência. Castigo que se acrescerá de remorso, porque haverá a Dom João IV e ao reino de Portugal livrar as terras da Igreja da terrível ocupação otomana. As felicidades que se prometiam ao estado da Igreja se prefaciariam pelos infortúnios causados pela ocupação do solo romano pelas forças do Turco, conquanto não tivesse notícia, como não poderia tê-las, de quando se

⁵⁴⁹ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 525.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 526.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁵² A Companhia de Jesus se singulariza entre as ordens religiosas da Igreja no séc. XVI pela relação de fidelidade férrea ao Papado, revestida de forma jurídica pela previsão em seus estatutos de um “quarto voto”, além dos de pobreza, castidade e obediência, o voto de sujeição ao Sumo Pontífice. “Going against the general trend of Catholic reformism, especially at Trent, to subject the religious orders to episcopal control, in 1545 Paul exempted the Jesuits from bishops’ authority, allowing them to administer the Sacraments and preach without needing the permission of parish priests or bishops. We may explain this degree of papal indulgence towards the Society in terms of a response to the Jesuits’ own emphatic allegiance to the papacy: senior members took a ‘fourth vow’, of complete obedience to the holy father. This meant that, though the Jesuits had their own superior, the pope was, at it were, their head and was able to deploy them throughout the Catholic and non-Catholic worlds. An early alliance was formed between the Society of Jesus and the Counter-Reformation papacy”. (MULLET, 1999, p. 90)

daria tamanho malogro, tampouco o quanto o duraria. Se assim o cria, o era porque fiado ao Apocalipse, tendo por certo “que o lugar {é o} em que se fala da condenação de Babilônia e da Cidade dos Sete Montes”⁵⁵³. A Cidade Eterna haveria de ser “abrasada”, conforme conjecturara, e “acerca da qualidade, modo, e tempo, (...), será quando em Roma houver gravíssimos pecados, e que serão também a causa do dito castigo”⁵⁵⁴. Deus apenas assentiria com tanto sofrimento para sua Igreja como castigo pelos pontífices indignos do Trono de Pedro, que não honraram a máxima dignidade da investidura como Vigário de Cristo no trato das coisas da Igreja, ainda que fosse claro a Antônio Vieira que tais erros não concerniriam às matérias de fé, uma vez que os Sumos Pontífices neste tocante “são alumiados pelo Espírito Santo”⁵⁵⁵.

O “Pastor-mor”, o pontífice romano, apossado pela invasão maometana, convocará seus “ovelheiros”, os Príncipes cristãos, senhores temporais de suas ovelhas, “espertará sua campanha”, a cristandade católica⁵⁵⁶. Admira-se o inaciano quanto à conveniência da metáfora sugerida pelo verbo “espertará”, forma em desuso para o verbo “despertar”, pois lhe parecia a omissão dos soberanos cristãos diante da gravidade das ameaças turcas ao território italiano ao longo dos séculos XVI e XVII como se estivessem dormindo⁵⁵⁷. No entanto, os Príncipes da cristandade não se fariam surdos ao apelo do Papa, dentre os quais o lugar mais alto se reservava ao rei de Portugal, rei posto a serviço da cristandade como instrumento⁵⁵⁸ para a destruição do Império Otomano e do Islamismo⁵⁵⁹. O leão português cruzaria o Mediterrâneo, o “mar salgado” inebriado de tal fúria o seu rei como se montado estivesse “em um cavalo enfreado e não selado”, em socorro das gentes que em grande “tristura” se

⁵⁵³ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 152.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, pp. 152 e 153.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁵⁵⁶ Trova nº 21. “Já os lobos são entrados/D’alcateia nas montanhas/Os gados tem esfolados/E muitos alobegados/Fazendo grande façanha/O Pastor-mor se assanha/E junta seus ovelheiros/Esperta sua campanha/Socorre seus pegureiros”.

⁵⁵⁷ "Obra Completa...", op. cit., p. 76.

⁵⁵⁸ Segundo Vieira, tal primazia na destruição do Império Otomano é inferida da leitura da Trova 78. “Um grão leão se erguerá/E dará grandes bramidos/Seus brados serão ouvidos/A todos assombrará/Correrá e morderá/E fará mui grandes danos/Em os reinos africanos/A todos sujeitará/Entrará mui esforçado/Será de toda a maneira/De cavalos de madeira/Será o mar coalhado/Passará e dará brado/Na terra de promessa/Prenderá o velho cão/Que anda mui desmandado”. *Ibidem*, p. 75.

⁵⁵⁹ Trova 72. “A lua dará grã baixa/Segundo o que se vê em ela/E assim os que têm lei com ela/Porque se lhe acaba a taxa/Abrir-se-á aquela caixa/Que até agora foi cerrada/E entregar-se-á forçada/Envolta na sua faixa”.

encontram, supliciadas pela tirania dos invasores⁵⁶⁰. A ruína se abaterá sobre as tropas do Turco em seguida a sua retirada forçada da Itália pelo mar Adriático, encurraladas por entre as incontáveis ilhas daquelas águas, cada qual muito própria para as ciladas com que os cristãos hão de lhes abater⁵⁶¹. O “porco” otomano se retiraria ferido das garras do leão português⁵⁶². Elevado El-rei Dom João IV ao senhorio sobre Constantinopla, eleito Imperador pelos seus pares o seria por sufrágio justo⁵⁶³, em termos que remontam aos ritos de eleição prescritos no direito comum do Sacro Império Romano-Germânico⁵⁶⁴. Quatro seriam os príncipes-eleitores, “reis concordantes”, pares em armas contra o Turco, os quais, em tributo de gratidão pela atuação decisiva do rei português no triunfo militar, lhe defeririam a coroa imperial da antiga capital do Império romano do Oriente⁵⁶⁵. Título que em nada sobrestima o papel de Dom João IV para a derrota otomana, pois a ele, o segundo dentre os quatro, se deve toda a vitória. O “ressuscitado”, entronizado Imperador, instauraria o Quinto Império, Império Universal que a todo mundo sujeitaria, unindo o gênero humano sob um só poder.

Em um mundo sacramentado pela presença eucarística de Cristo, a consumação da unidade da fé tinha por corolário ínsito à sua natureza a consumação da unidade política. O triunfo do Quinto Império é o triunfo da presença divina que por ele se transmite como instrumento temporal para a realização dos fins espirituais da Igreja. A muito assoberbava Vieira, bem como a seus contemporâneos, o quanto a fragmentação política europeia, enfatuada de tantas lutas fratricidas, punha perigosamente a risco a cristandade e a missão apostólica da Igreja. Quanto a tanto, o padre não tinha apenas em consideração os violentos infortúnios que se seguiram após a Reforma, mas, igualmente, a fastidiosa guerra entre duas nações católicas, Portugal e Espanha, o que lhe era ainda mais injustificável por ambas formarem o coração da Companhia de Jesus. De todo modo, quando Vieira incorpora Portugal

⁵⁶⁰ Trova nº 104. “Este rei de grão primor/Com furor/Passará o mar salgado/Em um cavalo enfreado/E não selado/Com gente de grão valor/Este diz que socorrerá/E tirará/Aos que estão em tristura/Deste conta a escritura/Que se apura/Que o campo despejará”.

⁵⁶¹ Trova nº 23. “Depois já de apercebidos/E as montanhas salteadas/Por homens muitos sabidos/Pastores muito escolhidos/Que sabem bem as malhadas/Pôr-lhe-ão nas encruzilhadas/Trampas, cepos de azeiros/Atalaias nas estradas/E bestas nas ameijoadas/Com tiros muito ligeiros”.

⁵⁶² Trova nº 75. Já o Leão é desperto/Mui alerta/Já acordou, anda caminho/Tirá cedo do ninho/O Porco; e é muito certo/Fugirá pelo deserto/do leão e seu bramido/Demonstra que vai ferido/Desse bom rei encoberto”.

⁵⁶³ Trova nº 73 “Serão os reis concordantes/Quatro serão, e não mais/Todos quatro principais/De Poente até o Levante/Os outros reis mui contentes/de o verem Imperador/E havido por grão senhor/Não por dádivas, nem presentes”.

⁵⁶⁴ “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 79.

⁵⁶⁵ *Idem*

ao Corpo Místico, a história do reino reflete comunicada pela presença sacramental de Deus nela encoberta a própria história da Igreja neste mundo. A glória da ressurreição de Dom João IV pertencia à Igreja na medida em que esta está prefigurada pelas causas nas Sagradas Escrituras e provada pelos efeitos quanto sujeitada à finalidade apostólica que se transmitira a Roma pelas mãos do sucessor de Pedro e a Portugal por Dom Afonso Henriques. Paz porque unidos na fé, paz porque unidos na espada. A natureza sacramental da união, conforme Vieira expusera no Sermão do Santíssimo Sacramento, fornece o *topos* em que a intuição sacramental se aloja no profetismo de Vieira. O que se lhe abre aos olhos desde as *Trovas* de Bandarra é um extravasamento desejado pela presença imanente de Deus a fim de estender a todo o gênero humano os favores da paz universal por uma unidade perfeita no Corpo de Cristo. “(...) o Corpo de Cristo, a quem comungamos, como é um só e o mesmo em todos os que comungam, a mesma unidade que tem e conserva comido, comunica a todos os que comem. E assim todos, por mais e mais que sejam, ficam não já muitos, senão um só”⁵⁶⁶.

