

## Figurações proféticas e sínteses místicas: ensaio de mitografia em uma teologia política do seiscentos

---

Fabiano Lemos  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)  
[fabianolemos@gmail.com](mailto:fabianolemos@gmail.com)

Ulysses Pinheiro  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)  
[ulyssespinheiro@gmail.com](mailto:ulyssespinheiro@gmail.com)

**Resumo:** O artigo propõe, através de uma análise das relações entre a mística dos sonhos e a emergência dos projetos de identidades imperiais no contexto ibérico do século XVII, uma reconstrução do dispositivo profético como articulador do território do sonho com o da missão colonial. Nesse âmbito, a figura do padre Antonio Vieira é privilegiada como síntese canônica de uma teologia política para a identidade complexa que o jesuitismo promove para si.

**Palavras-chave:** Teologia política, filosofia jesuítica, profecia, Antonio Vieira.

**Abstract:** This article proposes, through an analysis of the relationship between the mysticism of dreams and the outbreak of imperial identities in the 17th century within Iberian context, a reconstruction of the prophetic device as a hinge point between the territory of dreams and the demands of colonialist mission. In this context, the figure of father Antonio Vieira is privileged as a canonical synthesis of a political theology for the complex identity that Jesuitism promotes for itself.

**Keywords:** Political theology, Jesuit philosophy, prophecy, Antonio Vieira.

“...trastempo que tentava ouvir e ver o que não havia”.

J.G. Rosa

Não seria tão difícil organizar uma lista consistente de reinos e nações que tiveram como parte de sua economia de construção da identidade a imagem da profecia e do sonho profético: do apocalipse de Daniel, para os judeus, passando pelo mito arturiano nas narrativas celtas e britânicas, até a interpretação de Sêneca feita por Bartolomé de Las Casas e López de Gómara no século XVI, que o lia como prognosticador das conquistas marítimas espanholas (*cf.* LÉON-

PORTILLA, 1991, pp. 72-73), em cada caso é a promessa messiânica que sustenta uma parte fundamental da ontologia política através da qual esses reinos e nações se representaram como unidade. Mas do ponto de vista do empreendimento colonial quinhentista, pode-se conceber uma relevância específica: o apelo às profecias constituiu, afinal, um significativo modelo teológico-político de fundação. Relativamente pouca atenção tem sido dispensada à estrutura histórico-conceitual do profetismo no debate acerca da filosofia política do seiscentos, especialmente no que diz respeito às relações entre a constituição de modelos teóricos do poder, da soberania e da identidade nacional e as complexas estratégias de colonização que, no século XVII, já não se limitavam a recorrer à ideia de *descobrimento*. Mesmo as tentativas de assinalar os vínculos entre, de um lado, o pensamento de Montaigne, Hobbes ou Locke, e, de outro, a emergência de um novo quadro político que se configura em torno das noções de *metrópole* e *colônia*, tendem a privilegiar instrumentos analíticos que fazem parte da mitologia do cânone racionalista, ignorando ou subdeterminando a importância de problemas oriundos da imagética religiosa, da semiótica cavaleiresca ou da historiografia da materialidade linguística. É também em função de um certo apego à imagem desse cânone que o historiador contemporâneo típico da filosofia política sobrepõe Francis Bacon a Antonio Vieira, deixando cair no esquecimento o caráter modelar da mística popular e da interpretação profética da Escritura para a autorreflexão que o poder produziu de si mesmo – como mostrou Marilena Chauí (CHAUÍ, 1998, pp. 453-505). O ensaio que se segue, ao se concentrar nos processos históricos de construção da mitografia da teoria canônica da soberania moderna, invocando a particularidade do modelo ibérico, pretende insistir na contingência não apenas dos elementos teológicos e filosóficos que constituem tal teoria, mas, sobretudo, de sua heterogeneidade temporal e geográfica – desde que esses termos sejam entendidos, igualmente, como parte do campo discursivo e suas disputas.

Se quisermos considerar a multiplicidade dos referenciais conceituais que permitiram ao Velho Mundo empreender, no século XVII, uma *teoria do poder*, basta pensarmos em Cristóvão Colombo. De certo modo, encontraremos em seus textos o dispositivo filosófico-teológico – ou teológico-político – *geral* mais recorrente neste contexto: o que deve ser capaz de subsumir a novidade da perda de seu monopólio ontológico-geográfico como a única Terra Prometida da humanidade sob um projeto de dominação justificado por uma ancestralidade mítica. O que significa que aqui encontramos uma subentendida vocação mística para a filosofia da soberania moderna, que se revela na insistência com que Cristóvão Colombo, em seus últimos anos de vida, procurou reunir e comentar textos da Escritura e da história eclesiástico-humanista que

*Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 n<sup>o</sup> 1, 2021, p. 216-230

pudessem confirmar que seu empreendimento nas Índias, entendido como a reconquista da Terra Prometida, e a definitiva conversão dos gentios, entendida pelos profetas, fosse um passo necessário na direção da consumação escatológico-salvífica da história do mundo: “Del nuevo cielo y tierra que decía nuestro Señor por San Juan en el *Apocalipse*, después de dicho por boca de Isaías, me hizo dello mensagero y amostró en cuál parte” (COLÓN, 1892, p. 311; cf. também WATTS, 1985, pp. 92-93). O apocalipse de Colombo, duplo marítimo do de João, apela, assim, à cristianização plena de todo o orbe terrestre, dependendo dela e justificando-a, simultaneamente:

Nuestro Redentor dijo que antes de la consumación deste mundo se habrá de cumplir todo lo que estaba escrito por los Profetas. (...) Ya dije que para la ejecución de la impresa de las Indias no me aproveché razón ni matemática ni mapamundos: llenamente se cumplió lo que dijo Isaías (...). El Abad Joachín Calabres dijo que había de salir de España quien había de rectificar la casa del monte Sión (COLÓN, 1892, pp. 332-334).

