

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL MESTRADO**

TATIANA GARCIA DE OLIVEIRA SIMÕES

***“ESPELHO DE ENGANOS, TEATRO DE VERDADES”*: UM ESTUDO SOBRE A
MÍSTICA QUE SUSTENTA O ESTADO PORTUGUÊS E A DEFESA DO GOVERNO
PELO BEM COMUM NOS SEISCENTOS**

SÃO LEOPOLDO

2010

TATIANA GARCIA DE OLIVEIRA SIMÕES

***“ESPELHO DE ENGANOS, TEATRO DE VERDADES”*: UM ESTUDO SOBRE A
MÍSTICA QUE SUSTENTA O ESTADO PORTUGUÊS E A DEFESA DO GOVERNO
PELO BEM COMUM NOS SEISCENTOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck

São Leopoldo

2010

Tatiana Garcia de Oliveira Simões

“ESPELHO DE ENGANOS, TEATRO DE VERDADES”: UM ESTUDO SOBRE A
MÍSTICA QUE SUSTENTA O ESTADO PORTUGUÊS E A DEFESA DO GOVERNO
PELO BEM COMUM NOS SEISCENTOS

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em História – Área de Concentração: Populações indígenas e Missões Religiosas na América Latina da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Aprovado em 28 de outubro de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Profa. Dra. Marluza Marques Harres – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Fernando Torres- Londoño – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Visto e permitida a impressão
São Leopoldo, ____/_____/_____.

Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira
Coordenador Executivo do PPG em História

*Dedico este trabalho ao meu pai, Carlos
Fernando (in memoriam), e ao meu marido, Marcelo.*

AGRADECIMENTOS

Por mais solitários que sejam os momentos de longas horas dedicadas às leituras, ao estudo e à escrita necessários para a pesquisa que se pretende empreender numa dissertação, trata-se de um processo que compreende a participação de pessoas importantes, cada uma a seu modo. Espero não cometer nenhuma injustiça, deixando de nomear alguém.

Inicialmente, gostaria de agradecer à minha orientadora, Profa. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck. Há alguns anos, quando me propus – ainda na Graduação – a refletir sobre o pensamento político moderno, ela foi uma grande incentivadora. E, como naquela ocasião, suas contribuições, sugestões e críticas – sempre marcadas pela generosidade intelectual –, foram fundamentais durante o Mestrado.

Agradeço à Profa. Dra. Marluza Marques Harres e ao Prof. Dr. Luiz Fernando Medeiros Rodrigues, que fizeram parte da banca de qualificação. Suas críticas e sugestões contribuíram muito para melhorar este trabalho. Não posso deixar de destacar o Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino, cujas reflexões sobre Tomás de Aquino, especialmente, durante as aulas do Curso de Filosofia foram preciosas para a pesquisa que desenvolvi.

À minha família, agradeço pelo incentivo e pela compreensão pelos vários momentos em que estive ausente, me dedicando à dissertação. Por último, mas não menos importante – muito antes pelo contrário –, agradeço ao meu marido, companheiro de todas as horas, que acompanhou cada etapa deste longo processo, com amor e paciência. Sem você, meu colorado, seria impossível ter chegado até aqui.

“Que historiador há ou pode haver, por mais diligente investigador que seja dos sucessos presentes ou passados, que não escreva por informações? E que informações há-de haver que não vão envoltas em muitos erros, ou da ignorância, ou da malícia? Que historiador houve de tão limpo coração e tão inteiro amador da verdade, que não o inclinasse o respeito, a lisonja, a vingança, o ódio, o amor, ou da sua, ou da alheia nação, ou do seu ou de estranho príncipe? Todas as penas nasceram em carne e sangue, e todos na tinta de escrever misturam as cores de seu afecto”.

*Antônio Vieira
História do Futuro*

RESUMO

Esta dissertação se detém na análise da dinâmica das relações de poder que caracterizaram a Monarquia portuguesa no contexto da Restauração ocorrida em 1640. Pretende-se perceber até que ponto a condução da *res publica* e as relações de poder mantidas entre o Rei – a *cabeça do corpo político português* – e seus súditos – dentro e fora do Reino – estiveram de acordo com as premissas teológicas e filosóficas que fundamentavam e legitimavam o pensamento político católico e cuja inteligibilidade era garantida pelas preceptivas retóricas que ordenavam o discurso político português seiscentista. Para tanto, analisamos três textos que se ocuparam de questões políticas dos Seiscentos, debruçando-se, especialmente, sobre a articulação entre práxis e discurso político: a carta escrita pelo Padre Antônio Vieira ao Bispo do Japão, intitulada *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra*, de 1659; a *História do Futuro – Livro Antepimeiro*, do mesmo autor, de 1667, e, ainda, *Arte de Furtar*, de autoria do Padre Manuel da Costa, de 1652.

Palavras-chave: Estado português moderno. Cultura política Antônio Vieira. Manuel da Costa

ABSTRACT

This thesis aims at discussing the dynamics of power relations that characterized the Portuguese monarchy in the context of the Restoration, which took place in 1640. Our purpose is to understand to what extent the bearings of public life and the power relations maintained between the King - the head of the Portuguese political body –, and his vassals – both inside and outside the kingdom – were in line with the theological and philosophical assumptions underpinning and legitimizing the Catholic political thought, whose intelligibility was guaranteed by the precepts of rhetoric that ordered the seventeenth century Portuguese political discourse. For this, we use three embossed political texts of political issues from that period of time. One of the texts is a letter written by Father Antonio Vieira to the Bishop of Japan, entitled *Hope of Portugal, Fifth Empire of the World, first and second life of King D. João the Fourth*, written by Gonçaliannes Bandarra, in 1659; the second is the *History of the Future - Book Before the First*, from the same author, in 1667, and the latter is the *Art of Stealing*, written by Father Manuel da Costa, in 1652.

Keywords: Modern Portuguese State. Political culture. Antônio Vieira. Manuel da Costa.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O ESTADO DO V IMPÉRIO: FÉ, LEIS E ARMAS	23
2.1 ORIGENS DA REALEZA MODERNA PORTUGUESA	28
2.2 O ASSENTAMENTO DAS BASES DO V IMPÉRIO	39
3 SACRA PAGINA ET ARS RHETORICA: O CONTEÚDO E A FORMA DO PENSAMENTO POLÍTICO JESUÍTA IBÉRICO	51
3.1 A COMPANHIA DE JESUS: AGIR NO MUNDO PARA A MAIOR GLÓRIA DE DEUS	52
3.1.1 <i>Noster modus procedendi</i>	53
3.1.2 A ordem dos fins: Tomás de Aquino e a Companhia de Jesus.....	58
3.1.2.1 A era moderna e a retomada do tomismo	58
3.1.2.2 A apropriação do pensamento tomásico pela Companhia de Jesus.....	63
3.1.2.3 Identidade na diferença: a difusão e as apropriações do pensamento ético tomásico ..	70
3.1.2.4 A ordem dos fins: a apropriação do sistema ético de S. Tomás pelo pensamento político moderno.....	86
3.2 MOVER, DELEITAR, PERSUADIR: A ARTE RETÓRICA E O PENSAMENTO POLÍTICO NOS SEISCENTOS	93
3.3 A RETÓRICA NA FORMAÇÃO JESUÍTICA.....	96
3.4 OS GÊNEROS RETÓRICOS E CULTURA POLÍTICA IBÉRICA NOS SEISCENTOS	99
3.5 DAS OBRAS POLÍTICAS DO V IMPÉRIO	106
4 O V IMPÉRIO E O GRANDE TEATRO DO MUNDO: ENTRE A HISTÓRIA DO FUTURO E A ARTE DE FURTAR.....	116
4.1 “ <i>VOS ESTIS LUX MUNDI</i> ”: PORTUGAL PELA FÉ E CONTRA OS INFIÉIS.....	117
4.2 ESPELHO DE ENGANOS, TEATRO DE VERDADES: O ESTADO PORTUGUÊS RESTAURADO.....	121
4.3 “SOBRE TER DITO TANTO, AINDA É MUITO O QUE CALO”: A HISTÓRIA DO FUTURO DO V IMPÉRIO	131
4.4 “TODOS TÊM UNHAS, COM QUE EMPOLGAM, E NAS UNHAS DE TODOS HEI DE EMPOLGAR”: A SÁTIRA E O ENGENHO DA ARTE DE FURTAR	183
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
REFERÊNCIAS	208

1 INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa da presente dissertação situa-se no âmbito da discussão acerca das relações de poder entre a Coroa portuguesa e seus vassallos dentro e fora do Reino. O recorte temporal aqui considerado compreende o período entre o ano de 1640, quando se deu a Restauração portuguesa, até fins do século XVII. No período abarcado pela pesquisa, a justificativa e a legitimidade do poder régio estavam fortemente vinculadas a uma matriz de cunho filosófico e teológico, marcadamente católica. De acordo com autores como Pedro Cardim:

[...] o ordenamento sócio-político do tempo anterior a Oitocentos não revelava nenhuma intenção laicizante, bem pelo contrário. [...] seus fundamentos eram eminentemente católicos, e, até o final do século XVIII, o poder, naquilo que tinha de mais essencial, apresentava uma fortíssima significação cristã¹.

O recorte temporal apresentado parece adequado para o estudo das relações de poder pela especificidade do seu contexto. Dada a indissociável relação entre a esfera secular e religiosa no período, o intento deste estudo é identificar até que ponto a prática administrativa da Coroa portuguesa, bem como sua relação com os súditos dentro e fora do reino era coerente com o discurso² legitimador de cunho católico. Para tanto, valemo-nos de obras seiscentistas, cujos temas estejam relacionados às questões políticas próprias do contexto da Restauração portuguesa. Para esta pesquisa, selecionamos os textos de dois jesuítas³, que se debruçaram sobre o tema. Do renomado Padre Antônio Vieira, selecionamos a carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra*⁴, e a sua obra *História do Futuro*⁵,

¹ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. **Revista de História das Idéias**, Coimbra, v. 22, p. 133-174, 2001. p. 135.

² Valemo-nos do conceito de discurso, compreendido como ato de comunicação linguística, cujo propósito é discorrer sobre determinado assunto, conforme proposto por SEGRE, Cesare. Discurso. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional, 1989. v. 17, p. 11-40.

³ Cabe ressaltar que não nos estenderemos neste momento na apresentação de dados biográficos dos dois autores cujas obras foram selecionadas para análise nesta dissertação, uma vez que nos deteremos nestes aspectos no capítulo 4 – *O V Império e o grande teatro do mundo: entre a História do Futuro e a Arte de Furtar*.

⁴ VIEIRA, Antônio. Carta ao Padre André Fernandes, de 29 de abril de 1659. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 200-240. Ressaltamos que, na edição organizada por João Adolfo Hansen, o referido texto, seguindo o padrão adotado pelo organizador, não menciona o título do texto, apenas a quem se destinava e a data da escrita. Contudo, conforme os autores João Lúcio de Azevedo, José Carlos Brandi Aleixo, Adma

especificamente o Livro Antepimeiro. Do bem menos conhecido jesuíta Padre Manuel da Costa⁶, selecionamos a obra *Arte de Furtar*⁷.

Diante do esforço interpretativo aqui proposto, consideramos importante remontar ao contexto histórico da Restauração portuguesa. Nosso intento é melhor situar os desafios enfrentados pela Coroa, no tange ao exercício do ofício régio, assim como à manutenção da própria governabilidade naquele momento.

O ano da Restauração portuguesa significou o fim da União Ibérica, que havia perdurado nos últimos sessenta anos. A perda da autonomia para o maior rival português da expansão ultramarina representou um forte golpe para os lusitanos. Contudo, em 1640, a conjura encabeçada por nobres, fidalgos e alguns religiosos partidários da causa portuguesa resultou na deposição de Margarida de Mântua, e deu início a uma nova dinastia, a dos Bragança. A ascensão de D. João IV, contudo, não significou o restabelecimento da paz e concórdia – valores tão caros no pensamento político católico – para Portugal. Conforme

Fadul Muhana e Maria Leonor Carvalhão Buescu, a referida carta, que integra o processo do Padre Vieira junto ao Santo Ofício, na década de 1660, ficou conhecida como *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra*, e como tal nos referiremos ao longo do trabalho. Ver AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Tomos I e II. São Paulo: Alameda, 2008. ALEIXO, José Carlos Brandi. Pe. Antônio Vieira e sua *História do futuro*. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 193-203. MUHANA, Adma Fadul. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. MUHANA, Adma Fadul (Org.). **Apologia das coisas profetizadas**. Lisboa: Edições Cotovia, 1994. p. 11-31. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 9-26.

⁵ A obra *História do Futuro* teve sua escrita iniciada provavelmente no ano de 1649 e foi apresentada como parte da defesa do Padre Antônio Vieira ao Santo Ofício nos anos 60 do século XVII. Na referida obra, o jesuíta lança mão da hermenêutica para interpretar as profecias sobre o V Império, visando não apenas à mobilização de todos os membros do grupo social que compunha o império português, mas também oferecer ao Estado um projeto político, bem como apresentar uma nova concepção de Cristandade. *Ibidem*.

⁶ Muito já foi discutido acerca da autoria da obra em questão. A obra foi escrita em 1652, mas publicada apenas no século XVIII, entre os anos de 1743-1744, e interessa não apenas pelos temas que aborda, mas, sobretudo, por discorrer sobre os primeiros doze anos de administração do período pós-Restauração portuguesa. Por ocasião de sua primeira edição, foi impressa como se fosse de autoria do Padre Antônio Vieira. Apenas em 1940, após diversas hipóteses levantadas por pesquisadores da obra, o jesuíta Francisco Rodrigues afirmou, com base em documento localizado no ARSI (*Archivum Romano Societatis Iesu*), que a autoria era, de fato, do Padre Manuel da Costa. Além dele e do próprio Padre Antônio Vieira, pelo menos outras sete pessoas foram apontadas como possíveis autores: João Pinto Ribeiro, Tomé Pinheiro da Veiga, Duarte Ribeiro de Macedo, Antônio da Silva e Souza, Francisco Manuel de Melo e Antonio de Souza Macedo. A este último, autor de outro documento anônimo, intitulado *Razam da Guerra entre Portugal e as Províncias Unidas dos Países Baixos*, Afonso Pena Júnior atribuiu a autoria da *Arte de Furtar*, o que se pensou, durante um bom tempo, que fosse verdade. A respeito da polêmica envolvendo a obra e seus hipotéticos autores, ver RODRIGUES, José Honório. **História da História do Brasil: Historiografia Colonial**. São Paulo: Nacional, 1979. pt 1, p. 74 e p. 374-377.

⁷ Na edição utilizada, a editora, aparentemente, optou por publicar a obra como sendo de autor anônimo, embora já se tenha esclarecido, conforme nota anterior, a autoria é, de fato, do Padre Manuel da Costa. ANÔNIMO. **Arte de Furtar: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende**. Porto Alegre: L&PM, 2005.

sustentam autores como João Lúcio de Azevedo⁸ e Ronaldo Vainfas⁹, a conjuntura política quando da Restauração era bastante tensa. O novo Rei tinha que lidar, internamente, com os partidários remanescentes de Castela; com os opositores que creditavam a D. João IV demasiada hesitação em assumir seu lugar no trono real; e, ainda, com os sebastianistas, que defendiam que o Rei legítimo seria D. Sebastião, desaparecido desde 1578 na batalha de Alcácer Quibir.

Joaquim Veríssimo Serrão, por sua vez, destaca os diversos conflitos ocorridos entre Portugal e Castela, fossem na esfera militar, fossem na esfera política, que perduraram até 1668, quando do falecimento de Felipe IV, que lançou mão de todos os meios possíveis para pôr fim ao que considerava “rebeldia portuguesa”¹⁰. Quanto às questões que envolviam os territórios d'além-mar, Portugal tinha que retomar os territórios de Pernambuco e Angola – o que num primeiro momento significou a reintegração da colônia e a expulsão dos holandeses. Num segundo momento, além de território e fortalezas, conquistaria a vassalagem de reis e a manutenção do comércio entre Brasil e África, visando o restabelecimento de seu poder político e econômico. Para autores como Luís Filipe Silvério Lima, o século XVII é visto como um período de crise, seja pela ameaça sofrida pela concorrência com holandeses e ingleses, seja pelo questionamento da própria identidade portuguesa no período¹¹.

O momento era tido como extremamente delicado para o Reino, que deveria restaurar-se também enquanto nação. Para tanto, *teóricos da política*, como o Padre Antônio Vieira, lançam mão da sua força retórica, retomando elementos oriundos da mitologia política portuguesa, bem como da hermenêutica para a interpretação acerca das profecias sobre o V Império. Desse modo, ofereceu-se ao Estado um projeto político não só pautado num conjunto de valores, mas também de expectativas comuns, sobre as quais os portugueses se reconheciam enquanto nação. Tendo em mente essa perspectiva, tornam-se mais próximas as considerações de autores como Bronislaw Baczko, que afirma que o poder, para ser poderoso, tem que ser considerado legítimo¹². Por um lado, a legitimidade da autoridade régia, para os

⁸ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I, p.78.

⁹ VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira e “o negócio do Brasil”: derrotismo pragmático e estratégia política. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO; Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: vida e palavra**. São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-27.

¹⁰ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. A restauração e a monarquia absoluta (1640-1750). In: **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996. v. 5. Especialmente, p. 50-58.

¹¹ LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 254-255.

¹² BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. (S.d.) Porto: Imprensa Nacional, 1988. v. 5, p. 296-331.

portugueses, estava pautada na convicção de que um Rei deveria ser alguém dotado de caráter belicoso, cristianíssimo e comprometido com a conversão do gentio e a subjugação do herege.

Por outro lado, o Estado tido por legítimo deveria estar comprometido com a retomada do projeto de expansão ultramarina, o qual, desde pelo menos o século XVI, como sustenta Luis Felipe F. R. Thomaz, estava vinculado a uma perspectiva imperial cristã, com base na profecia do V Império¹³. Esse conjunto de elementos, embora auxilie a construir o mito do Rei heróico, não contribui para consolidar o mito do Rei administrador. Antes, como sustentam autores como António Manuel Hespanha, é “[...] a realização da justiça (considerada) o primeiro ou até o único fim do poder político [...], (acabando por) confundir-se com a manutenção da ordem social e política objetivamente estabelecida”¹⁴. Dito de outro modo, não cabia ao Rei a criação de novas leis, o que diz respeito diretamente à ordenação social e política, conforme o enunciado acima, mas sim a aplicação de preceitos cuja origem era encontrada no direito natural¹⁵.

É possível identificar, no período abarcado pela pesquisa, que o pensamento político de Portugal dos Seiscentos é composto por elementos cuja origem remonta à Antiguidade e ao Medievo. Se forem consideradas as proposições de autores como o já referido Pedro Cardim, bem como João Adolfo Hansen¹⁶, que compreendem que, para a época, o termo “justiça” se confundia com o de “política católica”, cabem aqui alguns questionamentos.

Dada a conjuntura delicada em que se encontrava o Estado português no período aqui considerado, até que ponto o discurso legitimador acerca do exercício do poder limita eventuais excessos entre as partes envolvidas (a Coroa e os súditos)? Seria possível considerar que, dada a necessidade de mobilização dos súditos em prol da causa da Restauração, o pragmatismo teria sido a característica na condução da *res publica*? Dito de outro modo, até

¹³ THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 39-104. A profecia do V Império afirmava que, após os assírios, os persas, os gregos e os romanos, o mundo conheceria o último e derradeiro Império, cristão, que era fortemente identificado como um período de felicidade e abundância. A interpretação das profecias no Reino português reconhecia o povo lusitano como o único capaz de concretizar a profecia, tendo como líder o seu Rei, que deveria levar a conversão ao Cristianismo a uma escala mundial. A respeito do milenarismo português no referido texto, ver especialmente p. 80-84.

¹⁴ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 61.

¹⁵ Ainda segundo António Manuel Hespanha, a noção de direito vigente concebia que seu fundamento provinha da ordem divina da Criação. Nessa perspectiva, indissociável o direito e a natureza, e esta com relação a Deus. *Ibidem*. p. 59-60.

¹⁶ De acordo com o autor, o termo “política católica” diz respeito à teoria estruturada por jesuítas e dominicanos contra-reformistas, ao longo dos séculos XVI e XVII, que retomaram as autoridades canônicas da Igreja como fundamento da doutrina. Cfe. HANSEN, João Adolfo. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 15-16.

que ponto é possível perceber o quanto esse discurso legitimador, oriundo do pensamento político de fundo católico, influenciou as diretrizes que nortearam a condução administrativa ou legitimou – de modo arbitrário – práticas que, em essência, contradiziam aquilo que se esperava quanto ao exercício do poder régio?

Para tentar responder a essas questões, é preciso valer-se das considerações de autores como Lúcia Maria B. P. das Neves, Maria de Fátima Gouvêa e Marília Nogueira dos Santos, sobretudo no que tange às proposições feitas com relação à cultura política. Para Lúcia Maria B. P. Neves, a análise da cultura política permite identificar as representações que conferem sentido à existência de um grupo social, bem como perceber de que modo se articula o que a autora denomina “mecanismos de controle” (aqui, levando-se em conta o direito, regras de conduta pautadas no costume, uma mentalidade coletiva capaz de condicionar a conduta do grupo social), que confere inteligibilidade à especificidade de uma determinada sociedade. Ao mesmo tempo, há de ser considerado o contexto no qual ocorre o processo analisado, de modo a compreender quais fatos e quais princípios o nortearam. Com isso, evita-se incorrer em anacronismo¹⁷. Por sua vez, Maria de Fátima Silva Gouvêa e Marília Nogueira dos Santos afirmam que o conceito de cultura política diz respeito a considerar um código ou conjunto de referenciais cuja estruturação e formalização se dão no seio de uma determinada sociedade, partindo de uma tradição política. Ao mesmo tempo, esse código, ou conjunto de referenciais, consolida uma leitura comum do passado e permite a projeção para o futuro de um projeto no qual está inserido todo o grupo social¹⁸.

Segundo autores como Laura de Mello e Souza, durante muito tempo, o estudo acerca da administração portuguesa no Brasil colonial (e da história política como um todo) foi relegado a um segundo plano. A autora considera que a produção historiográfica empreendida entre 1930 e 1950 contribuiu para consolidar uma imagem pouco positiva do Estado português, apresentando-o como arbitrário, centralizador e mal estruturado em termos administrativos¹⁹. Ao trazermos as considerações da referida autora, não significa, de nossa parte, não reconhecer o valor de obras hoje tidas como clássicas, como as de Raymundo Faoro²⁰ ou José Antonio Maravall²¹. Optou-se, nesta dissertação, contudo, pelo

¹⁷ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Corcundas e Constitucionais: a cultura política da Independência (1820-1822)**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2003. p. 19-21.

¹⁸ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; SANTOS, Marília Nogueira dos. Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 89-110.

¹⁹ SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Especialmente, p. 27-40.

²⁰ FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001.

distanciamento de análises cuja chave interpretativa enfoque prioritariamente o aspecto econômico do período aqui abarcado.

Como lembra Laura de Mello e Souza, a era pós-*Analles* é tributária da percepção de que “a história é filha de seu tempo”²². Por maior que seja o intuito do pesquisador em trabalhar com objetividade, ao voltar seus olhos para seu objeto de pesquisa, suas lentes sempre correm o risco de estarem embaçadas pelo tempo presente. Esse caráter subjetivo, que permeia o ofício do historiador – antes de ser visto como aspecto depreciativo – parece ser justamente o elemento capaz de conferir a beleza e a dinâmica da própria escrita da história.

Caio Prado Júnior, ao buscar compreender as questões de seu tempo, projetava para o passado colonial brasileiro, e, conseqüentemente, para o Estado português, a origem dos problemas contemporâneos em termos econômicos, políticos e sociais. O autor, que buscava o sentido da evolução brasileira nas relações metrópole-colônia, afirmou que:

O Brasil não sairia tão cedo, embora nação soberana, de seu estatuto colonial a outros respeitos, e em que o “sete-de-setembro” não tocou. A situação de fato, sob o regime colonial, correspondia efetivamente à de direito. E isto se compreende: chegamos ao cabo de nossa história colonial constituindo ainda, como desde o princípio, aquele agregado heterogêneo de uma pequena minoria de colonos brancos ou quase brancos, verdadeiros empresários, de parceria com a metrópole, da colonização do país; senhores da terra e de toda sua riqueza; e doutro lado, a grande massa da população, a sua substância, escrava ou pouco mais que isto: máquina de trabalho apenas, e sem outro papel no sistema. Pela própria natureza de uma tal estrutura, não podíamos ser outra coisa mais do que fomos até então: uma feitoria da Europa, um simples fornecedor de produtos tropicais para seu comércio²³.

Suas considerações quanto à inserção do Brasil no sistema colonial como mero fornecedor, caracterizava a estrutura do Estado português como sendo irracional, cuja base legal estava apoiada num código jurídico caótico. Por conseqüência, sua percepção sobre a administração colonial a considerava igualmente caótica e confusa. A falta de padronização de leis e órgãos ao longo dos territórios abarcados pela Coroa resultava que:

²¹ MARAVALL, José Antonio. **A Cultura do Barroco**: Análise de uma Estrutura Histórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

²² SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 28.

²³ PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 127.