A paz que sobreviria ao estado consumado da Igreja não se constrangeria a uma entente entre os príncipes cristãos, mas se estenderia a todo o mundo, uma vez que “a paz será tão universal como a mesma redução das nações do mundo à Fé”⁵⁶⁷. A paz universal, tema corrente entre o humanismo cristão de Erasmo e More, reveste-se em Vieira de um conteúdo sacramental, que, por sua vez, repercute a espiritualidade missionária jesuítica. Quando perguntado se porventura se comunicara “familiarmente” com judeus enquanto esteve em missão diplomática na Holanda, França, Inglaterra ou Itália, Antônio Vieira dá a conhecer que quando esteve em Amsterdã, há mais de dezessete anos desde então, compareça a Sinagoga daquela cidade, na companhia de alguns fidalgos flamengos católicos, onde teve oportunidade de ouvir a pregação de um rabino português natural de Lisboa, Manasses Ben-Israel, com quem disputou sobre a sua teologia e provou de seus erros quanto à lei de Cristo⁵⁶⁸. As interlocuções entre Vieira e o rabino se deram enquanto o jesuíta estava em Amsterdam, o maior refúgio dos judeus portugueses na Europa, em missão junto aos cristãos-novos lá residentes para deles obter os ansiados empréstimos para o reino. Com ele, Vieira tivera oportunidade de disputar, ao estilo das contendas teológicas tão comuns à sua época, sobre os fundamentos escriturários controversos entre o cristianismo e o judaísmo. Se, por certo, muito

⁵⁶⁶ "Sermão do Santíssimo Sacramento...", 2014, p. 175.

⁵⁶⁷ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 151.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 156.

discordaram, sobretudo sobre a identidade do Messias, é certo que Vieira compartilhava com Manasses Ben-Israel a crença de que as dez tribos de Israel, das doze que descendiam dos filhos de Jacó, de que não mais se falam as Sagradas Escrituras desde a invasão assíria do reino de Israel. O rabino havia redigido também um livro nomeado *História do Futuro*, que, por certo, foi a inspiração para o título e a matéria do texto que Vieira trabalharia ao longo do processo inquisitorial até 1665.

É neste sentido que o maravilhho do retorno dos Dez Tribos se insere, de um modo sutil, talvez não propriamente “agudo”, fala muito em relação ao conflito entre Vieira e a Inquisição portuguesa sobre a causa dos cristãos-novos. As interlocuções com judeus portugueses exilados ao redor da Europa, muitos ressentidos, outros saudosos da terra natal, não apenas o introduz em temas e textos provenientes das tradições messiânicas hebraicas, mas, talvez de forma ainda mais profunda, agudiza uma “consciência nacional” mediada pelo vínculo sacramental da Aliança em Ourique. De repente, os Dez Tribos se lhe parecia figura dos próprios cristãos-novos e judeus portugueses.

Sonhara o profeta de Trancoso que os “mortos ressuscitavam”, levantados de “trás do rio”, donde estavam escondidos, sonhava, enfim, que eram saídos, “fora daquela prisão”⁵⁶⁹. Ressuscitados eram, em realidade, os Dez Tribos perdidas de Israel, conforme profetizara, bem antes de Bandarra, o profeta Ezequiel⁵⁷⁰. Ressuscitados porque eram como se mortos estivessem, “como enterrados, e sepultados porque ninguém sabia deles”⁵⁷¹. Levantam-se ressuscitados de “trás do rio” porque desde que haviam atravessado o rio Eufrates nunca mais se tinha tido notícias delas⁵⁷². Segundo interpretara Vieira das *Trovas* de Bandarra, Dom João voltaria à pátria natal engalanado com “dois pendões”; aquele com que o partiu, o de rei de Portugal, e aquele que lhe fora deferido pela vitória, o de Imperador de Constantinopla⁵⁷³. Levar-se-á novamente ao reino na companhia de “porcos sedeúdos”, os capitães turcos rendidos às armas cristãs. E com maior façanha conduzirá ao Sumo Pontífice os dez Tribos de

⁵⁶⁹ Trova nº 110. “Sonhava com grão prazer/Que os mortos ressuscitavam/E que todos se juntavam/E tornavam a renascer/E que vinham os que estão/Trás os rios, escondidos/Sonhava, que eram saídos/Fora daquela prisão”.

⁵⁷⁰ Ez 37:21

⁵⁷¹ “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 82.

⁵⁷² *Idem*

⁵⁷³ Trova nº 80. “De perdões e orações/Irá fortemente armado/Dará neles Santiago/Na volta que faz depois/Entrará com dois pendões/Entre porcos sedeúdos/Com fortes braços e escudos/De seus nobres infanções”.

Israel perdidas, para espanto de todo o mundo⁵⁷⁴. Não precisa a trova se em Portugal, Roma ou Jerusalém haveria de se suceder o encontro inaudito, imprecisão que nem em nada desdoura a grande maravilha do retorno das Dez Tribos desde há tanto perdidas⁵⁷⁵, maravilha que o Bandarra não se furtaria de retomar em outros momentos ao longo de suas trovas⁵⁷⁶. Reintroduzidos por Dom João IV à presença do Sumo Pontífice, se converteriam à fé cristã para grande júbilo de todo o mundo. Neles Vieira decerto via uma façanha das mais assinaladas a que se prometia ao Imperador do Quinto Império. Como não se lhe insinuaria na figura dos Dez Tribos, reintroduzidos à Igreja pelo “Ressuscitado” a figura dos judeus e cristãos-novos portugueses exilados ao redor da Europa, fugidos do furor beligerante dos “assírios” inquisidores de Portugal, reintroduzidos pelas mãos do “Restaurador”?

Mais do que judeus ou cristãos-novos, Vieira os tinha como portugueses, e, portanto, parte integrante da Aliança sacramental avençada pelo Milagre de Ourique. Isto é, estava ele convencido de que o vínculo que se lhe era inato por força da origem era *habitus* incontornável para a fé cristã. Se os Dez Tribos de Israel, tantos séculos passados, preservaram, por fidelidade a Deus, o coração para se converterem ao cristianismo, tanto mais cria para si a “Tribo” de Portugal, judeus de Amsterdam, Rouen, judeus que para os quais o Tejo fora o um novo “Eufrates”, eram, tais como todos os portugueses, sujeitos da Eleição selada pela misericórdia de Deus em Ourique. Por isso relata aos seus inquisidores que também tencionava escrever um livro nomeado *Conselheiro Secreto*, como confidenciara a frei Jorge de Carvalho, uma apologia aos judeus portugueses à conversão à fé cristã⁵⁷⁷. Quando escrevera sobre as questões do comércio do reino, o que realmente o movia era a preocupação genuinamente católica de que as conquistas portuguesas não se deixassem cair nas mãos heréticas da Holanda calvinista, como então pregara no *Sermão de São Roque*. Batizados e conversos os judeus, mitigava-se assim o risco de se perderem todas as gerações que se lhe seguissem, e por este motivo tencionava redigir o livro *Conselheiro Secreto*, “por ser o judaísmo só a heresia que há neste Reino”⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 80.

⁵⁷⁵ *Idem*

⁵⁷⁶ Trova nº 134. “Antes destas coisas serem/Desta era, que dizemos/mui grandes coisas veremos/Nem vimos, nem ouviremos/Sairá o prisioneiro/Da nova gente que vem/Desse tribo de Rúben/Filho de Jacó primeiro/Com tudo o mais que tem”.

⁵⁷⁷ "Obra Completa...", op.cit., p. 116.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 157.

Em outras palavras, os judeus portugueses eram chamados pela sua natureza ao Corpo Místico de Cristo. Chamados à conversão, é claro, mas, fundamentalmente, ligados à união sacramental porque portugueses, que não podiam faltar ao drama profético que se lhes era reservado pela Providência. Quando então aqui se considerou que o conflito pretérito entre Vieira e o Santo Ofício se projetava sobre o processo inquisitorial, o ponto que se permitia contornar a interpretação “dualista” de suas causas fora dado justamente pela constância do horizonte missionário sobre o qual o jesuíta sempre refletiu a Aliança particular entre Portugal e Cristo. O aparente laxismo do jesuíta para a fidelidade daqueles cristãos-novos e judeus portugueses, sequioso de seus recursos para a “conservação do reino” era penhorado à expectativa de convertê-los à fé cristã, pois se os Dez Tribos tinham ainda os favores da aliança com Deus por terem dado causa à infidelidade de Israel, os judeus e cristãos-novos tinham iguais favores porque mitigados das conseqüências de seus pecados pela natureza da aliança que lhes faziam antes portugueses. Convertidos os que se eram queridos por natureza pela Aliança, o transbordamento sacramental do Corpo Místico haveria de o mesmo operar a todo gênero humano pela superabundância da graça.