Sinal luminoso da inscrição da apocalíptica colombina na tendência profética generalizada na Europa do começo da modernidade, a figura do abade *Joachín Calabres*, solicitada nessa passagem como garantia da predominância hispânica, não poderia ser outra senão a do abade cisterciense Gioacchino da Fiore (ou Joaquim de Fiore), cuja obra místico-filosófica, especialmente o *Liber Concordie Novi et Veteris Testamenti*, lançava, em meados do século XII, as bases para o profetismo escatológico moderno. Através de uma interpretação do cumprimento das promessas do Antigo Testamento no Novo – estimulada pela visão espiritual de um certo número de imagens que ele chamava de *figurae* (REEVES, 1997, p. 17; MCGINN, 1996, p. 338) –, Joaquim pretendeu estabelecer um doutrina sobre as etapas até o fim dos tempos, ou antes, sobre a emergência de um terceiro e último *status* da história salvífica do mundo, o do Espírito Santo, que se seguiria ao do Pai e ao do Filho, e no qual pontificaria um papa angélico, que teria lugar após um misterioso deslocamento geográfico (REEVES, 1977, pp. 6-7). A complexidade da teologia joaquimista, sobre a qual mesmo os comentadores especializados divergem em pontos centrais, impede, está claro, sua sumarização. Mas há ao menos dois pontos realmente significativos para sua apropriação nas dinâmicas coloniais desde o século XVI que gostaríamos de assinalar. O primeiro é que, em sua versão do Apocalipse, a passagem do segundo para o terceiro *status*, segundo Joaquim de Fiore, designará uma época de crise e será contemporânea da mudança do eixo territorial no poder pontifical: “seu domínio se estenderá de um mar a

outro” (REEVES, 1977, p. 73). Isso garantia às dificuldades do empreendimento da conquista de novos territórios a dignidade e o poder de um signo teológico definitivo e totalizante, desde que viesse acompanhado da necessária conversão de seus habitantes à fé cristã. O segundo, que teve consequências persistentes na formação da filosofia moderna da história, ainda que por vias muito indiretas, foi a compreensão do terceiro *status* como pertencente à história e ao mundo, e não a uma vida pós-terrena, que diria respeito apenas à suspensão do tempo após o Juízo Final. Ao contrário das tradições apocalípticas pré-joaquimitas, que enxergavam a derrota do Anticristo como primeiro sinal de uma era beatífica, o estágio da iluminação do Espírito Santo, que se segue dessa derrota, conduz a beatitude para dentro da história dos homens, tornando-a *politicamente tangível* (cf. REEVES, 1977, p. 60; DELUMEAU, 1995, pp. 42-53). É notável, certamente, que essa escatologia não deu lugar, na maior parte dos casos, a interpretações precisas dos *textos* de Joaquim de Fiore.<sup>1</sup> Ao contrário, a repercussão póstuma do joaquimismo, alimentada principalmente pela tradição espiritual franciscana a partir do século XIII, acabou por incorporar elementos que lhe eram originariamente estranhos: milenarismo, messianismo e mesmo críticas à instituição da Igreja. Manipulada e modificada em todas as direções, a narrativa de Joaquim de Fiore permitiu a introdução radical da profecia na legitimação das identidades nacionais emergentes. A expectativa dos séculos seguintes por um imperador que sintetizasse o terceiro estágio do mundo em sua beatitude – completamente ausente na obra do abade Joaquim – traduziu-se em um tenso debate sobre sua identidade: sugeriu-se, na Alemanha, o nome de Frederico II; em Roma, o de Carlos V, e na França, os de Carlos VI ou VIII (cf. DELUMEAU, 1995, pp. 73-97). Na península ibérica, a situação não era diferente, a não ser pelo fato de que a busca pelo nome do rei salvador fazia parte do debate sobre o privilégio das coroas na nova dinâmica colonial: se Colombo podia ler aí, como vimos, uma promessa ao povo da Espanha, D. João de Castro, Sebastião de Paiva e Antonio Vieira, por sua vez, já no século XVII, garantiam poder enxergar em Joaquim de Fiori a confirmação do privilégio português no império cristão (cf. FRANCO & REIS, 2006, p. 77; BASSELAAR, 2002, pp. 442).