Órgãos e funções que existem em um lugar, faltam noutros, ou neles aparecem sob forma e designação diferentes [...]. Quando se cria um novo órgão ou função, a lei não cogita nunca de entrosá-los harmonicamente no que já se acha estabelecido: regula minuciosa e casuisticamente a matéria presente, tendo em vista unicamente as necessidades imediatas. [...] tudo isto com a prática de acrescentar o revigoroamento, de um modo geral, de todas as ordens anteriores, ou apelar para “o que se pratica no Reino”, [...] (o que) gera uma confusão tão inextricável que os próprios contemporâneos mais versados em leis nunca sabiam ao certo em que pé se achavam²⁴.

Por sua vez, Fernando Antônio Novais, que segue a linha da história política econômica, complexifica sua abordagem a respeito da relação metrópole-colônia, considerando que “[...] a política relativa à colônia se manifesta como resposta aos problemas efetivos que a manutenção e a exploração do ultramar apresentavam à Metrópole”. Tais problemas dizem respeito da “[...] manifestação, no plano da prática, dos mecanismos estruturais profundos que atuavam no conjunto do sistema e promoviam, [...], reajustamentos fundamentais”²⁵. Tal como Caio Prado Júnior, Fernando Antônio Novais mantém a noção pacto colonial, sendo a inserção do Brasil no antigo sistema colonial a garantia da retaguarda econômica da metrópole, e cuja função, enquanto fornecedor de produtos voltados para o mercado internacional, permite à metrópole concorrer vantajosamente com os demais países orientados pela política mercantilista²⁶. Contudo, ao discorrer acerca da legislação colonial, enfatiza antes o pragmatismo da administração do espaço ultramarino, do que necessariamente seu aspecto caótico, ou desordenado, atribuído por Caio Prado Júnior. Segundo Fernando Antônio Novais:

[...] a legislação colonial, na realidade, o que procura é disciplinar as relações concretas, políticas e *sobretudo* (grifo nosso) econômicas. [...] (o) Antigo Regime, sobreleva a importância das normas legais, pois nelas se cristalizam os objetivos da empresa colonizadora²⁷.

Embora possa ser relativizada a afirmação de que havia um projeto de colonização, o autor parece não descartar que, juntamente com o pragmatismo, era característica a capacidade de adequação do Estado português às diferentes realidades encontradas nos territórios das conquistas ultramarinas. Ou, parafraseando Fernando Antônio Novais, a

²⁴ PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 300-301.

²⁵ NOVAIS, Fernando Antonio. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 5.

²⁶ *Ibidem*. p 61-62.

²⁷ *Ibidem*. p. 58.

capacidade de o Estado realizar os “reajustamentos” considerados necessários para manter o domínio e governo do espaço colonial. Nas palavras do autor:

Paralela e contemporaneamente, enquanto se desenrola o processo concreto da colonização, os corifeus da economia mercantilista teorizam a posição e função das colônias no quadro da vida econômica dos Estados europeus; fixam, assim, num plano mais abstrato, os fins e os objetivos visados nos empreendimentos coloniais, e a legislação não faz na realidade mais do que tentar levar à prática os princípios formulados pela teoria mercantilista²⁸.

Pelo tipo de abordagem que pretendemos nesta dissertação, embora reconheçamos a relevância das obras *Formação do Brasil Contemporâneo* e *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*, tidas não por acaso como referência para o estudo do período colonial, acreditamos que a ênfase dada ao aspecto econômico não seja a mais adequada. Tendo em vista o estudo acerca das relações de poder entre Coroa e súditos nos Seiscentos, é prudente considerar o alerta de Pedro Cardim. O referido autor sustenta que:

[...] o estudo da dinâmica política da época moderna obriga a considerar, sempre, os seus fundamentos católicos, pois ao olvidar essa dimensão religiosa do político corre-se o risco de passar ao largo daquele que era um dos elementos mais estruturantes do quadro constituicional que perdurou até o século de Setecentos²⁹.

Há alguns anos, teve início uma retomada do estudo do período colonial, sobretudo, em relação ao já referido pacto colonial. Essas pesquisas visavam produzir uma revisão da historiografia que até então havia estudado o período, considerando que as relações até então estabelecidas não podiam ser consideradas unilaterais, na medida em que havia margem para aquilo que autores como J. Greene chamaram de “autoridades negociadas”³⁰. Para autores como A. J. R. Russell-Wood, o movimento de revisão historiográfico, que começou a questionar a rigidez de um sistema dual entre metrópole e colônia, teve seu início na década de 1970, ocasião em que os historiadores foram levados a perceber que:

²⁸ NOVAIS, Fernando Antonio. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 59.

²⁹ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: **Revista de História das Idéias**, Coimbra, v. 22, p.133-174, 2001. p. 136.

³⁰ Greene *apud* Russell-Wood. RUSSELL-WOOD, A. J. R. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36, p. 187-249, 1998.

[...] uma contínua formulação e reformulação das relações, quer entre metrópole e colônia, quer das diferentes colônias entre si, além de admitirem a possibilidade de existência de diferentes graus de dominação ou subordinação e de uma cronologia assimétrica entre processos observados em diferentes regiões deste vasto império (português)³¹.

Assim, tornam-se fundamentais as obras de autores como João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa e Maria Fernanda Bicalho. Esses historiadores têm se ocupado fortemente da revisão historiográfica do período colonial, contribuindo com novos olhares e novas perspectivas de análise acerca desse período. As obras *Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX*³² e *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*³³, são de fundamental importância para esta pesquisa, por se dedicarem justamente à recente revisão historiográfica sobre o período colonial, bem como das relações de poder entre Coroa e súditos.

Acreditamos, portanto, que o diálogo com a historiografia recente contribui melhor para responder as questões que levaram à elaboração do nosso projeto de pesquisa, do que a historiografia tida como clássica, sobre o nosso tema. Nosso enfoque, a partir da análise de obras seiscentistas, pretende identificar a existência (ou não) de um projeto político para Portugal, tendo em vista as expectativas lusas com relação ao Reino quando da Restauração portuguesa. Igualmente importa perceber o que as fontes informam sobre a condução da *res publica*, e a relação entre a Coroa e seus súditos dentro e fora do Reino. Geralmente, as obras políticas eram dedicadas ao Rei, mas também se esperava que fossem lidas por outros membros do corpo político, especialmente os funcionários régios, oriundos geralmente da aristocracia, bem como fidalgos e outros que pudessem ser reconhecidos enquanto componentes das elites. Vale ressaltar que estes “membros superiores” do corpo político são identificados pela historiografia revisionista como agentes que poderiam se posicionar, ora como opositores, ora como apoiadores e executores da política imperial, apresentando-se como “bons e fiéis vassalos”. Esse aspecto é tido por pertinente para a análise das obras *Esperanças de Portugal*, *História do Futuro* e *Arte de Furtar*, na medida em que seus autores se dirigiam a essas mesmas elites.

³¹ RUSSELL-WOOD, A. J. R. Prefácio. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 12.

³² BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX**. São Paulo: Alameda, 2005.

³³ FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Para empreender a análise a que nos propomos, são fundamentais as obras do citado João Adolfo Hansen³⁴ e de Alcir Pécora³⁵, que, além de discutirem os elementos/tópicos concernentes à produção literária do período, também fornecem suporte metodológico para a análise proposta. Ambos se ocupam da análise das obras seiscentistas, podendo contribuir de modo precioso para a análise das relações de poder entre Coroa e vassalos no Estado português entre 1640 e final do século XVII.

Ao considerar a dinâmica das relações de poder, Sílvia Lara pondera que:

[...] de um lado, não se pode deixar de olhar para os governados; de outro, é necessário considerar que as relações de poder são, também e necessariamente, relações de dominação. (Contudo) poderemos também nos perguntar como e de que modo a ação dos governados impôs limites e levou os governantes a transformar seus modos de governar³⁶.

Esperamos que a análise das obras produzidas no contexto da Restauração possa fornecer indícios quanto a eventuais discrepâncias entre a condução administrativa da *res publica* e as expectativas quanto àquele que era tido pelos portugueses o Estado do V Império, cabendo especialmente ao Rei português a sua concretização. Através da análise de fontes da época, bem como do diálogo com a historiografia recente sobre os Seiscentos, pretendemos identificar o que o discurso produzido pelos pensadores políticos pode sinalizar quanto ao desvio da conduta esperada dos diversos membros do corpo político; ferindo, desse modo, o Bem Comum, tido por finalidade maior do Estado, bem ao gosto dos preceitos escolásticos

³⁴ HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Estado da Cultura, 1989. Idem. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Idem. Sistemas doutrinários da representação nas obras de Antônio Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. Idem. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moisés (Orgs.). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002. Idem. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003.

³⁵ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. Idem. O bom selvagem e o boçal. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. Idem. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. Idem. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 2. São Paulo: Hedra, 2001. Idem. **Máquina de Gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

³⁶ LARA, Sílvia Hunold. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de governar**: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 35.

retomados nos Seiscentos. Com a análise de documentos produzidos no período estudado, esperamos compreender melhor o pensamento político da época. Cabem aqui as considerações de Quentin Skinner, que afirma:

Não podemos esperar atingir (um bom) nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos (políticos). A fim de percebê-los como respostas a questões específicas, precisamos saber algo da sociedade na qual foram escritos. E, a fim de reconhecer a direção e forças exatas de seus argumentos, necessitamos ter alguma apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. [...] compreender as questões que um pensador formula, e o que ele faz com os conceitos a seu dispor, equivale a compreender algumas de suas intenções básicas ao escrever, e [...] implica esclarecer exatamente o que ele pode ter querido *significar com o que disse – ou deixou de dizer* (grifo nosso)³⁷.

Para a identificação dos elementos que compunham o pensamento político seiscentista, cuja matriz é tributária do pensamento de Tomás de Aquino, valemo-nos não apenas das considerações de Quentin Skinner, mas também de autores como Henrique C. de Lima Vaz³⁸, Marcelo Fernandes de Aquino³⁹, Michel Sennelart⁴⁰, Ernst Kantorowicz⁴¹, e da obra de Philoteus Boehner e Étienne Gilson⁴².

Numa perspectiva complementar às obras aqui selecionadas, interessa-nos dar igualmente ênfase ao aspecto jurídico dos Seiscentos, aqui compreendido como capaz de fornecer a regulamentação da vida social e política de uma sociedade. Para tanto, cabe mencionar autores como António Manuel Hespanha⁴³ e Nuno J. Espinosa G. da Silva⁴⁴. O

³⁷ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 13.

³⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

³⁹ AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 235-290, 2001. Idem. *De nominibus Divinis*: a filosofia da linguagem de Tomás de Aquino na Suma Teológica. In: **Fides et Ratio, Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling**. Pelotas: EDUCAT, 2003. Idem. Ética e Direito em Hegel (manuscrito de artigo a ser publicado na) **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, maio 2009.

⁴⁰ SENELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.

⁴¹ KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

⁴³ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 163-188.

⁴⁴ SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do Direito Português: Fontes de Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

referido António Hespanha, ao discorrer sobre a teoria política dos períodos Medieval e Moderno, afirma que:

[...] o tom jurídico da imaginação social [...] estava difundido por todos os grupos sociais. [...]. Se, entre os letrados, a teoria política estava contida na teoria da jurisdição e da justiça, para os leigos a mais visível expressão do poder era a administração da justiça nos tribunais⁴⁵.

Na perspectiva desse autor, o estudo do direito permite compreender de forma apurada o funcionamento do chamado corpo político do Estado. A coexistência de diferentes centros autônomos de poder, segundo a metáfora política, era justificada, pois, “[...] tal como os diferentes órgãos corpóreos, assim os diversos órgãos sociais (poderiam) dispor da autonomia de funcionamento exigida pelo desempenho da função que lhes estava atribuída na economia do todo”⁴⁶. Ao considerar a influência de uma concepção de direito de cunho filosófico-cristão e teológico no pensamento político Medieval e Moderno, o autor sustenta que, assim como na Criação, “as coisas” criadas estavam ordenadas hierarquicamente. Destarte, a disposição da sociedade, entre “membros superiores” e “membros inferiores” do corpo político, previa normativos particulares, de acordo com a hierarquia social vigente, o que naturalizava a desigualdade social.

Para António Hespanha, não há apenas uma complementaridade entre o direito e a moral, mas também entre o estudo de textos normativos a respeito do comportamento humano, o controle de suas emoções e ações, no estudo empreendido no campo jurídico. Nas suas palavras:

Ao falar de amizade, de liberalidade, de gratidão, estamos a falar de disposições sentimentais que não podem ser observadas directamente. Por isso, as correntes historiográficas que têm que se ocupar delas são obrigadas a trabalhar sobre os textos normativos acerca dos sentimentos e das emoções. A hipótese de que se parte é a de que estes textos dispõem de uma eficácia estruturante sobre, em primeiro lugar, a autocompreensão dos estados de espírito e, depois, sobre a modelação dos sentimentos e dos comportamentos que daí resultam. [...] a literatura ética, disseminada pelas obras de vulgarização, pela parenética e pela confissão, constituiria uma outra destas tecnologias de modelação dos sentimentos particularmente importante para a realização da ordem na Época Moderna. Mas também a literatura jurídica que, nuns domínios mais do que noutros, se ocupa dos sentimentos, das emoções, ou dos estados de espírito. [...] Referindo-os, como

⁴⁵ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 28.

⁴⁶ *Ibidem*. p. 41.

pressupostos para a aplicação de normas jurídicas, o direito institui uma “anatomia da alma” [...] que fixa os contornos de cada sentimento [...] instituindo normas que disciplinam a sensibilidade e os comportamentos⁴⁷.

Nosso interesse sobre o pensamento político português e sua relação com a *práxis* do exercício de poder do Estado, o que implica considerar as relações entre a Coroa e seus súditos, já vem desde alguns anos. O pensamento político vieiriano foi objeto de nossa monografia de conclusão da graduação em História. Desde então, sentimo-nos instigados a melhor apreender a racionalidade e as práticas de um período orientado por uma cosmovisão tão diversa do período contemporâneo, orientado por uma perspectiva racionalista laica, pautada pelo individualismo, em contrapartida com um tempo em que a matéria é revestida de sacralidade, numa perspectiva de sociedade que convergia para a inserção do coletivo social numa perspectiva salvífica.

Dividimos nosso estudo em três capítulos. No capítulo inicial, intitulado “O Estado do V Império: Fé, Leis e Armas”, pretendemos discorrer sobre a formação do Estado Moderno português, tendo em vista a sua matriz filosófico-teológico-política. Interessa-nos identificar os elementos que compõem um modelo de Estado ou um modo de governar que caracteriza aquilo que denominamos de Estado Absolutista, ou seja, a centralização do poder na figura do soberano. Na medida em que o Estado é tido como “corpo político”, cabia a sua “cabeça”, o rei, ser identificado com um conjunto de ideais e valores, que caracterizavam a cultura política portuguesa, e que conferiam legitimidade ao exercício de seu poder. Isso nos leva a considerar a convergência entre as premissas portuguesas quanto à legitimidade do poder régio - amparadas pela mística envolvendo a realeza portuguesa e sua particular relação com a Divina Providência quanto à expansão da fé - e a política católica, cuja matriz é tributária do pensamento tomásico.

No segundo capítulo, “*Sacra pagina et ars rhetorica: o conteúdo e a forma do pensamento político jesuíta ibérico*”, interessa-nos considerar especialmente dois aspectos que compõem a *forma mentis* lusitana. Os preceitos oriundos da filosofia e teologia presentes na política católica, articulados com as preceptivas retóricas seiscentistas, referem-se, especificamente, ao conteúdo e à forma do pensamento político português no século XVII. Tendo em vista a grande contribuição de teóricos políticos jesuítas na fundamentação e legitimação do pensamento político Moderno, sobretudo o ibérico, ponderamos sobre a

⁴⁷ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 45.

apropriação da Companhia de Jesus quanto aos pressupostos filosóficos, teológicos e retóricos que contribuíram não apenas para fornecer aos Estados Modernos um modelo de governo secular, mas também influenciaram a organização da própria Ordem religiosa.

No terceiro capítulo, “O V Império e o grande teatro do mundo: entre a História do Futuro e a Arte de Furtar”, propusemo-nos a analisar as obras do Padre Antônio Vieira e do Padre Manuel da Costa que selecionamos para esta dissertação, com o propósito de perceber de que modo se fazem presentes os elementos próprios da cultura política portuguesa seiscentista. Enquanto textos políticos produzidos para os coetâneos dos autores, especialmente os membros do corpo político português, interessa-nos demonstrar até que ponto seus discursos sobre o Estado e as relações de poder indicam as convergências ou discrepâncias na condução da *res publica* e na conduta dos membros da sociedade política portuguesa.

Ao final desta dissertação, esperamos evidenciar ao leitor de que modo ocorreu a articulação entre a práxis e o discurso político no período aqui abarcado, os Seiscentos, especificamente no âmbito americano do Império colonial português. Acreditamos ter alcançado nosso propósito, ao avaliar se as relações de poder mantidas entre Coroa e súditos e a condução da *res publica* estiveram em consoância com os pressupostos filosóficos e teológicos da política católica defendidos e expostos nos textos que analisamos.

2 O ESTADO DO V IMPÉRIO: FÉ, LEIS E ARMAS

Para autores como Raymundo Faoro, o Estado português teria nascido sob o signo da espada. As batalhas sistematicamente empreendidas contra o árabe e o espanhol teriam conferido, precocemente, ao Reino a centralidade da figura monárquica enquanto marca das relações políticas entre Rei e súditos¹. Para além do caráter belicoso, a consolidação do Estado português passa pela construção identitária pautada na narrativa de um mito fundador, o milagre de Ourique² e na busca de reconhecimento do Reino de Portugal por parte de D. Afonso VII e do Papa³.

Sendo assim, pode-se considerar que não foi apenas a espada que garantiu a estruturação do Estado português, tanto no Medievo, quanto na Modernidade. Achar a justa medida que explique esse processo histórico exige que se leve em consideração aspectos políticos, jurídicos, culturais, teológicos e filosóficos, que nem sempre têm sua origem

¹ FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**: formação do patronato brasileiro. São Paulo: Globo, 2001. p. 17-18.

² A narrativa do milagre de Ourique diz respeito à aparição de Cristo a D. Afonso Henriques, fundador da dinastia de Borgonha, em julho de 1139. Na véspera de uma batalha contra um exército de mouros, numericamente superior, o futuro Rei português teria recebido a visita de Cristo em pessoa, que lhe teria assegurado a vitória contra os hereges e afirmado: “Quero construir um Reino em ti, para mim”. A leitura dessa narrativa, relacionando a fundação do Reino com a Vontade Divina, não se deu de modo imediato, tendo havido, num primeiro momento, a valorização do feito militar. O caráter místico da batalha, conforme Jacqueline Hermann, dá-se apenas a partir do século XV, em documento datado de 1416, intitulado *De ministerio amorum*, sendo citado ainda outro documento, cuja datação é próxima do primeiro, chamado *Crônica*, de 1419. Segundo essa autora, a narrativa desse relato fundador passou a orientar o sentido da história e da realeza portuguesas, sendo elevada à categoria de verdadeiro mito original de conformação do reino português. Segundo a autora, “[...] a aparição milagrosa de Cristo para o futuro rei de Portugal antes da batalha passou a ser interpretada como um sinal inequívoco para a compreensão da vitória e para a verdadeira sagração de Afonso Henriques, feita não por intermediários, vigários, mas pelo próprio Cristo ‘em pessoa’”. Cfe. HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 149 e ss. Como veremos mais tarde, a consolidação da referida narrativa como mito fundador contribuiu para moldar o arquétipo do rei português: cristianíssimo, belicoso e comprometido com um projeto imperial.

³ Conforme Nuno J. Espinosa G. da Silva, a partir do ano de 1140, D. Afonso Henriques está, ao menos internamente, reconhecido como Rei. Urgia, portanto, o reconhecimento internacional. Para tanto, em 1143, na conferência de Zamorra, presenciada pelo Cardeal Guido de Vico, como representante de Roma, Afonso VII reconhece o título de Rei a D. Afonso Henriques. O preço pago pelo Rei português era a vassalagem, a prestar pelo senhorio de Astorga. Por outro lado, a busca de proteção da Santa Sé se justifica, segundo o autor, pela “[...] tentativa de ver substituídos os laços vassálicos que o unem a Leão e Castela, consolidação e garantia do reino, desejo de constituição de uma Igreja nacional dependente da primazia bracarense e não de Toledo”. Embora D. Afonso Henriques preste juramento de vassalagem em 1143 ao Papa Inocêncio I, nas mãos do Cardeal Guido de Vico, encomendando o território português a São Pedro e à Igreja Romana, apenas, em 1179, a Cúria reconhece a dignidade régia do fundador da primeira dinastia portuguesa. No período de Alexandre III, inaugura-se uma nova concepção de poder pontifício, cabendo ao Papa favorecer situações políticas que a *dispensatio coelestis* (a autoridade soberana de Deus) havia criado na terra. Como afirma N. da Silva, “[...] se Afonso Henriques, como os factos tinham demonstrado, fora escolhido por Deus para reinar em Portugal, competia à Cúria reconhecer esta situação”. SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do Direito Português**: Fontes de Direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991. Ver, especialmente, p. 134-137.

encontrada no período abarcado pelo estudo proposto. Embora o foco da dissertação seja o século XVII, é relevante aqui considerar que esse período – tido por muitos autores como Barroco⁴, – é marcado pela permanência de aspectos que remontam à Antiguidade Clássica, bem como às novidades próprias da Modernidade, como o pensamento cartesiano⁵. Em se tratando das relações de poder entre a Coroa e os vassallos, dentro e fora de Portugal, cabem as considerações de António Manuel Hespanha que, ao dissertar sobre as interpretações acerca das formas políticas modernas, afirma:

[...] a contextualização que aí normalmente se faz das formas políticas consiste em inseri-las em ambientes económicos, geodemográficos, tecnológicos, militares. Ausente está quase sempre o contexto específico deste universo de entidades mentais que constituem a forma de “ler”, representar, imaginar, as relações de poder, pois este contexto específico é formado por outras representações mentais, vizinhas ou a montante. E, por isso mesmo, tudo se passa [...], como se as condições externas agissem directamente, por um processo não explicado e dificilmente explicável, sobre as disposições interiores dos agentes políticos⁶.

Diante do exposto, acredita-se que uma análise desse período em que se constitui o Estado Moderno deve levar em conta a justaposição de elementos oriundos da filosofia, da teologia, do direito, bem como da natureza dos conflitos militares dentro e fora do espaço europeu. Tendo em vista a análise das relações de poder que se pretende empreender nesta dissertação, interessa-nos sobretudo considerar o contexto do século XVII de forma ampla. A compreensão quanto ao modo em que nesse período se justapõem percepções oriundas da Modernidade e da Antiguidade, indicando a apropriação de conceitos jurídicos que servem de base para o Estado Moderno, bem como à retomada da mitologia política⁷ portuguesa, torna esses aspectos imprescindíveis para o estudo que nos propomos a empreender.

⁴ Para autores como José Antônio Maravall, o Barroco compreende os três primeiros quartos do século XVII, período que o autor identifica como “dramático”, dado o conflito entre a modernidade e antiguidade, cuja figura institucional principal é o Estado, considerado como repressor por este autor. Cfe MARAVALL, José Antonio. **A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997. p. 33.

⁵ René Descartes (1596-1650) será decisivo para a consolidação do que autores como H. Vaz chamam de antropologia racionalista. A revolução cartesiana no campo da filosofia e a revolução galileiana no campo da ciência contribuirão para um novo conceito de razão, que consolidará a imagem do homem demiurgo. Segundo o pensamento de Descartes, como sustenta H. Vaz, “[...] o mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (*arquê kinêseôs*, na definição de Aristóteles), mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático”. Cfe VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 74.

⁶ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 57.

⁷ Ao utilizar o conceito *mitologia política*, valemo-nos das considerações de autores como Raoul Girardet e Bronislaw Baczko, que sustentam que, em momentos de caos, a sociedade normalmente retoma seus mitos, os

Portanto, faz parte do nosso esforço analítico a compreensão da cultura política dos Seiscentos do Estado português, especialmente, quando temos em mente o delicado momento que foi o da Restauração em 1640. Conforme Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, a análise de uma dada cultura política:

[...] fornece os elementos para as representações através das quais os indivíduos dão sentido à sua existência, ao mesmo tempo em que serve como um conjunto de mecanismo de controle – leis, regras, condicionamentos interiorizados – [...] que delimitam o campo de atuação dos homens [...].⁸

Esses elementos são importantes para compreender o contexto estudado, pois, como sustenta a mesma autora, “[...] é ao redor de (eventos e conceitos) que se tece e se evidencia a inteligibilidade das situações e os princípios que conduziram até elas”⁹. Para Maria de Fátima Gouvêa e Marília Nogueira Santos, o conceito de cultura política “[...] implica a identificação de uma espécie de código e/ou de um conjunto de referenciais constituídos e formalizados em um grupo social a partir de uma tradição política”. Assim sendo, a percepção de uma cultura política “[...] resulta numa ‘leitura comum do passado’, bem como numa ‘projeção no futuro vivida em conjunto’ por um determinado grupo social”¹⁰.

O momento da Restauração portuguesa é relevante para o estudo proposto não só pela especificidade do contexto, mas também pelos desafios que a necessária garantia de governabilidade – por parte da dinastia iniciada por D. João IV – trazia. A ascensão dos Bragança ao poder se deu em momento particularmente delicado, haja vista que o fim do jugo castelhano, bem como a retomada do controle das possessões ultramarinas foram questões com as quais o Estado teve que se confrontar. A solução das mesmas passava pela adoção de

quais desempenham um papel ao mesmo tempo reordenador e mobilizador de uma ação coletiva. Ao se ter em mente a importância capital de legitimação de um governo por parte dos que a ele estão subordinados, cabem as considerações de B. Bacsko, que afirma que “[...] o poder tem necessariamente de enfrentar seu *arbitrário* e controlá-lo reivindicando uma legitimidade. [...] todo o poder tem de se impor não só como poderoso, mas também como legítimo”. Cfe. BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. (S.d.) Porto: Imprensa Nacional, 1988. V 5. p. 310. As considerações desse autor acerca da legitimidade do poder e das condições para que essa legitimidade seja reconhecida são de fundamental importância para a análise proposta nesta dissertação, uma vez que consideramos que as relações de poder se estabelecem a partir de um mínimo de reciprocidade entre as partes envolvidas, ainda que não estejam hierarquicamente dispostas de modo igual.