Ainda que tivesse como interdito haver como certo a redução universal, bem como o tempo pelo o qual se delongaria, as Escrituras sugeriam a Antônio Vieira que não poderiam deixar de serem muitos, conforme a opinião que os santos têm do número de predestinados⁵⁷⁹. Quanto a que lugares o jesuíta recorrera nas Sagradas Escrituras para lograr tais opiniões sobre a paz universal e redução à fé, Vieira relata à Inquisição que naquela oportunidade lhe vinha à lembrança apenas o lugar mais comum, a passagem do Evangelho de São João, “*unum ovile e unus pastor*”, haverá um só redil e um só pastor (Jo 10, 16), *per annos mille*, assim pregara o Evangelista⁵⁸⁰. Conquanto todos se convertam, Antônio Vieira afirma aos seus inquisidores que nem todos se salvarão, mesmo que tivesse para si que, a despeito de que a história eclesiástica mostre que tantos caíram ao longo dos séculos, ao lado dos quais os que se salvaram pareçam tão poucos, “por muitos centos de anos, se salvem moralmente falando, quase todos os homens”⁵⁸¹.

Gentios, pagãos ou judeus, nações, reinos ou províncias, todos se reuniram sob os pés de Cristo por intermédio de Dom João IV. Diz Vieira aos seus inquisidores que, quanto ao

⁵⁷⁹ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, p. 151.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁸¹ *Idem*

tempo do triunfo da paz universal, o senso comum entre os comentaristas que esta se daria, por intermédio dos profetas Henoc e Elias, após a vinda do Anticristo, embora, lhe parecesse por mais provável que ela se desse antes da vinda do Anticristo, auxiliados os pregadores evangélicos pelo braço temporal de Dom João IV ressuscitado, “instrumento particular” de Deus instituído a fim de que se consuma a Sua obra espiritual⁵⁸². Instrumento mediato à conversão dos povos, a cuja tarefa imediata se reservará à Igreja, assim como o foi Dom Manuel, o Venturoso, que, por meio de suas descobertas e armas, logrou levar aos confins das Índias a voz dos pregadores portugueses⁵⁸³. O mundo transfigurado na profecia é a imagem da plena atualização possível das potências ordenadas pela participação analógica das coisas criadas na essência divina. A teatralização dramática da intuição sacramental no profetismo de Vieira corresponde a um movimento ascendente da “visibilidade” que se encobre sob os sinais “encarnados” da presença extravasada de Deus em todas as instâncias criadas. Ao fim desta “prodigiosa tragicomédia”, os olhos dos homens jamais estiveram tão pertos de contemplar “face a face” o ansiado Rosto de Deus, o qual tantos portugueses, sejam seus inquisidores, sejam aqueles que violentavam as missões do Maranhão, sejam todos os que se cegavam de ceticismo, se negavam a contempla-lo sob os sinais da história de Portugal.

“É certo e certíssimo”, proclamara, com exasperada convicção, que, quanto aos “efeitos dos sucessos” haveriam de fatalmente se realizar. O tempo de tais sucessos já não lhe era matéria tão segura, como decerto não poderia afirmar peremptoriamente, embora igualmente convencido estivesse de que não se enganaria quanto a tanto⁵⁸⁴. Que o mundo se preparasse para testemunhar os maiores prodígios desde o princípio dos tempos. A ressurreição de Dom João IV, a ruína de Castela sob as armas portuguesas, a aniquilação dos turcos na Itália, a paz entre os príncipes cristãos, católicos e não-católicos, irmanados contra o inimigo comum, a destruição absoluta do Império Otomano pelas armas cristãs, a coroa de Dom João IV como Imperador de Constantinopla, e, por fim, a surpreendente reaparição dos Dez Tribos de Israel, reduzidos à fé cristã e isentados de toda culpa sobre o sacrifício de Jesus Cristo na cruz. Quão pleno de maravilhas era o libreto inscrito na História pela Providência, na qual se encenaria a “prodigiosa tragicomédia” a que Bandarra convidara a todo mundo, não

⁵⁸² "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, pp. 142 e 143.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 143.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 104.

sem muitos sofrimentos, porém, pois “na primeira cena desta grande representação nadará todo o teatro sangue, no qual ficará quase afogado o mundo”⁵⁸⁵.

Para Vieira até o ano de 1670, portanto, todas as maravilhas profetizadas por Bandarra se fariam cumpridas. Cinco eram os textos de Bandarra que lhe permitiram precisar, ou, ao menos sugerir, o tempo em que os sucessos prenunciados e tão aguardados se realizariam finalmente⁵⁸⁶. O futuro é antevisto pelas figuras predispostas pelas Sagradas Escrituras, desta vez em empréstimo tomado das profecias de Ezequiel e das hebdômadadas de Daniel⁵⁸⁷. Os que porventura entrassem “aos seis” testemunhariam o tempo cumprir suas promessas desejadas sob um só Deus conhecido⁵⁸⁸. Por que Bandarra se referiria ao número seis no plural? “Aos seis” porque duas vezes conjugados se remetiam aos anos de 1660 e porque três vezes conjugados se referiam ao número 666, de simbolismo tão sensível à literatura apocalíptica⁵⁸⁹. Se porventura alguém pudesse cogitar de que a era dos “seis” se remontasse a outro século senão aquele de 1660, Vieira faz recordar que o tempo das profecias é constricto pela revelação de Bandarra ao mesmo século, não mais distada entre os “quarenta” em que se sucedem os primeiros eventos profetizados e encerrada até os “setenta”⁵⁹⁰. O tempo da Restauração era o tempo da Ressureição. Os sucessos principiados naqueles quarenta precediam imediatamente os que se cumpririam até os setenta.

A mesma convicção o assistia sem reparos quando se vira na interpretação de passagens mais obscuras das Trovas, por ele denominadas como “textos escuros” ou “textos tristes”⁵⁹¹. O repertório figural de que se vale para interpreta-las é extraído da especulação astrológica, dados os motivos pelas trovas de Bandarra⁵⁹². Embora a ortodoxia cristã tenha introduzido nos seus cânones doutrinários os duros termos que Santo Agostinho reserva à astrologia, a redescoberta da cosmologia aristotélica no séc. XIII reabriu um flanco do qual se poderiam perscrutar nos céus os destinos dos homens na terra. A partir do séc. XVI o progressivo aprimoramento técnico dos meios de observação estelar antes de pavimentar as

⁵⁸⁵ ““Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 104.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, pp. 100 e 101.

⁵⁸⁷ Trova nº 128. “E achei no seu contar/Segundo aqui representa/Que assim Gad como Agar/Que tudo se há de acabar/Dizendo cerra os setenta”.

⁵⁸⁸ Trova nº 132. “E depois delas entrarem/Tudo será já sabido/Aqueles que aos seis chegarem/Terão quanto desejarem/E um só Deus será conhecido”.

⁵⁸⁹ “Obra Completa...”, op. cit., 2014, p.. 101.

⁵⁹⁰ *Idem*

⁵⁹¹ “Obra Completa...”, Tomo III, v. IV, 2014, p. 102.

⁵⁹² *Idem*.

vias da ciência astronômica ampliou consideravelmente o espectro especulativo ao qual a astrologia podia se dedicar. “a astrologia, que atingiu o ápice na Renascença, teve um papel nada desprezível. Sua influência permaneceu praticamente inalterada até que as ciências naturais acabaram por leva-la ao descrédito, embora tenham sido até então carregada por ela nas costas”⁵⁹³. Kepler e Newton, mais do que patronos das ciências astronômicas, eram também devotados astrólogos, fiados à certeza de que a posição relativa dos astros no firmamento se integra a uma “linguagem” pela qual Deus dá a ler aos homens de seus futuros inscritos nos sinais da natureza. “as previsões escatológicas foram dominadas por determinantes aparentemente naturais”⁵⁹⁴. Vieira era profundamente familiarizado com as novidades no campo das ciências astrológicas, e conhecia algumas das ideias de Kepler, e com ele guardava, assim como muitos dos homens de seu tempo, que os cometas eram prenhes de significado sobre os sucessos no mundo sublunar. No *Sermão dos Bons Anos*, proferido na Capela Real de Lisboa em 1641, Vieira assim se reporta à interpretação dos cometas:

“Se apelo para o Evangelho, também parece que promete ameaças, mais que esperanças; porque nos aparece nele um Cometa abrasado e sanguinolento, *ut circumdiceretur puer*, e os Cometas desta cor sempre foram fatais aos Reinos e formidáveis às Monarquias”⁵⁹⁵.

Tampouco Vieira devia desconhecer os textos de Manuel Bocarro Francês, médico cristão-novo que naquele mesmo século tinha se aventurado na especulação astrológica e no hermetismo cabalístico sobre a consumação profética dos futuros de Portugal sob a Casa de Bragança⁵⁹⁶. E se bem conhecia, decerto sabia que terminara Bocarro fugido da Inquisição na Itália, onde abjurara a fé católica e retornara ao judaísmo. E igualmente não lhe era estranho ou ignorado que o Regimento de 1640 punia o exercício da “astrologia judiciária”, isto é, a

⁵⁹³ KOSELLECK, 1999, p. 28.

