

A IDEIA DE CORPO DE CRISTO NAS PROFECIAS DO QUINTO IMPÉRIO: ANTÔNIO VIEIRA EM UM MUNDO DESPEDAÇADO

GIL EDUARDO DE ALBUQUERQUE MACEDO*

Resumo: Escrita por Antônio Vieira entre as décadas de 1640 e 1660, a História do Futuro trata da emblemática profecia do Quinto Império. Nela, o jesuíta afirma que caberá a Portugal liderar o processo de expansão cristã pelo globo terrestre. Idealizado por prerrogativas temporais e espirituais, Vieira tomou a metáfora do Mundo enquanto corpo para espacializar o fenômeno que hoje concebemos por globalização. Definiu e reordenou o mundo do século XVII por uma lógica anatômica, afirmando ser Portugal a cabeça e suas pernas as colônias ultramarinas. Fusão de *corpus mysticum* com as noções contrarreformistas de corpo político, a metáfora vieiriana criou uma cartografia corporal, escrita sob os moldes de uma narrativa profética.

Palavras chaves: Antônio Vieira. Mundo. Corpo de Cristo. Quinto Império.

Resumen: Escrito por Antonio Vieira décadas entre 1640 y 1660, la Historia del Futuro es el buque insignia de la profecía Quinto Imperio. En ella, el jesuita afirma que Portugal será hasta liderar el proceso de expansión cristiana en todo el mundo. Concebido por los poderes temporales y espirituales, Vieira tomó la metáfora del mundo como cuerpo un fenómeno, cuya espacialización concebimos hoy en día por la globalización. Definido y reordenado el mundo del siglo XVII por una lógica anatômica, el jesuita dice que Portugal será la cabeza y las piernas de las colonias de ultramar. Fusión del cuerpo místico con el nociones contrarreformista del cuerpo político, la metáfora vieiriana creó un mapeo del cuerpo, escrita bajo los moldes de una narración profética.

Palabras clave: Antônio Vieira. Mundo. Cuerpo de Cristo. Quinto Imperio.

Para Antônio Vieira, a transformação do “Mundo” se inicia pela organização do seu centro, por intermédio dos portugueses, os vanguardistas, os protagonistas do “Teatro do Mundo”, que instituiriam o cristianismo a toda a humanidade, envolvendo-a em uma plena e universal transformação. Não nos deixemos levar, contudo, pelo doce futuro de sua profecia,

Artigo recebido em 17 de agosto de 2014 e aprovado para publicação em 14 de outubro de 2014.

*Mestre em História – Programa de Pós-Graduação em História – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), CEP: 59078-790, Natal, Rio Grande do Norte – Brasil.
E-mail: gileduardo7@yahoo.com.br

pois “não há fim sem meios”¹: a primeira cena do espetáculo não seria movida pela paz; a organização política e a submissão dos outros estados monárquicos ao Quinto Império demandaria também sangue. Na carta de 1659, *Esperanças de Portugal*, destinada ao confessor da então regente D. Luísa Gusmão, Vieira projeta um futuro marcado pela sujeição de Castela a Portugal, pela pacificação dos reinos cristãos e pela ruína dos maometanos, um futuro em que nem todos sorrirão, pois muitos deverão se sujeitar aos desígnios divinos:

Esta é a prodigiosa tragicomédia, que convida Bandarra nestes dez anos a todo o mundo. Mas saibam os que vivem que na primeira cena desta grande representação nadará todo o teatro em sangue, no qual ficará quase afogado o mesmo mundo, porque há-de chegar até cobrir a cabeça².

Havemos de lembrar que, nesse trecho, Vieira está se referindo ao ano de 1666, data prevista para o início do *Millennium*. Vejamos como ironicamente o jesuíta projeta um tempo de paz iniciado por conflitos e guerras, uma tragédia necessária, o pranto que precede o riso. No entanto, antes de iniciarmos o estudo da metáfora teatral, faz-se necessária a investigação de outra imagem. É aqui que a metáfora do mundo enquanto corpo ganha seus moldes e por meio dela podemos apreender as noções e estruturas políticas usuais em Vieira, que, como vimos até então, andou *paripassu* com as suas fundamentações teológicas. Para o profeta jesuíta, Estado e Império são pilares que conformam a unidade orgânica e material do “Mundo”. Nesse sentido, Portugal é visto como centro do Quinto Império, pois é a partir dele que seria iniciada a unidade do “corpo de Cristo”, um corpo que até então esteve fragmentado e disperso nas disputas políticas seiscentistas. Cumpre frisar que sua junção seria untada por lágrimas e sangue.

Segundo Vieira, Portugal e suas respectivas colônias vivem um momento de crise, marcada pela iminente ameaça dos maometanos, por conflitos com os holandeses pelo litoral brasileiro e pela rivalidade histórica com a casa Habsburgo. Com base nisso, o jesuíta representa o “Mundo” enquanto um corpo desintegrado, despedaçado pelas disputas políticas imperiais do século XVII, produzindo a imagem de um organismo em estado de recomposição. A função do Quinto Império é restituir a sua unidade, um esforço que demandaria estratégias de cunho bélico e diplomático. Foi essa a primeira intervenção direta

¹ VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, vol.XIII, 1951, p.22.

² VIEIRA apud SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Melancolia e apocalipse: vivência do tempo e concepção de história em Antônio Vieira. In: _____ *Melancolia e apocalipse: estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa nacional/ Casa das moedas, 2008.

de Vieira em seus planos escatológicos: fortalecer política e economicamente Portugal para o então aguardado início do *Millenium*.

Ao metaforizar o “Mundo” enquanto corpo, o jesuíta também o hierarquiza segundo os membros anatômicos possui diversas cabeças e cada uma representa a unidade política das principais monarquias europeias; no centro delas, encontra-se a cabeça suprema, Portugal, unidade articuladora de todo o corpo. É visivelmente notório como essa imagem pode produzir uma cartografia política. Diferente do corpo de Cristo pensado pelos místicos radicais, uno e indivisível, o corpo segundo Vieira ganha teor político e é circunscrito por prerrogativas imperiais do século XVII.

De acordo com Manuel Lucena Giraldo, os discursos imperialistas presentes entre os séculos XVI e XVIII estiveram permeados por uma nítida perspectiva profética. Em outros termos, a expansão imperialista ibérica esteve acompanhada da ideia de universalismo cristão, o que fundamentou e legitimou as investidas imperiais das principais potências políticas e econômicas europeias. Isso corrobora o que defendemos, pois, ao materializar o corpo de Cristo em moldes políticos, Vieira o faz em um contexto em que as práticas imperiais eram indissociáveis das intervenções religiosas, grande parte destas encabeçadas pela Companhia de Jesus.

A partir dessas considerações iniciais, procuraremos investigar de que forma o profeta jesuíta estrutura seu discurso mediante a metáfora corporal. Para tanto, partiremos de um estudo preliminar que analisa epistemologicamente como a relação entre corpo e cultura se inscreveu na tradição cristã e foi incorporada ao pensamento jesuítico em um contexto de expansão ultramarina. Posteriormente, passaremos a compreender de que modo Vieira fundamentou a ideia de Quinto Império por meio da visão onírica de Nabucodonosor, na qual se ilustra com uma estátua a representação dos impérios do “Mundo”. Dessa feita, passaremos ao diálogo entre o discurso e a prática vieiriana, no período em que o jesuíta esteve à frente das missões diplomáticas portuguesas (em nome do rei D. João IV), a fim de mostrar como ele pensou a intervenção de Portugal em escala “internacional”³.