⁸ NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Corcundas e Constitucionais: a cultura política da Independência (1820-1822)**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2003. p. 20.

⁹ Ibidem. p. 21.

¹⁰ GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; SANTOS, Marília Nogueira dos. Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 92.

medidas ora diplomáticas, ora militares. Para tanto, a Coroa deveria mobilizar seus vassalos em prol da causa da Restauração, a fim de dar conta da manutenção da sua recém (re)conquistada autonomia, assim como da manutenção dos territórios d'além-mar.

A Restauração, enquanto retomada de poder da Espanha, teve seu início datado pela historiografia a primeiro de dezembro de 1640. O movimento foi encabeçado por nobres e fidalgos, contando com o apoio de alguns religiosos que tomaram partido da causa portuguesa. Tendo resultado vitorioso, D. João IV foi aclamado Rei de Portugal, iniciando a dinastia dos Bragança. Os próximos vinte e oito anos seriam de intensas disputas com a Espanha – tanto nos campos de batalha, como na esfera diplomática – que, até a morte de Felipe IV, não havia mostrado real disposição em reconhecer a soberania portuguesa.

Dentre os desafios impostos para a nova dinastia, deveriam ser resolvidos os conflitos com a Coroa Espanhola. Caberia também ao novo Rei, lidar com as expectativas da população portuguesa, que ansiava pela retomada do projeto imperial, iniciado com a expansão ultramarina. O período de 1580-1640 representou um duro golpe nos brios portugueses. A reconquista da autonomia política fez com que Portugal buscasse uma reordenação social através do acionamento de elementos messiânicos¹¹, presentes desde a formação do reino português no século XII.

Para Joaquim Veríssimo Serrão, que se opõe à percepção consolidada pela historiografia de que “O Restaurador” seria um homem indeciso, houve a adesão geral da população portuguesa quando da ascensão de D. João IV ao poder. Para o mesmo autor, referindo-se à postura adotada por D. João IV, “[...] a sua maior qualidade foi a prudência com que soube refrear os entusiasmos e não comprometer uma vitória que sentia estar ao seu alcance. A acção régia foi de molde comprovar a este juízo que a história já não lhe recusa”¹².

¹¹ Autores como João Lúcio de Azevedo identificam a crença portuguesa em um salvador, que haveria de remir a pátria, com a cultura judaica presente no Reino. São identificados elementos da cultura judaica na Península Ibérica desde o período romano. Apesar da intensa perseguição aos judeus no século XII, eles terminaram por ser acolhidos. Cabe ressaltar que, a partir do século XV, Portugal se envolve com a perseguição aos judeus, provavelmente por pressão espanhola. Estes foram expulsos ou convertidos, iniciando uma nova comunidade de cristãos-novos em Portugal. A cultura judaica e sua mística escatológica parecem ter sido assimiladas de modo bastante específico na Península Ibérica. No contexto europeu, entre o fim do século XV e o início do século XVI, a crença na ameaça do apocalipse e as interpretações dos textos proféticos levaram a posicionamentos distintos, pautados ou na crença da promessa de mil anos de felicidade ou na espera do Juízo Final. O messianismo verificado em Portugal está relacionado especialmente com a profecia do V Império. Trata-se da crença que afirma que, depois dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos, um último e derradeiro império converteria todo o mundo ao Cristianismo. A concretização desse império cristão, segundo sustentavam eruditos como o Padre Antônio Vieira, dar-se-ia através do Rei português. Ver AZEVEDO, João Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947.

¹² SERRÃO, Joaquim Veríssimo. A restauração e a monarquia absoluta (1640-1750). In: **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996. V. 5. p.14.

Por sua vez, João Lúcio de Azevedo, quando se referiu ao primeiro sermão proferido pelo Padre Vieira, na Capela Real, em 1642, considerou que:

[...] sua voz devia ser considerada auxílio bem-vindo, quando o trono se sentia vacilante, e os inimigos de dentro e de fora o ameaçavam. No interior, além dos afetos a Castela – ainda os havia depois da conspiração, afogada em sangue, no ano anterior – contavam-se entre os mal inclinados ao novo governo os fanáticos, e não eram em número insignificante, que esperavam a vinda de D. Sebastião, e os patriotas exaltados, que não esqueciam as hesitações de D. João IV antes de aclamado, nem a indiferença dos duques de Bragança seus antepassados, submissos ao usurpador¹³.

Segundo Jacqueline Hermann, o pai de D. João IV foi figura importante da oposição, no que tange ao processo de hispanização ocorrido em Lisboa. Seu prestígio pode ser percebido pelas palavras do Padre Bartolomeu Guerreiro, que afirmava que Portugal tinha três grandezas: Lisboa, as conquistas e a casa de Bragança. Nos sermões de exéquias de D. Teodósio, reafirmavam-se as certezas de que, em Vila Viçosa, residiam as esperanças de restauração da autonomia política, e conferiam a D. João, oitavo Duque de Bragança, os direitos de D. Teodósio de representar o sangue dos reis portugueses¹⁴.

Ainda que Joaquim Veríssimo Serrão construa sua narrativa enaltecendo a prudência do Rei, o autor afirma que a D. João foi apresentado o plano do movimento em junho de 1639, ocasião em que foi nomeado Governador-geral das armas de Portugal, e que, ao ouvir os “apelos desesperados”¹⁵ dos nobres que foram ao seu encontro em Almada, teria respondido que a ocasião não era adequada.

Ocorre que há muito a indignação e a revolta portuguesas contra Castela só faziam aumentar. Fatores como a submissão política imposta ao Reino português, o aumento excessivo de impostos, os ataques estrangeiros às possessões ultramarinas portuguesas, bem

¹³ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008. p. 78. Cabe lembrar que a crença no retorno do Rei D. Sebastião, desde criança chamado “o Desejado”, e que desapareceu na batalha de Alcácer Quibir, em 1578, deu origem ao Sebastianismo. Como o corpo do Rei nunca foi encontrado, houve, durante muito tempo, quem acreditasse na sua volta. Um dos momentos de maior fervor dos crentes foi justamente quando da Restauração portuguesa. Embora aqui não seja o momento de aprofundar a questão, é pertinente ressaltar que o fim do jugo castelhano era tido como previsto nos vaticínios acerca do Reino. Afirmava-se que, durante sessenta anos, Portugal seria governado por um Rei estrangeiro. Contudo, findo esse período, um Rei português ascenderia ao poder e retomaria o projeto imperial português. Para os sebastianistas, evidentemente, esse Rei seria D. Sebastião.

¹⁴ HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 223-224.

¹⁵ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. A restauração e a monarquia absoluta (1640-1750). In: **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996. V. 5.p.14 e ss..

como o governo exercido por Margarida de Mântua¹⁶, contribuía para aumentar a insatisfação portuguesa com relação à União Ibérica. Essa conjuntura, além de justificar a observação de João Lúcio de Azevedo, parece explicar a não adesão total de Portugal ao seu novo Rei, posto que a referida prudência poderia ser entendida como hesitação num momento absolutamente tenso e delicado da história portuguesa.

Diante do exposto, o reconhecimento da legitimidade do poder régio era de suma importância. Para além do aparelho institucional e jurídico que compunha o Estado, o Rei português deveria estar identificado com um conjunto de valores sobre os quais sua autoridade seria reconhecida e sem a qual o seu governo seria inviabilizado. Dada a instabilidade do Reino, recorreu-se a uma leitura comum do passado de modo a dar um sentido ao presente, projetando tempos melhores para o futuro. Isso se deu, em boa medida, pelo conjunto de referenciais nos quais Portugal se identificava, enquanto nação escolhida por Deus, para o cumprimento de um destino previsto em vaticínios de cunho milenarista e messiânico.

2.1 ORIGENS DA REALEZA MODERNA PORTUGUESA

Ao discorrerem sobre o Estado português, autores, como Pedro Cardim, ressaltam o quão recente é a separação entre as esferas secular e religiosa em Portugal, identificando-a como resultado da Constituição portuguesa de 1976, que estabelece a autonomia e a supremacia do poder estatal frente ao poder religioso. Para Cardim, até o século XVIII, os fundamentos do Estado, bem como a significação do poder são essencialmente católicos¹⁷.

Cabe lembrar que a filosofia moderna partiu da premissa de que a construção teórica se estrutura a partir da *práxis*, e, com isso, provocou a ruptura do paradigma de cunho teológico. Não obstante, tomou para si o desafio de construir uma moral pautada na racionalidade, num contexto em que a condição humana é a do homem demiurgo. Como sustenta Marcelo Aquino, o pensamento político moderno “[...] tem por escopo assegurar a

¹⁶ Cabe ressaltar que a nomeação de Margarida de Mântua representava uma quebra do Juramento de Tomar, haja vista que não havia qualquer relação de parentesco dela com os portugueses.

¹⁷ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: **Revista de História das Idéias**, Coimbra, v. 22, p.133-174, 2001. p. 135.

satisfação das necessidades vitais do indivíduo, [e] assumiu como sua tarefa inaugural encontrar uma resposta ao problema da associação dos indivíduos”¹⁸.

Segundo a filosofia moderna, o surgimento da sociedade está vinculado à impossibilidade de o indivíduo satisfazer sozinho as suas necessidades, de modo que a associação e a subordinação ao que poderia ser chamado “pacto social” teria se tornado condição necessária ao atendimento das mesmas. Essa percepção marcada pelo voluntarismo, na qual o indivíduo é a base da vida política (sujeito de direito), e que pressupõe a autonomia das sociedades - de modo que se organizem como melhor lhes aprouver - visando atingir seus objetivos, parece algo bastante distante quando se tem em mente o pensamento político de Portugal dos Seiscentos.

A força da perspectiva católica no pensamento político da época garante a força teórica necessária para, na prática, instituir princípios e regras que regiam as relações sociais. Ao mesmo tempo, esta legitimava o domínio e a regulação da interação entre pessoas e grupos, de modo a conferir às relações um conjunto estável de direitos e deveres. No período abarcado por este estudo, a percepção de organização social estava vinculada ao conceito de corpo político. O Estado, de forma análoga ao corpo humano, seria uma “corporação”, da qual o rei é a cabeça, e os súditos os membros. O conceito é oriundo da Idade Média, especificamente, da teoria político-eclesiástica de *corpus mysticum*. Segundo Ernst Kantorowicz, a Igreja – enquanto corpo místico – compreendia “[...] todos os fiéis, passados, futuros e presentes, existentes em ato e potência [...]”, cuja “[...] cabeça era Cristo e sua cabeça visível era o vigário de Cristo, o pontífice romano”¹⁹. A percepção de Estado como corpo político foi adequada às necessidades dos Estados Modernos tendo em vista a sua legitimação.

Uma análise de textos seiscentistas, tal como o *Sermão do Bom Ladrão*, proferido pelo Padre Antônio Vieira em 1655, permite perceber claramente qual o modelo que deveria ser seguido pelos reis. À época, tanto a conduta pessoal, quanto a condução da *res publica* tinham sua base assentada no modelo cristológico fornecido pela Igreja Católica²⁰. Por um lado, a

¹⁸ AQUINO, Marcelo F. de. Ética e Direito em Hegel (manuscrito de artigo a ser publicado na). **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, p. 5, maio 2009.

¹⁹ KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 126.

²⁰ No referido sermão, pregado na Igreja da Misericórdia, em Portugal, discorre o jesuíta a respeito da responsabilidade que o Rei deve ter com relação à escolha dos membros que compõem o seu governo. Padre Vieira inicia sua prédica remontando à passagem da Escritura em que Cristo, quando da sua crucificação, leva o bom ladrão ao paraíso. Afirma o pregador que “[...] todos devem imitar ao Rei dos Reis; e todos têm muito o que aprender nesta última ação da sua vida. Pediu o bom ladrão a Cristo, que se lembrasse dele no seu Reino: *Domine, memento mei, cum veneris in Regnum tuum*. E a lembrança que o Senhor teve dele foi que ambos se vissem juntos no Paraíso: *Hodie mecum eris in Paradiso*. Esta é a lembrança que devem ter todos os reis, e a

obrigação do governo régio para com seus súditos se pautava na percepção de Bem Comum, cabendo ao rei manter a *pax et concordia* entre seus membros. Por outro, a *finalidade* da instituição – o Estado – tinha sua razão de ser numa perspectiva salvífica, ou seja, o retorno do homem à Causa Primeira.

Em boa medida, esta percepção de Estado sob uma perspectiva salvífica perdura, e com força, durante boa parte do século XVII. A característica filosófico-teológico-política vigente no século XVII, cabe ressaltar, tem sua origem no Medievo, com pensamento de Tomás de Aquino. Os conceitos por ele desenvolvidos foram retomados nos Seiscentos, sendo de suma importância para a compreensão do pensamento político português vigente. Contudo, antes de dar prosseguimento à influência de Tomás de Aquino na estruturação e na legitimação do pensamento político seiscentista, cabem algumas considerações.

Philotheus Boehner e Étienne Gilson afirmam que:

[...] é cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão²¹.

Há, portanto, que se considerar a distinção entre a teologia cristã e a filosofia cristã. A teologia discorre sobre proposições direta ou indiretamente reveladas por Deus, tendo por base o texto da Sagrada Escritura e a Patrística. A Verdade presente no Texto não é alvo de especulação filosófica, uma vez que não é questionável, por se tratar de uma questão de fé.

Há de se ter em mente – e isso fica evidente no pensamento tomásico – que a percepção cristã dispõe hierarquicamente a fé enquanto superior à razão, ainda que não desconsidere esta última²². Evidentemente, a Escritura influencia o pensamento especulativo

que eu quisera lhes persuadissem os que são ouvidos mais de perto. Que se lembrem não só de levar os ladrões ao Paraíso, senão de os levar consigo: *Mecum*. Nem os reis podem ir ao Paraíso sem levar consigo os ladrões, nem os ladrões podem ir ao Inferno sem levar consigo os reis”. Cfe. VIEIRA, Antônio. **Sermão do Bom Ladrão e outros sermões escolhidos**. São Paulo: Landy, 2000. p. 166.

²¹ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 9.

²² O trabalho de tradução e análise da obra de Aristóteles permitiu que Tomás de Aquino (1225-1274) se inserisse numa questão de suma relevância para o seu tempo. Ao longo do período Medieval, a teologia cristã se apropriava de conceitos oriundos da filosofia grega. Tomás de Aquino, ao articular elementos da filosofia grega (discutindo, sobretudo, com o neoplatonismo e o aristotelismo), e com a teologia cristã (destacando-se a tradição agostiniana), procurou oferecer uma resposta ao conflito de sua época, qual seja, o conflito entre razão e fé. Estudiosos do pensamento aristotélico, como Averróis, que viveu na Espanha no século XII, acreditavam que a filosofia, sobretudo a de Aristóteles, era o caminho para a verdade. Contudo, Averróis defendia que as revelações místicas eram um caminho inferior para alcançar Deus. Desse modo, afirmava que a razão era superior à fé. A Igreja havia aceitado Aristóteles, mas a interpretação fornecida pela leitura

cristão. Segundo os autores anteriormente referidos, a origem histórica da filosofia cristã remonta ao movimento de oposição à filosofia helênica, tendo por base a revelação divina²³. Contudo – e isso nos parece aspecto bastante relevante –, a condição de filosofia cristã não significa que esta não possa falhar. O argumento para tal proposição reside no fato de que a razão humana não é infalível. Nas palavras de P. Boehner e E. Gilson, “[...] como filosofia perene, o pensamento cristão não deixa de aspirar a este ideal (a inerrância), *por um esforço incansável de aprofundamento, e pela revisão constante dos seus conceitos, das suas proposições e dos seus argumentos* (grifo nosso)”²⁴. Se, por um lado, como afirmamos, a Verdade da fé não é alvo de especulação filosófica²⁵, por outro, ela (a fé) impõe certas metas ao conhecimento alcançado pela razão. A razão tem, portanto, a finalidade de analisar e aprofundar a Verdade revelada nas Escrituras, garantindo-lhe inteligibilidade, transformando convicções religiosas em evidências passíveis de serem demonstradas pela razão.

A explicitação que fizemos desses pressupostos se torna relevante para a discussão proposta por dois aspectos. Primeiro, por traçarem uma delimitação entre o papel desempenhado pela teologia (Verdade revelada) e pela filosofia cristã, cujo objeto é passível de especulação racional, o que contribui para garantir inteligibilidade à Verdade divina. Ao mesmo tempo, ao considerarmos que é no confronto com as correntes contrárias que a filosofia cristã se move/se transforma, podemos compreender melhor as obras políticas produzidas no período dos Seiscentos. Ainda que a análise das referidas obras não seja empreendida neste capítulo, cabem aqui algumas considerações acerca dessa produção.

islâmica, que punha em questão a supremacia da fé sobre a razão era por demais heterodoxa. Em boa medida, a obra de Tomás de Aquino fornece uma resposta para a questão, adequando razão e fé, de modo que *a razão deveria ser livre para operar de acordo com suas próprias leis, mas dentro dos limites da fé*. Cabe ressaltar que a remodelação do pensamento greco-romano levada a cabo por Tomás de Aquino está pautada pela teologia, pela metafísica e pela antropologia. O momento histórico no qual se dá a remodelação feita pelo Aquinate se estrutura na tensão entre a *autarquia* grega e a *liberdade cristã*. Esta última deve ser entendida como *a razão que direciona a ação do homem para o cumprimento, ou para a recusa, da sua finalidade maior: o retorno ao Ser*. Ver AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 235-290, 2001.

²³ Nas palavras dos autores, “[...] era imperioso que o cristianismo assumisse atitude crítica perante a filosofia helênica, posto que também esta se ocupava com questões de ordem religiosa. A posse de uma verdade absoluta, garantida pela revelação, proporciona aos cristãos um critério seguro de julgamento em face das especulações gregas. À especulação cristã, cabe a tarefa de desmascarar os erros da filosofia pagã. Ademais, a fé cristã faz ver à razão a necessidade de se deixar curar pela fé e pela graça. Destarte, a razão, orientada pela fé, torna-se capaz de retificar e aprofundar as aquisições da razão lesada dos pagãos, e de realizar a meta que a filosofia grega só pudera esboçar em traços gerais”. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.p. 13. Nesse sentido, a filosofia cristã, além de posicionar o Cristianismo frente a uma filosofia então dominante, fornecia o espaço para o desenvolvimento de ideias que poderiam ser desenvolvidas e valorizadas a partir da sistematização de um esforço especulativo.

²⁴ Ibidem. p. 10.

²⁵ De acordo com P. Boehner e E. Gilson, “[...] a fé, ou a aceitação de uma verdade por autoridade de outrem, é menos perfeita que o conhecimento evidente do objeto em si mesmo”. Ibidem. p. 10.

Ao se debruçarem sobre os sermões do Padre Antônio Vieira, alguns autores como Alcir Pécora²⁶ afirmam que o jesuíta efetua a defesa de um projeto imperial cristão, previsto nos vaticínios acerca do V Império, e que viria a ser concretizado pelo Rei de Portugal no limite da ortodoxia. Isso se deve à equiparação do exercício de poder entre o Rei português e o Papa, efetuada pelo jesuíta, que identificou, na cabeça do corpo político português, atribuições outrora tidas como exclusivas do Sumo Pontífice. Cabe aqui considerar que, no período da Restauração, essa percepção acerca da realeza portuguesa foi defendida tanto por pessoas tidas por cultas, quanto pela população em geral²⁷. Igualmente, há de se ter em mente o contexto em que tais proposições são defendidas. Ao mesmo tempo em que Portugal tem que lidar com a manutenção e com a reconquista de territórios d'além-mar, bem como com disputas dentro da Europa com a Espanha, tinha também de considerar o impacto de teses mal aceitas a respeito do poder divino dos Reis²⁸. Se levarmos em conta que a filosofia cristã se

²⁶ Ver PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

²⁷ Ao longo do século XVII, a percepção de que Portugal era eleito para levar a cabo as profecias acerca do V Império, juntamente com a construção do mito acerca da sacralidade do Rei português “feito por Deus, e por isso mais Seu”, como diria Vieira, resulta em vasta produção de clérigos e seculares que saem em defesa dessas ideias. Longe de ser uma mentalidade vinculada apenas ao vulgo, percebe-se a adesão – ou pelo menos o fomento – dessas ideias por parte da elite culta. Temos como exemplo a obra do Frei dominicano Manuel Homem, autor de *Memória da disposição das armas castelhanas, que injustamente invadiram o reino de Portugal, no ano de 1580* (1655); Antônio de Sousa Macedo, em 1645, publica *Lusitania Liberata*; também de 1645, *Vox turturis*, de autoria de Nicolau Monteiro; Sebastião de Paiva escreve, em 1641, *Tratado da quinta monarquia e felicidades de Portugal profetizadas*; *El principe encubierto*, escrito por Luís Martinho de Azevedo (*Lucindo Lusitano*) que dedica sua obra a Felipe IV, defendendo a tese de que o “Rei encoberto” era D. João IV; Pero de Sousa Pereira, em 1649, escreve *Maior triunfo da Monarquia lusitana, em que se prova a visão do campo de Ourique*; ou ainda a obra do Padre João de Vasconcelos, publicada sob pseudônimo de Gregório de Almeida, sob título de *Restauração de Portugal prodigiosa*, na qual trata dos acontecimentos referentes à aclamação de D. João IV e da enumeração das profecias sobre Portugal. O jesuíta João de Vasconcelos, reitor do Colégio de Lisboa, fez como muitos de sua Ordem e aderiu à causa da Restauração, ainda que ferisse o decoro e a conduta esperada de seus membros, que deveriam ser isentos das questões que tocassem aos Estados. Sobre as obras citadas, ver AZEVEDO, João Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947. Especialmente p. 71-72 e p. 74-75. Com relação à participação dos jesuítas na Restauração, afirma A. Pécora que “[...] os jesuítas lusos parece que sempre tiveram uma compreensão singular de certos aspectos das *Constituições* da Companhia: a [...] carta de Inácio [...] ‘De la Obediencia’ foi dirigida [...] ‘a los Padres y Hermanos de Portugal’, alarmado pelas notícias [...] de desistências e rebeldias naquele país”. Igualmente preocupado, sobretudo com a reação que o rei espanhol poderia ter contra a Companhia, ficou o Geral Cláudio Aquaviva, que escrevia “cartas sobre cartas”, tentando controlar o ímpeto patriótico de seus colegas portugueses. Cfe. PÉCORA, Alcir. *Op. Cit.*, p. 228-229.

²⁸ Como afirma J. Hansen, “[...] (no Concílio de Trento foi firmado) o dogma da luz natural da Graça inata contra a tese da *lex peccati*, a lei do pecado original, que, segundo Lutero, mancha irremediavelmente a natureza humana, tornando os homens incapazes de discernir o *verum Deum absconditum*, o verdadeiro Deus oculto, e, portanto, o Bem do mal. A consequência política da tese luterana é a afirmação de que os reis reinam por ‘direito divino’ para impor ordem à irremediável anarquia da humanidade decaída. A tese leva a afirmar que, sendo enviados por Deus, os reis têm autoridade para legislar em matérias de poder espiritual, dispensando a *auctoritas* delegada por Cristo ao Papa. Principalmente por meio dos jesuítas, que divulgaram a doutrina de Molina acerca da Graça inata, tentando uma nova conciliação entre a preciência divina e o livre-arbítrio humano, em oposição ao augustinianismo dos dominicanos, depois do Concílio de Trento se afirmou em todo o mundo católico que o pecado não corrompe totalmente a natureza humana e que a luz natural da Graça inata deve ser universalmente apregoada como o critério definidor da legitimidade dos códigos legais positivos

desenvolve a partir do conflito e que a formação dos membros da Companhia de Jesus aliava pragmatismo e erudição (a ponto de serem os jesuítas os educadores da elite europeia²⁹), é perfeitamente compreensível a proposição vieiriana acerca do poder régio, fornecendo resposta para questões do seu tempo.

O pensamento tomásico, exposto em obras como *De regimine principum*³⁰, contribuiu para consolidar a percepção de que o Estado era um corpo político, cuja cabeça era o Rei, que deveria manter a *pax et concordia* entre seus membros, visando o Bem Comum. Nesse sentido, como afirmamos anteriormente, o Estado, enquanto instituição humana, tem o compromisso de conduzir aqueles que a ele estão subordinados ao Bem, dentro de uma perspectiva salvífica, de modo que o dirigente, ou *cabeça* do corpo político, tenha por obrigação agir como pastor³¹ e não como tirano. Para o Aquinate, a finalidade das ações humanas, ou melhor, a finalidade da existência humana reside na salvação da alma. O exercício do poder régio está indissociado da força e da função diretiva, que orienta o corpo social numa perspectiva salvífica.

Na concepção tomásica, o mundo é ordenado a partir de uma hierarquia de fins. Esta noção de *ordo finium* torna-se fundamental para compreender a operação efetuada por Tomás de Aquino no que tange ao ofício régio. Dentro dessa perspectiva, o Estado resulta de uma *naturalis necessitas*. Segundo Michel Senellart, “[...] a necessidade, para Tomás, é a forma

inventados pelas comunidades humanas para governar-se”. Cfe. HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 21.