É pouco provável, no entanto, que exista, entre os países colonizadores modernos, um dispositivo identitário e narrativo tão recorrente e, ao mesmo tempo, tão central, como o que

---

<sup>1</sup> É bem ilustrativo o caso do padre Antonio Vieira que, apesar de defender muitas teses de caráter joaquimista, muito provavelmente só teve acesso às compilações dos franciscanos – como ele mesmo indica em sua defesa diante do Santo Ofício (cf. VIEIRA, 2015, t. II, vol. II, p. 242) –, talvez mesmo tendo tido acesso direto somente a obras pseudojoaquimitas (cf. ROSSATTO & DE MARTINI, 2012, p. 281).

liga as promessas das profecias e o destino político de Portugal. Esse dispositivo se desenvolve pelo menos desde a passagem do século XVI para o XVII, com a consolidação do mito fundador da historiografia nacional lusitana, o conhecido *milagre de Ourique*. Nele, o primeiro rei português, Afonso Henriques, aparece, em 1139, às vésperas de uma batalha decisiva contra os mouros no Campo de Ourique, ocasião na qual, após buscar conforto e iluminação para a preparação da guerra no livro dos Reis do Velho Testamento, se vê envolvido em uma série de augúrios que, encadeados em sua sucessão de signos progressivamente mais compreensíveis, se acumulam na imagem final da verdade revelada. O primeiro deles lhe aparece em sonho: um ancião que, ao despertar logo em seguida, Afonso Henriques reconhece ser a figura de um homem que vem lhe anunciar uma iminente visão da piedade do Senhor, a ser revelada quando um sinal sonoro soasse na noite seguinte. Por fim, após ouvir tal campanha e sair de seu arraial para olhar, Afonso Henriques tem a visão de

um raio resplandecente, & indose pouco & pouco clarificando, cada hora se fazia mayor, & pondo de proposito os olhos para aquella parte, vi de repente no proprio rayo o sinal da Cruz, mais resplandecente que o Sol, & Iesu Christo Crucificadonella, & de hũa & de outra parte hũa copia grande de mancebos resplandecentes, os quais creio q̃ serião os santos Anjos (BRANDÃO, 1632, p. 128 vº.)

É prostrado diante dessa imagem que o futuro rei escuta da voz do próprio Cristo, dizendo-lhe que não apenas sairá vitorioso da batalha e aclamado rei, mas que dará início a um novo Império: “Eu sou o fundador, & o destruidor de Reynos, & Imperios, & quero em ti, & teus decedentes fundar para mim hum Imperio, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas” (*Idem*).

De certa perspectiva, o milagre de Ourique só pôde ser contado através das estruturas epistêmicas que, estando disponíveis, faziam parte de um aparelho hermenêutico que estava longe de ser exclusivo dos portugueses: já se pretendeu enxergar nos passos que constituem sua revelação “os graus de profecia definidos hierarquicamente por São Tomás” (LIMA, 2010, p. 107). Seja como for, as promessas de vitória na guerra e ascensão ao trono são cumpridas logo nos dias seguintes, mas a elevação de Portugal a pináculo da cristandade, mais plena de consequências políticas, é instaurada como justificativa teológica do projeto expansionista colonial desde o final do século XV, e posteriormente apresentada, no século XVII, como razão para a expectativa de um Quinto Império, para além do babilônico, do persa, do grego e do

romano, supostamente listados de modo cifrado nas profecias de Daniel (Dn 7:1-7). A abolição tardia da Inquisição nos territórios lusitanos, em 1821, talvez também possa ser lida como signo da persistência desse sonho de um Quinto Império – e mesmo que, no caso hispânico, tal abolição tenha sido ainda mais tardia, vindo a ocorrer definitivamente só em 1834, já se procurou mostrar como a Inquisição espanhola, ao menos em alguns aspectos, como o da perseguição dos judeus, foi teologicamente menos homogênea. Caberia discutir se a relativa imobilidade dos paradigmas inquisitoriais portugueses não se nutria também dessa crença estruturante na promessa do sonho profético de Afonso Henriques.<sup>2</sup>

Anuncia-se, assim, a complicada série de etapas discursivas da construção do mito da hegemonia e da soberania que se sustentaram na filosofia política do seiscentos. Embora o milagre tenha sido fixado como texto – provavelmente a partir de cantigas medievais de datação incerta – e apresentado de modo muito sucinto na *Crónica geral de Espanha de 1344*, escrita por D. Pedro de Barcelos<sup>3</sup>, seus detalhes foram ampliados em narrativas posteriores, como a *Crónica de Portugal de 1419*, talvez redigida por Fernão Lopes, e a *Crónica de El-Rey D. Afonso Henriques*, composta já no começo do século XVI. O Juramento do rei Afonso Henriques, documento que a *Chronica de Cister*, escrita pelo frei Bernardo de Brito, afirma ter sido encontrado em 1596, apesar de se mostrar como falso desde o século XIX (em uma querela que maculou a reputação do revisionista Alexandre Herculano), perpetrou para si uma longa tradição histórica para essa narrativa.<sup>4</sup> É, de todo modo, nítido que a consolidação de sua forma final tenha se dado justamente na passagem do seiscentos para o setecentos, uma época em que a necessidade política de um dispositivo identitário nacional tinha de responder aos desafios impostos, de um lado, pela ocupação do trono português pelos Habsburgo de Espanha (entre 1580 e 1640), e, de outro, pelas agruras da primeira expansão colonial: “Foi com a *Primeyra Parte da Chronica de Cister*