O corpo: objeto de intervenção humana

Num dos hinos do Rigveda, é descrito de que maneira o mundo surgiu do corpo de um homem, o Purusha. O Mundo é o Purusha, pois se originou porque os deuses se ofereceram em sacrifício e, de acordo com a técnica do sacrifício, de seus membros esquarterados criaram as criaturas singulares.

³ Ainda não temos um termo que substitua “internacional” sem ser de maneira anacrônica, por isso o utilizaremos dessa forma com fim meramente didático.

Assim, as partes do mundo não são senão órgãos do corpo humano. “O brâmane era sua boca, seus braços tornaram-se guerreiros; suas pernas vaixa; de seus pés apareceu o sudra. A lua surgiu de seu espírito; do olho, surgiu o sol; da boca, Indra e Agni; de seu hálito, Vaiy. De seu umbigo surgiu o espaço aéreo; de sua cabeça, fez-se o céu; dos pés, a terra; da orelha, a rosa-dos-ventos; dessa maneira formaram-se os mundos.”⁴ (CASSIRER, 2004. p. 163)

Mesmo distante de nosso objeto de pesquisa, afinal trata-se de uma passagem retirada da literatura Hindu por volta de 1700–1100 a.C., esse trecho nos serve para explicar como, desde os primórdios do pensamento mítico, as unidades do macro e do microcosmo foram constituídas a partir da imagem que o corpo fornece para o homem. Para o filósofo Ernst Cassirer, de quem Y-Fu-Thuan faz uma leitura (a qual aplica na geografia), as relações entre espaço e corpo estiveram presentes no decorrer de todo o processo histórico humano. O que levou Cassirer a considerar esse pressuposto é o fato de que as experiências humanas se concretizam mediante uma condição comum: o corpo. Isso não quer dizer que sempre se compreendeu a corporalidade de uma forma unívoca e universal, mas é evidente que ela serviu para as representações espaciais em diversas culturas e que os seus usos desempenham distintas funções.

Tomando essa discussão como parâmetro, pretendemos neste tópico observar de que modo a corporalidade foi produzida pela cultura cristã e chegou ao século XVII como uma importante base da cultura moderna, servindo inclusive para espacializar a unidade da Igreja Católica. Em *Os dois corpos do rei*, Ernst H. Kantorowicz investiga no pensamento político medieval como a ideia de corpo serviu para representar a constituição política e religiosa da monarquia, na qual o rei possuiria um corpo físico, sujeito a imperfeições, e um corpo místico. A metáfora é recorrente em diversos processos históricos europeus, sobretudo na consolidação política das monarquias entre o final da Idade Média e a Idade Moderna, mas suas bases já foram lançadas bem antes. Segundo Evaristo Eduardo de Miranda, em *O corpo: território do sagrado*, não se trata apenas da reunião de vísceras e órgãos; desde a cultura hebraica o corpo foi produto de investimentos simbólicos, dotados de valores espirituais e psíquicos.

Costuma-se afirmar que os teólogos da Alta Idade Média, geralmente os neoplatonistas, foram os responsáveis por criar o repúdio e a negação cristãos ao corpo

⁴CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.163.

humano⁵. O embasamento para a essa postura certamente tem contribuição das passagens bíblicas nas quais se apresenta o corpo de Cristo sendo severamente açoitado. Resguardadas as devidas proporções, essa imagem tornou-se referência para a cristandade e reforçou a ideia de que o sacrifício, um dos alicerces da doutrina cristã, passa pela dor física, pelo desapego à materialidade humana. Nesse sentido, o corpo é manifestado como receptáculo de desvios e perdições, pois é nele que se consuma o pecado. Só no baixo medievo o corpo se liberta das amarras que o descreviam pejorativamente. Isso se deve a uma mudança de paradigma que o tornou legítimo, sob o ponto de vista da escolástica. Desse modo, o corpo como imagem e semelhança de Deus passou a fazer parte da argumentação dos que defendiam o amor e o cuidado à condição corporal humana.

Em diversas epístolas (1 Cor 12, 12; Cl 1, 18; Ef 5, 23; Rm 12, 4-5) encontram-se passagens em que se descreve a unidade dos fiéis enquanto parte do “Corpo místico de Cristo”. Quanto a isso, questionamos: quem o congrega? São aqueles que compartilham a fé em Cristo? Ou os que devem obediência ao Papa? Como o Estado e o Império se articulam na sua formação?

Foi nesse panorama histórico que o corpo de Cristo serviu para espacializar a unidade da Igreja Católica. Partindo de uma controvérsia gerada pelos cristãos a respeito do sentido do corpo de Cristo consumado na Eucaristia, o teólogo Pascásio Radberto, autor de *De Corpore et Sanguine Domini* (831), foi de encontro à ideia de que o corpo no qual Cristo havia sofrido era seu verdadeiro corpo enquanto a Eucaristia era o *corpus mysticum*. No que concerne a essa questão, o teólogo acreditava que na liturgia haveria a existência física do corpo e do sangue de Cristo, produto da transubstanciação do pão e do vinho. Rebatendo a tese do seu mestre, Ratramno de Corbie, autor do livro *De corpore et sanguine domini* (843), afirmava

⁵ No século XI, o papa Gregório Magno (540-604) denominava o corpo de “abominável vestimenta da alma”. De fato existe uma forte tendência na cultura do alto medievo ao desprezo pelo corpo, o que amparava as constantes práticas de jejuns e autoflagelos. Ver: LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Ao examinarmos as bases epistemológicas que fundamentaram tal postura, somos levados ao que o filósofo Plotino já afirmava no século III: “Aquele que vai conhecer o Intelecto, segundo parece, deve olhar a alma e sua parte mais divina. E talvez conseguirá isso desta forma: se retirar primeiro o corpo do homem, ou seja, de si mesmo, em seguida a alma que molda o corpo e, sobretudo, a sensação, os desejos, iras e as demais futilidades desse tipo, dada sua tendência tão pronunciada ao mortal. A parte restante é esta: a que dissemos ser imagem do Intelecto e que conserva certa luz daquele”. O filósofo, nascido em Licópolis, 270, e autor das *Enéadas*, é sem dúvida uma das referências para a teologia da Alta Idade Média. De acordo com Plotino, o universo era dividido radicalmente entre dois planos: a alma e o espírito-intelecto. A alma separou-se do intelecto pela *tólma*, que pode ser traduzida como audácia, um latente desejo de autonomia e independência, aprisionando-se na condição de corpo e matéria. Diferente do espírito-intelecto, indivisível e indiferenciado, a alma humana, ao ser relegada a corpo, tornava-se divisível e diferenciada, limitando o conhecimento e induzindo o homem ao erro e à degeneração, uma natureza inerente ao mundo sensível. Ver em: ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. 2. ed. Porto Alegre: EDUPCRS, 2008.

que o corpo presente na Eucaristia não era de fato o corpo de Cristo, mas antes o produto da fé do cristão que o percebe pela graça divina⁶, o que séculos adiante fundamentaria a tese dos reformados protestantes na defesa da consubstanciação. É somente a partir do século XII, quando a Igreja tomou sua posição oficial, o corpo de Cristo definitivamente fundiu as noções de corpo físico e místico, defendendo a sua presença na Eucaristia, como já queria Radberto. Assim, o pão consagrado passou a receber a denominação de *corpus verum*, produto que sob a moldura física do pão transcende e cria um elo entre todos os que compartilham a liturgia.