²⁹ Ver mais em Idem. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moysés (Orgs.). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 61-97.

³⁰ Conforme Michel Senellart, *De regimine principum* foi publicado no século XIV e é composto por quatro livros, contando com 82 capítulos ao todo. Dentre os escritos do Aquinate encontrados na referida obra, destaca-se *De regno* que, segundo o autor, “[...] embora inscrito no interior da visão cristã do mundo, hierárquica e finalizada, representa uma virada na definição do ofício régio”. De acordo com esse autor, a mudança de paradigma efetuada por Tomás de Aquino se dá, em boa medida, pelo estudo do *corpus* aristotélico efetuada pelo teólogo medieval. Passa-se, então, da perspectiva “[...] da carne corrupta que precisa ser reprimida, ao de uma natureza perfectível cujo ser-em-potência compete ao homem atualizar. O discurso da disciplina cede então o lugar ao discurso da arte: nascimento propriamente dito da arte de governar, os príncipes sendo investidos, nessa nova economia natural, da plenitude do *regimen*”. SENELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 171.

³¹ Assim como na analogia entre Estado e corpo, originalmente pensado, para se referir ao corpo místico da Igreja, o pensamento católico igualmente fornece ao Estado a fundamentação para a analogia entre o papel a ser desempenhado pelo Rei e o pastor a partir das Escrituras. Conforme M. Sennelart, “[...] o pastor não apenas deve proteger seu rebanho, mas igualmente conduzi-lo. Assim sendo, o pastor não é um simples guardião. Ele mostra o caminho. É no Evangelho de João que encontramos, a este respeito, o texto mais explícito. Jesus é aí definido como ‘o bom pastor’, em oposição ao ladrão e ao malfeitor, que guia o seu rebanho para uma pastagem, e o conduz com a sua voz. Assim, o governo pastoral está ligado à capacidade de conduzir, pela voz, um grupo contado de indivíduos rumo a um objetivo necessário”. Ibidem. p. 179. Cabe ressaltar, o autor se refere especificamente à passagem do Evangelho de São João: “[...] mas quem entra pela porta é o pastor das ovelhas. A este o porteiro abre, e as ovelhas ouvem a sua voz. Ele chama as ovelhas pelo nome e as conduz à pastagem. Depois de conduzir todas as suas ovelhas para fora, vai adiante delas; e as ovelhas seguem-no, pois lhe conhecem a voz” (Jo 10, 2-4).

mesma dessa busca de equilíbrio. Ela se compreende em termos, não de causalidade externa, mas de atualização de um fim. É o fim, enquanto princípio motor, que é necessário”³². Não obstante, como veremos oportunamente, a noção de um mundo hierarquizado contribuiu para conferir legitimidade a uma percepção acerca da desigualdade social, cuja origem seria natural.

Uma vez exposto que, para que a multidão cumpra a sua finalidade comum é necessária uma força diretiva, e que o dirigente deve agir como pastor e não como tirano, a conclusão é a de que, definitivamente, a legitimidade do poder régio é reconhecida à condução do corpo político que visa ao Bem Comum. Contudo, Tomás de Aquino:

[...] não deduz (a finalidade do poder régio) de um imperativo transcendente. O dever de retidão que incumbe ao rei deriva das causas naturais da sua instituição. Nenhuma mediação eclesial entre o povo e o príncipe: o fundamento de seu poder é imanente ao corpo social³³.

O pensamento tomásico contribui para legitimar o poder régio, sustentando que, se cada membro do corpo social agisse considerando seus interesses individuais, a multidão se dispersaria. Santo Tomás afirma a incapacidade dos homens de dirigirem a si próprios coletivamente; havendo, portanto, a necessidade da centralização do poder, tendo em vista o Bem Comum. Como sustenta Michel Senellart, no pensamento tomásico:

[...] através da busca do bem comum que a multidão dispersa organiza-se realmente em sociedade. [...] o bem comum, longe de ser um ideal, é a condição mesma da vida social. Ficção moral, certamente, na medida em que cada um deve agir, em seu domínio particular, como se todos buscassem o mesmo objetivo, mas à qual o rei confere uma virtude dinâmica. Ele é o *agente*, no sentido forte, de uma coesão que se dissolveria se não a mantivesse em ato por sua vontade. Assim, compreende-se por que ele é obrigado a agir com retidão: essa retidão, enquanto reforça a unidade do corpo político, confunde-se com a função de governo. Não há diferença, para Tomás, entre governar e zelar pelo bem comum, o Estado só existindo por essa força que move os homens, apesar da diversidade de seus desejos, rumo à salvação

³² SENELLART, Michel. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 176.

³³ *Ibidem*. p. 177. É de ressaltar, haja vista a já mencionada influência do pensamento tomásico na composição do pensamento político português dos Seiscentos, a grande diferenciação com relação ao pensamento político moderno de cunho laico que aparece com força na Europa no mesmo período. Se, neste último, o Estado é justificado enquanto instituição capaz de permitir que os membros da sociedade atendam as suas *necessidades individuais*, a perspectiva tomásica, partindo da premissa de *naturalis necessitas*, justifica a existência da instituição Estado enquanto responsável pela *condução do corpo social rumo ao cumprimento de uma finalidade coletiva*.

comum³⁴.

Evidencia-se, nessa reflexão do autor, a inegável contribuição do pensamento tomásico para a consolidação do poder régio dos Estados modernos. Tomás de Aquino transfere à instância política um poder diretivo que até então era de atribuição exclusiva da Igreja. Contudo, há que se salientar que essa transferência não extingue o papel a ser desempenhado pelo vigário de Cristo, na medida em que o pensamento de Santo Tomás reflete apenas o reconhecimento, por parte da Igreja, da realidade do Estado na sociedade cristã.

Na concepção tomásica, o objetivo do *regimen* político consiste na afirmação de que:

[...] governar não é nem submeter os corpos à disciplina, segundo a concepção agostiniana, nem impor sua lei a um território, segundo a prática romana da soberania, mas reger uma multidão. Entre a subordinação da espada na doutrina ministerial e a transcendência da lei no modelo soberano, Tomás de Aquino afirma a imanência da força diretiva. O *regimen* é a operação interna, ainda que exija um poder distinto, pela qual a multidão disjunta chega à coalescência e, assim unida, provê a si mesma. Em outros termos, *é o ato pelo qual a multiplicidade se organiza em totalidade. [...] governar consiste sempre, de acordo com uma velha tradição, em conduzir homens e não, como acontecerá a partir do final do século XVI, em conduzir coisas* (grifo nosso)³⁵.

Essa passagem nos leva a algumas considerações. A primeira, que a percepção de organização social presente em Tomás de Aquino é coerente com a sua percepção acerca de finalidade da existência humana. O movimento de retorno da *criatura* ao *Ser*, ou o retorno do *Múltiplo* ao *Uno* (Causa Primeira), pode ser considerado análogo ao governo da multidão, que, uma vez sob tutela do poder régio, passa a representar uma totalidade voltada para um objetivo comum. A segunda remete à originalidade dos pensadores católicos seiscentistas, que reside na concepção de que o pensamento político deveria dar conta de situações sobre as quais o pensamento tomásico não chegava a fornecer respostas. Referimo-nos à “condução das coisas”, conforme destacado na citação acima.

A remodelação do pensamento tomásico implica dar conta de aspectos que não eram uma realidade no contexto em que foi produzido (século XIII). A apropriação levada a cabo nos Seiscentos deveria fornecer respostas para uma conjuntura infinitamente mais complexa

³⁴ SENELLART, Michel. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 177-178.

³⁵ *Ibidem*. p. 180.

do que a que se apresentava no período medieval. Deve-se levar em conta a evolução científica e tecnológica efetuada na Modernidade, bem como as relações com territórios d'além-mar, que iam, desde contatos comerciais, situações de conflito militar pelo controle/domínio de territórios, cujas fronteiras ultrapassavam muito os limites da geografia europeia, passando pela tentativa de inserção à polícia cristã, por parte dos Estados, de populações de cosmovisão radicalmente diferentes, quando comparadas à perspectiva europeia católica.

Além da matriz filosófica cristã medieval, é fundamental considerar a percepção de História – sob um viés católico – que existia à época. Sua particularidade reside na compreensão de que há a projeção permanente de Deus no mundo sensível. Segundo Marcelo Fernandes de Aquino, o chamado evento Cristo – ou seja, a encarnação do Verbo - é tido como uma intervenção real na história, isto é, como uma revelação cristã dentro de um espaço histórico, no qual o desenrolar do processo torna o tempo um espaço privilegiado, e os eventos nos fornecem a leitura de uma história da salvação³⁶.

A presença divina se manifesta através de sinais, que devem ser interpretados nos eventos históricos, à luz das Escrituras. É impossível dissociar, portanto, a aplicação da hermenêutica, enquanto instrumento capaz de garantir a inteligibilidade da ação da Divina Providência no mundo criado, da análise histórica por uma perspectiva católica.

Nesse sentido, Alcir Pécora afirma que “[...] não se pode interpretar o mundo, nem recusando-se sua natureza histórica particular, nem supondo a autonomização da história face ao divino”³⁷, e compreende que:

Fundamental nessa perspectiva do pensamento católico é a noção de *mistério*, que se refere à *mediação* por excelência, segundo três aspectos semanticamente indissociáveis: primeiro, o da representação do povo perante o seu Deus; segundo, o da existência de um *organismo institucional de mediação*; terceiro, o da revelação do futuro, uma vez que o mistério mediador avança a intelecção e o cumprimento dos desígnios ocultos da Providência³⁸.

³⁶ AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 235-290, 2001. p. 248.

³⁷ PÉCORA, Alcir. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 11.

³⁸ *Ibidem*. p. 11.

É importante considerar que a operação efetuada pelo exegeta³⁹ tem por intento fornecer uma leitura atualizada⁴⁰ das Escrituras, visando à inteligibilidade dos fatos históricos. O maior objetivo de uma exegese é a compreensão da mensagem contida no Texto, de modo a identificar, nos fatos contemporâneos, a concretização da Verdade anunciada nas Escrituras. Os fatos históricos, conseqüentemente, são lidos e interpretados como sinais que revelam e/ou confirmam o que está nas Escrituras, não tendo relação com símbolos ou imagens cuja verdade lhes é externa. Os fatos históricos são, nessa perspectiva, tidos como o lugar no qual o Ser se manifesta, e Se comunica com os homens através dos sinais passíveis de identificação e interpretação no mundo sensível. Ao exegeta cabe, ainda, identificar os sinais – as profecias –, e, bem ao gosto seiscentista, lançar mão da sua força retórica para persuadir, ensinar e deleitar. Isso porque, enquanto intérprete autorizado das Escrituras tem sua interpretação orientada por uma perspectiva salvífica.

Segundo Alcir Pécora, “[...] é porque os homens realmente são e agem - e permanecem *ser em ação* - que a história vivida por eles pode indicar a realidade divina. Nesse sentido, a

³⁹ Conforme João Adolfo Hansen, a partir do Concílio de Trento, há uma ratificação da força da tradição mediadora do clero, bem como dos ritos e cerimoniais visíveis da Igreja, fornecendo um modelo de interpretação católico das Escrituras. Isso se deu em contraposição à tese luterana *sola fide et sola scriptura*, tida por herética com a Reforma tridentina. Cabe aqui considerar que, como desdobramento da determinação do Concílio de Trento, houve uma grande valorização da oralidade como forma de transmitir uma leitura do Texto ortodoxamente aceitável. Isso tornava o papel a ser desempenhado pelo pregador como algo de suma relevância, enquanto agente autorizado para essa tarefa. Contudo, a aplicação da hermenêutica na interpretação das Escrituras não se limitava ao púlpito. Como exemplo, citamos o Padre Antônio Vieira, cuja vasta produção de sermões proferidos tem conteúdo absolutamente coerente com os argumentos apresentados na obra *História do Futuro* (cuja escrita provavelmente iniciou em 1649). Tanto nos sermões como na referida obra, o jesuíta lança mão da hermenêutica na interpretação das profecias acerca do V Império, defendendo que Portugal seria o único Reino capaz de cumpri-las. A respeito da Reforma tridentina, ver HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 19-41. Para maiores informações acerca da escrita da referida obra do Padre Vieira, ver AZEVEDO, João Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947.

⁴⁰ A utilização da expressão *leitura atualizada* não significa afirmar, sob hipótese nenhuma, autonomia por parte de um exegeta católico no período do século XVII. Isso significaria uma aproximação com uma percepção luterana absolutamente impensável para a época, sobretudo após a Reforma tridentina. Antes, trata-se da possibilidade de aplicar a hermenêutica da análise dos fatos históricos que *ratificam* aquilo que está nas profecias. As profecias são compreendidas como o “[...] *conocimiento [...] sobrenatural y inspirado por Dios ya que trata de sucessos mas allá del poder natural de la inteligència creada, y el conocimiento debe manifestar-se mediante signos o palabras pues el don de la profecia se da em primer lugar para el bien de otros y por lo tanto necessita ser manifestado. Es uma luz Divina por la que Dios revela sucessos del futuro y com la que son representadas de cierto manera mental al profeta, cuya obligación es manifestarlas a los demás*”. ACIPRENSA. **Enciclopédia Católica Online**: Profecia. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/p/profecia.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2009. Padre Antônio Vieira como veremos oportunamente, ao se propor a interpretar as profecias acerca do V Império, fornecendo a Portugal um projeto de Estado, recorre constantemente à autoridade ortodoxamente reconhecida dos Doutos Padres, os primeiros a comentar as profecias nas suas análises das Escrituras. Diante da autoridade da Patrística, o jesuíta apresenta-se decorosamente como um “pigmeu em ombros de gigante”, conforme expressão cunhada por Bernardo de Chartres, no século XII.

ação é a ‘medida de imitação’ com maior ou menor proporcionalidade, do Ser divino”⁴¹. O movimento iniciado pelo exegeta através da persuasão, do ensino e do deleite próprios da retórica dos Seiscentos tem por intento mover a vontade e a ação humanas à aceitação da Graça⁴², e, portanto, à correção moral. Essa noção de mobilização da ação e vontade do homem pode ser transposta para as obras de cunho político, e, por conseguinte, como elemento integrante do pensamento político, sobretudo quando são feitas críticas às medidas administrativas ou à conduta dos *membros do corpo*. Quando isso ocorre, o autor sente-se autorizado não apenas a indicar os desvios administrativos ou de conduta dos súditos, como também de fornecer a solução dos identificados, visando mobilizar o corpo político de modo que ele retorne ao caminho que o conduz ao cumprimento de sua finalidade.

A perspectiva católica de História, portanto, consolida uma visão sacramental acerca do mundo sensível, passível de ser palco da manifestação de sinais, através dos quais é estabelecida uma comunicação com o Ser. Não obstante, afirma que a concretização da Vontade Divina pode se dar através de agentes ou de instrumentos de ação da Divina Providência. Isso pode ser encontrado na narrativa do mito fundador do reino, o milagre de Ourique. Cabe também considerar que, dada a vinculação entre o exercício do ofício régio e a condução dos membros do corpo político visando ao Bem Comum, a matriz católica confere à cabeça do corpo político atribuições outrora tidas como exclusivas do Papa. Em Portugal dos Seiscentos, essa percepção é aprofundada, com ênfase na identificação entre o V Império e o Estado português, na qual caberia ao Rei a concretização, no mundo sensível, de um reino cristão universal.

A percepção de um mundo fortemente hierarquizado também contribuiu para a formação e o fortalecimento de uma cultura que dava grande valor ao estudo retórico, aos autores da Antiguidade, às Escrituras e à Patrística; e que exigia uma formação específica dos membros superiores do corpo político, dada a sua responsabilidade com a *res publica*.

Nas páginas seguintes, propomo-nos a discorrer sobre a estruturação do Estado português, no que concerne aos valores sobre os quais repousam a sua legitimidade, bem como sobre os aspectos jurídico-institucionais que permitem seu funcionamento, o que nos auxiliará na compreensão da relação existente entre a Coroa e os seus súditos.

⁴¹ PÉCORA, Alcir. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 13. Cabe considerar que a noção de participação do homem na essência do Ser parte da premissa de participação proporcional, caso contrário, poder-se-ia supor que a essência do homem é idêntica à essência do Ser, o que seria ortodoxamente inaceitável.

⁴² Em relação à Graça – dom concedido gratuitamente pelo Criador com o intuito de direcionar o homem para o Bem –, cabe lembrar que ela pode ser aceita ou não pela criatura, de modo que sua ação e sua vontade podem ou não se direcionar para o cumprimento do seu retorno ao Ser.

2.2 O ASSENTAMENTO DAS BASES DO V IMPÉRIO

A noção de Estado Absolutista é associada, como vimos, à questão da centralização do poder, figurado na imagem de um Rei capaz de conduzir o corpo político ao Bem Comum. Contudo, o exercício do poder por parte da Coroa está amparado em uma estrutura institucional que prevê a existência de burocratas, funcionários régios, bem como de órgãos responsáveis pela condução da *res publica*. A estruturação e fundamentação desses instrumentos institucionais e políticos, como temos procurado enfatizar, estão articulados a elementos de cunho católico, ou, como nos referimos anteriormente, a uma política de fundo católico. A adoção de fundamentos da ortodoxia católica, contudo, não significou, por parte do governo português, inflexibilidade na condução do corpo político. Cabem aqui as considerações de Laura de Mello e Souza, que, ao discorrer sobre a política e a administração durante o período colonial, afirma que a:

[...] busca oscilante da justa medida (quanto ao exercício do poder) foi constitutiva do processo de construção do poder nos Estados modernos por ser imprescindível à preservação e à perpetuação do mando no mundo de então: no meu entender, os absolutismos procuraram seguir uma prática política pendular, evitando identificarem-se com um grupo social específico e combinando rigor com certa dose de contemporização. As dimensões do império português, onde grandes distâncias separavam as diferentes conquistas e o centro decisório do sistema – Lisboa –, imprimiram uma complexidade notável ao poder exercido no seu âmbito⁴³.

Autores como António Manuel Hespanha defendem que, durante o período que se convencionou chamar Antigo Regime, as práticas sociais estavam pautadas, tanto na força da formalidade institucional-jurídica, quanto na força da tradição ou nos costumes locais. Importa considerar, na análise desse período, a relevância dos chamados poderes senhoriais, da autonomia municipal, de órgãos periféricos da administração real, enquanto elementos capazes de influir na condução ou na tomada de decisões referentes ao mando no território imperial. Suas considerações nos parecem adequadas, sobretudo, para analisar o contexto do século XVII, na medida em que afirmam que:

⁴³ SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 15.

[...] o ‘complexo orgânico da administração central’ da época se caracterizava, assim, por um ‘paradigma de ação político-administrativa’, que era jurisdicionalista; por um ‘modelo de organização’, que era o governo ‘polisinodal’; por um ‘estilo de processamento’, que era o processo burocrático⁴⁴.

A compreensão desse dilema, - ou, para recuperar os termos utilizados pelo autor, desse “paradigma da ação político-administrativa”, que deveria dar as diretrizes quanto à condução do governo da *res publica*, mas sem desconsiderar a força política de elementos dispostos como hierarquicamente inferiores (notadamente, os de cunho local), passa pela compreensão do significado do termo *Império*.

Em seu ensaio clássico sobre o conceito de Império, Maurice Duverger⁴⁵ aponta para as dificuldades inerentes a uma construção conceitual precisa do termo em questão. *Grosso modo*, a noção de Império está identificada com um território extenso, governado por uma autoridade superior às demais, não raro envolvida por uma aura de sacralidade. Há de se considerar, ainda, a contraposição entre a unidade nacional/reinol e a pluralidade de povos subjugados pelo império. As questões suscitadas pelo autor permitem pensar que é mais adequado considerar “Império” como um termo polissêmico, cujo valor semântico se altera conforme o tempo e o espaço sobre o qual for referido. Muitas das proposições desse autor contribuem de modo extremamente significativo na busca pela identificação de elementos que permitam entender o que viria a ser o Império português no século XVII, buscando a identificação com o que ele chama de “império colonial”.

Seguindo a argumentação do autor, a consolidação da autoridade imperial num território conquistado se deve antes à derrota das autoridades locais, substituídas por agentes do governo central, do que necessariamente ao uso da violência⁴⁶ ou, ainda, de uniões pessoais – como relações de vassalagem, por exemplo. Não obstante, a unidade imperial passa pela percepção, por parte dos subjugados, de que há vantagens em fazer parte do império, que deve, em maior ou menor escala, permitir a manutenção da identidade das populações submetidas ao poder central. Há de se levar em conta, igualmente, que o exercício de poder imperial por uma:

⁴⁴ Hespanha *apud* Laura de Mello e Souza. SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 48-49.

⁴⁵ DUVERGER, Maurice. O conceito de Império. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 22 e ss.

⁴⁶ De acordo com o autor, “[...] até o século XX, as comunicações eram difíceis demais e longas demais para que se pudesse impor um jugo baseado apenas na violência, através de toda a extensão de um imenso Estado, incluindo diversos povos”. *Ibidem*. p. 26.

[...] centralização administrativa e militar (a qual) é necessária para impedir as revoltas das classes dominadas e a transformação dos governadores locais em feudos independentes. Certa autonomia é indispensável para que todas as etnias possam manter as suas culturas, suas línguas, sua moral. É preciso, enfim, que cada comunidade e cada indivíduo tenha consciência dos benefícios de permanecer dentro do conjunto imperial em vez de viver separadamente. Claro, poucos impérios respeitaram todas essas exigências, mais ou menos contraditórias também. Todos favoreceram as classes dirigentes mais que as massas, o centro mais que a periferia. Mas alguns conseguiram manter um equilíbrio relativo entre suas diferentes posições, de maneiras também muito variadas⁴⁷.

A estabilidade atribuída ao império implica considerar, para além do controle pelo âmbito militar, um sistema burocrático, que via de regra não é hereditário, em substituição do exercício de poder por um representante do soberano, concedido apenas por laços pessoais. Ao termos em mente o império colonial, facilmente identificado com o período moderno, há de se considerar, para o caso de Portugal, que, além da permanência de elementos consolidados, principalmente durante o Medievo e das novidades de campo tecnológico e científico próprias da era Moderna, há o impacto resultante dos contatos com povos e culturas no além-mar. Como sustenta Maurice Duverger, “[...] os impérios não feudais apresentam duas faces bastante diferentes, uma marcada pela diversidade, outra pela assimilação”⁴⁸. Embora seja difícil mensurar a capacidade do governo central em manter o domínio sobre o território conquistado, é certo que sua manutenção exige certo nível de flexibilidade e negociação entre as partes envolvidas. Nas palavras do autor:

Ninguém pode medir exatamente a parte de consenso e a parte de solidez dos Impérios. Todos eles conheceram revoltas de províncias, sobretudo na periferia. Alguns foram fundados por uma dominação militar implacável. Eles não subsistiram muito tempo se não conquistaram a aceitação dos povos. Para durar, é preciso que a

⁴⁷ DUVERGER, Maurice. O conceito de Império. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 26.

⁴⁸ Ibidem. p. 28. Ao considerar essa afirmação do autor, temos em mente, num primeiro momento, o caso da colonização da América portuguesa. Evidentemente, o contato com as populações autóctones forçou uma mudança significativa em termos de cosmovisão europeia. Desde as primeiras impressões acerca da descoberta do paraíso terreal até os conflitos oriundos do controle da mão-de-obra indígena, foi um longo processo o qual, grosso modo, articula opressão/violência, mas também assimilação por parte do europeu. Isso, a nosso ver, deu-se tanto pela apropriação dos conhecimentos dos autóctones, como também pelo processo de ressignificação de elementos da cultura indígena, fosse no sentido de respeitar sua autenticidade, fosse para tornar o processo de conversão e consequente inserção das populações indígenas numa perspectiva europeia e cristã mais efetiva. Isso não significou, evidentemente, que os indígenas não se manifestassem a respeito, concordando ou se rebelando perante o europeu. A bibliografia sobre a questão é vasta e extrapola, num primeiro momento, a discussão aqui travada, mas vale considerar a respeito das proposições feitas. Ver LUZ, Guilherme Amaral. **Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa (1549-1587)**. Uberlândia: EDUFU, 2006. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

dominação de um grande espaço traga vantagens aos dominados, que dessa forma pretendem a unidade imperial à fragmentação em pequenas unidades de poder⁴⁹.

Para tanto, é necessário que não apenas a elite local, mas, igualmente, as camadas sociais inferiores percebam as vantagens em fazer parte do império. Nesse ponto, o autor dá ênfase às vantagens econômicas, sobretudo para as classes dominantes. Contudo, no seu ensaio, fornece-nos mais um elemento que pode complementar significativamente a perspectiva de que o império traz satisfações materiais e simbólicas. Maurice Duverger identifica o advento dos impérios também a partir de uma perspectiva religiosa de cunho universal, o que significa, numa perspectiva monoteísta cristã, “[...] a pretensão de dominar a totalidade do mundo civilizado”⁵⁰. Ao pensarmos o caso português, as considerações do autor nos levam a perceber que o poder secular e a ortodoxia religiosa estabelecem uma relação de reciprocidade, na medida em que contribuem para se legitimar mutuamente. É razoável afirmar que o Catolicismo é legítimo por ser a religião do império, e este é legítimo por concretizar aspirações cuja legitimação é encontrada em argumentos de cunho católico.