⁵⁹⁴ *Idem*

⁵⁹⁵ VIEIRA, Antônio. *Sermão dos Bons Anos in Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II* (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 366.

⁵⁹⁶ Sobre a biografia e as especulações profético-especulativas de Manuel Bocarro Francês, cf. LIMA, 2010, pp. 227 e 228; cf. BESSELAAR, 1987, pp. 79 e ss.; HERMANN, 1998, pp. 209 e ss.

prática de vaticinar futuros particulares por absolutos e certos⁵⁹⁷, embora, se asseverar, não condenasse a astrologia *in totum*, mas apenas quando ela se arrogava a precisar o que se negava ordinariamente à ciência dos homens. Contudo, para pouco caso dos riscos, pôs-se Vieira a olhar o céu para antever as coisas cá do chão, porque do céu os sinais excepcionais por meios dos quais a Providência haveria de comunicar as mudanças fatais na ordem cósmica em que se encerrava a história dos homens. Até os astros encobriam Sua presença e Seus desígnios, porque neste mundo constituído feito sacramento, não há sinal da natureza que não comunique à razão um sentido espiritual.

“O Sol e a Lua são os primeiros Planetas, senão os mais benéficos de todo o Universo; porém quando trocado o fim para que Deus os pôs em tão alto lugar, eles se revestirem (como farão naquele tempo) de horrores e sangue, Sol convertur in tenebras, et Luna in sanguinem (At 2:20), os Planetas são cometas, a luz são trevas, as influências são raios, e os prognósticos de tudo isto a assolação e ruína de tudo”⁵⁹⁸.

Em 1618 os céus do hemisfério ocidental haviam relatado pela última vez até então o testemunho ocular relevante de um cometa, que Vieira pode contemplar quando ainda estava na Bahia⁵⁹⁹. Seus efeitos sobre o curso da vida e da história dos homens foram alinhavados por Causino, no tratado *De regno et domo Dei*, que se dedica especialmente aos que se fizeram sentidos no destino da Espanha⁶⁰⁰. Cometa que fora, portanto, cometa de sua era, e, por correspondência, o cometa a que Bandarra se refere em suas *Trovas*. “Vejo quarenta e um ano/Pelo correr do Planeta/Pelo ferir do cometa/Que demonstra ser grão dano”⁶⁰¹. Quarenta e um anos vira o Bandarra, quarenta e um anos se distavam entre a passagem e entre aquele ano

⁵⁹⁷ “Por quanto o Breve de Xisto V e Constituição de Urbano VIII cometem ao Santo Ofício da Inquisição, que proceda contra os astrólogos judiciários, que usam desta arte, pronosticando absolutamente casos particulares de futuro em tempo certo, e acto determinado, ordenamos, que, sendo alguma pessoa compreendida na dita culpa, seja examinada por ella no Santo Officio, e pela primeira vez admoestada com termo, que assignará, para que não cometta outra semelhante, salvo se a qualidade da pessoa, e circunstâncias da culpa, pedirem maior condenação; e sendo compreendida segunda vez na mesma culpa, se lhe darão as penas, que parecer aos Inquisidores, tendo respeito ás que lhe estão impostas pelo dito Breve, e Constituição”. (L. III, Tit. XV, § IX)

⁵⁹⁸ VIEIRA, Antônio. Sermão da Oitava de Páscoa *in* Sermões: Padre Antônio Vieira, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, pp. 108 e 109.

⁵⁹⁹ Trova nº 97.

⁶⁰⁰ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 102

⁶⁰¹ *Idem*

de 1659 em que Antônio Vieira redigia a sua carta. Mais precisamente o faria provavelmente em 27 de Novembro daquele ano corrente, passados algo em torno de sete meses desde a transcrição de suas expectativas ao padre André Fernandes. Triste eram tais profecias porque o “grão dano” com que o cometa haveria de “ferir” confirmava o lugar comum da astrologia no séc. XVII que associava a ocorrência de tal fenômeno como um mau presságio.

Vieira ingressa igualmente nos domínios da especulação numerológica, especialmente afeita à influência da cabala no séc. XVII. Mais uma vez, as “ciências órficas” aqui se sujeitam à compreensão fundamental de que o *Logos* divino se comunica e ordena todas as esferas da criação. Os números, portanto, se revestiam de um simbolismo quando interpretados desde o horizonte providencial em que eles se arranjarão sob a pressão de um sentido espiritual dado por sua participação na ordem divina. Conforme o jesuíta destaca, ainda predissera Bandarra, “Trinta dois anos e meio/ Haverá sinais na terra/A Escritura não erra/Que aqui faz o conto cheio/Um dos três que vem arreio/Demonstra grande perigo/Haverá açoite e castigo/Em gente que não nomeio”⁶⁰². O “conto cheio” é revestido de uma roupagem conceitual, para se referir aos “números perfeitos”, quais sejam, aqueles terminados em 0, convenientemente terminados em 0 como o ano de 1640, ano da aclamação de dom João IV⁶⁰³. “Trinta dois anos e meio” é desconstruído como significante numérico para que se lhe coubesse dois números outros, “trinta vezes dois”, sessenta, “meio vezes dois”, um, sessenta e um anos, exatamente o número de anos que se passaram desde a morte do último rei de Portugal antes da União Ibérica, o cardeal Dom Henrique, em Janeiro de 1580, e a aclamação de Dom João IV como soberano do reino restaurado, em Dezembro de 1640. Passados, portanto, os sessenta e um anos desde a morte do cardeal Dom Henrique até à Restauração, os sinais do “terrível” que se guardava começariam a se perfilar entre os sucessos na história de Portugal.

O inaciano admite que, tomados “um dos três que vem arreio” como os três anos desde a Aclamação naquele ano de “conto cheio”, nenhum dos perigos, açoites e castigos profetizados vieram a se efetuar. Agruras eram muitas a que Portugal enfrentara desde a sua Restauração, mas, por enquanto, a história parecia convir aos favores do reino. Quando Vieira redige sua carta, já eram passados mais de dez anos após o triunfo dos colonos brasileiros sobre as forças holandesas na batalha dos Guararapes em Pernambuco, e quase cinco desde a

⁶⁰² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 103.

⁶⁰³ *Idem*.

assinatura da capitulação das forças neerlandesas. Se os Habsburgo da Espanha resistiam em reconhecer a independência portuguesa, eles próprios, atolados entre as pretensões autonomistas da Catalunha e do reino de Nápoles, e, doutro lado, acossados pelo declínio econômico do seu império colonial, já pareciam no final dos anos de 1650 incapazes de reverter a Restauração. A “instabilidade mental” de Dom Afonso, que lhe rendera as piores famas, não o impedira estar à frente dos fundamentais triunfos militares sobre as forças espanholas para a conservação da soberania do reino. Por enquanto, a história parecia fazer mais favores à misericórdia do que a eventuais castigos.

Como Vieira jamais credita às *Trovas* de Bandarra qualquer contradição que lhe denegasse a integridade profética concede o jesuíta à própria imaginação hermenêutica desvelar o sentido verdadeiro que se encobre sobre a aparente contradição. E assim o faz com total desembaraço Vieira quando o toma os três não referidos aos três anos que se seguem desde a Restauração, mas aos “contos cheios”, no caso, os anos de 50, 60 e 70 daquele século⁶⁰⁴. Como o ano de 50 já havia transcorrido e o ano de 70 interpunha o termo final aos sucessos profetizados, o ano mencionado por Bandarra não poderia ser outro senão o de 60, 1660. O tempo da carta é vivido na iminência do desastre, isto é, daqueles perigos, açoites e castigos referidos nas *Trovas*. “Haverá açoite e castigo em Roma, haverá açoite e castigo em Portugal”⁶⁰⁵. O castigo de Roma fora sublinhado nos autos pelos inquisidores, o de Portugal, não. Imagem sugestiva de o que efetivamente opunha Vieira e a Inquisição portuguesa: os privilégios de Portugal às causas da Divina Providência. Mas como não há mal algum que provenha de Deus, e todos os males são castigos que se abatem sobre o homem por sua culpa, todos os devem aceitar “como da mão de quem os dá e procurar aplacar sua divina justiça tão merecidamente provocada”⁶⁰⁶. Aceitara o castigo Portugal durante os anos de União Ibérica, e, quando o agravo das provações parecia desafiar as promessas penhoradas por Deus a Portugal, a misericórdia triunfara sobre as misérias, e restituíra a Portugal o que lhe era de direito. Assim pregara Vieira no *Sermão do Bom Sucesso* e não há razão para crer que assim ele não cresse quando os novos e terríveis castigos prenunciados por Bandarra em muito breve tivessem lugar na história. O futuro transfigurado pela profecia estava no vértice de acontecer. Não se aflijam, porém, os portugueses, exorta Vieira, pois, tal como um pai que

⁶⁰⁴ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, p. 103.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 104

educa seu filho dileto, o Deus que castiga é o Deus que vos ama; mais, Deus os castiga porque vos ama, pois ao castigo se sucede a purificação daqueles que serão para Ele os “vasos escolhidos de sua glória” ⁶⁰⁷.