Dessa forma o explicita Antônio Vieira no *Sermão do Santíssimo Sacramento*:

Por este modo ficou o corpo de Christo no Sacramento revestido dos atributos divinos. E com maior propriedade corpo de Deus. Corpo de Deus, porque espirito: corpo de Deus porque imenso; corpo de Deus, porque eterno; corpo de Deus, porque infinito; corpo de Deus porque invisível; corpo de Deus, porque imortal; corpo de Deus, por que impassível. E isto é o que afora, parte por parte, e atributo por atributo, há-de ir mostrando o nosso discurso. Mas porque todas estas maravilhas de seu corpo divinizado foram ordenadas por Christo para nosso remédio e proveito, de tal maneira as irei provando no Sacramento, nol-as comumente mostrarei, como o mesmo Sacramento nol-as comunica todas as nós⁷.

A relação mística entre homem e Deus, transubstanciada na Eucaristia, congrega todos os cristãos que a compartilham, mas é sob a tutela da Igreja Católica que a liturgia se legitima, o que quer dizer que a unidade do *corpo mysticum* passa antes por sua intermediação institucional. Foi assim que, na baixa Idade Média, o termo tornou-se sinônimo de Igreja, instituição que, sob o desígnio divino, foi considerada manifestação divina em terra, sua cabeça.

Não devemos pensar que a autoridade institucional da Igreja foi estabelecida sem controvérsias: cátaros, alumbrados e valdenses são exemplos de uma resistência latente na baixa Idade Média. Talvez o mais conhecido e emblemático movimento tenha sido o dos franciscanos espirituais⁸, que, como se sabe, nasceu às margens da ortodoxia cristã, com uma

⁶ LIMA, Jairo Silva de. *O corpo do senhor: um estudo sobre a compreensão da Eucaristia em Francisco de Assis a partir de seus escritos*. Porto Alegre. 2014, 106 p. Dissertação (mestrado em teologia sistemática). Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT, Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2014, pp. 22-26

⁷ VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, vol.VI, 1951, p.11-12

⁸ Criada em 1209 por São Francisco de Assis, existiu no mesmo século de fundação uma corrente franciscana denominada “franciscanos espirituais”, grupo influenciado pelos escritos do abade Joaquim de Fiore, que defendia a ideia de que acabara o tempo da “Igreja hierárquica” e que haveria de começar o “tempo do Espírito”. O franciscano Geraldo de Borgo, condenado por heresia em 1255, é reconhecido como o primeiro da ordem a fazer uma adaptação da obra de Joaquim de Fiore, que logo seria repudiado pelo também franciscano Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), em 1257, que enfrentou abertamente os dissidentes. Ver em: ROSSATO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore e franciscanismo medieval. *Thaumazein*, Santa Maria, ano V, n. 11, p. 119-139, jul. 2013.

nítida proposta antipapal. A razão para tal postura se alicerça na teoria joaquimista de que a história atravessaria um período em que não seria necessária qualquer intervenção institucional, já que a unidade do espírito faria com que a humanidade atingisse um estágio de perfeita harmonia. Por mais que posteriormente a corrente franciscana não tenha obtido grandes conquistas, cresciam e se desenvolviam outros movimentos heréticos. A ideia defendida pelos místicos radicais era a de que a relação transcendente entre Deus e homem independia da intervenção temporal, uma proposta que deslegitimava as fundações espirituais da Igreja.

De algum modo, a crítica à autoridade papal contribuiu para o que hoje denominamos Reforma Protestante, contexto histórico encabeçado por Lutero e que redefiniu a função e a natureza de uma nova igreja. Além de proporem uma significativa redução da intervenção institucional da Igreja na relação entre homem e Deus, os reformados defendiam a premissa de que a Igreja e o corpo político da sociedade são unidades independentes, afirmação derivada da “premissa luterana fundamental, aquela que reza que o homem, por sua natureza decaída, é incapaz de compreender a vontade de Deus e, portanto, de viver segundo uma lei autêntica”⁹. Essa ideia em tese o fez perder a fé em um Estado justo e divino, afinal era inconcebível para a Igreja Católica a incorporação de uma teoria que dissociasse radicalmente a política da fé, pois isso comprometeria a pretensa influência da instituição no contexto de formação dos estados monárquicos europeus.

Indo de encontro a isso, a Contrarreforma redefiniu o lugar da Igreja na formação do pensamento político moderno. Segundo Bellarmino, em *Dos membros da Igreja*, o equívoco luterano “está em não reconhecer que a sociedade política não é concedida por Deus, mas apenas criada pelos homens, e, portanto, que ‘o fundamento do domínio não se encontra na graça, porém na natureza’”¹⁰. O jesuíta Francisco Suarez (1548-1617), tal qual o também inaciano Luís de Molina (1535-1600), renomados teólogos da segunda escolástica, defendiam que o Estado era guardião da justiça, do bem comum e da preservação das leis de Deus. Para eles, o homem que não vivesse em sociedade e hierarquia política estaria fadado naturalmente à degradação¹¹. Tanto a Igreja quanto o Estado, em suas diferentes competências, possuíam o objetivo comum de garantir a ordem divina em terra.

⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.444.

¹⁰ SKINNER, 1996. p. 444

¹¹ SKINNER, 1996. pp. 435-444.

João Adolfo Hansen sintetiza bem esse contexto ao afirmar que a Contrarreforma fundiu à noção de “corpo de Cristo” os preceitos jurídicos da *respublica*:

Na expressão corpo místico convergem duas articulações: um delas é a teológica, o “corpo de Cristo”, a hóstia consagrada pela Eucaristia, e, por extensão, a *respublica christiana*, o corpo da Igreja. A outra articulação é jurídica, vinda da teoria de *corporatio*, corporação romana, e da noção medieval de *universitas*; e, principalmente, relacionada à doutrina da *persona publica* [...]. os juristas contrarreformados juntaram a noção de *respublica* à de *corpo mysticum*, fundada com ambas a de corpo político.¹²

Assim define Antônio Vieira, no *Livro Segundo*, a ambivalência do corpo de Cristo:

Estas razões capitais se podem ajudar e revestir de várias congruências, que facilmente se consideram muito convenientes todas ao decoro e majestade de Cristo; o qual, como cabeça dos homens que são compostos de carne e espírito, não era justo que tivesse sobre eles o domínio partido, senão inteiro, assim sobre as cousas e ações concernentes ao espírito, como as que pertencem ao corpo; antes, por Cristo ser verdadeiro e inteiro homem, composto não só de espírito, senão de carne, foi muito conveniente que não só tivesse o Império espiritual que pertence às almas, se não também o temporal que é próprio das corpos: *...ut sicut ipse e corpore et spiritu compositus erat, ita eum (Pater) et regem spirituum et corporum etiam fecerit, ut tam late ipsius regnum et imperium pateret quam ipsius Dei*, como doutamente disse Stuniga, comentando o capítulo IX, v. 9, do Profeta Zacarias.¹³

Para o jesuíta, o centro se desloca em duas unidades: uma delas corresponde à autoridade religiosa dada ao Sumo Pontífice devido à natureza espiritual do sacerdote e a outra se resvala na organização política dos reinos e províncias que em jurisprudência temporal têm por desígnio preservar a justiça e a aplicação das leis divinas:

Porque este Império de Cristo, que dizemos há de ser na Terra, ou pode ser espiritual ou temporal, espiritual como o que hoje tem o Sumo Pontífice, cujo poder e jurisdição se ordena a governar os fiéis membros e súbditos da Igreja, a conseguir a bem-aventurança, que é o último fim do homem; temporal, como o que têm os príncipes católicos sobre os seus reinos e províncias, que se dirige a governar os vassallos por meio de leis prudentes e justas, que é o fim particular de todas as comunidades humanas, dos Cristãos católicos, em quanto este fim particular e mediato se ordena ao último fim.¹⁴

¹² HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em História da educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p.30.

¹³ VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p.453.

¹⁴ VIEIRA, 2005, p. 388.