Não obstante, há de se considerar que nem sempre o império se impõe pela satisfação material, seja das elites, seja das camadas mais humildes do corpo político. Não raras foram as ocasiões em que os súditos mais abastados acalentavam o objetivo de alcançar cargos e mercês que em nada lhes favoreciam quanto ao aumento de sua fortuna. Antes, tinham um caráter predominantemente honorífico, e sua concessão exigia dispendiosos recursos pessoais. Por outro lado, para a população em geral, que dificilmente teria acesso a cargos honoríficos, e menos ainda à concessão de mercês que implicassem despesas para a Fazenda Real, o sentimento de pertença a um corpo político identificado com valores comuns aos seus será suficiente⁵¹. Em termos estruturais, as questões com as quais o império tem que lidar dizem

⁴⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001. p. 30.

⁵⁰ DUVERGER, Maurice. O conceito de Império. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 33.

⁵¹ Conforme João Lúcio de Azevedo, na já citada obra **A Evolução do Sebastianismo**, ao longo do século XVII, houve relatos de uma série de “sinais”, que foram amplamente divulgados e disseminados pelo Reino, que confirmariam as profecias correntes quanto ao fim da União Ibérica. Em 1610, três religiosos estariam próximos do túmulo de D. Afonso Henriques, conversando sobre se as promessas da Restauração se cumpririam, quando teriam ouvido fortes pancadas que provinham do interior do túmulo e que foram atribuídas ao corpo do Rei. Em 1632, no mesmo mosteiro em Alcobaça, uma esfera de fogo teria pousado sobre a cabeça do fundador do Reino. Na praia de Cezimbra, seixos eram encontrados com a inscrição da palavra “Duque”, referindo-se ao Duque de Bragança. No Alentejo, terra dos Bragança, um jovem desconhecido por lá teria aparecido e, perguntando sobre o senhor do local, afirmou que este seria Rei em 1640. Um homem tido como louco em Lamego caminhava pelas ruas aclamando Rei D. João. O desembargador Antonio Ferreira havia anunciado, muitos anos antes, que, em 1640, retornaria ao paço um Rei

respeito à comunicação entre as partes que compõem o território dominado, à administração, às atribuições da burocracia, bem como ao controle sobre as ações militares.

A apropriação do termo “Império” por parte dos portugueses, assim como suas diferentes acepções em diversos momentos do processo da expansão ultramarina, especificamente nos séculos XVI e XVII, são questões sobre as quais autores como Luiz Felipe F. R. Thomaz⁵² e Luís Filipe Silvério Lima⁵³ se debruçaram em seus trabalhos mais recentes.

Luiz Felipe F. R. Thomaz, ao discorrer sobre a política de expansão ultramarina no período manuelino, identifica um conjunto de elementos que ajudam a tornar mais claras algumas medidas tomadas na condução política do Reino, bem como quais os valores justificavam a adoção das mesmas medidas. De algum modo, esses elementos serão fortemente retomados nos Seiscentos, ainda que ressignificados, como nos esclarece Luís Filipe Silvério Lima.

Inicialmente, deve-se ressaltar a leitura crítica do período manuelino feita por Luiz Felipe F. R. Thomaz. O autor questiona a visão consolidada na historiografia de que o Rei português percebia a expansão ultramarina estritamente pelo viés econômico e que não a teria empreendido por motivação própria. De acordo com o autor:

português. Estudiosos da astrologia, tida como ciência, também tinham ratificado o conteúdo e o período de cumprimento das profecias. Mesmo depois da Restauração, os sinais divinos não cessariam. Na solenidade de aclamação de D. João IV, a imagem de Cristo teria desprendido o braço da cruz, como se quisesse abençoar o feito. Também constam registros da visão da imagem do sacramento adorado por dois anjos na lua, pelo menos em Lisboa, Coimbra, Porto e Bragança. Mesmo a rapidez do anúncio da Restauração do Reino em Portugal e de suas colônias indicaria o auxílio divino à revolução. Como afirma J. Lúcio de Azevedo, os vaticínios, quanto à grandeza do futuro do Reino, foram associados à ascensão de D. João IV ao trono, tendo os jesuítas os disseminado com grande empenho entre a população. Vieira seguramente foi o membro inaciano que mais se destacou nesse processo. Conforme ressaltamos, a Restauração, representando o fim do jugo castelhano, foi defendida tanto por parte de uma elite culta, como pela população em geral. A expectativa de retomada de um projeto imperial levado a cabo pelo Reino, ao que tudo indica, foi alvo de questionamentos antes no que concerne à identidade da cabeça do corpo político português, do que pela legitimidade do projeto de expansão ultramarina em si. AZEVEDO, João Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947. Ver p. 67 e ss.

⁵² THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 39-104.

⁵³ LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 244-256.

É preciso reconhecer que o raciocínio econômico não explica tudo, e que na mente dos homens de D. Manuel, tanto o domínio sobre o comércio da pimenta quanto o bloqueio do Mar Vermelho representam apenas peças de um projeto político muito mais amplo. Na verdade, é de um verdadeiro projeto imperial de que se trata [...] ⁵⁴.

Conforme sustenta o autor, a noção de império no período manuelino não é identificada com a acepção moderna de “império colonial”, ao menos no que diz respeito à expansão ultramarina oriental. Para D. Manuel, aparentemente desinteressado da soberania real, era fundamental a suserania imperial, ou seja, que sua soberania fosse superior à dos Reis locais. Interessava ao Rei português o domínio do mar, o que, na percepção corrente na época, implicava considerar as respectivas terras circundantes. Isso bastaria para identificar, de acordo com os padrões então vigentes, a aspiração a um império universal. A auto-proclamada condição de “Rei dos Reis”, reconhecida por vários soberanos, conforme Luiz Felipe F. R Thomaz, sugere que, naturalmente, D. Manuel adotasse o título de Imperador. Igualmente, há de se considerar que seus súditos ansiavam por vê-lo gozar de dignidade imperial ⁵⁵. A relutância que D. Manuel demonstrava ter em utilizar o título de Imperador pode ser atribuída, por um lado, à existência do Sacro Império, e, por outro, à profecia de Daniel, acerca dos quatro impérios conhecidos da humanidade e do anúncio da vinda do último e derradeiro, o V Império. Nas palavras do autor:

A idéia de unicidade do Império Romano, que por meio de sutis ficções foi preservada tanto em Bizâncio quanto no Ocidente, se confirmava, também, por um argumento teológico ou profético de origem judaico-cristã: a teoria dos quatro impérios. Ela se baseia em uma visão do profeta Daniel (7, 1-14) que ele mesmo interpreta (7, 15-28): quatro impérios se sucederão sobre a Terra antes de que se estabeleça o reino dos santos do Altíssimo, o império messiânico definitivo e eterno. Toda exegese cristã concorda em ver nos quatro impérios o dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos; portanto, não se poderia haver outro entre este último e a chegada da era messiânica. Considerava-se que o Império Romano ainda existisse, graças à transmissão da dignidade imperial aos reis francos, a *translatio imperii ad Francos*. Era [...] o peso desta tradição que impedia D. Manuel de tomar um novo

⁵⁴ THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 40. O referido bloqueio ao Mar Vermelho diz respeito à ordem dada por D. Manuel a Pedro Álvares Cabral, em 1500, para organizar a captura de embarcações muçulmanas ao largo do Malabar.

⁵⁵ Cfe. Luiz Filipe F. R Thomaz, em 1502, foi editado em português o Livro de Marco Pólo, cuja dedicatória no prefácio de Valentim Fernandes era dirigida ao Rei D. Manuel, que Fernandes esperava ver muito em breve investido do título e da dignidade imperial. Há também carta datada de 1505, de D. Francisco de Almeida, que depois de relatar ao Rei os resultados da viagem feita à Índia, sugere que o mesmo adote o título de “Imperador das Índias”, posto que, àquela altura, muitos Reis orientais consideravam o Rei português como suserano. *Ibidem*. p. 50.

título, como teria sido o de um “Imperador das Índias”⁵⁶.

O Rei português, portanto, não teria aspirações de ascender ao trono imperial romano. De acordo com a interpretação de Luiz Felipe F. R Thomaz, suas intenções imperiais estavam ligadas à profecia de Daniel: o V Império, que, no século XVII, seria defendido por Vieira, e que se aproximava do “Reino do Espírito Santo”, defendido por Joaquim da Fiore⁵⁷ no século XII. À interpretação profética, correspondia a retomada de Jerusalém, bem como a destruição do Islã, objetivos que faziam parte do projeto de expansão ultramarina portuguesa nos Quinhentos⁵⁸. Thomaz sustenta, ainda, que, apesar da resistência de pessoas como D. Francisco de Almeida⁵⁹ em aceitar a natureza messiânica dos projetos manuelinos, a expansão ultramarina concretizou objetivos de ordem teológica⁶⁰. Assim como viria a ser nos Seiscentos, durante todo o período manuelino, cada conquista e cada avanço dos portugueses sobre seus adversários comprovavam os vaticínios e o favorecimento da Divina Providência com relação a Portugal⁶¹. Para o referido autor, o messianismo é característico da concepção

⁵⁶ THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 51.

⁵⁷ Joaquim da Fiore ou de Flora foi um beneditino calabrês que viveu entre 1130-1202. Sua doutrina milenarista messiânica compreende o mundo dividido em três idades. Estas compreendiam a Idade do Reino do Pai (correspondente ao Velho Testamento), a Idade do Reino do Filho (que se refere ao tempo atual desde a vinda de Cristo, dominado pela Igreja institucionalizada e tida por corrompida) e a Idade do Reino do Espírito Santo (que estaria pautado na vida monástica perfeita, espiritual e igualitária, onde o Espírito Santo estaria em todos, que, divinizados, profetizariam). Idem.p. 82-83.

⁵⁸ A crença messiânica de um Reino que duraria mil anos, antes do Juízo Final, é mencionada em textos apócrifos, em alguns textos da Patrística, e mesmo em textos canônicos, como o Apocalipse de São João. A descrição deste milênio – como um período de abundância e prosperidade – foi também feita por Santo Ireneu de Lião, identificado com a tradição judeu-cristã da Ásia Menor.

⁵⁹ D. Francisco de Almeida (1450-1510) foi o primeiro Vice-rei da Índia entre os anos de 1505-1509.

⁶⁰ É curioso perceber o quanto esta vinculação entre a realeza e a vontade da Divina Providência é característica da Península Ibérica. Assim como no século XVII, nos Quinhentos, havia quem afirmasse que o cumprimento da profecia do V Império seria efetuada pelo Rei português, como havia quem defendesse que este papel seria desempenhado pelo Rei espanhol. Como afirma L. Thomaz, “[...] em uma carta dirigida aos Reis Católicos em 1501, Colombo justificava seus projetos (o financiamento de uma cruzada) citando alguns oráculos que, sem dúvida, influenciaram do mesmo modo os ideólogos do imperialismo manuelino, especialmente a profecia atribuída ao Beato Joaquim da Fiore, segundo a qual a restauração de Sião seria obra da Hispânia. [...] Fernando, o Católico, compartilhava com Colombo e com seu genro, D. Manuel, esta última certeza, aplicando-a, exatamente como este último, a si mesmo. (Sendo que, o rei espanhol) teria tido uma revelação [...] assegurando-lhe que ele não morreria sem antes se apossar de Jerusalém”. Ibidem. p. 64-65.

⁶¹ Note-se que a esta perspectiva correspondia uma leitura de uma nova aliança entre Deus e o povo escolhido. Dito de outro modo, o povo que concretizasse os vaticínios previstos na edificação do V Império estava identificado com o novo povo escolhido, como um anti-tipo do povo judeu, que havia falhado no trato estabelecido com Deus. Se esse povo seria o espanhol, ou o português, dependia em boa medida de qual lado da fronteira da Península Ibérica estava o exegeta que discorria sobre o tema. Ibidem. p. 88. Ver também PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

imperialista manuelina, sendo o seu componente mais original⁶². Cabe destacar que se torna impossível dissociar objetivos materiais de objetivos espirituais no projeto imperialista português.

No século XVII, a defesa de um projeto político português relacionado ao V Império é retomada com força, com destaque para sua apropriação pelo Padre Antônio Vieira e por D. João de Castro⁶³. Sobre a acalorada discussão relativa ao tema vigente nos Seiscentos, Luís Filipe Silvério Lima menciona:

[...] o caso da polémica de Serafim de Freitas contra Grotius ou a refutação dos escritos anglicanos por Francisco Suárez, que reforçavam uma “Razão de Estado” católica e uma concepção de Império como não somente um domínio ou organização da instituição soberana mas inscritos num projeto católico e universal de conquista, redução e conversão de todo o mundo (e não mais de *universitas christiana*)⁶⁴.

Esclarecemos que, ao considerar a permanência desses elementos que remontam à Antiguidade e ao Medievo no pensamento político Moderno português, não estamos afirmando que eles permaneceram inalterados e sob a mesma perspectiva ao longo do tempo. Pelo contrário, acreditamos que aqueles que se ocuparam das questões pertinentes ao Estado no período abarcado, estiveram sujeitos às necessidades e à especificidade do contexto em que escreveram e defenderam seus posicionamentos. Os Seiscentos – momento da crise decorrente do processo da Restauração – favoreceram a discussão em torno *do ser português*, tanto em função das campanhas militares contra a Espanha, quanto da concorrência comercial levada a cabo por ingleses e holandeses. Nas palavras do autor:

⁶² THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 80. Nesse ponto, afastamo-nos um pouco da perspectiva apresentada pelo autor, uma vez que identificamos, na narrativa do milagre de Ourique, elementos que sustentam a vinculação entre o Reino e a Vontade Divina, bem como do compromisso de fundação de um Reino “para Cristo”, que seria levado a cabo pelo Rei português. Esse caráter sobrenatural que envolve o mito fundador do Reino, como vimos, foi mencionado quando do reconhecimento efetuado pelo Papa no século XII. Não obstante, como nos informa o texto, nas crônicas de Fernão Lopes, escritas a respeito de D. João I e seu governo, no século XIV, é atribuída ao Rei português a alcunha de “Messias de Lisboa”. Logo, numa primeira análise, parece-nos que o envolvimento do exercício régio por uma aura messiânica é anterior ao período manuelino.

⁶³ D. João de Castro (1550-1628) é um dos principais nomes do Sebastianismo. Assim como o Padre Vieira, acredita na concretização do V Império, mas seu “rei fatal” é D. Sebastião.

⁶⁴ LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 252.

[...] ainda que haja a permanência do repertório medieval em autores como Padre Antônio Vieira que formularam nos Seiscentos os tratados sobre o V Império lusitano, ou melhor, que Vieira e seus contemporâneos estivessem em diálogo obsequioso com a *auctoritas* e partilhassem de lugares e figuras que classificamos de medievais, hoje parece precipitado identificar essas formulações imperiais e messiânicas simplesmente como rescaldos de uma época anterior que Portugal se recusava deixar. Pelo contrário, *suas formulações imperiais se davam a partir de monarquias definidas (e não de uma idéia geral de império), de um espaço de conquistas e expansão (e não de uma noção hipotética de orbe como espaço da comunidade cristã ou de reconquista de uma Jerusalém perdida), e mais importante, se afirmavam como execução (consumação) completa da soberania, ou seja, o ideal imperial (e o “horizonte de perspectiva” que tinham a partir de suas esperanças) estava ligado ao exercício absoluto e soberano do poder (grifo nosso)*⁶⁵.

Diante do que foi até agora exposto, inferimos que a permanência de um conjunto de crenças e valores de uma sociedade, por mais perenes que sejam, não significa, necessariamente a sua imutabilidade diante da dinâmica do processo histórico vivido por essa mesma sociedade. Antes, pelo contrário, podemos vincular sua permanência na memória coletiva à capacidade que este conjunto de crenças e valores tem de ser retomado e adequado a diferentes conjunturas. A impossibilidade de dissociação entre interesses materiais e espirituais, no que concerne à atuação do Estado português, resultou na retomada da aura de sacralidade que envolvia a realeza lusa, bem como o seu compromisso em concretizar as profecias sobre o V Império. Nesse sentido, cabem as considerações de Raoul Girardet, para quem:

O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo [...] a compreensão do presente, [...] através da qual se pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e dos acontecimentos. [...] esse papel de explicação se desdobra (também) em um papel de mobilização [...]⁶⁶.

Percebe-se que os esforços empreendidos na elaboração do pensamento político seiscentista, cuja conjuntura se difere tanto dos Quatrocentos, quanto dos Quinhentos, retoma os mesmos mitos ou, ainda, as crenças e valores encontrados em outros momentos da história do Reino (milénarismo, messianismo, predileção do Rei e povo português por parte da Divina Providência), fornecendo respostas às questões do seu tempo. Em última análise, os

⁶⁵ LIMA, Luís Filipe Silvériu. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvériu; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 254-255.

⁶⁶ GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 13.

elementos anteriormente citados são remodelados para que dêem conta não apenas da questão da identidade portuguesa, mas, igualmente, para a garantia da manutenção da unidade entre os membros do corpo político. Como afirma Bronislaw Baczko:

[...] o dispositivo imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, capturando as energias e, em caso de necessidade, arrastando os indivíduos para uma ação comum⁶⁷.

Havia a necessidade, portanto, de se garantir a unidade política, o que foi feito partindo de uma perspectiva de cunho profético, que conferia, por um lado, a legitimidade da ascensão da dinastia dos Bragança, e, por outro, alimentava a expectativa da retomada de um projeto imperial.

A cabeça do corpo político, por conseguinte, para além da retomada de um projeto imperial, deveria ser identificada com um rei belicoso, cristianíssimo, comprometido com a subjugação do herege e com a conversão do gentio. A legitimidade do Rei estaria, assim, vinculada, por um lado, à especificidade do conjunto de valores que compunham a cultura política seiscentista portuguesa, e, por outro, à formação própria das elites. Como vimos anteriormente, a mudança de paradigma em relação ao exercício do poder régio foi acompanhada de uma transformação na formação da elite do período Moderno. Se, no Medieval, prevalecia o arquétipo da nobreza guerreira, na modernidade, há de se levar em conta, igualmente, a estruturação e valorização de uma nobreza letrada.

Conforme João Adolfo Hansen, nos séculos XVI e XVII, a já referida política de fundo católico entendia que a educação era fator preponderante para a preparação dos filhos dos então tidos como “melhores” na hierarquia social. Havia de se dar ênfase à formação de “[...] crianças aristocratas, príncipes, delfins, infantes, por aios e mestres que as preparavam virtuosamente para a vida futura em que realizariam a 'razão de Estado' absolutista como reis bons, fortes e eficazes”⁶⁸. Segundo esse autor, para a formação de um “Príncipe prudente”, é empregado um recurso didático intitulado *speculum*, ou *specula Principum* (Espelho de Príncipes), cuja finalidade é a apresentação das virtudes cristãs que permitem o exercício de um bom governo. A educação, no período abarcado pelo autor, naturaliza a desigualdade

⁶⁷ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. (S.d.) Porto: Imprensa Nacional, 1988. V.5. p. 311.

⁶⁸ HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moysés (Orgs). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002.p. 62.

social, na medida em que distingue um modelo pedagógico voltado para a formação do tipo *discreto* (o corpo alto ou sublime dos príncipes), e um modelo pedagógico voltado para o tipo *vulgar* (que corresponde à formação das crianças do povo).

De modo geral, os autores dos *espelhos de príncipes* sustentam um princípio que era a percepção corrente da época, qual seja, a de que a nobreza tem uma disposição natural para a virtude, e para a ocupação do seu tempo com obras grandiosas. Dentre as características esperadas de alguém que se preparava para assumir o trono, ansiava-se pela capacidade de fazer justiça⁶⁹.

O cuidado dispensado à formação dos membros superiores do corpo político estava vinculado à percepção de que, dentro da cosmovisão de mundo fortemente hierarquizado, o exemplo para os demais membros deveria vir do topo da hierarquia. Nesse sentido, o modelo pedagógico proposto deveria se ocupar do desenvolvimento das três capacidades que definem a unidade da alma humana (a memória, a vontade e a inteligência). Segundo João Adolfo Hansen, os espelhos treinam:

[...] a memória do infante com a erudição e a interpretação das autoridades antigas, sempre citadas como casos exemplares que se adaptam providencialmente à experiência política contemporânea segundo o reto direcionamento da sua vontade para as causas consideradas justas pelo conselho prudente do intelecto⁷⁰.

Como se pode constatar, o modelo de formação das elites, sobretudo no período pós-tridentino⁷¹, esteve fortemente marcado pelos preceitos tomásicos, em que o equilíbrio entre razão e fé deveria direcionar a ação do governante para que este cumprisse a sua finalidade no exercício do ofício régio. Isso implica considerar, como já afirmamos, que o Rei tinha não só o compromisso com a condução do corpo político, mas de visar ao Bem Comum, mantendo a *pax et concordia* entre seus membros, isso porque:

⁶⁹ Conforme J. Hansen, “[...] a política nunca se autonomiza da fundamentação religiosa, propondo-se (nos *specula*) que a lei preexiste ao poder como lei natural que reflete a lei eterna de Deus”. HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moysés (Orgs). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 65. Nesse sentido, não caberia ao Rei “criar leis”, mas fazer como apontado na Introdução: que valessem aquelas já existentes.

⁷⁰ Ibidem. p. 66.

⁷¹ O Concílio de Trento, ou tridentino (1545-1563), é tido como um dos três concílios fundamentais da Igreja Católica, juntamente com o Concílio de Niceia (325) e o Quarto Concílio de Latrão (1215). Foi o mais longo concílio da história eclesiástica. Foi convocado pelo Papa Paulo III, num contexto em que urgia um posicionamento da Igreja quanto à unidade da fé, bem como quanto à disciplina dos religiosos, tendo em vista o abalo sofrido no mundo católico em função da Reforma Protestante.

[...] a virtude moral é sempre política, implicando a subordinação ao poder dado como justo, pois é a vontade real que, sendo legítima, expressa nas leis positivas do corpo político do Estado o que é lícito e ilícito conforme a lei natural. Escritos como dirigismo pedagógico, os espelhos orientam a educação do infante por essa concepção, afirmando que a instituição real é um ofício que implica uma instrução e uma sabedoria de governar que podem ser adquiridas particularmente com o estudo da ciência jurídica e o convívio dos bons autores⁷².

Diante do exposto, cabe aqui considerar uma das mais consagradas virtudes identificadas com o exercício do poder régio: a liberalidade. Segundo Luciana Gandelman⁷³, a liberalidade diz respeito à demonstração de afeição e gratidão por parte do Rei com relação aos seus súditos. A generosidade régia, conforme percepção corrente na época era capaz de estabelecer laços de obrigações por parte dos súditos com o soberano. Se, por um lado, isso permitia que o Rei pudesse mobilizar seus súditos quando necessário, em nome do Bem Comum, por outro, estabelecia também uma expectativa de reconhecimento pelos serviços prestados. Esse reconhecimento poderia se dar através da concessão de mercês, de títulos honoríficos e de postos no quadro de funcionários régios. Enfim, havia várias formas de recompensar os súditos.

Acreditamos que esta relação de reciprocidade entre Reis e súditos pode servir de ideia-chave para compreendermos como o império português conseguiu mobilizar seus membros, dispersos em territórios tão distantes do centro do poder, garantindo a unidade imperial. Nos próximos capítulos, nos deteremos na caracterização do pensamento político português seiscentista, com o objetivo de, na sequência, averiguar como ele se manifestou nas estratégias utilizadas pelo governo português para garantir a manutenção do Império face às questões postas pela Restauração.

⁷² HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moysés (Orgs). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 76.

⁷³ GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que não se rompem”: liberalidade e caridade nas relações de poder do Antigo Regime Português. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs). **Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 109-126.

3 SACRA PAGINA ET ARS RHETORICA: O CONTEÚDO E A FORMA DO PENSAMENTO POLÍTICO JESUÍTA IBÉRICO

Considerando que no capítulo anterior discorremos sobre os elementos que compunham a cultura política portuguesa nos Seiscentos, neste, interessam-nos, especialmente, dois aspectos que contribuem para fundamentar e legitimar a *forma mentis* lusitana. Cabe ressaltar que o pensamento político ibérico é profundamente marcado pela articulação entre a teologia e a filosofia católicas, bem como pela retórica. Enquanto as primeiras fornecem os pressupostos que orientam a ordem social, permitindo a construção e legitimação muito particular sobre o papel do Estado e do governante da condução da *res publica*, a retórica garante a inteligibilidade desses mesmos pressupostos, ao mesmo tempo em que nos fornece informações sobre a mentalidade e as práticas da época abarcada nesta dissertação.

Neste capítulo, contemplaremos as relações de poder entre Coroa e súditos, dentro e fora do Reino, com destaque para a avaliação sobre a condução da *res publica* em consonância com os pressupostos éticos da política católica. Para tanto, consideraremos os elementos teológico-filosóficos que se fazem presentes no pensamento político seiscentista em Portugal, com base nas preceptivas retóricas vigentes no período. Assim, interessa-nos identificar tanto as expectativas – expressas nessas obras – em relação à condução do corpo político português, quanto as críticas e proposições apresentadas sobre a condução da “nova nação eleita”, aquela que concretizaria a profecia do V Império.