⁶⁰⁷ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, p. 104.

CONCLUSÃO

Encerradas as arguições ao longo de quase um ano, Alexandre da Silva profere a leitura das reprimendas⁶⁰⁸, seguidas das admoestações de praxe, que, como de hábito, se encerram sem a confissão de culpa tão ardentemente desejada pela Inquisição⁶⁰⁹. Se não houvesse, porém, de ser obtida a confissão que lhe aliviaria o peso de suas culpas, a ela se faria pronunciada sob a tensão de uma acusação formal, a qual Vieira fora convocado para dela tomar conhecimento no dia 5 de Abril de 1664 na casa do Oratório da Santa Inquisição de Coimbra. Antes que lhe fosse lido o libelo acusatório, o inquisidor Alexandre da Silva lhe admoesta mais uma vez “que quisesse acabar de dizer a verdade de suas culpas para se usar com ele de misericórdia”⁶¹⁰. Permanecera, contudo, silente Antônio Vieira. Informa o inquisidor da Silva que se lhe ofereceram um libelo acusatório, e, como conviria para a melhor resolução de seu caso, mais uma vez admoesta ao jesuíta, que confessasse suas culpas bem como a verdadeira intenção que o instruíra quando redigira aquele manuscrito. Remanesce Antônio Vieira na boa causa de suas opiniões, para as quais, resolutamente, não haveria culpa alguma a ser confessada. Se assim persistia, não restava ao tribunal senão chamar o promotor do Santo Ofício, Gaspar Correia da Costa do qual Vieira, instado a ficar de pé, ouvira as acusações que ora se lhe eram oferecidas⁶¹¹.

Enquanto cristão, batizado, religioso, teólogo de profissão, não se lhe escusava o dever de se conformar em tudo à Sagrada Escritura e à doutrina dos Santos Padres, o agora réu Antônio Vieira trataria de responder em ter e declarar por verdadeiras profecias que não eram assim tidas pela Igreja em um papel assim nomeado como “Quinto Império do Mundo”; em ter e declarar por profecias algumas trovas que “certa pessoa havia feito”; que pessoa defunta haveria de ressuscitar antes da ressurreição universal; que castigos e felicidades haveriam de se abater sobre a Igreja Católica; que a duração do tempo da Igreja se regularia pelo tempo da vida terrena de Cristo; que quem redigira tais trovas era alumiado por genuíno dom profético; que bastavam os sucessos das coisas profetizadas para prova da verdade das profecias; que tinha por equiparáveis às verdades de fé das Sagradas Escrituras às verdades que ele coligira das mencionadas trovas; que tinha por verdade de fé a ressurreição daquela

⁶⁰⁸ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, pp. 157 a 159.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 164

⁶¹¹ AZEVEDO, 2008, p. 55.

certa pessoa defunta; que a ressuscitada pessoa precipitaria a aparição das Dez Tribos perdidas de Israel; que então haveria a redução universal do mundo⁶¹².

E assim o se acusaria porque tanto o que dissera quanto o que escrevera tinha contra si a censura do Santo Ofício, uma vez qualificadas suas palavras por “erróneas, temerárias, improváveis, escandalosas, e *sapientes haeresim*”, e, admoestado a delas se desfazer, persistiu, todavia, em toma-las como verdadeiras e assim querer prova-las, em detrimento da misericórdia que se lhe assistiria caso confessasse suas culpas. Ao contrário do que conviria ao bom despacho de sua causa, o réu não apenas tomara parte de suas palavras inquinadas de tantos vícios como ainda o pode acrescê-las de argumentos outros que bem se prestassem à causa delas, o que lhe agravava as culpas de que não se escusara⁶¹³.

E assim o se acusaria porque não declara a verdadeira intenção que o movera a lavar o dito papel e as coisas que nele constam porque houvera dito em certo lugar, na presença de *certas pessoas*, que a paz universal, reduzido mundo à fé de Cristo, se garantiria porque preso o diabo durante mil anos por Deus, porque houvera dito em certo lugar, na presença de certas pessoas que o número de predestinados haveria de se equivaler passados esses mil anos ao número de réprobos⁶¹⁴.

E assim o se acusaria porque ao invés de reconhecer suas culpas e confessar suas intenções tantas as vezes que houvera sido admoestado a fazê-lo, preferira canonizar por certas suas próprias palavras, como se as se quedassem conforme ao direito, quando, em realidade, assim as tinha porque se ressentia verdadeiramente do direito, isto é, da Santa Fé da Igreja Católica. Se o réu não tivera para si o bom jugo da misericórdia, que se lhe pesasse sobre sua causa todo o rigor da justiça. O pedido do promotor inquisitorial não podia se exprimir em termos senão os mais veementes que convêm aos estilos da acusação. “Pede recebimento e provado o necessário o Réu padre António Vieira seja castigado com as mais graves penas que por direito em tal caso merecer, e em tudo feito inteiro cumprimento da justiça”⁶¹⁵.

Tão logo encerrada a audiência da denúncia, bem como o seu respectivo recebimento, o inquisidor Alexandre da Silva franqueia ao padre Antônio Vieira a palavra para que apresente contestação oral aos itens de que é acusado.

⁶¹² "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 166

⁶¹⁴ *Ibidem*, pp. 166 e 167.

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 167

“E lido como dito é dito libelo e sendo pelo Réu o Padre António Vieira ouvido, e entendido logo pelo dito senhor foi dito que o recebia si et in quantum e mandou que assim se estendesse por termo e ao Réu que o contestasse, e para o fazer lhe foi dado juramento dos Santos evangelhos sob cargo do qual lhe foi mandado dizer a verdade e guardar segredo, e que fosse respondendo de per si a cada um dos artigos do dito libelo que outra vez lhe foram lidos”⁶¹⁶.

Enquanto assentira nos termos do primeiro artigo, que o definia como cristão batizado para fins de fixação da jurisdição, aos seis que se lhe seguiam pretendia contestar, exceto quanto ao fato alegado de que havia sido admoestado “com caridade” a confessar suas culpas e desvelar as verdadeiras intenções que o moviam ao compor o citado papel⁶¹⁷. Logo, não apenas se lhe aprestaria oferecer defesa ao libelo acusatório, bem como constituir procurador à sua causa, os quais licenciados Antonio Dias Cabreira e Antonio Baptista Pereira se lhe foram franqueados à sua escolha. Lavrado a procuração, fora constituído nos autos, escolhido à indiferença das circunstâncias por Vieira⁶¹⁸, Antonio Dias Cabreira⁶¹⁹. Conquanto pudessem representar os interesses dos réus junto à Casa de Despacho da Inquisição, a defesa do “mérito”, como consequência inevitável do caráter personalíssimo do escopo disciplinar da jurisdição inquisitorial, cabia à pessoa do acusado.

Ao representar nos autos, o procurador reitera que o padre Antônio Vieira não tencionara em resistir ao que se julgara ou ao que se haveria de julgar acerca das proposições censuradas, nem mesmo defende-las, senão explicar o verdadeiro sentido que as caberia, decerto muito diverso do que até então havia sido interpretado, novamente insiste. Sentido em nada estranho à fé católica e à sua doutrina, das que o réu era “obedientíssimo filho e pela qual tem tantas vezes arriscado a vida e gastado a maior parte dela defendendo-a, e pregando-

⁶¹⁶ "Obra Completa...", Tomo III, vol. IV, 2014, p. 167.

⁶¹⁷ *Ibidem*, pp. 167 e 168.

⁶¹⁸ “Vieira decidiu-se pelo segundo tão indiferentemente que nem o nome lhe ficou sabendo...”. AZEVEDO, 2008, p. 56.

⁶¹⁹ “disse que a ambos os ditos licenciados e cada um deles in solidum fazia seu procurador apud acta et agenda, para que o que lhe dava todos os poderes em direito costumados e feita esta procuração mandou o dito senhor que se lhe desse o traslado deste libelo e recado”. "Obra Completa...", op. cit., p. 167.

a entre hereges, gentios, e cristãos”⁶²⁰. Uma vez que os pontos relativos à matéria censurada pelo Santo Ofício se estendiam por dimensões e profundidades não desprezíveis, requerera o réu...

“o tempo necessário para dispor de um papel em que dê a razão de todas as sobreditas coisas, representando que não poderá ser tanto em breve como ele deseja, visto andar ainda doente, e em cura de uma enfermidade tão larga, e perigosa, e tão contrária à aplicação do estudo como de haver lançado muito sangue pela boca, e que com o dito papel responderá ao libelo *quod cum expense*”⁶²¹.