Vieira pretendia estabelecer o elo entre a Igreja e os Estados monárquicos católicos, zonas de um mesmo espaço: o corpo de Cristo. Mais do que um repartimento de jurisdição, o jesuíta conflui os objetivos da Igreja e do Estado para um mesmo ponto: “o último fim dos homens”. O corpo que antes só tinha a igreja como cabeça dá lugar a um espaço esquadrihado pelas fronteiras políticas de cada reinado. Essa divisão hierárquica do espaço tem certamente suas raízes no desenvolvimento científico da anatomia do século XVII e XVIII¹⁵, por onde o corpo humano passou a ser analisado de modo fragmentado, o que certamente explica o surgimento de metáforas com referências mais precisas das partes do corpo. Objeto do microcosmo humano, a corporalidade humana revelou-se o pano de fundo das cartografias teológico-políticas do século XVI e XVII, tendo a Igreja e o Estado como seus pilares fundadores.

No entanto, o que certamente afligia o padre era a forma pela qual os governantes conduziam seus reinados. Na condição de jesuíta, ele sabia que a expansão das fronteiras missionárias se construía mediante a relação com organismos políticos, como nos deixa claro todo o percurso histórico da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XVIII. Parte de sua crítica à política seiscentista se dirige à incompreensão dos reis e príncipes quanto à natureza do Estado.

Sabe-se que o projeto de um Estado enquanto entidade autônoma já existe no pensamento político medieval, como argumenta Gilberto Bercovici¹⁶, mas se desenvolve na Idade Moderna em pelo menos duas correntes de pensamento. Segundo Alcir Pécora, o Estado para Vieira é orgânico (PÉCORA, 2008. p. 209), uma entidade emanada por Deus e que tem por dever natural o cumprimento dos seus desígnios. É imprescindível afirmarmos isso, pois ainda subsiste na historiografia vieiriana o equívoco de aproximar o jesuíta às teorias políticas de Maquiavel, quando para este o ideal de Estado tem como um de seus

¹⁵ A partir do século XVII, a anatomia atingiu grande visibilidade social, tornando-se objeto de apresentações teatrais, onde eram exibidas demonstrações públicas de dissecações humanas. Destaca-se nesse contexto, a obra do médico inglês William Harvey (1578 – 1657), provando a tese da circulação sanguínea humana, só atestada um século mais tarde. Por mais que exibições tenham se difundido por grande parte da Europa, em Portugal, as pesquisas de cunho anatômico ainda eram incipientes, desenvolvendo-se partir do século XVIII. Ver em: ABREU, Jean Luiz Neves. Os estudos anatômicos e cirúrgicos na medicina portuguesa do século XVIII. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*. v. 5, p. 149-158, 2007. SOUZA, Tavares. *Curso de história da medicina*. Das origens aos fins do século XVI. Fundação Calouste, 1984, p. 441-442. A obra de de la Flor menciona brevemente como as metáforas corporais estavam associadas a difusão da anatomia na sociedade ibérica. Para esse aspecto, ver: FLOR, Fernandes R. de la *La sedes da Alma*. In: _____ La península metafísica: Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contra-reforma. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999

¹⁶ BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2005, p.53.

alicerces a segregação entre o Governo e as forças eclesiásticas¹⁷, o que de nenhum modo é recorrente nos escritos de Vieira. Se existe uma “razão de Estado” vieiriana, ela está mais próxima do que pensou o jesuíta Giovanni Botero (1544-1617), autor do clássico *Della ragion di Stato*, publicado em 1589, e proponente da ideia de que toda organização política é criada e regida pela “lei divina”. Opondo-se claramente a Maquiavel, autor proibido em terras lusitanas, a obra de Botero influenciou profundamente a “Razão de Estado” na sociedade e na cultura ibérica do século XVII, já que era uma referência indispensável na articulação necessária entre moral cristã e política¹⁸.

Ao tratar da composição do Estado em três esferas (Estado eclesiástico, Estado da nobreza e Estado do povo) – elementos típicos do Antigo Regime, que para Vieira compõem uma só união –, o padre português escreve:

Assim como o sal é uma junta de três elementos, fogo, ar e água, assim a república é a união de três Estados, eclesiástico, nobreza e povo. O elemento do fogo representa o Estado eclesiástico, elemento mais elevado que todos, mais chegado ao céu e apartado da terra; elemento a quem todos os outros sustentam, isento ele de sustentar a ninguém. O elemento do ar representa o Estado da nobreza, não por ser esfera da vaidade, mas por ser o elemento da respiração; porque os fidalgos de Portugal foram o instrumento felicíssimo por que respiramos, devendo este reino eternamente à resolução de sua nobreza ao alento com que vive, os espíritos com que sustenta. Finalmente, o elemento da água representa o povo (*Aquae sunt Populi*, diz um texto do Apocalipse) e não como dizem os críticos pode ser elemento inquieto e indômito, que à variedade qualquer vento se muda, mas por servir o mar de muitos e muito proveitosos usos à terra, conservando os comércios, enriquecendo as cidades, e sendo o melhor vizinho que a natureza deu às que a amou mais. Esses são os elementos que se compõe a república. De maneira, pois, que aqueles três elementos naturais deixam de ser o que eram pra se converter em uma espécie conservadora das coisas, assim esses três elementos políticos hão de deixar ser o que são, para se reduzirem unidos a um estado que mais convenha a conservação do reino. [...] E desta maneira deixando cada um de ser o que foi, alcançarão todos juntos a ser o que

¹⁷ A tese de Ribeiro. *Se faz preciso misturar o agro com o doce*, sintetiza bem as noções de Razão de Estado na Idade Moderna. Segundo a autora, a originalidade de Maquiavel “estaria na independência da teologia e da moral cristã, assim como os clássicos gregos. Nesse sentido, Maquiavel teria lançado a base de questões muito modernas, como a criação da ciência política e da autonomização do objeto político”. Ver em: RIBEIRO, Mônica da Silva. *Se faz preciso misturar o agro com o doce: administração de Gomes Freire de Andrade*, Rio de Janeiro e centro-sul da América portuguesa (1748-1763). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2010. p. 24.

¹⁸ Para Botero, “Maquiavel teria edificado a arte de governar o Estado com falta de consciência moral. Assim, tencionou proporcionar uma introdução à política repleta de exemplos históricos, um guia para o Estado e o exercício do poder que não se alijasse dos princípios da moral cristã”. PEREIRA, Marcus Aurélio de Paula *apud* RIBEIRO, Mônica da Silva. *Se faz preciso misturar o agro com o doce: administração de Gomes Freire de Andrade*, Rio de Janeiro e centro-sul da América portuguesa (1748-1763). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2010. p. 26.

devem, sendo esta concorde união dos três elementos eficaz conservadora do quarto.¹⁹

Tal como em Botero, em Vieira a autonomia do Estado deve estar condicionada à transcendência divina. Uma monarquia não se legitima por si só; o motivo do Estado existir é por se constituir como parte do “corpo de Cristo”. A unidade dos três Estados, como na trindade divina, são partes do mesmo organismo, fundado por valores transcendentais.

Com base nisso, o jesuíta redefine a finalidade do Estado, cuja autonomia está submetida em última instância ao bem comum universal (não existe por si só). Em outros termos, ao mesmo tempo em que as monarquias se distinguem entre si por suas diferentes descendências reais, existe entre elas um elo, uma unidade de pertencimento, que rompe suas fronteiras territoriais. Semelhantemente a um corpo saudável, os estados monárquicos são partes de um mesmo espaço, já que perpassa por eles o invisível *corpo mysticum*, ou seja, só é possível falar em “soberania” ou “razão de Estado” no pensamento vieiriano se essas dimensões estiverem condicionadas a uma espacialidade que as antecede e as transcende. Ocorre que toda a organização política idealizada por Vieira corresponde à síntese entre as noções de corpo místico e *respublica*. De outro modo, só é possível pensar a ideia de Estado atrelando-a à concepção de império, unidade articuladora entre os reinos do “Mundo”, temática sobre a qual nos debruçaremos no próximo tópico.