Para Hanna Fenichel Pitkin, há uma complexa relação entre as palavras e o mundo, no campo dos fenômenos sociais, culturais e políticos, uma vez que “esses fenômenos são constituídos pela conduta humana, que é profundamente formada pelo que as pessoas pensam e dizem, *por palavras*”¹. Na medida em que palavras e mundo mudam juntos, convém atentar para os diferentes níveis de apreensão de realidade expressos no conceito de representação. Entendido, em grande medida, como fenômeno cultural e político, o valor semântico do termo latino, originalmente, refere-se a tornar algo presente ou apresentá-lo novamente. No latim clássico, “representação” diz respeito à materialização da abstração mediante uso de algum objeto. Contudo, especialmente a partir do Medievo, o termo passa a ser associado ao governo, ao Estado, contribuindo para consolidar a percepção do Estado enquanto corpo

¹ PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 67, p. 15-47, 2006. p. 15.

político, e, assim, expressando a noção de hierarquia, bem como a preocupação com a unidade, vista como necessária à ordem social. Ao governante, tido como “cabeça” do corpo político, cumpre representar o Estado, enquanto instituição reguladora, bem como os interesses coletivos, na medida em que suas ações devem considerar o Bem Comum.

No século XVII, a retórica política portuguesa apresenta o Estado como instituição cuja finalidade não se cumpre em si mesma, na medida em que é entendido como instrumento da Divina Providência. Fortemente amparada numa teologia católica política, a retórica define o Estado legítimo como um “domínio da realidade inteiramente próprio à manifestação da vontade transcendente, considerada tanto enquanto comunicação de uma política cristã, no presente, quanto a de um futuro já sacramentado, à espera apenas de seu desempenho na história”². Ao mesmo tempo, permite que os teóricos políticos identifiquem, partindo de um conjunto referencial comum quanto às relações de poder, os desvios da condução da *res publica*, seja por parte dos “membros superiores”, seja por parte dos “membros inferiores” do “corpo político”.

A fim de melhor compreendermos a articulação entre a matriz teológico-filosófica católica e a retórica, resgatamos as reflexões produzidas por Marcelo Fernandes de Aquino, Alcir Pécora e João Adolfo Hansen. Guiados por esses autores, apresentaremos a importância da Companhia de Jesus no pensamento político moderno, destacando as apropriações que a Ordem fez da Escolástica, tendo em vista as necessidades próprias da era Moderna, em especial para a formulação de um modelo de Estado e de governo legítimo, especialmente influente na Península Ibérica.

3.1 A COMPANHIA DE JESUS: AGIR NO MUNDO PARA A MAIOR GLÓRIA DE DEUS

Na medida em que há uma estreita relação entre a Companhia de Jesus e o pensamento político moderno, interessa-nos, nas páginas seguintes, discorrer sobre a estruturação da Ordem. Em boa medida, é possível identificar, na organização institucional, aproximações conceituais com os pressupostos que serviram para fundamentar e legitimar o pensamento político católico seiscentista.

² PÉCORA, Alcir. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 2. São Paulo: Hedra, 2001. p. 21.

3.1.1 *Noster modus procedendi*

A Companhia de Jesus, segundo Fernando Torres-Londoño, “[...] valorizava o político como expressão fundamental da ação”³, ou seja, buscava o equilíbrio necessário entre a esfera secular - marcadamente política - e a esfera religiosa, visto como algo primordial para a manutenção e expansão de seu projeto missionário, cuja finalidade seria a salvação das almas. Em se tratando dos jesuítas portugueses, sobretudo no período dos Seiscentos, cabe considerar que a postura adotada por eles contribuiu para o reforço do “[...] papel mediador da Igreja, segundo o modelo missionário da Companhia, cuja ação se entendia fundamentalmente para a reorganização da monarquia católica universal e para a sustentação do frágil império português da Restauração”⁴.

O envolvimento da Companhia de Jesus em questões seculares⁵ não é aspecto irrelevante quando se tem o intuito de compreender aspectos concernentes ao pensamento político moderno. Conforme José Eisenberg, a fundação da Ordem jesuíta constituiu:

[...] importante capítulo da história do cristianismo no século XVI, frequentemente negligenciado por historiadores do pensamento político do início da era moderna: a gênese da Companhia de Jesus e o impacto daquilo que os seguidores de Inácio de Loyola chamavam de “nosso modo de proceder” (*noster modus procedendi*) sobre os rumos do movimento tomista conhecido como a *secunda scholastica*. Entre os movimentos de reforma do século XVI, que optaram por permanecer sob a liderança papal, o mais importante foi sem dúvida o dos jesuítas, tendo um profundo impacto sobre as reformas do Concílio de Trento e na resposta dos católicos ao protestantismo⁶.

³ TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão em el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel Maria (Org.). **Un reino de la frontera**: las misiones jesuíticas en la America colonial. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Peru, 1999. p. 23. Citado por CHAMBOULEYRON, Rafael. Uma missão “tão encontrada dos interesses humanos”. Jesuítas e portugueses na Amazônia Seiscentista. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 38.

⁴ PÉCORA, Alcir. O bom selvagem e o boçal. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 59.

⁵ Cabe ressaltar que o envolvimento da Companhia de Jesus em governos seculares não era tido como contraditório, uma vez que “[...] os religiosos da Companhia (partilharam) espontaneamente da mentalidade da época (entre século XVI e meados do século XVIII), segundo a qual o apoio das autoridades civis era o caminho mais seguro e eficaz para a cristianização”. Cfe consta no site COMPANHIA de Jesus. Disponível em: <http://www.companhia-jesus.pt/intro/hist_port.htm>. Acesso em: 02 dez. 2009.

⁶ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 27.

Fundada em 1540, a Companhia de Jesus foi criada com o objetivo de persuadir cristãos, hereges e pagãos a viverem uma vida reta, guiada pela moral cristã e pela luz divina. Institucionalmente, os jesuítas procuravam se engajar em atividades apostólicas de conversão, as quais eram orientadas pelo preceito soteriológico tomista de que o trabalho de caridade contribui para a salvação da alma. Desde os seus primórdios, a estrutura pensada para a Companhia de Jesus pressupunha a atuação missionária nas mais diversas localidades, garantindo a mobilidade de seus membros, que, coerentes com o voto de obediência direta ao Papa, dispunham-se a ir para onde a “cabeça visível” do corpo místico da Igreja os mandasse. Nas palavras de José Eisenberg, “os jesuítas prometiam não criar laços permanentes em qualquer localidade e estar à disposição para levar adiante as boas obras aonde quer que as autoridades assim o desejassem”⁷.

Institucionalmente, a Companhia de Jesus se organiza como um “corpo hierarquizado”, expressão que pode ser associada, segundo Charlotte de Castelnau-L'Estoile, a uma “burocracia missionária”, na medida em que, por um lado, compreende certa prática, ao mesmo tempo centralizada e hierárquica – do poder entre centro e periferia – e, por outro, garante a sua regulação através de regras formuladas e escritas, cujo intento é manter a unidade entre os membros da Ordem⁸. Para a historiadora francesa, as *Constituições da Companhia de Jesus*⁹ devem ser consideradas como o documento fundamental para compreendermos o modo de funcionamento da Ordem. Nelas, de modo análogo ao corpo humano, cada jesuíta é considerado um “membro”, subordinado à autoridade incontestável do preposto geral - “cabeça” ou “membro superior” do “corpo” da Companhia – que revelaria, desta forma, certa preocupação em garantir a unidade dos membros do corpo que se encontravam dispersos pelo mundo. Unidade necessária para dar continuidade à finalidade maior da Ordem, qual seja, a sua atuação missionária no mundo sensível, para “maior glória de Deus”:

Uma rápida olhada nos títulos das dez partes que compõem as *Constituições* mostra que a solução imaginada para garantir a unidade do corpo consiste primeiramente em incorporar cada um dos membros ao corpo da Companhia, em segundo lugar, regular as relações que podem existir entre a cabeça e os diferentes membros. De fato, as *Constituições* não são uma série de prescrições sobre o que se deve ou não

⁷ EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 36-37.

⁸ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru: EDUSC, 2006. p. 66-67.

⁹ Trata-se de documento cuja primeira redação foi feita por Santo Inácio em 1550 e cuja aprovação definitiva data de 1558.

fazer, mas antes descrevem uma identidade jesuíta, detalhando muito precisamente o percurso que leva aquele que “pede para ser admitido pela Companhia”, ou sua incorporação na Companhia (partes IV e V). Esse percurso corresponde à aquisição de uma identidade jesuíta; e a admissão se faz quando o “postulante” incorporou essa identidade a ponto de *formar um todo com os outros membros da Companhia* (grifo nosso)¹⁰.

A aquisição dessa identidade estava pautada em três aspectos: em primeiro lugar, ao longo período de formação de seus membros (maior que de todas as outras ordens); em segundo lugar, aos estudos intelectuais aprofundados, e, por último, ao constante trabalho interno, cuja principal referência era os *Exercícios Espirituais*¹¹. Esse longo processo de formação, ao mesmo tempo em que permite aos superiores a dispensa daqueles tidos como inaptos para a Companhia¹², favorece a vinculação entre uma dada identidade jesuíta e um “modo de proceder” comum:

Ao cabo de sua formação, todos os membros dispersos não necessitam ser idênticos, mas agir de uma mesma maneira. É por isso que as *Constituições* não são regras estáticas, mas dinâmicas, descrevendo a aquisição de uma identidade e não a identidade em si mesma. Agir da mesma maneira não é fazer a mesma coisa, muito pelo contrário. Definindo um estilo, uma maneira de proceder, as *Constituições* designam uma liberdade de agir a cada um, liberdade que idealmente todo jesuíta incorporado à identidade da Companhia saberá delimitar em fronteiras aceitáveis

¹⁰ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006. p. 68.

¹¹ Nos anos de 1520, Santo Inácio decidiu fazer uma peregrinação a Jerusalém, tendo feito sua primeira parada no mosteiro beneditino em Montserrat, onde conheceu o método empregado pelo Abade Garcia de Cisneros. Em 1522, já em Manresa, onde passou um ano dedicando-se à população carente do vilarejo, Santo Inácio iniciou a escrita dos *Exercícios Espirituais*, um livro de exercícios de devoção religiosa inspirado no método empregado pelo Abade Cisneros. Segundo Eisenberg, “os *Exercícios Espirituais* eram o produto de uma destilação do processo de conversão do próprio Inácio de Loyola, de cavaleiro a devoto. Tratando exercícios espirituais de maneira análoga a exercícios físicos, como correr e andar, Inácio de Loyola define seus propósitos de como ‘preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade de Deus, na disposição da própria vida para o bem da mesma pessoa’. Fortemente influenciado pelo movimento religioso flamengo conhecido como a *devotio moderna*, cujo principal texto era o *Imitatio Christi* de Thomas à Kempis que Inácio havia lido em Manresa, o jesuíta também adotou como ponto focal de sua obra as meditações solitárias sobre a vida de Cristo. Mas do ponto de vista formal, o livro que mais influenciou os *Exercícios Espirituais* foi o *Livro de Exercícios para a Vida Espiritual* (1515), escrito pelo abade Cisneros. [...] Assim como para a *devotio moderna*, o conceito de santificação pessoal esposado por Inácio de Loyola e Cisneros era baseado em exercícios práticos (*exertitium*) que buscavam a purificação do coração (*puritas cordis*). Segundo Inácio de Loyola, a alma que se converte para a vida santa é aquela que está pronta para receber a Graça, e a erradicação do pecado da alma é um processo similar à conversão”. Cfe EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 33-34.

¹² Segundo Castelnau-L'Estoile, “a dispensa, que é objeto de uma parte inteira das *Constituições*, não é um procedimento excepcional ao qual se recorreria em circunstâncias desfavoráveis; ao contrário, ela é pensada como um meio normal e corrente que concerne a todos aqueles que não conseguiram assimilar essa identidade jesuíta tão particular”. Cfe CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Op. Cit.*, p. 69.

pela instituição¹³.

Diante do exposto, podemos perceber que a estrutura da Companhia buscava o equilíbrio entre o conjunto de regras – necessário para manter a unidade entre seus membros, que visava ao controle, expansão e manutenção das suas atividades, desenvolvidas dentro e fora dos seus estabelecimentos (colégios, residências ou aldeias) –, vinculadas, portanto, com a noção de *obediência* e à capacidade de discernimento - ou *prudência* - dos irmãos dispersos pelo mundo. Assim, partindo de uma formação comum, pautada pelos preceitos escolásticos - e também humanistas -, a Companhia de Jesus procurou estruturar e organizar sua atuação missionária internacional, direcionando-a à defesa e à propagação da fé católica, bem como do progresso das almas .

Em relação a este último objetivo, vale lembrar o observado por John W. O'Malley, para quem há de se considerar o significado especial do termo “ajudar as almas”, corrente nos documentos jesuítas. Para os jesuítas, “alma” diz respeito ao ser como um todo, e a ajuda dava-se através dos seus ministérios, tidos como o conjunto de atividades, ou ações pelas quais os jesuítas se definiam a si mesmos. Fosse através do alimento para o corpo, ou do ensinamento para o espírito, a atuação jesuíta tinha por foco servir de mediadora de uma experiência imediata de Deus, visando a uma mudança de foro íntimo do ser humano, ou um aprofundamento das sensibilidades religiosas que já se faziam presentes. A respeito desse propósito, quanto à atuação dos jesuítas, o referido autor sustenta que:

A estrutura religiosa e cultural em que os jesuítas viveram significa que eles acreditavam que a aceitação dos dogmas cristãos fundamentais era uma pré-condição necessária para a experiência ser completa e totalmente genuína. Consequentemente, estudavam o dogma e o inculcavam, mas nem sempre da maneira que se poderia esperar. Acima de tudo, esperavam e pretendiam ajudar os outros *além do assentimento intelectual às verdades ortodoxas com uma aceitação da realidade vivida da ação de Deus em suas vidas*. A necessidade e o desejo de tal aceitação eram sua premissa básica. Seu paradigma para *mudar a vida e a vontade de alguém* aos cuidados de Deus eram a conversão de Inácio e, mais exatamente, a mudança do coração, à qual eles mesmos tinham se submetido presumivelmente através dos Exercícios Espirituais (grifo nosso)¹⁴.

¹³ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006. p. 69.

¹⁴ O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 40.

A passagem acima poderia levar a crer que a ênfase dada à ascese individual do praticante dos *Exercícios Espirituais* seria um fim em si mesma. Acreditar nisso, pensamos, seria um equívoco. Os *Exercícios*, concomitantemente, visavam direcionar o devoto a um novo projeto de vida, bem como inseri-lo nas definições fornecidas pela Igreja¹⁵, de modo a jamais pensar numa relação do homem com o Ser sem a mediação institucional.

Também Alcir Pécora contribui para a análise da ênfase dada à mediação entre o homem e o Ser através de uma estrutura institucional, como forma de o homem cumprir os desígnios da Divina Providência, já que, segundo a matriz tomista, esta mediação dizia respeito à finalidade da existência humana e se dava numa perspectiva salvífica. O condicionamento da vontade (que pode ser substituído pelo termo “obediência”, tão caro à Companhia de Jesus), dar-se-ia pela prática dos *Exercícios Espirituais*, cujos efeitos desdobrar-se-iam em “[...] uma ação afirmativa no mundo dos acontecimentos, esta sim uma forma eficaz de busca de salvação e perfeição cristã”¹⁶.

Se levarmos em conta a ideia corrente no pensamento jesuítico de que a vontade divina está representada na ordenação eclesial, e que, submetendo-se a ela, o homem coincide a sua vontade com a vontade de Deus, cabe considerar que:

[...] essa visão de matriz tomista, em que o universo surge como uma “hierarquia de ordens”, como uma “organização cuidadosamente escalonada”, e em que a Igreja, exemplarmente define-se como “corpo místico” de Deus, particulariza-se (a) revisão crítica e prática da Companhia de Jesus. Aí, mais que o tema da hierarquia geral e natural das instituições (*tema em nenhum momento tido como origem de qualquer polêmica dentro da Ordem*), interessa discutir a sua construção através dos atos sistemáticos de *obediência*¹⁷.

Diante do exposto, entendemos como pertinente discorrer sobre o pensamento tomástico e sua apropriação pela Companhia de Jesus, tema das próximas páginas.

¹⁵ Quando fazemos menção às “definições fornecidas pela Igreja”, temos em mente as considerações de John W. O'Malley, que destaca a seção do livro *Exercícios Espirituais* intitulada “regras para pensar com a Igreja”. Dentre os pontos abordados, como aqueles concernentes, por exemplo, às práticas pastorais, o autor enfatiza a regra décima-terceira, “[...] a saber, acreditar que aquilo que parece branco para mim pode ser de fato preto, se isso for assim definido pela Igreja. Definições da Igreja, no sentido técnico que devemos supor que Inácio usou, eram admitidas por todos mesmo quando contradiziam, em certos casos, a evidência dos sentidos, como quando o corpo real e sangue de Cristo são definidos como presentes na Eucaristia, que aparecem aos sentidos como pão e vinho”. O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 82.

¹⁶ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 76.

¹⁷ *Ibidem*. p. 94-95.

3.1.2 A ordem dos fins: Tomás de Aquino e a Companhia de Jesus

Tendo em vista a influência de Tomás de Aquino no pensamento político moderno, consideramos importante – antes de dar continuidade à apropriação dos conceitos tomásicos pelo *pensamento jesuíta* – discorrer sobre o contexto histórico favorável à ênfase dada ao Aquinate no período aqui abarcado.

3.1.2.1 A era moderna e a retomada do tomismo

A matriz tomásica, como já referido anteriormente, busca o equilíbrio entre razão e fé, e afirma a possibilidade de salvação humana a partir da vontade que orienta a ação da causa segunda em direção à Causa Primeira¹⁸. De forma bem mais otimista do que a perspectiva agostiniana – que enfatiza o papel da Graça – Tomás de Aquino confere à razão – que orienta a vontade e a ação da criatura na sua trajetória de retorno ao Ser – papel importante para o cumprimento do fim da existência humana. Ao mesmo tempo, concebe o mundo criado fortemente hierarquizado, de forma análoga ao governo divino numa esfera metafísica. Constatamos, assim, que a retomada do pensamento tomásico, sobretudo a partir do século XVI, percebemos, influenciou não apenas a estrutura institucional da Companhia de Jesus, mas também forneceu um modelo teórico adequado e legítimo (pela reconhecida autoridade de Santo Tomás, sobretudo, a partir do Concílio de Trento) ao pensamento jesuíta.

Cabe deixar claro, contudo, que, ao darmos ênfase à influência exercida pelo pensamento tomásico, não estamos, evidentemente, desconsiderando aquela exercida por outras autoridades teológicas presentes na formação jesuíta. Segundo John W. O'Malley, nos anos de 1530, parte da primeira geração de jesuítas (dentre eles Láñez, Salmerón, Favre, Xavier e o próprio Inácio) estava exposta ao que o autor chama de “natureza eclética da tradição escolástica da teologia”¹⁹, em que pese a influência do pensamento de Occam, Santo Agostinho, Boaventura, dentre outros, para além do próprio Tomás. Foi nos anos de 1540 (e, portanto, já no período em que ocorria o Concílio de Trento) que “[...] os jesuítas escolheram

¹⁸ Os termos *Causa Primeira* e *causa segunda* referem-se, neste texto, ao mesmo sentido encontrado nos textos filosóficos e teológicos, quais sejam, respectivamente, a Deus e ao homem.

¹⁹ O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 385.

definitivamente Tomás de Aquino como seu autor preferido 'para a doutrina escolástica', uma decisão que Inácio emoldurou respeitosamente em suas *Constituições*²⁰.

Em relação ao objeto mais específico da discussão proposta - o pensamento político moderno - cabem aqui as considerações de Quentin Skinner acerca do ressurgimento do tomismo a partir do século XVI. A retomada do pensamento tomásico na era moderna deveu-se, inicialmente, aos estudos levados a cabo pelos dominicanos. O primeiro dominicano a se destacar nesse processo foi Pierre Crokaert, que, a partir de 1509, passou a dar aulas em Paris sobre a *Suma Teológica*, em lugar das tradicionais *Sentenças*, de Pedro Lombardo. De acordo com Quentin Skinner, “desse tímido início na Universidade de Paris, emergiu a grande retomada quinhentista do tomismo, a qual se revestiu de crucial importância para se desenvolver a moderna teoria de Estado, fundamentada no direito natural”²¹. Dentre seus discípulos mais célebres, destacam-se os nomes de Fabrius, Meygret, e, um dos mais conhecidos, o teólogo espanhol Francisco de Vitoria (1483- 1512). Este, após lecionar em Paris, retornou à Espanha, sua terra natal, e veio a assumir a cátedra de teologia em Salamanca. Embora Vitoria não tenha deixado seu trabalho publicado (suas ideias chegaram até nós a partir de uma série de manuscritos), o impacto de sua atividade docente, segundo Quentin Skinner, é evidente. Na época de sua morte, em 1546:

[...] quase trinta ex-alunos seus lecionavam em universidades espanholas [...] (e na longa lista de seus discípulos mais célebres inclui vários juristas de renome, entre eles Diego de Covarrubias (1512-1577), bem como diversos teólogos dominicanos e destacados filósofos políticos, sobressaindo-se Melchior Cano (1509-1560), Fernando Vazquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560)²².

Soto destaca-se, sobretudo, pela sua obra de filosofia jurídica e política, *Dez livros sobre a justiça e o direito* (publicada pela primeira vez entre 1553-1557, tendo mais de 27 edições ao longo dos Quinhentos), e pela sua atuação como teólogo imperial, a pedido de Carlos V, e, ainda, como representante dos dominicanos nos primeiros anos do Concílio de Trento.

²⁰ Ratifica-se, aqui, que não se pretende enfatizar o pensamento tomásico enquanto fonte escolástica exclusiva para os jesuítas. Na mesma página desta citação, J.W. O'Malley afirma que, apesar da predileção pelo Aquinate, os jesuítas “[...] pretendiam permitir-se um espaço livre, conforme Salmerón explicou três décadas mais tarde, e nunca pretenderam ser mais amigos de Tomás do que da verdade”. O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 386.

²¹ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 414.

²² Ibidem. p. 415.

A hegemonia dominicana, neste processo de retomada do pensamento tomásico, foi rompida a partir da segunda metade dos Quinhentos, quando “[...] as doutrinas propostas pelos dominicanos começaram a ser adotadas por seus mais ferrenhos rivais, os jesuítas, que se puseram a difundir-las, com energia ímpar, pela Itália, França e Espanha”²³. O espaço institucional, através do qual os jesuítas passaram a exercer o controle intelectual que lhes é atribuído, foi especialmente o das universidades (já nos anos 1540 os jesuítas estabeleceram oito universidades em território espanhol), nas quais formaram indivíduos de extrema relevância no campo da teologia e filosofia política de matriz tomásica. Dentre os quais se destacaram o jurista e teólogo espanhol Luis de Molina (1535-1600), bem como Francisco Suárez (1548-1617), cuja obra filosófica e jurídica foi especialmente influenciada pelo pensamento tomásico, sendo este jesuíta um dos mais influentes nomes do pensamento político moderno.

Em se tratando especialmente da Península Ibérica, Richard Morse utilizou a expressão “compromisso ibérico” para melhor contextualizar a questão. Segundo esse autor, o tomismo fornecia “[...] uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, (adaptando) os requisitos da vida cristã à tarefa de 'incorporar' povos não cristãos à civilização européia”²⁴. À visão de mundo hierarquizado, complementava-se a noção de hierarquia concernente aos três tipos de lei – *eterna, natural e divina* –, a partir das quais se poderia, casuisticamente, aplicar às leis humanas e problemas especificamente políticos, de modo a encontrar soluções para as questões contemporâneas a partir de um sistema que articulava a teologia especulativa com a filosofia racional (marcadamente de matriz aristotélica)²⁵. Tomando o cuidado de não incorrer em certo dualismo - que uma leitura menos atenta da tese defendida por Richard Morse pode levar a crer, como alerta Alcir Pécora²⁶ - interessa-nos ressaltar que as circunstâncias históricas da

²³ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 415. Cabe, contudo, considerar que, no mesmo espaço de atuação de Soto, o Concílio de Trento, na sua fase inicial, já estavam presentes dois representantes importantes da Companhia de Jesus: Laínez e Salmerón, integrantes da primeira geração de jesuítas que, como vimos, já nos anos 1530, haviam tido contato com a obra tomásica quando de seu período de formação acadêmica parisiense. Ver O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 497.

²⁴ MORSE, Richard M. **O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 42.

²⁵ Sobre esse assunto, ainda seguindo as considerações de Richard M. Morse, o autor afirma, a respeito da apropriação dos preceitos filosóficos aristotélicos empreendidos pelo Aquinate, que “a grande conquista de Aquino foi unir os princípios filosóficos de Aristóteles com os preceitos de teologia cristã numa estrutura racional e harmoniosa, isenta de fantasias pessoais. Nem Deus era deslocado de seu papel de Criador onipresente, nem a razão humana era privada da capacidade de conhecer a verdade no mundo acessível à ela. Prescindindo da necessidade de uma 'dupla verdade', Tomás de Aquino tratava as verdades da fé e as do mundo natural como complementares e sempre compatíveis”. Ibidem. p. 32.

²⁶ O autor atenta para o fato de que Morse, ao cotejar as diferentes matrizes do pensamento político europeu,

Península Ibérica, cujo pensamento político foi fortemente influenciado pela teologia, permitiram que se consolidasse, em plena era moderna, uma percepção de que no mundo sensível é possível perceber sinais da intervenção da Divina Providência, de modo que estes podem se manifestar nas instituições humanas, como no Estado. Este passa, então, a ser percebido como forma de atualização da Vontade Divina, cujo intento é o de que o homem, através de uma disposição voluntária, cumpra a finalidade de sua existência enquanto ser criado. Segundo Alcir Pécora, nessa perspectiva:

[...] os sucessos e as circunstâncias mais particulares e aparentemente contingentes ganham um estado dúplice, equívoco: tudo o que ocorre, assim como passa e desfaz-se, também sinaliza e revela a permanência. Descobre-se aí, por assim dizer, a ação exercida por certa espessura espiritual que comprime e altera, a partir de dentro, a lei da matéria. [...] A forma do mistério (conceito marcante do pensamento tomásico) refere uma manifestação do Verbo dirigida para o mundo [...] (que) sacramenta determinados objetos do mundo sensível com sua presença, que, contudo, permanece invisível²⁷.