---

<sup>2</sup> Sobre a homogeneidade do antissemitismo sustentado na teologia da Inquisição portuguesa, Yllan de Mattos a resume do seguinte modo: “Embora a instituição espanhola tenha tido maior destaque e fosse responsável pela construção da *leyenda negra* a seu respeito, os réus que tiveram a infelicidade de experimentar os dois Tribunais apontaram a portuguesa como mais cruel e inflexível. (...) Sem dúvida, os judaizantes foram a principal causa para a fundação dos Tribunais ibéricos. Porém, enquanto a Inquisição espanhola tivera variações quanto aos delitos perseguidos, a portuguesa fora invariável até o fim da distinção entre cristãos-velhos e novos, em 1773” (MATTOS, 2014, p. 44). Lúcia Maria Neves sugere que o atraso de Portugal e sua limitação em relação aos projetos iluministas europeus estava enraizado em uma ideia de *restauração* que, transformada em ponto sensível durante a ocupação do trono luso pelos Habsburgo espanhóis, estava, por sua vez, “amparada pelo milagre de Ourique, tanto em sua dimensão de batalha grandiosa quanto do aparecimento de Cristo a Afonso Henriques” (NEVES, 2007, p. 131). Sobre as diferenças cronológicas dos Tribunais, cf. BETHENCOURT, 2000, p. 377.

<sup>3</sup> O texto original, em português, encontra-se hoje perdido, restando-nos como a mais primitiva apenas uma versão de 1400, provavelmente reelaborada em sua escrita. Cf. MICHELAN, 2011, p. 19; 80.

<sup>4</sup> Sobre o debate acerca da falsidade do documento que compõe o Juramento de Ourique, cf. BUESCU, 2013.

(1603), do alcobacense Bernardo de Brito, que se desenvolveu completamente pela primeira vez o caráter, ao mesmo tempo, missionário-imperial dado na eleição e de estabelecimento e manutenção do reino do Milagre” (LIMA, 2007, p. 340). A partir desse momento, não foi preciso esperar muito para que essa narrativa se deixasse reelaborar através de um denso debate filosófico-teológico, primeiro com o *Tratado da Quinta Monarquia*, de Sebastião de Paiva, em 1641, e, por fim, na carta *Esperanças de Portugal*, enviada por Antonio Vieira ao Bispo do Japão em 1659. O que se observa sendo construído nesse intervalo de tempo é um mecanismo mitográfico que justifica o fracasso do presente da nação – apagada e mutilada entre a regência filipina, o esgotamento dos recursos expansionistas e a guerra religiosa com judeus e protestantes – em nome de um futuro prometido pelo sonho de um rei primitivo (cf. REAL, 2008, p. 61). A profecia onírica sobrepõe, desse modo, o tempo messiânico ao tempo dinástico, fazendo coincidir salvação e política de tal modo que a identidade portuguesa pode deslizar continuamente entre a grandeza da eternidade e a imediatez do cotidiano.<sup>5</sup> Ou melhor: essa identidade não é outra coisa senão o próprio aparelho dessa *tradução* de regimes temporais. Os mecanismos de colonização do império lusitano são permanentemente sustentados por ele.

Do ponto de vista da teologia política colonial, o estabelecimento desses textos nessas datas não é arbitrário. De fato, à maneira joaquimista, as promessas de um rei primitivo, veterotestamentário, são apenas o primeiro sinal de um destino que se complementa no Evangelho de um rei futuro: é assim que a vocação dinástica do milagre de Ourique é contemporânea de uma outra narrativa profética (com suas infindáveis variantes) que lhe recobre, retrospectivamente, com um sentido preciso – a que professa a crença no retorno do rei D. Sebastião, desaparecido em 1578 na batalha de Alcácer-Quibir, no norte da África, contra os mouros. A expectativa de que El-Rei pudesse ressurgir depois da humilhante derrota dos portugueses – cujo exército de cerca de 20 mil homens foi dizimado pelo contingente mais preparado e quatro ou cinco vezes mais numeroso de Moulay Malik, mais de um terço sendo morto em batalha e o restante capturado e só resgatado com grandes custos para o tesouro português – parecia responder ao assombro diante da vacância do trono e do risco, cada vez mais concreto de sua ocupação pela corte da Espanha, que logo se confirmou.<sup>6</sup> Mas aqui, também, quanto aos números, as estimativas variam de acordo com a narrativa. Não nos

---

<sup>5</sup> Uma lista bastante exaustiva dos textos portugueses que lidam com a questão do sonho profético entre os séculos XVI e XVIII é apresentada como apêndice em LIMA, 2010, pp. 302-362.

<sup>6</sup> Aqui também, quanto aos números, as estimativas variam de acordo com a narrativa.

interessa nesse momento se essa segunda esperança, por ser mais recente, é mais imediatamente acessível aos portugueses do que o sonho de Afonso Henriques, uma vez que forma com esse último um complexo narrativo tão persistente quanto multiforme. É preciso lembrar que os primeiros relatos da batalha de Alcácer Quibir foram produzidos por franceses, espanhóis e italianos, que apresentavam um retrato desfavorável de Portugal e de D. Sebastião; a primeira narrativa portuguesa identificada por Jacqueline Hermann (1998, p. 113) data de 1584.