O “Mundo” em pedaços

Consciente das querelas políticas seiscentistas, o jesuíta enxergou sob a Europa uma multiplicidade política. Assim nos mostra Vieira como a orbe política do “Mundo” é dada pela coexistência de vários centros:

Todas as cousas deste Mundo têm a sua inclinação natural; só uma há, que não tem inclinação, e qual é? O centro. Todas as partes do Universo propendem, carregam e inclinam para o centro; só o centro, que está no meio de todas, não inclina para parte alguma [...] A terra não tem nem pode ter mais que um centro, e em ser um só consiste toda a sua firmeza [...] O Mundo natural tem um só centro, o Mundo político tem muitos centros. O centro do Mundo natural é o centro da terra, os centros do Mundo político são todos os centros os que têm o mando, o governo do mesmo Mundo, ou de suas partes, diz São Jerônimo. Dentro deste orbe político há muitos círculos, maiores ou menores, e cada um tem o seu centro. Os círculos maiores são os reinos, e o centro é o príncipe; os círculos menores são as

¹⁹ VIEIRA apud AZEVEDO, João Lúcio. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008, p.91.

famílias, e o centro da família é o Pai. Estes são, pois, os centros muitos e vários sobre os quais estabeleceu este orbe racional do Mundo político.²⁰

A passagem nos revela como o teor universalista de sua profecia esteve em conformidade com as condições históricas de um mundo marcado por disputas e entraves. O lusocentrismo não foi formulado por Vieira enquanto um fenômeno de desestruturação dos demais governos ou soberanias seiscentistas, mas antes um projeto de harmonização as demais monarquias.

Ao refletirmos sobre isso, questionamo-nos sobre o modo pelo qual o jesuíta pensou a expansão do Quinto Império. Até que ponto haveria de se preservar a autonomia de cada monarquia? Fica claro no *Livro Antepimeiro* que a integração dos espaços hereges ou não cristãos ao Quinto Império não será dada de forma a sucumbir seus reis ou sua rede administrativa, mas antes pela sujeição de livre e espontânea vontade: “todos os reinos se unirão em um centro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão em um só diadema, e esta será a peanha da cruz de Cristo”²¹

O que Vieira promete ao império português não é propriamente a anexação territorial de todo o “Mundo”, mas antes a sujeição de todos os reinos à autoridade divina dada ao reinado lusitano, ou seja, a expansão imperial portuguesa é estabelecida pelo reconhecimento da condição de liderança mundial de Portugal por parte dos outros estados. O objetivo do Quinto Império não é promover o fim das outras soberanias, mas alertar-lhes que elas fazem parte de um todo que tem em Portugal a sua centralidade maior; por mais paradoxal que pareça, convivem no mesmo plano a centralidade universal e as microcentralidades monárquicas. A expansão imperialista materializa-se na forma de reconhecimento e de obediência política, pois a finalidade do Quinto Império não é bélica nem econômica, mesmo que Vieira considere esses instrumentos necessários, já que em última instância se trate de uma difusão em escala universal do cristianismo católico.

A respeito de tal expansão político-espiritual, outro ponto tem de ser levantado, já que no discurso vieiriano é latente uma flexibilidade da incorporação do “outro” na fé cristã. O jesuíta propõe uma universalização cristã sem que se altere a totalidade dos costumes de um povo, como nota José Van den Besselaar²², o que ainda hoje soa como algo moderno.

²⁰ VIEIRA apud OLIVEIRA, João Vicente de Gonzarolli. Vieira e a *imagem mundi* moderna. *Terceiro centenário da morte do Padre Antônio Vieira*. Braga, 1999, p. 275.

²¹ VIEIRA, 2005. p. 141.

²² Em uma síntese da vida e da obra de Vieira, Besselaar, analisando rapidamente o universalismo vieiriano, chega a afirmar: “Aberto e «ecumênico», concedia um lugar próprio a todas as raças e todas as culturas no seu Quinto Império, que seria um mundo pacífico e unificado, mas não monótono ou uniformizado. Acreditamos — talvez piamente, mas muito sinceramente — que, se Vieira tivesse vivido durante algum tempo em terra islâmica, onde reina «a nefanda seita de Mafoma», também lá teria encontrado coisas respeitáveis e teria excogitado meios

Certamente a capacidade de readequar a fé cristã a outras culturas já é típico dos inacianos, que desde a sua fundação o estiveram fazendo: as estratégias de conversão, a relação com as monarquias e até a relativização da obediência papal²³.

A expansão da fé se mostra absoluta em sua circunscrição territorial, mas não podemos considerar homogênea e uniforme a sua materialização nas diferentes sociedades e culturas seiscentistas. O fato é que a razoável flexibilidade missionária jesuítica também se resvala na diplomacia política de Vieira. Na imagem de corpo, a existência de outras “cabeças” evidencia a multiplicidade política de seu projeto, como bem atesta o jesuíta:

Temeu César (se foi receio) que um corpo tão enormemente grande não se pudesse animar com um só espírito, não se pudesse governar com uma só cabeça, não se pudesse defender com um só braço; ou não quis (se foi inveja) que viesse depois outro imperador mais venturoso, que trespassasse as balizas do que ele até então conquistara e fosse ou se chamasse maior que Augusto²⁴.

Diferente do império romano, sobrepujado por seu desejo megalomaniaco, a ideia de império vieiriana leva em conta as condições de seu tempo, pois o jesuíta sabia que, para a difusão do *Quinto Império* pelo “Mundo”, seria necessário o apoio de outros reinados. Isso não significa a destituição de Portugal enquanto centro do “Mundo”; acima de todas as cabeças, Vieira não deixa de lembrar o papel lusitano. O fundamento que rege a natureza universalista de Portugal está assentado no pressuposto de que toda a extensão do “Mundo” é por direito divino propriedade dos filhos de Tubal:

apropriados para converter os muçulmanos com o mínimo possível de sacrifícios culturais” (BESSELAAR, José Van den. *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1981. p. 105).

²³ As intervenções espirituais e políticas da Companhia de Jesus nos três primeiros séculos expressam em particular a flexibilidade sociocultural com que os inacianos se dispuseram a incorporar em sua tradição o outro, o que atualmente segue cunhado pelo termo “negociação”. A moderada relativização das estratégias missionárias surge como meio de adequação da instituição a diferentes realidades históricas. Ver em: O’MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: Edusc, 2004. ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*, Stanford University Press, 1996. Outro renomado historiador, José Eisenberg, seguindo a mesma tonalidade crítica, afirma que até mesmo a obediência papal chegou a se tornar maleável. Diferente da “Fórmula do Instituto”, que expressava uma obediência cega, algo similar à dos dominicanos, nas *Constituições* flexibiliza-se a obediência, garantindo maior autonomia à instituição, época de grande difusão da ordem pelo mundo. É importante salientarmos que, já em 1553, Loyola percebe as limitações da obediência cega e revisa o conceito na carta conhecida como *Carta sobre a obediência*. Vejamos um trecho desse documento, retirado do livro de José Eisenberg: “Portanto, nós não podemos dizer que a obediência requer somente a execução do comando e o desejo de se sentir bem por causa disso, pois ela também requer que o julgamento veja as coisas à maneira que são ordenadas pelo Superior, desse modo [...], o entendimento da pessoa pode ser melhor movido pela Vontade”. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 37.