Tendo em mente esse referencial, compreende-se a percepção da inadequação de uma razão de Estado laicizante, que sustentará e legitimará a ordem política e social que vigorará no mundo ibérico no período em questão, afastando-se da:

[...] perspectiva maquiavélica, (em que) o Estado é um artifício criado para o exercício de poder, desvinculado, enquanto tal, da *lex naturalis* que o tomismo – e sua releitura pela Segunda Escolástica do período – pensa como implantação do Criador no mundo Criado. Dessa maneira, para Maquiavel, não cabe ver na política do Estado a efetuação de qualquer Causa final teológica²⁸.

A fim de melhor compreendermos a abrangência dessa cosmovisão ibérica, consideramos relevante o estudo feito por António Manuel Hespanha sobre as transformações

especificamente a matriz ibérica (marcadamente tomásica) e a inglesa (cuja influência se dá através de nomes como Maquiavel, Hobbes e Bacon), pode levar a crer “que num determinado momento tem-se o discernimento de dois modos de ser históricos que a razão (ou outra potência principal) livremente escolhe”. Ver PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de António Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 199. Evidentemente, o que procuramos considerar, no esforço interpretativo aqui proposto, é o contexto específico da Península Ibérica, que, pela força da tradição de um pensamento político fortemente marcado pela teologia, bem como pela adequada remodelação de conceitos originalmente pensados num contexto medieval, anterior à expansão ultramarina, pôde (re)formular uma teoria que auxiliava a lidar com as questões próprias enfrentadas ao longo de, pelo menos, os séculos XVI-XVII.

²⁷ Idem. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 2. São Paulo: Hedra, 2001. p. 12-13.

²⁸ Ibidem. p. 23.

ocorridas na Europa, na esfera do direito, no período compreendido entre o Medievo e o século XX. A respeito da articulação entre direito e discurso legitimador, afirma o autor que:

O direito, em si mesmo, já é um sistema de legitimação, *i.e.*, um sistema que cria um efeito de obediência consentida naqueles cuja liberdade vai ser limitada pelas normas. Na verdade, o direito faz parte de um vasto leque de mecanismos voltados a construir o consenso acerca da disciplina social. Porém, o próprio direito necessita ser legitimado, ou seja, necessita de que se construa um consenso social sobre sua obrigatoriedade, sobre a necessidade de se lhe obedecer²⁹.

Ao mesmo tempo, o autor sustenta que o direito, mais do que um sistema de normas destinadas a regular as relações sociais, possui uma eficácia criadora (*poiética*), que, ao menos potencialmente, não apenas cria a paz e a segurança, mas é capaz de criar os próprios valores sobre os quais a paz e a segurança se estabelecem. Nas palavras do autor: “[...] antes de a organizar, o direito imagina a sociedade. [...] depois, paulatinamente, dá corpo institucional a este imaginário. [...] Neste sentido, o direito cria a própria realidade com que opera”³⁰. Acreditamos que é esta capacidade criadora do direito na normatização social que nos permitirá compreender a *reviravolta* referida por Hespanha em relação à Europa a partir do século XVI.

Se durante um período considerável do Medievo (especialmente nos séculos XIV e XV) o saber jurídico dos Comentadores - preocupado com a unificação interna do pensamento jurídico, cuja lógica interna correspondia à dialética aristotélico-escolástica - foi considerado adequado, as transformações ocorridas na Europa já não permitiam o consenso quanto a essa sistematização do direito a partir do século XVI. Ao recrudescimento do poder estatal na era Moderna, corresponderia uma adequação específica da sistematização jurídica, mais apropriada às necessidades específicas de cada Estado. No caso da Península Ibérica, o jusnaturalismo - matriz tomásica - manteve seu predomínio até, pelo menos, o século XVIII. Contudo, no mesmo período, outras escolas se propunham a fornecer uma sistematização jurídica – mais ligada à organização social e que paulatinamente se afastava de uma matriz escolástica vinculada a uma perspectiva teológica. Esta, por sua vez, aproximava-se de uma cosmovisão cada vez mais laica de mundo como o jus-racionalismo, o individualismo e o contratualismo. Assim, compreende-se por que:

²⁹ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 16.

³⁰ *Ibidem*. p. 58.

[...] o arsenal argumentativo (dos comentadores) se tinha tornado incómodo [...]. (E parte do) discurso jurídico do século XVI tenha proposto o *repúdio da complicada dialéctica aristotélica-escolástica* e a adopção de uma *dialéctica jurídica simplificada, natural, próxima do senso comum*³¹.

Diante do que foi até agora exposto, podemos inferir que, se é possível falar em uma “opção ibérica” em direção a uma retomada do pensamento tomásico, há de se levar em conta, por um lado, a remodelação de conceitos medievais adaptados para as questões coetâneas da sociedade ibérica. Por outro, tendo em mente o conceito de cultura política - exposto no primeiro capítulo - deve ser considerada que essa “opção” está vinculada, igualmente, a um sistema doutrinário e a valores que eram considerados legítimos, e que, portanto, estavam balizados pelo consenso dessa mesma sociedade ibérica. Assim, compreende-se melhor a apropriação do pensamento do Aquinate feita pela Companhia de Jesus e materializada na produção intelectual de seus membros, dentre os quais, os destacados jesuítas espanhóis Molina e Suárez e, posteriormente, o jesuíta português Antônio Vieira.

3.1.2.2 A apropriação do pensamento tomásico pela Companhia de Jesus

O dominicano Tomás de Aquino (1225-1274) exerceu forte influência, sobretudo na Itália e Península Ibérica, a partir dos primórdios do século XVI. Naquele momento, sua doutrina foi tida como adequada ao enfrentamento das questões suscitadas no mundo moderno e no Novo Mundo. Desde 1317, era chamado “doutor comum”, e, em 1323, foi canonizado. Em vida, foi admirado por uns e contestado por outros, especialmente os agostinianos conservadores, que não viam com bons olhos a ênfase dada pelo Aquinate ao pensamento aristotélico. Contudo, em 1567, quatro anos após o término do Concílio de Trento, foi declarado “doutor da Igreja” pelo Papa dominicano Pio V. A respeito da influência tomásica no concílio tridentino, cabem as considerações de Carlos Josaphat, que afirma que:

Os símbolos legendários são mais eloquentes do que os discursos. Costuma-se dizer que *Suma (Teológica)* estava aberta ao lado da Bíblia, sobre a mesa dos presidentes do Concílio. A verdade é que ela era a fonte e a referência constante dos teólogos que preparavam e esboçavam os grandes documentos discutidos e aprovados pelo

³¹ HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998. p. 135.

“Sacrossanto Sínodo Tridentino”³².

Dentre os assessores dos padres auxiliares, destacavam-se os membros da então recente Companhia de Jesus e os membros da ordem de S. Domingos. Seu empenho estava direcionado ao intuito de condensar e remanejar a doutrina do Aquinate acerca da justificação, a fim de elaborar o primeiro decreto dogmático, que serviu de base a todas as orientações e opções da Igreja Católica em seu polêmico diálogo com o Protestantismo.

A obra tomásica³³, por certo, exerceu expressiva influência entre os membros da Companhia de Jesus. No contexto dos Quinhentos, período inicial da Ordem jesuíta, a retomada do pensamento tomásico, iniciada pelos dominicanos, teve impacto tanto no que diz respeito à formação dos primeiros jesuítas, quanto na condução das medidas instituídas pelo Concílio de Trento, do qual a Companhia de Jesus participou ocupando funções relevantes³⁴.

³² JOSAPHAT, Carlos. Prefácio à tradução brasileira. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 13. Segundo o mesmo autor, a influência do pensamento tomásico se estende para além da era moderna. O *Catecismo do Concílio de Trento*, promulgado em 1567, que foi redigido por uma equipe formada por dominicanos, serviu de protótipo para o *Catecismo da Igreja Católica*, de 1992. Em 1870, o Concílio do Vaticano I, na sua primeira Constituição dogmática, inspirou-se na primeira questão da *Suma Teológica*, acerca da fé e da razão, em busca de uma conciliação entre a ordem da criação e da salvação. Em 1879, nos primórdios do seu pontificado, Leão XIII, na encíclica *Aeterni Patris*, lança a expressão “Ide à Tomás!”, buscando incitar a retomada do pensamento tomásico para enfrentar as filosofias racionalistas de seu tempo.

³³ Dentre as obras de S. Tomás, a mais conhecida é a já referida *Suma Teológica*, cuja escrita teve início nos anos de 1260. Foi desenvolvida com intuito de, ao estilo de um manual escolar, discorrer sobre a complexidade do saber teológico, de modo a auxiliar principiantes a pensarem a teologia, a partir de questões bem explanadas. A *Suma Teológica* é composta de três partes, subdivididas em questões e artigos. A segunda parte compreende uma “*Pars Prima*” e uma “*Pars Secunda*”. As duas primeiras partes foram escritas entre 1266-1272. A terceira parte, iniciada em 1272, ficou incompleta, tendo sido complementada por Reginaldo de Piperno, amigo e companheiro de S. Tomás. Para além da *Suma*, convém citar: *Comentário sobre as Sentenças* (1254-1256); *Summa contra Gentes* (ou *Gentiles*) (1258-1264); *Questões* (1256-1269); *Opúsculos filosóficos* (1254-1270); *Comentários sobre as obras de Aristóteles* (1268-1272); bem como os escritos filosófico-sociais, *De emptione et venditione*; *De regimine principum ad regem Cypri* (sendo apenas os livros I e II de autoria de S. Tomás, pois o restante foi escrito por Tolomeo Lucca); e *De regimine ludaeorum ad ducissam Brabantie* (1262). Ver BOEHNER, Phitolomeus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 448-449, especialmente.

³⁴ É preciso deixar claro que a fundação da Companhia de Jesus, no contexto da Reforma Católica no século XVI, foi mera coincidência, como sustentam autores como Jonathan Wright e John W. O'Malley. Segundo J. Wright, os primeiros jesuítas não tinham interesse, inicialmente, em liderar encargos da Contra-Reforma. Acreditavam que a desordem vivenciada desde o início dos Quinhentos se devia antes ao que compreendiam como sintomas de mal-estar e crise moral generalizados, do que problemas de ordem doutrinária. Seu objetivo principal, com a fundação da Ordem jesuíta, era uma renovação espiritual, uma purificação das almas, visando corrigir a ignorância da doutrina, bem como o expurgo dos pecados e da superstição. A espiritualidade adotada pela Companhia de Jesus não foi concebida como resposta à heresia protestante, antes se pautava na tradição medieval da *devotio moderna*. Contudo, o contexto da fundação da Companhia de Jesus contribuiu para a consolidação da imagem de uma ordem religiosa vista não apenas como papista, mas igualmente envolvida por uma mística, como se fora instrumento da Divina Providência em resposta à heresia protestante. O papa Gregório XIII teria dito a um membro da Ordem jesuíta, em 1581, que não havia, naquela época, nenhum instrumento erguido por Deus contra os hereges maior que a sagrada Companhia de Jesus, que teria vindo ao mundo no exato momento em que os novos erros – ou seja, a heresia protestante – começaram a se espalhar pelo mundo. Já em 1537, antes mesmo da fundação oficial da Companhia de Jesus, Fabro, Laínez e Loyola

Como exemplo do envolvimento dos jesuítas com as discussões travadas no período tridentino, podemos mencionar as designações de Laínez, Salmerón e Jay como teólogos para o Concílio de Trento, o que nos leva a inferir o reconhecimento dos membros da Companhia de Jesus para tratarem das questões religiosas e teológicas urgentes do seu tempo.

A ênfase dada ao pensamento tomásico no interior da Companhia de Jesus não implica desconsiderar a influência de outras autoridades cristãs, tampouco desconsiderar a influência direta de autoridades da Antiguidade, como Aristóteles, cuja obra é apropriada por Tomás de Aquino numa perspectiva cristã. A exemplo do procedimento adotado pelo próprio Aquino, os jesuítas se apropriaram do pensamento aristotélico, em boa medida, lendo diretamente o filósofo grego. A formação acadêmica dos primeiros jesuítas, em sua maioria, foi feita na faculdade de artes da Universidade de Paris. Parte significativa de seus esforços intelectuais foi dedicada à “filosofia”, que compreendia um programa de estudos cuja origem remonta ao Medievo tardio. Abarcava a lógica, a física, a astronomia, a metafísica, a ética, a psicologia e outros temas, cuja matriz remontava, direta ou indiretamente, aos trabalhos de Aristóteles. Como efeito perceptível dessa influência grega³⁵, o programa de ensino nos colégios jesuítas,

estariam em uma capela em La Storta, quando Deus teria aparecido para eles e prometido à Loyola que o ajudaria em Roma. Para além das apreciações coetâneas dos primeiros jesuítas, um francês católico do século XIX, ponderando acerca da grande ameaça que representava o Protestantismo para o mundo, considerou que Inácio de Loyola tinha uma inspiração da Divina Providência impossível de ser ignorada. Ver WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e histórias**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. Especialmente, p. 29-33. J. O'Malley, por sua vez, afirma que Loyola, embora muito agradecido pelo respeito mostrado à Companhia, quando do Concílio tridentino, preocupou-se em enviar instrução, em 1546, à Laínez, Salmerón e Jay, orientando-os a serem modestos ao apresentar suas opiniões, bem como a dar continuidade aos *consuetas ministeria* (pregação, catecismo, os Exercícios Espirituais, visita aos doentes e aos pobres), considerando mesmo que os ministérios seriam a principal razão da presença daqueles jesuítas em Trento. O autor menciona uma única ocasião em que Loyola teria proposto um item na agenda dos jesuítas no Concílio: em carta enviada aos seus companheiros, sugeria tratar do reconhecimento da Companhia, o que foi tido por pauta inadequada na ocasião, em 1551, por Laínez e Salmerón. O'Malley afirma que, embora os jesuítas quisessem ensinar e pregar de acordo com os decretos tridentinos, não os viam como direcionados à sua ordem religiosa, mas sim visando atingir os protestantes. Contudo, especialmente após a morte de Loyola, alguns jesuítas, como Nadal, disseminaram a ideia da fundação da Companhia de Jesus tendo por finalidade opor-se à Reforma Protestante. Outros membros ilustres da Ordem, como Polanco ou Pedro de Ribadeneira (autor da primeira e mais influente biografia de Loyola), esforçaram-se em estabelecer relação entre Inácio e Lutero, este o anti-tipo de Loyola, contribuindo para consolidar a imagem de Inácio e seus seguidores enquanto instrumentos da Divina Providência, pertencentes a uma ordem religiosa favorecida por Deus para combater a heresia protestante. Ver O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 431-433 e p. 493-503, especialmente.

³⁵ Como bem observa J. Wright, parte dos críticos da Companhia de Jesus, sobretudo no que diz respeito à atuação jesuíta nas missões, fazia observações severas quanto à certa flexibilidade, por vezes vista como desvio da doutrina cristã, na relação cotidiana entre os religiosos e populações autóctones. Como resposta às objeções, os jesuítas sabiamente remontavam aos primórdios do Cristianismo, quando os primeiros padres acomodavam, quando possível, os costumes idólatras e supersticiosos para a piedade cristã, atribuindo-lhes novos significados, visando à conversão. Além disso, lembravam os jesuítas, a história do Cristianismo primitivo foi uma história de assimilação, bem como de adaptação aos temas e conceitos filosóficos de matriz grega. Isso nos leva a inferir que tanto Tomás de Aquino quanto os jesuítas, em certos momentos, foram mal interpretados por seus coetâneos, ainda que sua postura perante a Igreja fosse extremamente ortodoxa. Ver WRIGHT, Jonathan. *Op. Cit.*, p. 124-125.

em que havia uma faculdade de artes, prescrevia o estudo de Aristóteles diretamente de seus textos, e não por compêndios. Assim, cabia aos professores indicar onde o pensamento aristotélico havia se desviado do Cristianismo, num movimento que percebemos como contínuo de apropriação, ou remodelação do pensamento aristotélico por parte do pensamento cristão, propriamente católico, iniciado no Medievo.

Ainda sobre a apropriação do pensamento tomásico pela Companhia, cabe ressaltar que a formação dos primeiros jesuítas em Paris - em que predominava o ensino levado a cabo por dominicanos - muito contribuiu para aproximá-los da obra de S. Tomás. O próprio Loyola, naquela época, foi particularmente favorável às proposições dos religiosos da Ordem de S. Domingos. Nadal, cujo doutorado de teologia foi obtido em 1538, na Universidade de Avignon, embora profundamente influenciado por Boaventura, lia e conhecia S. Tomás. Quanto à Canísio, sua admiração pelo Aquinate se deu durante seu bacharelado na Faculdade de Artes em Colônia. Polanco, durante seus estudos em Pádua, entre 1542-1546, também estudou a *Suma Teológica* e o comentário de Caetano sobre a obra, à qual dedicou especial atenção e tempo. Ele, que teve papel importante na composição das *Constituições* da Companhia de Jesus, ao que tudo indica, sobretudo nas partes concernentes à educação, valeu-se das proposições tomásicas, mas somente secundando o que parece ter sido a predileção de Loyola. Com o passar dos primeiros anos, constituiu-se um consenso em torno da obra tomásica, o que fez com que os jesuítas da Universidade de Valença chegassem a afirmar, em 1549, que estavam estudando apenas as Escrituras e S. Tomás³⁶.

É necessário também ressaltar o fato de que a Companhia de Jesus estava instalada em Roma, onde, como nos referimos anteriormente, gozava de muito prestígio a obra tomásica, em que pese a influência dos dominicanos que, como Mestres do Sacro Palácio, mantinham a posição teológica principal no *Studium* da cúria papal, favorecia com certeza S. Tomás naquele período. Contudo, deve-se também considerar os fatores internos. Os jesuítas, certamente, não teriam aderido ao pensamento tomásico, caso não fosse possível encontrar nele aspectos compatíveis com a visão religiosa da Companhia de Jesus. Um dos aspectos principais seria a inquestionável ortodoxia presente na obra tomásica. Além disso, a metodologia empregada na *Suma Teológica*, -organizada de forma clara e, ao mesmo tempo, abrangente- tornava-a fácil de seguir e ensinar. Havia, com certeza, na apropriação que fez da obra aristotélica - numa perspectiva católica - a consonância com o ensino do Quinto Concílio de Latrão. Dentre as teses aristotélicas apropriadas por S. Tomás, uma delas serviu

³⁶ O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 386-387.

formidavelmente à Loyola: aquela que afirma que a virtude se situava a meio caminho entre dois extremos, tese que permitiu a Inácio fundamentar o princípio da moderação das práticas ascéticas³⁷.

Deve-se ainda levar em conta a convergência entre o pressuposto tomásico da compatibilidade entre a *natureza* e a *Graça*, entre a *razão* e a *revelação*, e a convicção jesuíta de que, nas suas atividades pastorais, contariam não apenas com a Graça de Deus, mas igualmente com todos os meios humanos disponíveis, conforme previam as *Constituições*. A fundamentação fornecida pela matriz tomásica serviu para racionalizar e legitimar essa convicção. Do pressuposto tomásico que sustenta que a Graça completa a natureza, havia o entendimento de que a Graça e o livre-arbítrio concorriam para a *salvação*. Sob esse aspecto, embora a vontade do homem tenha sido ferida e enfraquecida pelo pecado original, ela não estava completamente destruída. Essa perspectiva, mais otimista quanto à possibilidade de salvação - em relação à corrente agostiniana- compreende que a Graça permitia à vontade cooperar com ela, conferindo à causa segunda a possibilidade de retorno à Causa Primeira. A despeito das acusações de pelagianismo³⁸ feita por opositores, a teologia tomásica - que confere à ação humana um papel importante a ser desempenhado enquanto criatura capaz de cumprir a finalidade de sua existência, retornando ao Ser - é coerente com a linguagem dos *Exercícios Espirituais* e das *Constituições*:

³⁷ A adoção, por parte da Companhia de Jesus, de uma série de prescrições quanto ao cuidado com o corpo, inseriu-na num movimento tido como revolucionário na piedade. O tema tocava particularmente Loyola, cuja saúde foi bastante prejudicada pela abstinência e austeridades às quais havia se submetido após sua conversão. Os jesuítas partiam da premissa de que o corpo era um presente de Deus e como tal deveria ser cuidado. Seguiam antes o exemplo de Cristo, mais moderado, do que o de João Batista, que servia de modelo à muitas ordens religiosas. Além disso, o cuidado com o corpo permitia aos jesuítas manter sua saúde para executar suas funções nos ministérios, e, desse modo, trabalhar para a maior glória de Deus e salvação das almas. As prescrições consideravam os cuidados a serem dispensados quanto à dieta, habitação, roupa, exercício, recreação e período de sono. Considerando que se trata de uma ordem religiosa cuja formação por vezes previa cerca de 9 horas diárias dedicadas aos estudos, é digno de nota que Loyola deixou explícito em suas regras ao reitor do Colégio Romano, o estabelecimento de contrato com um doutor, para atendimento dos professores e estudantes. Ordenou que cada colégio, onde os jesuítas estudavam, tivesse um sítio ou casa na zona rural para que pudessem usufruir uma vez por semana para recreação. “Tudo o que se refere à saúde ou ao 'padrão de vida', Nadal disse que a norma da Companhia era *mediocridad* – simplicidade, um caminho do meio entre dois extremos. Essa norma, inculcada constantemente, estava de acordo com o ensino tomástico e aristotélico sobre a vida moral”. Ver O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 526-527.

³⁸ O pelagianismo diz respeito à teoria cristã, atribuída a Pelágio da Bretanha (350-423), que compreende que o homem é totalmente responsável pela sua salvação, sendo desnecessária a Graça divina. Em boa medida, na busca de equilíbrio entre a soberania da Graça e o livre-arbítrio do homem, a obra tomásica contribuiu formidavelmente para responder a esta questão. Tendo em mente que um dos principais temas do pensamento católico do século XVI foi a ratificação da necessidade da intermediação da Igreja para a salvação do homem, as acusações sofridas pela Companhia de Jesus, na maioria das vezes por uma interpretação equivocada sobre os *Exercícios Espirituais*, fez com que em mais de uma ocasião os jesuítas sofressem com acusações absolutamente desprovidas de sentido.

O ensinamento de Tomás sobre a natureza humana e a vontade livre era somente uma especificação de sua apreciação positiva de toda a realidade criada e das instituições humanas, mesmo depois da queda de Adão. Deus era, desse modo, onipresente e operativo em todos os lugares e tinha nomeado boas todas as coisas, exceto o pecado. Deus podia assim ser encontrado “em todas as coisas”, como é afirmado nas *Constituições*, resumindo sucintamente a essência da “da contemplação para obter amor divino”, que finaliza os *Exercícios* (Espirituais)³⁹.

Os ensinamentos gerais sobre *natureza, Graça, vontade e Criação* não foram uma construção intelectual original da obra tomásica, pois estavam inseridos numa tradição escolástica. Em 13 de janeiro de 1547, um decreto do Concílio de Trento formalizou um entendimento cooperativo na relação entre Graça e livre-arbítrio, apoiado num amplo consenso acerca do tema no interior do próprio Concílio. Contudo, a obra tomásica expôs os ensinamentos com especial força e clareza, articulando-os como os novos fundamentos básicos de seu sistema. Para jesuítas como Nadal, a compreensão a respeito da bondade fundamental da natureza humana, criada por Deus, e de seu potencial, enquanto redimida por Cristo, levava-no a reflexões de consolação acerca da dignidade humana, ponto importante da teologia tomásica⁴⁰. Aspecto a ser levado em conta sobre a apropriação do pensamento tomásico pela Companhia de Jesus, diz respeito à primazia da Graça na obra de salvação. Para Nadal, a eficácia do ministério espiritual não é mérito do ministro, ou seja, não é efeito do esforço humano. Nessa perspectiva, a eficácia se dá por intermédio do poder divino. Dito de outro modo, não é o homem religioso – o sacerdote - que age de forma eficaz, mas sim Cristo, que age por meio do ministro. Esse tema se torna presente nas *Constituições*, na medida em que afirmam que no ministério o jesuíta é apenas um *instrumento* da Divina Providência⁴¹.

Se há um aspecto a ser ressaltado quanto a algum distanciamento do pensamento tomásico, este diz respeito da afirmação do Aquinate na *Prima Pars* da *Suma Teológica*, na qual afirma que a teologia seria uma disciplina mais “especulativa”, do que “prática”, uma vez que estaria mais preocupada com questões referentes ao Ser do que aos atos humanos⁴². Para a Companhia de Jesus, a especulação teológica, ensinada em salas de aulas deveria estar alinhavada com a prática do ministério. Dito de outro modo, o “modo de proceder” jesuíta poderia ser explicado pela tríade *spiritu, corde, practice*. O agir “no Espírito” implica imputar tudo a Deus e à Graça divina. Agir “de coração” implica colocar os sentimentos em cada ação

³⁹ O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 389.

⁴⁰ A este respeito, cremos ser adequado considerar que o jesuíta poderia estar igualmente influenciado pela nova projeção do tema, levado a cabo pela revivificação renascentista da retórica clássica.

⁴¹ *Ibidem*. p. 390.