A historiografia em torno dessa batalha é, como se pode supor, tão difícil e variada quanto a própria incorporação do sebastianismo à mitologia nacionalista portuguesa.<sup>7</sup> De modo geral, ela se organiza em torno da disputa semiótica que se abre no espaço *entre* os signos do corpo vivo e do corpo morto do rei. Ao misturar-se entre os seus soldados durante o encarniçado embate, D. Sebastião, ferido e mutilado, poderia ser confundido com qualquer outro cadáver após sua morte. E mesmo que alguns fidalgos portugueses capturados na batalha tenham sido unânimes em reconhecer o corpo régio, é quase imediatamente que ele passa para o nível narrativo como *ausente* – ainda que vozes contrárias, sobretudo estrangeiras, tentem denunciar, já em sua origem, as pretensões delirantes do sebastianismo (BERCÉ, 1990, p. 26). Resgatando a tradição arturiana de um salvador que já veio, embora permaneça não-revelado, o sebastianismo investiu o signo – especialmente o signo mais sintético de todos, o do rei – com a capacidade de conter em si uma potência de inversão. São incontáveis as derivações que suas narrativas exploram nesse sentido. Era conhecida a figura doentia e frágil de D. Sebastião:

todo o lado direito, a mão, a perna e o pé eram maiores que o esquerdo; um ombro mais alto que o outro, ‘pende para um lado’. Tinha ainda um dente a menos, um sinal secreto, ‘uma verruga no pé direito que lhe cresce (...) no ombro um sinal preto (...) o beijo caído (feição típica da Casa da Austria), as pernas arqueadas’ (HERMANN, 1998, p. 115).

Acrescentando-se a essa imagem repulsiva o corrimento genital que lhe afligia desde a infância, e que, além do mais, lhe impunha tonturas e desmaios (cf. PIREZ, 1971, pp. 45-46), é difícil entender como, sem a garantia do dispositivo profético, se poderia operar a transmutação do teratológico no soteriológico – ou antes, a *sobreposição* de um sobre o outro. Diferentemente do milagre, o dispositivo profético instaura a possibilidade de conversão do signo em seu próprio

---

<sup>7</sup> Para os elementos centrais que discutimos aqui, cf. HERMANN, 1998, pp. 105-132; SOUZA, 2009, *passim*; BASSELAAR, 1987, pp. 59-77; ALEXANDRE, 2006, pp. 23-26; BERCÉ, 1990, pp. 17-81.



interior, produzindo sua inversão através do estabelecimento hermenêutico de um nexos inesperado entre as diferentes partes significantes que lhe compõem. Do milagre – e esse é o limite da narrativa de Ourique – não se pode esperar de fato nada que já não esteja iluminado por uma Providência Divina, tão efetiva quanto inexpugnável. Quanto à profecia do rei Oculto – e, por extensão, todos os signos imperiais que ela deriva –, ela exige uma resposta contínua aos desígnios de Deus, sob a forma da interpretação. É a essa distinção, entre a metamorfose pelo milagre e a potência de conversão anunciada desde sempre na leitura atenta dos signos da tradição cristã, que um texto sebastianista supostamente escrito em 1714 faz apelo. Trata-se da *Resposta q se deu em 1714, A quem fez a seguinte pergunta – DEVEMOS AINDA HOJE ESPERAR PELO SENHOR REY DOM SEBASTIÃO?*<sup>8</sup> e lemos em suas primeiras linhas:

Os q affirmãõ que Deos hade fazer hum milagre fiados na sua Onipotencia somente, tentaõ a Deos q não está obrigado a fazer sempre tudo quanto pode: e os q negaõ a Deos obre huma maravilha, porq senaõ acomoda aos seus juizos, julgaõ de Deos temerariamente, pois querem sejaõ compreensíveis as obras de seu poder infinito. Huns, e outros não se livraõ de culpa grave. Porem aquelles q, fiados na palavra Divina, e nos testemunho dos santos, e virtuosos, esperaõ prodígios, favores, e aumentos da Igreja Catholica, exercitaõ hum grande acto de virtude: porq nesta certa esperança se açende o amor de Deos, dandolhe antecipadas graças pelas merçes q, com tanto fundamento, tem por infalíveis (apud PIRES, 1971, p. 156).

Há aqui dois importantes movimentos que assinalam a incorporação da dinâmica profética sebastianista ao projeto de soberania imperial, capaz de traduzir o corpo do Rei em um Leviatã mítico, para o qual a filosofia política de Hobbes simplesmente não se adequa. O primeiro é que a legitimação dos “prodígios” se opõe eticamente, de um lado, ao mero providencialismo, e de outro, à descrença, traçando, assim, no centro da fé católica, o espaço da interpretação da palavra e do testemunho, assegurando sua distância tridentina tanto do individualismo hermenêutico luterano quanto da heterodoxia das tradições do judaísmo e do Islã. Em segundo lugar, o texto se esforça por demonstrar a compatibilidade do sebastianismo com a história eclesiástica, e todo um conjunto de narrativas “cujo espiritu a Igreja aprovou”

---

<sup>8</sup> Compilado na antologia organizada por Antônio Machado Pires, o texto foi publicado pela primeira vez em 1959, quando se informava que havia sido descoberto em 1823. A não-sobrevivência do original deve nos levar a considerar com cautela esse documento. Cf. PIRES, 1971, pp. 155-182.

(*Idem*, p. 164). Com isso, apresenta-se de modo sumário toda a vocação institucional do profetismo sebastianista que se desenvolve desde o século XVII, apesar de seus detratores.