²⁴ VIEIRA, 2005. p. 142

Que obrigação tem toda a terra à primogenitura de Portugal, para vir dar graças a Deus pelo seu nascimento? Se Portugal não conhece esta obrigação, não se conhece: toda a terra tem a mesma obrigação de Portugal, porque Portugal é toda a terra. Portugal quanto ao reino é parte de uma parte da terra na Europa: mas Portugal quanto à monarchia é um todo composto de todas as quatro partes da terra, na Europa, na Asia, na America. Fazer esta demonstração com os compassos geométricos em um mappa, ou esfera do mundo, é muito fácil; mas eu hei-a de fazer nas Escripturas Sagradas, porque parece dificultoso; e para que saibamos os Portugueses quantas obrigações devemos a Deus, e quão antigas.²⁵

Nesse sentindo, tanto Portugal quanto o restante dos reinos teriam por obrigação divina reafirmar a liderança lusitana. É sem dúvida esse o fundamento das relações políticas estabelecidas entre os Estados monárquicos; inexiste em Vieira uma soberania que não esteja condicionada a esse desígnio. Todos os organismos políticos são concessões divinas, o que nos impede definitivamente de aplicar uma teoria de Estado maquiavélica ou cartesiana. É nessa perspectiva que Igreja e Estado devem ser compreendidos como sustentáculos da difusão imperial; em termos figurativos, trata-se de reconhecê-los como órgãos vitais do “corpo de Cristo”, mas que para Vieira até então esteve em pedaços. É função do *Quinto Império* recompor o “Mundo”, curar seus males e dar unidade ao gênero humano:

Se se há-de restituir o Mundo à sua primitiva inteireza e natural formosura, não se poderá consertar um corpo tão grande, sem dor nem sentimento dos membros, que estão fora de seu lugar. Alguns gemidos se hão-de ouvir entre vossos aplausos, mas também estes fazem harmonia. Se são dos inimigos, para os inimigos será a dor, para os êmulos a inveja, para os amigos e companheiros o gosto e para vós então a glória, e, entretanto, as esperanças.²⁶

No trecho do *Livro Antepimeiro*, Antônio Vieira faz uma analogia ao contexto político seiscentista com a imagem de um corpo fragmentado. A passagem é expressiva e manifesta a posição política de Portugal em meio às tensões entre as monarquias europeias. O temor castelhano, o conflito com a Holanda e a constante ameaça moura às fronteiras ibéricas faziam parte dos problemas vivenciados por Vieira enquanto esteve à frente das questões diplomáticas e econômicas que a coroa lusitana teve de enfrentar após o fim da União Ibérica.

Segundo Leonel Ribeiro dos Santos, Vieira já expressa os primeiros resultados do que hoje concebemos por “mundialização”, um fenômeno histórico que paulatinamente estabelecia as interdependências entre os espaços, mas de forma paralela tornou o mundo uma zona aberta e simultaneamente dispersa, que já havia perdido a referência de um centro

²⁵ VIEIRA, 1951. vol. XV, p. 8

²⁶ VIEIRA, 2005. p. 135-136.

geográfico, político e espiritual. Os efeitos da “mundialização” indubitavelmente já deflagravam a incessante busca por uma ordenação política que pusesse em vigor a articulação entre todas as esferas de poder temporal e religioso, “uma visão *sub specie orbis* e daí o seu esforço por encontrar um novo centro de referência de alcance mundial”²⁷ Daí surge a esperança de um futuro levado a cabo por um império, uma tentativa de reordenar os problemas, que irrompe na primeira modernidade e, com ela, os projetos de caráter milenarista-messiânico comuns entre os séculos XVI e XVII.

Notemos que a ideia de atribuir um caráter místico-milenar a um reino ou império havia se enraizado no cristianismo desde o século IV²⁸. O que nos chama a atenção é o fato de, entre as décadas de 1640 e 1650, na Inglaterra, Christopher Feake ter conduzido uma interpretação do livro de Daniel semelhante à que Vieira fez com Portugal. Nesse caso, pensou em uma quinta monarquia, *Fifty Monarquy*, governada pelo exército de Cristo, que poria fim à monarquia Stuart e consolidaria um reino para liderar um ataque aos profanos católicos, expandindo o protestantismo por toda a terra. Resguardadas as peculiaridades, vejamos as semelhanças entre a proposta de Feake e o caso português profetizado por Antônio Vieira. Destacamos aqui que os milenaristas ingleses obtiveram um maior êxito, conseguindo reunir cerca de 40.000 seguidores²⁹

A importância de discutirmos os fundamentos conceituais de império deve-se a sua proximidade com a concepção de corpo. Segundo Beatriz Catão Cruz Souza, a noção de corpo de Cristo tem peculiar apelo na cultura portuguesa na festa de *Corpus Christi*³⁰, que

²⁷ SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Melancolia e apocalipse: vivência do tempo e concepção de história em Antônio Vieira. In: _____ *Melancolia e apocalipse: estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa nacional/ Casa das moedas, 2008, p.13.

²⁸ Em 313, quando se iniciou a harmonização entre o Cristianismo e o Império Romano, Constantino torna-se uma figura saudada por oráculos Sibilianos Cristãos. Nesse período, a noção de Império passou a agregar certo valor escatológico, surgindo o mito do último imperador, a mais antiga profecia sibiliana (a Tiburtina), criada após a morte de Constantino, quando se dividira o império pelos seus dois filhos (Constante I e Constâncio II). Constante, que se tornara um ávido defensor da fé de Nicéia e protetor de Atanásio, foi morto e o Império foi governado por seu irmão, que se inclinava mais aos assuntos políticos do que aos teológicos. Os sibilianos eram resistentes ao governo de Constâncio, a ponto de o narrarem como um tempo em que Roma estaria sendo usurpada por tiranos criminosos. Eis que surge, então, o mito do Imperador dos últimos dias, fé depositada na figura de Constantino, homem que renasceria para estabelecer a ordem divina em Roma, converter os judeus e resguardar Jerusalém dos infiéis. Ver em: COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presencial, 1980. p. 24-25.

²⁹ REIS, José Eduardo. O milenarismo utópico de Vieira e a transliteração da ideia de quinto império nos tratados milenaristas seiscentistas ingleses dos Fifth Monarchy Men. *Atas do Terceiro centenário da morte do padre Antônio Vieira*. v. 2, Braga., 1999, p. 969-984.

³⁰ A festa foi instituída pelo papa Urbano IV por meio da bula *Transiturus*, 1284. Segundo Beatriz Santos, “considerando que o contexto que nos interessa é a Época Moderna, vale mencionar que referida bula prescrevia apenas missa e ofício, mas, no século XIV, a procissão teria se tornado a forma por excelência de sua celebração da festa de eucaristia. A força do símbolo eucarístico era tal no contexto medieval, que cedo teria se tornado moeda de troca permutável de poder. E, em fins deste século, as autoridades leigas estão crescentemente

desempenhava importante função na formação da identidade portuguesa no império ultramar. É importante levantarmos o fato de que a festividade já tinha sido incorporada oficialmente por D. João I (1385- 1433) e intensificada por D.Manuel (1469-1521) nas possessões portuguesas além mar, valendo-se do Senado Câmara como órgão de difusão e controle. De certo, a autora afirma que a festividade era uma marca presente na América, Ásia e África portuguesas, introduzindo a partir de elementos simbólicos da liturgia eucarística a noção de pertencimento ao império lusitano. Sendo assim, para compreendermos em complexidade como se formulou a noção de império vieiriano, teremos de considerar seus aspectos proféticos-milenaristas e, acima de tudo, de que forma eles se readequaram ao contexto dos impérios ultramarinos seiscentistas.