O inquisidor acata o pleito de Antônio Vieira, sem predefinir um termo para a apresentação de sua defesa. O jesuíta dali em diante se entrega de pleno à exposição textual das suas razões, movido pela firme convicção de que poderia demonstrar aos seus inquisidores que suas convicções proféticas, havidas por certas ou prováveis, eram efetivamente ortodoxas. Se, contudo, desde os primeiros exames a sorte de Vieira já parecera traçada, o que afinal o movia, mais do que a “teimosia” habitual com que se negava ceder às inconveniências da realidade? Não seria mais oportuno dar aos inquisidores uma confissão por erro e dar termo final aquela já desgastante rotina entre o silêncio e os exames inquisitoriais? Que razão haveria afinal de se entregar tão vivamente a uma causa que já se insinuava perdida desde o início?

Essas perguntas soam quase inevitáveis quando nos pomos no lugar de Vieira e, conosco, os nossos valores particulares de um tempo que já não mais se reconhece no mundo a que pertence o jesuíta. Reitere-se, pela última vez, que Vieira, porém, não se entendia a frente de um tribunal qualquer, a responder sobre uma controvérsia sobre um interesse particular, mas, verdadeiramente, chamado a responder por suas palavras perante a sua consciência, ao reino, à Igreja e a Deus. Compreender, contudo, os motivos que, contra a força das evidências, moviam o jesuíta na sua batalha contra a Inquisição é tarefa difícil, porque, constrangido pelo sigilo do procedimento inquisitorial, não se transmitira à sua

⁶²⁰ "Obra Completa...", Tomo III, v. IV, 2014, p. 169.

⁶²¹ *Idem*.

herança literária nenhum texto ao qual ele confie expressamente por quais razões senão a própria justiça de sua causa.

Contudo, o próprio Vieira nos deixou uma “pista” em um dos seus sermões, o *Sermão de Santa Catarina Virgem e Mártir*, proferido na Universidade de Coimbra em Novembro de 1663, em meio aos exames inquisitoriais. Creio que neste sermão o padre exacerba até o último limite as agudezas do discurso, porque por elas se deixam ser equívocidades que se negam ao equívoco se não forem imediatamente referidas ao contexto das instruções inquisitoriais. Se no *Sermão de São Sebastião* a equívocidade das analogias está instalada nas semelhanças próximas entre a pessoa do rei e a pessoa do santo, o efeito equívoco no *Sermão de Santa Catarina* apenas se produz quando se entrevê de suas palavras analogias remotas às circunstâncias do processo. De certo modo, enquanto no primeiro caso se pode falar de uma equívocidade “autorizada”, aqui, o equívoco é confinado por força do sigilo inquisitorial a imagens que, consideradas apenas desde o texto, não revela a seus interlocutores o substrato analógico sobre o qual se reconhece o contexto que produz o equívoco.

Antônio Vieira principia a sua pregação aos estudantes da Universidade de Coimbra como, de costume, com referência a uma passagem das Sagradas Escrituras, valendo-se nesta oportunidade de trecho bastante exíguo, a locução adverbial latina *Ne Forte*, “Para que não suceda talvez”⁶²², coligido de uma passagem do Evangelho de Matheus⁶²³. “É, o *Ne Forte* um advérbio, sempre vigilante, mas indeciso: é uma suspensão do que é: é uma dúvida do que será: é um cuidado mais solícito do que pode ser. É um receio temeroso do futuro, não esquecido do passado, nem divertimento do presente”⁶²⁴. Se considerado em relação ao próprio texto, *Ne Forte* é a fórmula por meio da qual Vieira suspende o sentido próprio do sermão, condicionando-o prudentemente às conveniências do tempo. O futuro por qual se teme, porque dele assomavam os perigos de uma condenação inquisitorial, autoriza a suspensão do sentido próprio, porém, sem que com isto implique se desvencilhar das circunstâncias do presente, ou se esquecer das causas do passado. Circunstanciado à

⁶²² Vieira empresta à expressão outros significados parelhos que exprimam o caráter circunstancial que ele empresta à ação. “E que quer dizer *Ne Forte*? Quer dizer: Para que não por algum caso; Para que não por alguma desgraça; Para que não por algum engano; Para que não por alguma violência; Para que não por algum descuido próprio, ou diligência e indústria alheia”. VIEIRA, 2014, p. 287.

⁶²³ “Responderam as prudentes dizendo: Para que não suceda talvez faltar-nos ele a nós e a vós, ide antes aos que o vendem, e comprai para vós”. (Mt 25:9)

⁶²⁴ op. cit.

prudência recomendada pelo temor ao futuro, Vieira “encobre” o presente e o passado sob um sentido figurado que se dá enquanto sentido próprio àqueles que ignoram a “chave hermenêutica” inquisitorial. Em outras palavras, às circunstâncias que se lhe aventam o futuro o autorizam, por prudência, a falar por figura do presente e do passado.

Se, de fato, Vieira se refere agudamente pela cláusula *Ne Forte* às próprias condições que o impediriam prudentemente de brandir aos quatro ventos contra as pretensões inquisitoriais que ora o acoassavam, o que era senão a Carta *Esperanças de Portugal* como uma exortação aos portugueses para que se acautelem ante a iminência dos futuros proféticos que se lhe reservavam? O eixo analógico por meio do qual as semelhanças remotas se operam no Sermão de Santa Catarina é dado, portanto, por uma contínua e multiplicada referência aos futuros calados em virtude do processo inquisitorial, não apenas o seu futuro particular, mas, às fortunas do reino de Portugal e da própria cristandade. Preparar-se, acautelar-se, “para que não suceda talvez” de o reino não estar consciente do terrível e do maravilhoso que em muito em breve convocaria seus homens e mulheres à consumação da missão por qual estavam unidos por Cristo, que a Fortuna não tardava a provar por fatos o que ele ora não podia escandir em todas as palavras. “Deriva-se a palavra *Ne Forte* daquela que o mundo chama Fortuna (...) a quem estiver cuidadoso do que ela pode fazer ou desfazer, nunca lhe acontecerá que diga – não cuidei – máxima da Prudência”⁶²⁵.

E haveria de provar não porque à Fortuna, cega e indiferente ao destino dos homens, pertence os futuros, mas porque dela apenas se revela a transitoriedade das contingências, tal como uma Roda, com que a Providência ordena os tempos desde o eterno⁶²⁶. Toda a concretude com que o presente negava o advento iminente da profecia é ilusão de certeza que evanesce em um só instante quando do sucesso final de todas as coisas profetizadas, e não à toa a sabedoria humana deu imagem ao transitório da Fortuna uma roda. “Tudo o que se diz da Fortuna, e seus poderes, é fingido e falso, só uma coisa nela certa e verdadeira, que é a roda”⁶²⁷. Que Portugal, portanto, não dormite sobre a confiança com que se fiava ao bom sucesso das lutas pela Restauração ou contra os holandeses no Brasil durante o reinado de Dom Afonso, pois, de um lado eram sinais de confirmação da Aliança, de outro eram sortes como quaisquer outras da Fortuna, sujeitas a toda fugacidade do tempo. “Quem não quiser se

⁶²⁵ "Sermão de Santa Catarina...", 2014, p. 287.

⁶²⁶ *Ibidem* p. 289.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 290.

enganar com as lisonjas da fortuna próspera, olhe para a roda”⁶²⁸. Olhe para a roda, Deus ordenou ao profeta Jeremias ao se encaminhar à oficina de um oleiro, que então moldava de suas mãos um vaso de barro, imagem do mundo moldado por Suas mãos.

“Assim como o oleiro tem nas suas mãos o barro, e dele faz uns vasos e desfaz outros; assim tenho eu nas minhas mãos o Mundo, e posso desfazer uns reinos e fazer outros ao meu arbítrio. E se ele com a ponta de um pé dá estas voltas a sua roda, julga tu, se o poderei fazer eu. Vai a Jerusalém, conta-lhe o que viste e dize-lhe que o primeiro vaso tão polido que o oleiro fazia, é o reino de Israel, tão amado e favorecido da minha providência, o qual com a sua rebeldia se me descompõe entre as mãos; e que ainda estou aparelhado para lhe perdoar e arrepender do que tenho determinado; mas que se ele se não quiser emendar, darei volta à roda, e do mesmo barro farei outro vaso. Jerusalém passará para Babilônia, e o reino, que aqui é de El-Rei Joaquim com liberdade, lá será de Nabucodonosor com perpétuo cativo. E assim foi”⁶²⁹.

Não se fiasse Portugal aos favores que tinha por “nação escolhida”, “vasos escolhidos de sua glória”⁶³⁰, para se eximir das inconstâncias da fortuna, porque se a infidelidade de Israel não o livrara dos castigos, as desventuras que afligiram tão vivamente diante de Deus no *Sermão do Bom Sucesso* davam a Vieira a memória de prova cabal de que os mesmos ou até piores lhe espreitavam de muito perto. Não sem sofrimentos a missão de Portugal neste mundo haveria de ser cumprida, assim profetizara Bandarra, assim cria Vieira. Se se lhe negava a voz para dizer por quais razões devia o reino acautelar-se dos bons grados da fortuna, que o fizesse pelo exemplo e figura de Israel. Afinal, “O que só desejo é que toda esta Monarquia de Portugal se não deixe tanto inchar do vento da fortuna, que se fie dela, e a creia”⁶³¹. Não pensasse o reino que a confiança pelos triunfos recentes contra Castela autorizasse Portugal a desfazer-se das cautelas contra as intemperanças da Fortuna, porque

⁶²⁸ *"Sermão de Santa Catarina..."*, 2014, p. 291.