Seja como for, a crença no reaparecimento do rei ativa um funcionamento específico do tempo que nenhuma filosofia da história do século seguinte poderá aceitar: o discurso profético aponta agora não apenas na direção de um futuro que rasura as asperezas de uma crise presente e concreta, mas move-se no presente mesmo, ao fundamentar essa promessa na convicção da existência velada do rei, que se torna assim, por direito, o Encoberto, a ser revelado brevemente. Com essa pressuposição de um signo velado contemporâneo, é toda uma hermenêutica nova do significado temporal do Império que se impõe. Sem dúvida, foi necessário, para isso, uma reapropriação de antigas tradições; foi preciso voltar à revisão apocalíptica joaquimita e reconfigurar o desejo expresso na visão onírica de Ourique como marca de um futuro *sempre presente*, mesmo que invisível. Ora, se há um ponto importante para a compreensão política dessa transformação, ele se encontra no modo como D. Sebastião deixa de ser o improvável descendente do enfermo João III, herdeiro ansioso que evitaria a incorporação de Portugal a Castela – denominado, assim, o Desejado – para se revelar como imperador não-revelado, subjugado apenas momentaneamente pelos infiéis para reemergir em algum lugar da Europa, trazendo, enfim, a boa nova da Monarquia Universal Lusitana e se qualificando como o Encoberto. A elaboração seiscentista do sebastianismo produz, assim, um nexos que marcará todo o empreendimento colonial português, e, por conseguinte, a dinâmica de construção identitária do Brasil dos séculos XVII e XVIII: *a entrada do Desejo no Tempo sob a forma do signo cifrado*.

Completa-se aqui o circuito teológico-político da profecia como aparelho clássico de dominação, no qual a identidade se efetiva mais pelo seu velamento que por sua manifestação, abrindo-se, enquanto síntese instável, à possibilidade de uma contradição imanente. No caso de D. Sebastião, o signo messiânico, em si mesmo infinito, recobre o signo monstruoso, conformando uma nova economia da visualidade a que o padre Antonio Vieira, que explorou a fundo as potências coloniais do sebastianismo, chamou de *teatro*:

E assim no mesmo teatro aonde Sebastião despido, chagado, envolto em seu sangue, parecia que estava morto, aí mesmo perseverava, aí mesmo se conservava, e aí mesmo triunfava vivo. Porque como milagroso encoberto na vida, e na morte, debaixo da aparência da morte

encobria a realidade da vida: *Deo animam Deo redderet* (VIEIRA, 2015, t. II, vol. XI, p. 430).

Embora seja importante notar que a figura de Antonio Vieira permanece limítrofe, entre o sebastianismo eclesiástico e a profecia subversiva – uma vez que ele mesmo havia sido processado pela Inquisição por sua hermenêutica profética –, seria instrutivo tomar esse texto como síntese do modelo de interpretação que o jesuitismo do seiscentos impôs na colônia. Transformando todas as coisas em signos encobertos, era possível agora virá-las do avesso, convertê-las a partir de sua condição imanentemente contraditória de manifestação velada e, a um só tempo, de velamento do mundo visível. Cada porção do universo se filia, assim, secreta e involuntariamente, ao grande léxico cifrado do Livro do Império, decodificável apenas pelos iluminados e autorizados. Através desse grande teatro iniciático, uma mudança significativa se insinua na mecânica colonial: a identidade já não é mais o signo único que Manuel da Nóbrega ou Hans Staden, Cabeza de Vaca ou Fernão Cardim encontravam em toda parte, e que encerrava em si mesmo um sistema simples de equivalências (*um outro Portugal*); com a profecia, a identidade se constitui como *potência de variação e de indeterminação*, marca rasurada presente em todos os signos, e que a interpretação deve, paradoxalmente, revelar. Essa perspectiva é um pouco mais tangível quando notamos que, na passagem de Vieira acima comentada, o Sebastião que lhe serve de ponto de partida não é o rei desaparecido: trata-se do *Sermão de São Sebastião*, pronunciado na Bahia em 1634, e que, portanto, diz respeito ao santo católico. Nitidamente, Vieira explora as coincidências entre a vida desse último, bem como sua ressurreição após o martírio com as flechas, e a imagem não por acaso nunca mencionada do rei português. Mas para os ouvintes do século XVII (e para os leitores mais informados de hoje), familiarizados com a mitologia de Alcácer Quibir, é fácil reconhecer no vocabulário vieiriano, especialmente no uso do termo *encoberto*, a personagem velada em meio à sua retórica. Deste modo, a parenética de Vieira muito frequentemente vai além da simples objetivação do tema do Encoberto: ela performatiza o próprio dispositivo profético ao mostrar um signo *por sob* o outro.<sup>9</sup> Retoricamente elaborado, o

---

<sup>9</sup> Antonio José Saraiva denominou o modelo linguístico de Vieira de “discurso lexicológico”: “Na verdade, para o autor engenhoso, as palavras são apenas coisas no sentido em que as coisas são manejáveis, divisíveis, utilizáveis. Acompanhando-as e retalhando-as, o autor engenhoso consegue libertar-se da rigidez lógica e do bom senso cartesiano. Enquanto este último se apoia em signos – a clareza é apenas uma correspondência biunívoca bem estabelecida entre um signo e um significado – o espírito engenhoso, pelo contrário, precisa de libertar-se dos signos. No entanto, só pode fazê-lo utilizando as palavras. Começa então a retalhá-las, a destruir a unidade significante de que fazem parte, para construir, com certos fragmentos, andaimes provisórios que chegam até onde os signos linguísticos não poderiam atingir. Aparentando proceder como se tudo dependesse das palavras, o discurso

fundo comum encontrado por Vieira entre os signos e as coisas emerge em parte na superfície do discurso – e permite dominar uns através das outras, e vice-versa: sua potência de se tornar, em si mesmos, outros. Se, antes, a identidade era o segredo íntimo da diferença, aqui, um jogo mais arriscado se instaura: a diferença passa a ser a própria *forma da identidade*. Arriscado porque, à amplitude alcançada por essa máquina semiótica, que tudo digere e tudo relaciona, corresponde uma sempre potencial deriva do cânone.