Não é de hoje que se desenrola um debate acerca do que se convencionou denominar império. As implicações conceituais do termo para os séculos XVI e XVII se devem em grande medida à impossibilidade de enquadrar Portugal em duas acepções clássicas: uma que vigorou a partir da noção medieval de Sacro Império e outra que se forma a partir do contexto de imperialismo oitocentista. Contudo, a questão não nos parece tão simples assim; como bem salienta Luís Filipe Silvério Lima, existem entre os séculos XVI e XVIII pelo menos oito acepções do termo:

[...] identificou pelo menos oito sentidos mais recorrentes para as palavras Império e Imperador, que eram usados, muitas vezes, de modo indistinto: protetor do Papa e da Igreja; Senhor do Mundo (às vezes tendo como variação a expressão Monarquia Universal); Sacro Império; unidade construída a partir da conquista de outros territórios e povos, ou ainda, uma monarquia composta por vários reinos; sinônimo de soberania e poder; Império Universal Cristão, como congregação de todos os fiéis ou como ideal da Igreja; Império dos Últimos Dias, numa leitura apocalíptica, fundada sobretudo em Daniel; e mesmo, às vezes, no sentido sinônimo de tirania e corrupção, pela concentração excessiva de poder seja em defesa de uma república civil seja na defesa dos poderes do Papa.³¹

Em Vieira, o conceito de império aparece de duas formas. Na primeira, referencia os impérios mundanos, aqueles que tinham por obstinação a conquista material; na outra acepção, o significado atribuído está próximo ao que se costumava designar Império dos Últimos Dias, uma distinção que, em vez de configurar um mero antagonismo, serviu para

envolvidas com a procissão. Ver em: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *A festa do Corpo de Deus no Império português*. Locus, Juiz de Fora, v. 10, n.2, 2004, p. 23.

³¹ LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal do século XVII. *Seminário Facetas do Império na história*. Sessão II: Conceitos de Império no espaço europeu, Paraná: 2006, p.9.

diferenciar o Quinto Império dos seus antecessores: distingui-lo por sua natureza espiritual e temporal.

No primeiro livro da *História do Futuro*, o profeta seiscentista se vale das profecias de Daniel, mais precisamente, da interpretação que o profeta fez do sonho de Nabucodonosor, cuja visão mostrava uma estátua humana feita em cinco materiais (os pés e as pernas, de barro e ferro; o ventre e as coxas, de cobre; o peito e os braços, de metal; a cabeça, de ouro). Ela foi certamente uma das referências comuns aos profetas da Idade Moderna; nela “diz o texto que levantará Deus esta nova Monarquia *in diebus regnorum illorum*, nos dias daqueles impérios”³². Segundo Daniel, o sonho de Nabucodonosor simbolizava a sucessão dos reinos, da cabeça aos pés, até que chegasse o reino de ferro e barro. Após esse último reino, Deus destruiria toda a estátua e deveria construir um reino indestrutível, para todo o sempre.

Vieira se apropria da lógica proposta por Daniel, afirmando que os reinos, a que o jesuíta denominou impérios, viriam a suceder da cabeça aos pés: o primeiro império seria o caldeu, sucedido pelo persa, pelo grego e pelo romano, respectivamente³³. É importante notarmos que, como consta em Vieira, a associação do quarto império a Roma pode ser explicado pela própria anatomia das pernas e dos dez dedos dos pés. Segundo o padre, as duas pernas significam a cisão do Império entre o Oriente e o Ocidente; os dez dedos, por sua vez, representam uma segunda fragmentação do império romano e nele “acharemos pontualmente que são dez reinos: Portugal, Castela, França, Inglaterra, Suécia, Dinamarca, Moscóvia, Polônia e Estado ou Império Turco, e o mesmo Império Romano, que compreende Alemanha e Itália”³⁴. Aqui a metáfora do corpo, conforme se revelou nos sonhos de Nabudonosor, foi apropriada por Vieira, com a finalidade de demarcar temporalmente a sucessão dos impérios do “Mundo”, fazendo da anatomia humana o seu modelo de explicação.

Vieira acreditava que o século XVII ainda vivia sob a égide do quarto império e, tal qual a matéria de que são feitas as pernas da estátua (o barro), estava prestes a desaparecer:

Este é o barro dos pés da estátua, esta é a fraqueza das extremidades do Império Romano, esta é a queixa que Daniel explica e pondera na mesma fraqueza, mostrando que a principal causa de toda ela é a desunião daquelas partes que por serem mais conjuntas em sangue e parentesco, tinham obrigação de ser mais unidas.³⁵

³² VIEIRA, 2005. p. 368-369

³³ VIEIRA, 2005, p 347.

³⁴ VIEIRA, 2005. p. 357.

³⁵ VIEIRA, 2005, p. 361.

Como podemos perceber, do ouro até o barro o fim da estátua (e consequentemente do mundo) é a extinção. Ao falar em *Quinto Império*, Vieira antes o pensa como ruptura com os impérios anteriores; não se trata de uma herança, já que em todos os impérios o que predominou foi a cobiça e o desejo pelo domínio temporal, motivo de suas decadências.

Diferente dos impérios anteriores, que viveram sob a efemeridade do tempo humano, o *Quinto Império* materializa o poder divino para todo o sempre. Seus antecessores acreditavam poder dominar e expandir-se pelo mundo, mas não o puderam fazer, pois não se conhecia o mundo ainda completamente; o mais novo império assim o fará, porque agora se tem o conhecimento de todos os continentes: Europa, Ásia, África, América e Austral³⁶:

E posto que os Romanos absolutamente não conquistaram o Mundo como é em si, porque nunca chegaram à América, que mais é uma metade que parte do Mundo, contudo diz o Anjo que correram e passearam todo o Mundo no mesmo sentido em que Augusto, no seu edicto do tempo do nascimento de Cristo, mandou que todo o Mundo se alistasse, *ut describeretur universus orbis*. Mas Sanchez, para explicar a palavra *per omnem terram* em toda a sua largueza, quer que não só nas terras do Mundo Antigo, senão nas da América, Mundo Novo, e nas da Índia Oriental, nunca conquistada nem ainda conhecida pelos Romanos.³⁷

O *Quinto Império* cumprirá, portanto, a ambição de expandir e consagrar-se por todo o mundo e atingirá seu ápice quando o mundo e o império forem um só, um espaço sem fronteiras. Nesse sentido, a concepção de império vieiriano deve ser entendida primeiramente por sua fundamentação teleológica, já que sua existência está subordinada a fins milenaristas. O projeto do *Quinto Império* alimentou-se de uma forte tradição profética lusitana, que propunha a eleição divina do povo português enquanto liderança mundial. A ideia de Portugal como centro universal já fazia parte da cultura ibérica quinhentista; D. João de Castro escreve em 1597 a obra intitulada *De quinta et ultima monarchia futura*, texto em que defende, a partir de uma engenhosa articulação entre textos ortodoxos e heterodoxos (assemelhando-se nesse aspecto a Vieira), o surgimento de uma monarquia universal liderada por Portugal. A época em que a profecia de João de Castro foi escrita se aproxima da de Vieira em um aspecto: Portugal estava em crise. Tomamos, então, as palavras de Luís Filipe Silvério Lima

³⁶ Reconhecemos Austral como a atual Austrália. A descoberta oficial da Austrália foi realizada em 1770 por James Cook; no entanto, navegantes portugueses, a exemplo de Cristóvão de Mendonça e Gomes de Sequeira, já haviam feito (nos anos de 1522 e 1525, respectivamente) os primeiros reconhecimentos do continente.