⁶²⁹ *Idem*

⁶³⁰ *"Obra Completa..."*, Tomo III, vol. IV, 2014, p. 104.

⁶³¹ *Op.cit.*, p. 293.

uma vez instituído em favor das causas da Providência neste mundo, o apreço pela conservação do reino demandava a mesma prudência às causas da salvação das almas. A fortuna das monarquias gira no encaço dos giros que a Roda os eleva e os dizima, “e só no escudo, que abraça o braço de Deus (e é círculo, como dizia, permanente), se pode segurar o prudente temor, para que não diga: *Ne forte*”⁶³².

Se a prudência dos homens, mesmerizados pelas inconstâncias da Fortuna, poderia sugerir a Antônio Vieira que ele fizesse pouco da gravidade em que se punha perante um processo inquisitorial e fizesse o que fosse necessário para tão logo se livrar da Inquisição, a prudência dos santos – para a qual do futuro não se assome mal algum tão temerário do que a danação – incitava às armas o jesuíta para a conservação de sua própria alma. Abjurar por palavras o que tinha por verdadeiro no coração era se por em risco tanto maior do que as inconveniências de uma punição pela inquisição. Se à prudência dos homens convinha que ora nada falasse em termos próprios sobre o processo inquisitorial, à prudência dos santos reclamava que tudo falasse em sua defesa. “ganhar o Céu, ou perde-lo; o salvar, ou não salvar: e em matéria de salvação não se há de admitir dúvida, nem contingência, por menor ou mínima que seja”⁶³³. Vieira tinha muito a perder. Em breve seria encarcerado, e se tornaria pública a sua situação no Santo Ofício. Se a desqualificação da capitulação por heresia formal poderia lhe granjear penas menos severas, o seu *status* social tanto entre seus pares religiosos quanto entre a corte poderia sair irrecuperavelmente arranhado, tanto mais se desligado, para seu horror absoluto, da Companhia de Jesus.

Porém, quando se está em jogo a salvação da alma, não há risco algum de causa dos homens que se equipare ou mesmo se compare às inimagináveis dores da privação eterna da presença de Deus. “Cuide o Mundo, murmure a vaidade, diga a fama o que quiser; arrisque-se enfim tudo o que se pode arriscar, perca-se tudo o que se pode perder, com tanto que se não arrisque, ou ponha em dúvida a salvação”⁶³⁴. Se Vieira estava disposto a por em risco toda a imagem que granjeara ao longo dos anos enquanto missionário, teólogo, pregador da corte, valido do rei e diplomata, decerto o era porque considerava, àquela altura, que se defender das acusações inquisitoriais pertencia às causas da salvação de sua própria alma. A “teimosia” era, antes, o zelo pela prudência dos santos, e, ao longo de todas essas fases do processo se viu de

⁶³² "Sermão de Santa Catarina...", 2014, p. 296.

⁶³³ *Ibidem*, p. 297.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 298.

Vieira um esforço contínuo de integrar o destino de Portugal à economia da salvação, padecesse o reino pela infidelidade arrogante aos sinais proféticos de sua Eleição, salvasse a si próprio, nem que remanessem surdos os seus inquisidores. “que me salve eu, ainda que perca todo Mundo. (...) Que lhe aproveita a um homem (diz o Salvador dos homens) salvar ele, ou que por seu meio se salvem todas as almas do Mundo?”⁶³⁵. Tudo o dito quanto à parábola das Virgens prudentes, tudo o dito, em verdade, às circunstâncias de sua própria defesa. A misericórdia de Deus socorrera a Portugal quando os sucessos da fortuna pareciam como nenhum outro momento negar os favores de “nação eleita” por Cristo. Socorreria outra vez, quando o reino, inclusive seus religiosos, faziam-se cegos aos sinais da Providência e surdos aos argumentos de Vieira? Se Portugal dava-se às incontinências das néscias da parábola das Virgens, “almas a quem falta o lume da Fé e o óleo da Caridade”⁶³⁶, ele, Antônio Vieira, assumia de pronto os riscos da prudência, como o fizera Santa Catarina de Alexandria.

E por quê?

Porque não é difícil entrever que na figura audaciosa de Catarina pregando na corte do imperador romano Maximino, pagão e perseguidor implacável dos cristãos, a imagem refletida do próprio Vieira perante o Santo Ofício da Inquisição portuguesa. Não é difícil porque o tempo tratou de dar a chave com que se “destrava” o sentido próprio suspenso prudentemente por Vieira pela memória posterior de suas palavras e do seu processo.

“Estava ali Catarina cheia de fé entre infiéis, estava cheia de sabedoria entre ignorantes, estava cheia de luz entre os cegos, estava cheia de piedade entre tiranos. E que fariam dentro daquele generoso coração, e como rebentando nele todas estas heroicas virtudes e cada uma delas? A fé o incitava a converter a infidelidade, a sabedoria a ensinar a ignorância, a luz a alumiar a cegueira, a piedade a abrandar e amansar a tirania; e sobre tudo o abrasava a vista da perdição de tantas almas”⁶³⁷.

Conquanto tivesse a si próprio em mui alta conta, seria duvidoso, para não dizer esdrúxulo, que Vieira visse a si próprio como um santo de “generoso coração”, prene de

⁶³⁵ "Sermão de Santa Catarina...", 2014, p. 298.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 299.

⁶³⁷ *Idem*

“heroicas virtudes” diante de um tribunal de infiéis, em um arroubo de autocomiseração e jactância especialmente estranho à disciplina espiritual jesuítica. Ao rogar à memória de Santa Catarina, Vieira a tinha como figura e exemplo: figura, porque nos traços da sua hagiografia se entreviam as circunstâncias em que se entendia se encontrar, defendendo perante a autoridade “infiel” que lhe assinalava os temores do “martírio”; exemplo, porque a resiliência espiritual e intelectual de Catarina diante da corte de Maximino era imagem a ser imitada de prudência cristã, que, embora pudesse, aos olhos dos homens, ser a própria definição da imprudência, aos olhos de Deus, o “absurdo” de se sujeitar aos piores riscos em nome de Sua fé era se justificava àqueles que tinham a salvação por meta. “A morte (diz Catarina) é certa, a salvação duvidosa; mas a morte é minha, a salvação é dos próximos: aventure-se pois Catarina a conseguir a salvação alheia, e perca embora do contado a vida própria”⁶³⁸. Aventure-se pois Antônio Vieira a conseguir a sua própria salvação e talvez salvasse os próximos.

Seus inquisidores? Tarefa por certo difícil, pois “se seus censores tomaram em sentido diferente do que ele as tinha”, o certo o era porque, qual o imperador Maximino, indiferente às súplicas e aos argumentos de Santa Catarina, tributários da maldição que Davi legara aos ídólatras, tornar-se semelhante aos ídolos que adoram. “Os ídolos têm olhos, e não veem; ele ficou cego; os ídolos têm ouvidos, e não ouvem; ele ficou surdo, os ídolos tem língua, e não falam; ele ficou mudo, cego à luz, surdo à voz, mudo à força da razão, a que não podia resistir, nem queria ceder”⁶³⁹. Adoradores das sutilezas semânticas do direito canônico, inimigos confessos do destino profético de Portugal, hereges, por certo assim Vieira os tinha, porque parceiros da desunião do reino, “inchados” por sua ciência, eram os inquisidores portugueses. Tão “inchados” assim o eram os filósofos pagãos que foram disputar com Santa Catarina sobre as razões da fé cristã. Isto explica em grande medida os fundamentos da estratégia retórica de Vieira em reduzir a controvérsia jurídica sobre a ortodoxia de suas opiniões proféticas, porque, tinha para si que o processo inquisitorial era uma “batalha do entendimento”. “As batalhas mais invencíveis são as do entendimento; porque onde as feridas não tiram sangue, nem a fraqueza se vê pela cor, nenhum sábio se confessa vencido”⁶⁴⁰. Nem os inquisidores, nem ele, Vieira, é claro. Porém, soberbos eram aqueles homens tão

⁶³⁸ "Sermão de Santa Catarina...", 2014, p. 301.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 302.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 303.

insensíveis aos sinais que se comunicavam a eles, também, enquanto portugueses que eram como Antônio Vieira. E nisto novamente eram danados, danados uma vez pela impiedade, agora danados pela soberba, imagem e semelhança da própria queda de Lúcifer. “Com tal inchação e soberba do seu saber, e tão namorado do mesmo entendimento que cegou, que antes quis cair do Céu, que descer-se da sua opinião”⁶⁴¹. O jesuíta, porém, por justamente não querer cair do Céu, entendeu que não podia descer de sua opinião.