De certa forma, a Inquisição foi o aparelho que pretendeu controlar o uso dessa deriva. A subvalorização desse dispositivo no contexto da emergência da filosofia política moderna – tal como representada na historiografia canônica – indica, antes de tudo, um certo fascínio limitador, que faz da reflexão francesa, da inglesa ou da alemã os centros exclusivos de produção crítica. Quando inserimos nesse horizonte as instituições ibéricas – e a Inquisição guarda aí um peso difícil de ignorar – é o próprio conceito de soberania que alcança um outro registro. O que torna as estratégias dessa soberania tão meticulosas e persistentes talvez seja justamente o fato de que aquilo que ela pretende normatizar – e, no limite, silenciar – não é senão a fonte mesma de legitimação de sua vocação imperial. As perseguições, torturas e sequestros que a Inquisição empreendia não se produziam a partir da imposição vertical de um signo único – ainda que, às vezes, o recurso a essa imagem tenha sido feito por seus defensores. Se fosse o caso, para criticá-la bastaria mostrar a imprecisão desse signo e de seus intérpretes. Antes, sua legitimidade se depreendia de um funcionamento profético, no qual a espessa trama dos suplícios articulava incontáveis promessas a insuspeitas destinações. Por isso o ataque às injustiças inquisitoriais tinha de passar não só pela desarticulação do absolutismo, mas, primeiro, pela trabalhosa desmontagem de seu segredo: do modo como ela mantinha seus processos sob sigilo, de tal modo que seus prisioneiros sequer sabiam de que eram acusados; do incompreensível sistema de equivalências entre os testemunhos, diretos ou indiretos, sempre instável e impreciso; dos cárceres misteriosos e dos degredos longínquos. Vincula-se ao poder soberano, necessariamente, desta perspectiva, a questão da circulação dos discursos e do valor do arquivo. Desarticular o poder do Santo Ofício só seria possível, portanto, se esse complexo de velamentos, que a própria soberania deriva de sua irmandade profética com o sebastianismo, pudesse ser igualmente desativado. As narrativas mitológicas que uniam Afonso Henriques a D. Sebastião, representada

---

lexicológico torna-as totalmente disponíveis” (SARAIVA, 1980, p. 31). Saraiva não relaciona, contudo, sua filosofia da linguagem à sua perspectiva profética.

institucionalmente na Mesa de Consciência, se esforçam por manter reto o traço da dinastia profética. Mas nem sempre a dominação identitária que ela operava era capaz disso: há, entre a linha aristocrática do sebastianismo e a linha errática do messianismo popular demasiados pontos comuns, que o próprio sistema de correspondências infinitas da teologia inquisitorial acabava por multiplicar. Que se pense, por exemplo, na representação da escravidão veiculada por essas duas linhagens.

É assim que toda uma tradição do messianismo popular, antítese da crença na salvação aristocrática dos reis taumaturgos, parece se desdobrar a partir do apanágio dos humildes, que já em Paulo assume a forma de uma destituição do privilégio do *grammateus*, do homem formado nas escolas intelectuais judaico-helenísticas (cf. 1 Cor 1:20). Essa tradição tem uma história tão complexa quanto a da fixação do Cristianismo como doutrina, embora não cesse de se opor a ela e dela se apropriar. Não há, portanto, qualquer paradoxo no elogio letrado da ignorância, desde que ele seja apenas o limite exterior de um poder monumental inefável, inconfesso ou velado. O bispo Jerônimo Osório, autor de uma série de tratados sobre o Império de Cristo e de um importante espelho-do-príncipe, o livro *De regis institutione et disciplina* [*Da ensinância e educação do rei*], publicado poucos meses *antes* do desaparecimento de D. Sebastião, não tem nenhum pudor em colocar a questão: “Como é possível que a razão de um homem sábio aceite crer que é Filho do supremo Deus aquele homem a quem viu pobre, desprezado, abatido e atribulado e, além disso, rasgado de feridas, moído de ultrajes e envilecido por uma enorme infâmia e ignomínia?” (OSÓRIO, 2002, p. 181). E isso apenas para responder logo adiante, com uma fórmula quase kantiana:

se pretendes medir com a tua inteligência a grandeza do poder divino, é necessário que todo o céu desmorone, os astros se despenhem, a terra permaneça imóvel e a natureza se extinga completamente (...). Por conseguinte, não tem qualquer força o argumento aduzido pela louquíssima confiança na inteligência (*Idem*, p. 192).