³⁷ VIEIRA, 2005. p. 373.

ao alegar ser comum na cultura ibérica que os discursos sobre o império se intensificassem em um contexto de fragilidade econômica e/ou política.³⁸

Costuma-se afirmar que a união ibérica desencadeou uma série de problemas políticos e econômicos em Portugal pós 1640. Mais do que uma exploração desordenada, o que é amenizado por Roseli Santaella Stella, a intervenção espanhola comprometia a autonomia portuguesa prometida no juramento de Tomar em 1581³⁹, quando Felipe II tomara oficialmente a gestão das duas coras. É relevante nesse caso o fato de a intervenção espanhola na administração portuguesa ter gerado um profundo mal-estar; grande parte da corte sentiu-se acuada e submetida à interferência castelhana.

O sentimento de revanchismo tão presente na cultura lusitana tem suas raízes nessas seis décadas. Daí surgem os discursos que glorificavam o império português, que, de modo intrigante, respondia mais aos desejos de fortalecimento de um grupo social do que a um reflexo perfeito das condições políticas lusitanas entre os séculos XVI e XVII. Isso nos impele a refletir até que ponto a ideia de *Quinto Império* esteve em compasso com os aspectos do império ultramarino português. Poderíamos considerar esse questionamento parte de uma relação antagônica, dicotomizada, entre o desejado e o realizado? Em outros termos, até que ponto a estrutura política e administrativa do império português pós-restauração serviu de referência para o *Quinto Império* vieiriano? Poderíamos considerá-lo um projeto análogo às condições políticas portuguesas de seu tempo? Ou Vieira, consciente historicamente das limitações lusitanas, cria um plano de império em conformidade com suas possibilidades?

³⁸ Parafraseamos Luís Silvério Lima: “O interessante – quiçá irônico – é que essa afirmação do império como soberania se fez quando o que chamamos de ‘Império Colonial’ estava encolhendo em extensão, com a perda do Oriente e a concorrências pelo comércio dos holandeses e ingleses, e mesmo com a separação dos domínios ultramarinos das coroas ibéricas, que deixava manca a tópica do ‘reino onde o sol nunca se põe’. Talvez menos que irônico poderíamos pensar que foi um momento também de, seguindo Eduardo Lourenço, necessidade de reflexão sobre o que seria Portugal como reino. E, nesse sentido, a chave polissêmica do Império serviu para responder várias inquietações surgidas ao longo das conjunturas do século XVII. A construção de uma leitura portuguesa de Império teve grande eficiência menos do que por sua originalidade e mais pela adequação às esperanças e a uma ideia de destino comum” LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal do século XVII. *Seminário Facetas do Império na história*. Sessão II: Conceitos de Império no espaço europeu, Paraná: 2006. p. 10. Algo semelhante já foi dito por Norman Cohn e Jean Delemeau; os autores nos chamam a atenção para o fato de que as profecias milenaristas têm em comum o fato de se intensificarem em momento de crise, em resposta a ameaças que põem em cheque a segurança ontológica de um dado grupo social. Ver em: COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presencial, 1980. DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

³⁹ Para Stella, a interferência espanhola no sistema político administrativo impedia a autonomia que a corte portuguesa tanto almejava. Os espanhóis tinham homens infiltrados nas comissões especiais e na Corte, através das juntas. Segundo a historiadora, as colônias lusitanas não foram abandonadas, mas o investimento espanhol esteve mais voltado para a função estratégica que o Brasil ocupava nos planos de proteção das demais colônias. Ver em: STELLA, Roseli Santaella. *O domínio espanhol no Brasil durante a monarquia dos Felipes: 1580-1640*. São Paulo: UNIBERO, 2000.

A questão nos pede que reflitamos acerca das condições políticas lusitanas em período de restauração, principalmente das suas colônias, já que por meio delas poderemos compreender de que modo Vieira pensou a relação do centro com sua periferia, os pés do tão imenso corpo, parte fundamental para a caminhada rumo ao futuro. A discussão do tema ainda demanda outros aspectos que por ora não iremos aprofundar, pois o debate sobre o que se convencionou chamar de império colonial conta com inúmeras opiniões e divergências, e um dos pontos a ser considerado é a efetividade da centralidade política portuguesa e os aparatos administrativos de que ela dispôs para organizar o seu corpo político, um aspecto essencial para a discussão da ideia de império em Portugal entre os séculos XVI e XVIII.

A suspeita que nos invade é a de que o jesuíta conhecia melhor que qualquer um a fragilidade imperial portuguesa em contexto de pós-união ibérica. Ocorre que o reinado de Dom João IV, desde o seu surgimento, já enfrentava animosidades internas e teve de lidar com a difícil missão de administrar as suas colônias no ultramar. A importância que as colônias ocupam no projeto vieiriano é de natureza vital, já que era consensual para as monarquias europeias a relação com as periferias do “Mundo”. Politicamente consciente dos meandros políticos modernos, estavam à frente de Vieira duas preocupações: desvencilhar-se das guerras contra a Espanha e fortalecer as redes comerciais do império português.

Referências

- ABREU, Jean Luiz Neves. Os estudos anatômicos e cirúrgicos na medicina portuguesa do século XVIII. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*. v. 5, p. 149-158, 2007
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond. 1540-1750*, Stanford University Press, 1996.
- AZEVEDO, João Lúcio. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e constituição: para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2005.
- COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presencial, 1980.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- GIRALDO, Manuel Lucena. Las tinieblas de la memoria: una reflexión sobre los imperios en la Edad Moderna. In: GIRALDO, Manuel Lucena (org.). *Debate y Perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*. n. 2. Fundación Mapfre Tavera: Madrid, set. 2002.
- HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum e política católica ibérica no século XVII*. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em História da educação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal do século XVII. *Seminário Facetas do Império na história*. Sessão II: Conceitos de Império no espaço europeu, Paraná: 2006.
- LIMA, Jairo Silva de. *O corpo do senhor: um estudo sobre a compreensão da Eucaristia em Francisco de Assis a partir de seus escritos*. Porto Alegre.2014, 106 p. Dissertação (mestrado em teologia sistemática). Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT, Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 2014
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: território do sagrado*. Loyola: São Paulo, 2000.
- OLIVEIRA, João Vicente de Gonzarolli. Vieira e a *imago mundi* moderna. *Terceiro centenário da morte do Padre Antônio Vieira*. Braga, 1999.
- O' MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: Edusc, 2004
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: EDUSP, 2008.
- RIBEIRO, Mônica da Silva. *Se faz preciso misturar o agro com o doce: administração de Gomes Freire de Andrade, Rio de Janeiro e centro-sul da América portuguesa (1748-1763)*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2010.
- REIS, José Eduardo. O milenarismo utópico de Vieira e a transliteração da ideia de quinto império nos tratados milenaristas seiscentistas ingleses dos Fifth Monarchy Men. *Atas do Terceiro centenário da morte do padre Antônio Vieira*. v. 2, Braga., 1999.
- ROSSATO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore e franciscanismo medieval. *Thaumazein*, Santa Maria, ano V, n. 11, p. 119-139, jul. 2013
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Melancolia e apocalipse: vivência do tempo e concepção de história em Antônio Vieira. In:_____ *Melancolia e apocalipse: estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Lisboa: Imprensa nacional/ Casa das moedas, 2008.
- SOUZA, Tavares. *Curso de história da medicina*. Das origens aos fins do século XVI. Fundação Calouste, 1984, p. 441-442
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 444.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. 2. ed. Porto Alegre: EDUPCRS, 2008.
- VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 15 vol, 1951.