Quantos, porém, não eram aqueles que não creditavam às verdadeiras causas, as causas da Providência, as causas confiadas no Juramento de Ourique a Dom Afonso Henriques por Cristo, as causas profetizadas genuinamente por Bandarra, por qual a Fortuna do reino se devia? “Estava Catarina na roda do seu tirano, que era o Imperador: estava o Imperador na roda de sua tirana, que era a fortuna; e quando cuidou que a da Santa lhe espedaçasse o corpo, a sua lhe espedaçou o Império”⁶⁴². Girasse para que lado for a fortuna sua e a do reino, o eixo ao redor do qual ela gira era dado pela Providência, e quem a esta se fia não há força neste mundo que o faça quebrar. Estava espedaçado pela roda da tortura o corpo de Santa Catarina, estava espedaçado pela roda da Fortuna o império de Maximino, mas salva estava a alma da mártir, e condenada a alma do tirano. Se a fortuna de Vieira estava nas mãos da Inquisição, a fortuna da Inquisição e do reino estava nas mãos da Providência, quais os vasos sujeitados à arte do oleiro. Negar-se a defender é irmanar-se à ingratidão com que os portugueses viraram as costas à generosidade de Deus, generosidade que levantara o reino da humilhação e da ruína, e lhe era de novo um rei e uma nação. Negar-se a defender é fazer-se cego, quais os tantos idólatras, que atribuíam o bom sucesso das causas de Portugal a todos os artificios, exceto ao poder de Deus que o instituíra “para si”. Negar-se a defender quanto aos futuros iminentes que se consumariam em muito em breve aos olhos de todo seria, quais o que por ingratidão não mais atribuem a fortuna de Portugal aos favores amorosos de Cristo para com a sua nação eleita, é blasfêmia, “tirar a Deus o que é de Deus”⁶⁴³. Cegos fossem todos os portugueses, tais como os “ídolos de pedra” que veneravam, cegos aos sinais entremeados pela presença sempiterna de Deus com os homens e entre os homens, defender-se é prefaciá-las fatalidades deste tempo, reclamar em favor de sua própria salvação, manter em viva gratidão pelos milagres com que a Providência entretecera a história de Portugal em

⁶⁴¹ "Sermão de Santa Catarina...", 2014, p. 304.

⁶⁴² *Ibidem*, pp. 309 e 310.

⁶⁴³ *Ibidem*, 2014, p. 313.

lugar tão alto no Seu Corpo Místico. Breve era o tempo que tudo estava por se cumprir. Se os inquisidores lhe negavam justiça, os fatos haveriam por eles sentenciar em favor de sua causa. Não se convencessem os portugueses pelos argumentos que a prudência recomenda aos ouvidos, Antônio Vieira tinha por certo que haveriam de chorar quando convencidos pelas imagens nos próprios olhos. Assim o cria, assim o defenderia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, (Santo). A Cidade de Deus (vol. I). 4ª ed. Lisboa, Calouste Gulbekian, 2011,
- ALPERT, Michael. *Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition*. New York, Palgrave, 2001.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira* (vol. I). São Paulo, Alameda, 2008.
- AZEVEDO, João Lúcio. *Historia dos Christãos Novos Portugueses*. Lisboa, Livraria Clássica, 1922.
- AZEVEDO, João Lúcio de Azevedo. *A Evolução do Sebastianismo*. Lisboa. Clássica Editora, 1918.
- BAIÃO, Antonio. *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Porto, Renascença, 1919, 2 vols.
- BALTHASAR, Hans urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, I: Prolegomena*,
- BARCA, Caldéron. *La Vida es un Sueño*.
- BESSELAAR, José. *O Sebastianismo: História Sumária*. Lisboa. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995,
- BLOCH, Marc. *Les rois thomaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et Angleterre*. Paris, Armand Colin, 1961.
- BRAUDEL, Ferdinand. *A Dinâmica do Capitalismo*. São Paulo, Rocco, 1987
- CANTEL, Raymond. *Prophétism et Messianism dans l’Oeuvre d’Antonio Vieira*. Paris. Éditiones Hispano-Americanas, 1960.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento, vol I*. Lisboa, Editorial Estampa, 1983
- ECO, Umberto. *Da Árvore ao Labirinto: Estudos Históricos sobre o signo e a Interpretação*. Rio de Janeiro, Record, 2007, p. 132.
- ECO, Umberto. *Da Árvore ao Labirinto: Estudos Históricos sobre o signo e a Interpretação*. Rio de Janeiro, Record, 2007, p. 132.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo, Mercury, 1991.
- FAORO, Raymundo. *Os Donos do Poder: Formação do patronato político brasileiro*. 3ª ed. São Paulo, Globo, 2001.
- FERRAJOI, Luigi. *Direito e Razão: teoria do garantismo penal*. São Paulo, Revista dos Tribunais, 2002.

- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro, NAU Editora, 2002
- FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. Portugal na Época da Restauração. São Paulo, Hucitec, 1997
- GILSON, Étienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- GINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição e seu mundo*. 4ª ed. São Paulo, Saraiva, 1993
- GONZAGA, João Bernardino. *A Inquisição e seu mundo*. 4ª ed. São Paulo, Saraiva, 1993.
- HANSEN, Adolfo. Alegoria: construção e interpretação da metáfora. Campinas; São Paulo, Editora da Unicamp, Hedra
- HANSEN, João Adolfo. Barroco, Neobarroco e outras ruínas. *Destiempos*. Cidade do México, v., p. 170, mar./abr. 2008.
- HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1907.
- HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1907.
- HERMANN, Jacqueline. No Reino do Desejado: A construção do sebastianismi em Portugal (séculos XV e XVII), São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- HESPANHA, Antônio Manuel. História das Instituições. Lisboa, Livraria Almeida, 1982.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso.: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo, Publifolha, 2000.
- HÖPFL, Harro. Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State (c. 1540-1630), New York, Cambridge University Press, 2004
- KAMEN, Henry. Spanish Inquisition. 4ª ed. New Haven & London, 2014.
- KANTOROWICZ, Ernst. The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. Princeton, Princeton University Press, 1957.
- KELSEN, Hans. Teoria Geral do Direito e do Estado. 4ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 2005
- KELSEN, Hans. Teoria Pura do Direito. 6ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro, Contraponto & edUERJ, 1999.
- LUBAC, Henri. Exégèse Médiévale: Les Quatre Sens de L'Écriture. Paris, Aubier, 2001.
- MARAVALL, José Antonio. Culture of Baroque. Analysys of a Historical Structure. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986

- MATTOS, Yllan. A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1581) 2013, p. 130. (Tese de Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social
- MATTOSO, José. Identificação de um país (vol. II), Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- MELLO, Evandro Cabral de. O Negócio do Brasil. São Paulo, Capivara, 2015.
- MORSE, Richard. O Espelho do Próspero. Cultura e Ideias nas Américas. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- MULLET, Michael A. The Catholic Reformation. London, Routledge, 1999
- NICOLLE, David. El Cid and the Reconquista (1050-1492). London, Osprey Military, 1988.
- NOVINSKY, Anita. A Inquisição. 3ª Ed. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- Obra Completa Padre António Vieira (dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate), Tomo III, Vol. IV. *Autos do Processo de Vieira na Inquisição*. (Coord. Adma Muhana). Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- PAIVA, José Pedro. *Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira*. Lusitania Sacra, nº 23, 2011.
- PÉCORA, Alcir. Teatro do sacramento. 2ª ed. São Paulo, Edusp, 2008.
- PRODI, Paolo. Uma História da Justiça. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- RATZINGER, Joseph. Introdução ao Cristianismo. São Paulo, Herder.
- REEVES, Marjorie (coord). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. New York, Oxford University Press, 1992.
- SALOMON, Herman Prins. *Reaberto o debate entre I. S. Révah e A. J. Saraiva sobre o criptojudáismo peninsular? Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 5, 2005.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of modern political thought, vol. II: the age of Reformartion*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University, 1978, 2 vols.
- ULMANN, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages*. New York, Cambridge University Press, 1975.
- VAINFAS, Ronaldo. *Confissões na Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- VIEIRA, Antônio. *Essencial Padre Antonio Vieira* (org. e introd. Alfredo Bosi). São Paulo, Penguin/Companhia das Letras, 2011.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão da Sexagésima in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Décimo Quarto Rosário, *in Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014, p. 184.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Décimo Quarto Rosário, *in Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Santa Catarina in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio aos Peixes in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão de São Roque in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão de São Sebastião *in Sermões*, vol. XII. Erechim, Edelbra, 1998.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Santíssimo Sacramento in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo II (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VIEIRA, Antônio. Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as da Holanda in *Sermões: Padre Antônio Vieira*, Tomo I (org. e introd. Alcir Pécora). São Paulo, Hedra, 2014.

VOEGELIN, Eric. *Ordem e História (vol. I): Israel e a Revelação*. São Paulo, Loyola, 2009.