As passagens mais perversas dos *Sermões do Rosário Maria Rosa Mística*, em que Vieira aconselha aos escravizados se conformarem com seu *doce inferno* (cf. VIEIRA, 2015, t. II, vol. VIII, pp. 414-415)<sup>10</sup>, também se alimentam desse culto à servitude e à ignorância, na qual os

---

<sup>10</sup> Neste que talvez seja o mais antigo sermão de Vieira, o XIV do ciclo Rosa Mística, é interessante notar como o conjunto de suas teses se desenvolve a partir de um contínuo velamento-desvelamento dos signos, que permitem,

humilhados só serão exaltados se não colocarem em risco o poder de um messianismo oficial, centralizador, e que se representa como arcaico. Eis, portanto, uma filosofia do poder que mantém com o tema da dominação, da escravidão – e do tempo – uma relação completamente estranha aos primeiros brilhos do Iluminismo. Talvez fosse esta a reflexão produzida por Montaigne, se seu catolicismo fosse menos diletante, se ele tivesse se lançado ao mar, se, enfim, algum sonho profético viesse complicar a tranquilidade de seu ceticismo.

### Referências bibliográficas:

- BASSELAAR, J. van den. (2002). *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*, Rio de Janeiro: EdUERJ.
- BERCÉ, Yves-Marie. (1990). *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs, mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard, 1990.
- BETHENCOURT, F. (2000). *História das Inquisições*, São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2004). *O imaginário da magia. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras.
- BRANDÃO, A. (1632). *Monarchia Lusytana: Que contem a Historia de Portugal desdo Conde Dom Henrique, até todo o reinado del Rey Dom Afonso Henriques*, Lisboa: Pedros Craesbeck.
- BUESCU, A. I. (2013). “Alexandre Herculano e a polémica de Ourique: Anticlericalismo e iconoclastia” In: MARINHO, M. de F. et. al. (coord.), *Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- \_\_\_\_\_. (2014). “Aspectos da mesa do rei. Entre a Idade Média e a Época Moderna” In: SOARES, C. & MACEDO, I. C. (coord.), *Ensaio sobre património Alimentar Luso-brasileiro*, São Paulo: Annablume.
- CHAUÍ, M., “Profecias e tempo do fim”. (1998). In: NOVAES, A. (org.), *A descoberta do homem e do mundo*, São Paulo: Companhia das Letras.
- COLÓN, C. (1892). *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*, Madrid: Lebrería de la Viuda de Hernando y Cia.
- DELEUMEAU, J. (1995). *Mille ans de bonheur. Tome II : Une histoire du paradis*, Paris, Fayard.
- FRANCO, J. E. & REIS, B. C. (2006). “Estudo introdutório. O Quinto Império de Sebastião de Paiva. Genealogia e Carácter de um messianismo sebástico” In: PAIVA, S. de, *Tratado da quinta monarquia*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- HERMANN, J. (1998). *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.

---

a transformação de um em outro: “Sendo pois João por transformação do amor outro Jesus, e Jesus, e João dois Jesus; com razão acrescentou o Evangelho ao nome de Jesus o sobrenome de Cristo: *Jesus qui vocatur Christus*; para distinguir um Jesus de outro Jesus” (VIEIRA, 2015, t. II, vol. VIII, p. 403).

- LÉON-PORTILLA, M. (1991). “Profecías y portentos en vésperas de la conquista” In: ZEA, L. (comp.), *Ideas y presságios del descubrimiento de la America*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LIMA, L. F. S. (2007). “Imagens e figuras de um rei sonhador: representações do milagre de Ourique e do juramento de Afonso Henriques no século XVII” In: *História*, vol. 26, n. 2.
- \_\_\_\_\_. (2010). *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*, São Paulo: Alameda.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier dormindo*, São Paulo: Humanitas.
- MATOS, Y. (2014). *A Inquisição contestada. Críticas e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*, Rio de Janeiro: Mauad.
- McGINN, B. (1996). *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the twelfth century*, New York: Crossroad Publishing.
- MICHELAN, K. B. (2011). *Um rei em três versões: a construção da história de D. Afonso Henriques pelos cronistas medievais portugueses*, São Paulo: Editora da Unesp.
- NEVES, L. M. B. P. (2007). “Revolução: em busca de um conceito no império luso-brasileiro [1789-1822] JÚNIOR, J. F. & JASMIN, M. (org.), *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*, Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio/ Loyola/ IUPERJ.
- PIRES, A. M. (1971). *D. Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- REAL, M. (2008). “Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659)” In: *Reflexão*, n. 33.
- REEVES, M. (1977). *Joachim of Fiore and the prophetic future*, New York/ Hagerstown/ San Francisco/ London: Harper & Row.
- ROSSATTO, N. & DE MARTINI, M. (2012). “Milénarismo em Joaquim de Fiore e Antonio Vieira” In: *Mirabilia*, vol. 14.
- SARAIVA, A. J. (1980). *O discurso engenboso*, São Paulo: Perspectiva.
- SOUZA, L. C. (2009). *A Batalha de Alcácer Quibir, 4 de Agosto de 1578. Visão ou Delírio de um Rei?*, Lisboa: Tribuna da História.
- VIEIRA, A. (2015). *Obra completa*, 30 volumes, São Paulo: Loyola.
- WATTS, P. M. (1985). “Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus’s ‘Enterprise of the Indies’” In: *The American Historical Review*, vol. 90, n. 1.