⁴² S. Th. I, q. 1, a. 4. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/summa/1001.htm#article4>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

efetuada, sem agir apenas de modo “especulativo”. Agir “praticamente” significa que a afetividade do jesuíta não era “especulativa”, mas sim manifestada através de ações concretas com o fim de ajudar os outros, ou seja, a prática pastoral. A ação, ou, melhor expresso, o “modo de proceder” dos jesuítas era também tributário da teologia mística.

A tradição escolástica afirma que o intelecto humano jamais poderia conhecer a essência divina⁴³. Os jesuítas estavam cômicos da impossibilidade da condição humana atingir tal conhecimento. Há de se considerar, contudo, a influência de tratados como *Sobre Teologia Mística*, do Pseudo-Dionísio⁴⁴, que afirmava que quanto mais o ser humano aceita que sabe nada sobre Deus, maior a possibilidade de compreendê-Lo melhor. Gerson, ao discorrer sobre teologia mística no século XV, sustentava que o teólogo poderia ser descrito como um homem bom, em processo de aprendizado das letras sagradas. Contudo, o aprendizado não se dá apenas no nível racional do intelecto. O principal meio de aprendizado se daria através das afeições. Nessa perspectiva, a teologia é aprendida através da reflexão constante, relacionada aos sentimentos e à *prática* cristã, o que condizia com a estrutura e organização da ação da Ordem jesuíta nos ministérios.

Em que pesem as influências acima mencionadas, o pensamento tomásico fornece, aos jesuítas, uma base sólida não apenas para situá-los decorosamente alinhavados com as premissas da Igreja, ou ainda para orientar seus normativos internos e de atuação pastoral. É também a matriz da qual parte significativa de alguns de seus mais célebres teólogos e filósofos políticos se valeram para a elaboração e consolidação do pensamento político moderno (marcadamente ibérico), foco da análise empreendida nesta dissertação. O modo de pensar do Aquinate, sem admitir dualismo, seja ontológico ou epistemológico na sua

⁴³ S. Th., I, q. 12. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/summa/1001.htm#article4>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

⁴⁴ A ênfase dada nessa passagem acerca da teologia mística não significa que haja discrepâncias entre ela e o pensamento tomásico. O Pseudo-Dionísio, ou Dionísio Aeropagita, é pseudônimo de um autor oriental místico do final do século V e início do século VI. Teve significativa influência, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Ressalta-se que sua autoridade foi respaldada pela crença, até pelo menos o século XVI, de que se tratava de fato do Aeropagita, discípulo de S. Paulo. Seus escritos, além do citado tratado sobre teologia mística, incluem *A hierarquia celeste*, *A Hierarquia eclesiástica* e *Os Nomes divinos* (obra comentada por S. Tomás, título da questão XIII da *Primeira Parte* da *Suma Teológica*). A perspectiva adotada pela Companhia de Jesus compreende uma das vias indicada pelo Pseudo-Dionísio para o conhecimento humano sobre Deus. Segundo ele, há duas vias. A positiva diz respeito à causalidade, ou seja, atribui a Deus, ao máximo, todas as perfeições. A segunda, negativa, diz respeito ao não-conhecimento, ou seja, o reconhecimento da ignorância humana diante do excesso de plenitude, uma vez que Deus, na sua Transcendência, não é cognoscível. Ainda na esteira do pensamento pseudodionísiano, além das processões internas que constituem a Trindade, há processões externas: a criação. Deus, em sua condescendência, penetra os seres de sua bondade e os atrai para uni-los a si. Não é objetivo desta dissertação o de aprofundar a discussão sobre as influências presentes na monumental obra tomásica, mas cabe aqui considerar a influência do Pseudo-Dionísio, cuja síntese, centrada na transcendência divina e na participação dos seres a Deus, com certeza, se faz presente no pensamento de S. Tomás, que, contudo, busca uma explicação para questões teológicas através de um processo racional, em boa medida tributário da matriz grega.

concepção do Ser, contribuiu para uma percepção de mundo identificado com o Intelecto Divino, o que assegurava a inteligibilidade intrínseca dos seres. Partindo dessa premissa, caberia a aplicação do procedimento analógico, que permitia o conhecimento da existência e transcendência de Deus. O universo teocêntrico e teológico apresentado no pensamento tomásico, sustentava que na relação entre a criatura e Deus, o Ser, seria, ao mesmo tempo, princípio e fim último. A concepção salvífica tomásica, ao discorrer sobre o homem - tido como ponto de convergência de toda a criação - permitia pensar a organização da sociedade - sobretudo através das suas instituições (marcadamente o Estado) - como essencialmente voltada para o cumprimento da finalidade da existência humana.

3.1.2.3 Identidade na diferença: a difusão e as apropriações do pensamento ético tomásico

A compreensão da obra tomásica, embora trate de questões de cunho atemporal, passa pela apreensão do seu contexto de produção. A concepção cristão-medieval na cultura ocidental prevalece entre os séculos VI-XV, embora sua influência seja perceptível, e, segundo Henrique C. Lima Vaz, até mesmo decisiva nas concepções Moderna e Contemporânea que lhe sucedem⁴⁵. No século XIII, período da produção intelectual de S. Tomás, o aristotelismo - notadamente, a apropriação oriental do filósofo grego, impôs ao mundo ocidental cristão a questão: ou se faria a remodelação da filosofia clássica numa perspectiva teológica (católica), ou se correria o risco de ruir os fundamentos da cosmovisão cristã⁴⁶.

⁴⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 49.

⁴⁶ A remodelação levada a cabo pelo Aquinate se vale de duas grandes tradições culturais, quais sejam, a metafísica grega e a experiência bíblico-cristã. De fato, como afirma H. Vaz, é perceptível uma permanente tensão entre a tradição bíblica e a tradição cristã, sendo essa mesma tensão tida como fio condutor para compreender a evolução do pensamento cristão. Ibidem. p. 49-64, especialmente. No século XIII, conforme apontamos no primeiro capítulo desta dissertação, a produção tomásica se dá num contexto em que se passa a sustentar uma dissociação entre a teologia e a filosofia, proposta por uma percepção acerca da obra aristotélica que tem em Averróis um de seus maiores nomes, além de Boécio de Dácia e Siger de Brabante. Averróis, nas suas apreciações sobre o pensamento de Aristóteles, considerava a razão superior à fé. Siger, na esteira de Averróis, sustenta a desvinculação entre filosofia e teologia, considerando que, uma vez que a Revelação contenha toda a verdade, não há necessidade de convergência para com a filosofia. Lançando mão de argumentos naturais, ele chegou à conclusões contrárias à fé. Conforme P. Boehner e E. Gilson, Siger afirmava que “Deus não é a causa eficiente das coisas, mas apenas causa final. Não se pode atribuir a Deus a presciência de acontecimentos futuros contingentes, pois Aristóteles provou que tais acontecimentos, caso Deus pudesse prevêê-los, tornar-se-iam necessários. O mundo é eterno; eternas também são as espécies terrestres, inclusive a espécie humana. Todos os acontecimentos se reiteram: um mundo sucede a outro, num perpétuo retorno das coisas. Siger ensina, particularmente, a unidade do intelecto em todos os homens, o qual, embora presente por sua atividade nos homens individuais, situa-se acima deles, de modo a excluir a imortalidade pessoal”. Ver BOEHNER, Phitolomeus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de

Vale notar que o período histórico no qual está inserida a produção tomásica corresponde a um momento de enfrentamento - no âmbito propriamente filosófico e também teológico - que exigia uma tomada de posição. Como discorreremos no primeiro capítulo, é no enfrentamento dos contrários que se transforma o pensamento cristão. Isso não significa o abandono da tradição, aspecto estranho a toda filosofia cristã⁴⁷. Antes, o que se procura ressaltar é a existência de uma dinâmica de adequação e proposição de respostas às questões coetâneas, como parte inerente da trajetória do pensamento cristão. Assim como ocorreu nos primórdios do Cristianismo, no Medievo e também na era Moderna, o pensamento cristão teve condições de reagir a posições contrárias que poderiam levar a sucumbir a base na qual se fundamentava e legitimava. Sem significar, necessariamente, abandono da ortodoxia – acusações que, como já visto, tanto S. Tomás quanto os jesuítas sofreram –, o pensamento cristão se volta ao passado, para agir no presente e garantir a perenidade de suas proposições no futuro. Longe de se tratar de uma construção intelectual artificial, ou simplesmente uma questão de conveniência, tanto no Medievo, quanto na era Moderna, os pensadores cristãos tiveram que ratificar seus pressupostos tributários de um passado amparado na tradição. Ao mesmo tempo, tiveram que adequar suas proposições a circunstâncias que, se não enfrentadas, poderiam significar a ruptura da cosmovisão cristã, por serem contrárias ou se apresentarem como muito diversas da ordem social estabelecida e reconhecida, e, por isso mesmo, potencialmente caóticas. Apesar das correntes racionalistas, cuja origem já pode ser encontrada no Medievo, e que ganham força ao longo da era Moderna, foi justamente a adequação do pensamento tomásico o que contribuiu para o enfrentamento da conjuntura instável da Península Ibérica, especificamente de Portugal, nos Seiscentos.

A remodelação da obra aristotélica empreendida pelo Aquinate foi motivada, em boa medida, pela necessidade de se posicionar diante da perspectiva tributária de Averróis⁴⁸ acerca do filósofo grego. A superação dessa perspectiva permitiu a integração do pensamento de Aristóteles à teologia cristã, servindo de fundamento seguro para a mesma. Cabe, no entanto, ressaltar que, por mais que tenha se valido de termos e conceitos aristotélicos, a obra tomásica foi produzida à luz da teologia e filosofia cristã, encontrando-se nela grande influência do pensamento agostiniano⁴⁹.

Cusa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 447-448.

⁴⁷ Como afirmam P. Boehner e E. Gilson, “toda filosofia cristã norteia-se pela tradição, pois todo sistema cristão tem consciência de ser parte e parcela de uma empresa coletiva, para a qual deverá contribuir, levando adiante a obra dos predecessores”. BOEHNER, Phitolomeus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 11.

⁴⁸ Ver nota 46 deste capítulo.

⁴⁹ O pensamento de Santo Agostinho (354-430) é tido como o mais influente do Cristianismo até o século XII, e

Aspecto a ser ressaltado na *Suma Teológica* é o referente à doutrina da analogia, que se insere na preocupação do pensamento tomásico quanto à identidade original e absoluta do ser (*ipsum esse subsistens*) O Aquinate, contrapondo-se à *Lógica do conceito* - de matriz grega-, que compreende a instituição da identidade entre os seres a partir da diferença, impossibilitando uma síntese original, ampara-se na *Lógica da existência*, de inspiração bíblico-cristã, compreendendo o ato absoluto de existir, na sua diferenciação *ad intra* (Trindade) e *ad extra* (Criação). A existência, para Tomás de Aquino, é o ato primeiro e a perfeição das perfeições. Assim:

Este pensamento da identidade original é a matriz da obra filosófica e teológica de Santo Tomás. A doutrina tomásica da *analogia entis*, ao enlaçar Lógica e Ontologia, ou o formal e o real, mostra uma estrutura da linguagem humana. A exposição desta estrutura da linguagem permitiu a Tomás de Aquino significar a presença do Absoluto de existência, ou Absoluto real, na história como Plenitude de Sentido, ou Sentido Radical, em qualquer experiência de sentido feita pelo espírito finito⁵⁰.

A demonstração da existência de Deus é a finalidade do discurso filosófico-teológico tomásico, considerando que Deus é conhecido não em si mesmo (*non tamquam subjectum scientiae*), mas como fonte dos princípios do ser (*principia subjecti*). Nessa perspectiva, a analogia, enquanto estrutura de linguagem, compreende o conhecimento da absoluta necessidade do Princípio, ao mesmo tempo em que reconhece a sua infinita transcendência. O ponto de partida da *Suma Teológica*, que se ocupa da demonstração da existência de Deus, não pretende, evidentemente, questionar a existência do Ser. Trata, na realidade, de verificar se uma verdade revelada pode ser demonstrada de forma racional.

Quanto ao conhecimento pleno da existência divina, o Aquinate afirma que isto é próprio de Deus, sendo um mistério para a inteligência humana. Contudo, sustenta ser possível demonstrar a existência do Ser, amparado na teoria aristotélica de ciência⁵¹. A

tem como principais fontes o neoplatonismo, a antropologia paulina e a antropologia da narração bíblica da Criação. Desde o Medievo, são três as fontes principais, nas quais os pensadores irão buscar temas e inspiração, e que irão constituir as *auctoritates* por excelência da vida intelectual, pelo menos até o século XVII. São elas: a Sagrada Escritura, ou *sacra pagina* (a maior autoridade, tida por incontestável); os Padres da Igreja, dentre os quais se destaca a figura de Santo Agostinho, referência privilegiada depois da Escritura, pelo menos até o século XII; e os filósofos e escritores gregos e latinos, dentre os quais emerge, a partir do século XIII, Aristóteles, que passa a ser chamado o *Philosophus*. Ver VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica**. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p.55-60, especialmente.

⁵⁰ AQUINO, Marcelo F. de. *De nominibus Divinis*: a filosofia da linguagem de Tomás de Aquino na Suma Teológica. In: *Fides et Ratio, Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*. Pelotas: EDUCAT, 2003. p. 212.

⁵¹ Esta sustenta duas possibilidades de demonstração: *demonstratio propter quid* (=dióti) e *demonstratio quia* (=hóti). O Aquinate reconhece a superioridade lógica da *propter quid*. Contudo, esta estava amparada na

possibilidade da demonstração da existência de Deus é regida pela *demonstratio quia*, que parte dos efeitos e daquilo que se conhece de Deus para se chegar a sua existência. Dito de outro modo, o Aquinate parte do dado sensível, como inerente ao processo de conhecimento humano, para alcançar a existência de seu causador. S. Tomás segue a premissa aristotélica de que o movimento da matéria é direcionado para a racionalidade, sendo que o desejo da criatura racional é conhecer sua causa (inteligência primeira). Para o Aquinate, portanto, apesar das limitações do conhecimento humano impostas pela sua inteligência finita, o homem deseja conhecer a essência divina.

Para além da superação da *Lógica do conceito*, efetuada a partir da *Lógica da existência*, o Aquinate teve que lidar com a tensão entre a *autarqueia* grega e a liberdade cristã. Na concepção filosófica grega, a *autarqueia* situava-se no espaço traçado pelos círculos da hierarquia cósmica, e designava o lugar da consciência humana em virtude de uma ordem impessoal (*kosmos*). A doutrina cristã situa a consciência humana diante do apelo de um Deus que é amor gratuito (*agape*). No pensamento grego, o sujeito ético era sempre tido como o responsável diante de si ou da própria razão, sendo a falta ética tida como insensatez, e passível de cura através da sabedoria. Por sua vez, o código judaico-cristão inseriu a noção de pecado, sendo que a falta cometida acarretava responsabilidade diante de um Deus pessoal a quem se deve obediência. Na relação estabelecida entre conhecimento e liberdade, a sensação e a intelecção são tidos como os extremos da atividade cognoscitiva humana. A filosofia tomásica compreende o ser humano tendo por base a articulação entre conhecimento e liberdade. A remodelação da teologia e da metafísica gregas- a partir das categorias judaico-cristãs de *Criação* e *contingência histórica* - permitiu ao Aquinate pensar Deus como *ad intra* (Trindade) e *ad extra*, enquanto Graça ou Dom, que se impõe, seguindo a *Lógica da existência*, como Criador, Redentor e Santificador.

Ao considerarmos os pressupostos teológico-metafísicos presentes na remodelação efetuada por S. Tomás de Aquino, é importante destacar a apropriação de algumas categorias cuja matriz é grega. Do pensamento aristotélico, ele se vale das categorias metafísicas *Perfeição* e *Natureza*. Do pensamento neoplatônico, utiliza as categorias metafísicas *Ordem* e *Circulatio*. A *Perfeição* é compreendida como ato (*energeia*) uma vez que leva a termo todas as virtualidades de uma natureza determinada. A categoria *Natureza* compreende-a como perfeita, de modo que ela alcança sua plena atualização. Orientado pela *Lógica da existência*,

tradição que, desde Fílon de Alexandria, afirma a impossibilidade de conhecer a natureza do Princípio. Ou, em termos aristotélicos, não se conhece a quiddidade divina. AQUINO, Marcelo F. de. *De nominibus Divinis: a filosofia da linguagem de Tomás de Aquino na Suma Teológica*. In: *Fides et Ratio, Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*. Pelotas: EDUCAT, 2003. p. 214.

que confere preeminência ao ato de existir sobre toda forma, o conceito grego de perfeição passa a ser atribuído ao infinito (especificamente tratando-se da essência divina), sendo o finito tido como essencialmente imperfeito. Quanto aos conceitos neoplatônicos, estes também são amplamente utilizados na linguagem filosófica do Aquinate (como *reditio ad unum, regiratio, circulatio universi*). A categoria *Ordem* diz respeito da disposição dos seres segundo a escala do grau de perfeição que compete a cada um. *Circulatio* compreende o movimento de retorno necessário do múltiplo ao Uno. A articulação dessas duas categorias se faz presente na concepção de *processão e retorno* dos seres em relação ao seu Princípio. O conceito platônico e neoplatônico de *Participação* também é importante na conceitualização da realidade como *Universum*, ou seja, que parte de um princípio e a ele retorna. A perspectiva neoplatônica de *Processão e Retorno* compreende a existência de uma ordem necessária e eterna que abarca o princípio, bem como os seres que dele procedem e a ele retornam. Na articulação entre Graça e livre-arbítrio, Tomás de Aquino propõe que o ser humano tem uma finalidade para a qual tende e que pode ser alcançada através da utilização dos meios inerentes a sua natureza. O fato de o ser humano ter uma finalidade a cumprir – desproporcional a sua natureza – não o impede de realizá-la. Para tanto, o homem dispõe da Graça divina, bem como do livre-arbítrio para aceitá-la ou não.

Para Tomás de Aquino, a criação do mundo é decorrente de uma causa transcendente, tida como Causa Primeira e infinita. Deus, portanto, é entendido como Absoluto de exigência, ou seja, Seu ato criador está centrado no si mesmo divino. À criatura, cabe a relação de indigência para com o Ser, não lhe imputando qualquer tipo de necessidade com relação ao ato criador. Quanto à liberdade, S. Tomás segue Aristóteles, que a compreende como auto-originalidade, ou seja, posse ativamente atuante de si mesmo. Dito de outro modo, o conceito tomásico de liberdade pressupõe a auto-disposição do sujeito, o qual não sofre qualquer tipo de coação externa a si, de modo que é capaz de agir ou não agir, e, como desdobramento dessa premissa, escolher dentre vários objetos. Quanto ao *amor*, no pensamento tomásico, cabem algumas considerações. Na filosofia aristotélica, Deus é tido como indiferente ao destino dos seres humanos, como que confinado a Sua própria perfeição. Na concepção cristã, entre Deus e os seres humanos é estabelecida uma relação de amor, uma relação de amor recíproco. Na remodelação efetuada pelo Aquinate, se a necessidade do primeiro movimento da matéria tem sua origem na Causa Final que a move - estando esta por sua vez vinculada ao Primeiro motor - Deus é tido como inteligente e livre, estando toda necessidade do primeiro movimento da matéria subordinada à Vontade Divina.

Quanto ao evento Cristo, enquanto proclamação da boa nova de que Jesus é Cristo, esse é tido como evento mediador efetivamente real da liberdade humana que se direciona a Deus. Jesus de Nazaré é compreendido enquanto evento histórico, e, ao redor deste, a teologia desenvolve-se enquanto ciência da economia da salvação. Nessa perspectiva, as escrituras judaicas são relidas a partir da premissa de que o Reinado Divino chegara na pessoa de Jesus de Nazaré, por um lado. Por outro, como parte integrante do evento histórico, a fé dos discípulos quanto à encarnação, à ressurreição e ao dom do Espírito do ressuscitado formam o centro de uma história tida como escatologia realizada. Sua interpretação termina por se encontrar e por se fundir com a razão grega. Se na perspectiva grega, o evento é pura contingência diante da ordem eterna das essências, para Tomás de Aquino, o Ser - enquanto Perfeição Absoluta- é um Deus pessoal, que se revela como existente absoluto, a partir de um evento histórico, isto é, com o desdobramento de uma ordem de salvação no tempo. No pensamento tomásico, a articulação entre natureza e Graça compõe o mistério divino em Cristo.

Na articulação proposta por Tomás entre *ratio* e *revelatio*, o ser humano é considerado *imago Dei*. Como desdobramento dessa premissa, a capacidade do homem conhecer a verdade e agir moralmente segundo o Bem é vista como inerente à perfeição humana. Assim, considerar o ser humano *imago Dei* implica compreendê-lo enquanto inteligência, livre-arbítrio e poder sobre si mesmo. Em que pese o papel da inteligência e da vontade, próprio da criatura racional, numa perspectiva salvífica, o Aquinate afirma que, embora todas as criaturas sejam orientadas para um fim, apenas o ser humano é capaz de auto-determinar o cumprimento do seu fim mediante seus próprios atos:

A criatividade humana contextua-se numa economia de salvação que propõe ao ser humano o convite à livre aceitação da relação interpessoal com Deus. No contexto cristão de Tomás de Aquino, a problemática bíblica da *imago Dei* se entrelaça com a problemática grega da *autarquía*: a independência do ser humano na ordem natural admite uma essencial capacidade de abrir-se à iniciativa gratuita de Deus (*potentia oboedientialis*) que fundamenta a ordem sobrenatural⁵².

É importante ressaltar que, na retórica seiscentista portuguesa – aplicada em sermões, cartas, obras de aconselhamento político – constata-se uma radicalização do sentido atribuído por Tomás de Aquino ao papel da inteligência e vontade na autodeterminação do

⁵² AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo. v. 2, n. 3, p.235-290, 2001. p. 258-259.

cumprimento do fim do ser humano. Uma vez identificado quem era o povo português, enfatizados os papéis do rei e do Estado – como responsáveis pela concretização do V Império – a inteligência e a vontade cumprem o papel de orientar a ação para a concretização de um fim que é maior do que o conjunto de indivíduos que compõem o corpo político português – católico e, portanto, místico. Isso significa que as ações dos portugueses deviam estar orientadas por uma perspectiva salvífica, que é mais abrangente do que a pensada inicialmente pelo Aquinate. Não se trata de discorrer apenas sobre a salvação do ser humano, indivíduo, mas de um movimento amplo, de inserção e integração da humanidade inteira ao Cristianismo, levada a cabo por uma nação particular, predestinada. A racionalidade – enfatizada pela matriz tomásica e retomada na época moderna – permite aos teóricos políticos do período fornecer respostas aos desafios impostos pelo seu tempo. Daí a ênfase na apreensão das preceptivas tomásicas acerca da razão e da vontade, em boa medida adequadas aos enfrentamentos com outras correntes que se opunham à percepção católica da ordenação social, cuja finalidade é convergente com uma perspectiva salvífica.

Vale ressaltar que consideramos fundamental a exposição da fundamentação teológico-filosófica do pensamento tomásico – e, sobretudo, dos conceitos que lhe são muito próprios –, na medida em que podemos identificar a presença de seus pressupostos nas obras que analisaremos no próximo capítulo, em especial, daquelas que selecionamos dentre as produzidas pelo Padre Antônio Vieira. Sua força retórica, indissociada da teologia e da política, pretende mover a vontade humana, que deve guiar as ações do homem a partir de uma escolha livre e racional do mesmo. Ao mesmo tempo, Vieira remete, constantemente, ao comprometimento que o homem deve ter ao cumprir a finalidade da sua existência, o retorno ao Ser, tendo por base um agir ético.

Em relação a esse último aspecto, cabe destacar que, para Tomás de Aquino, a operação da potência intelectual distingue-se entre *ratio* (razão) e *intellectus* (inteligência). A *ratio* diz respeito às operações discursivas da faculdade humana intelectual, sendo seu hábito próprio a *scientia* (ciência), estando imersa na temporalidade. O *intellectus* compreende as operações intuitivas ou contemplativas, seu hábito próprio é a *sapientia* (sabedoria), e está orientado para a experiência transcendental do ser. A apropriação tomásica da unidade da potência intelectual permite ao Aquinate distinguir *intellecto especulativo* e *intellecto prático*, considerando que o ato (*energeia*) pode ser especificado pelo objeto em si (verdadeiro ou falso) ou pelo objeto enquanto desejável (bom ou mau). A unidade da distinção dos atos da inteligência na perspectiva tomásica deixa explícita a sinergia entre os objetos e atos do intelecto especulativo e do intelecto prático, bem como da vontade e da inteligência na

unidade do movimento da criatura espiritual em direção ao seu fim. Para o Aquinate, o *intelecto prático* é formado pela inteligência e vontade, e é graças a ele que o agente ético, tido como racional e livre, auto-determina seu agir em razão de si mesmo.

Partindo da premissa que vincula vontade e intelecto prático, convém situar a relação deste com o conceito de livre-arbítrio considerado por Tomás de Aquino. Para o Aquinate, o pressuposto antropológico do agir ético está intimamente vinculado ao livre-arbítrio e à inteligência prática, confluindo, posteriormente, para a liberdade moral. O livre-arbítrio tem como objeto específico a escolha dos meios, participa da vontade enquanto orientada para o Bem como fim, e vinculado, portanto, ao ato de escolher. O ato livre, que compreende a articulação entre a inteligência (tida como causa formal e final) e a vontade (tida como causa eficiente), é fundamento antropológico para o exercício da liberdade enquanto livre-arbítrio. Nessa percepção acerca da liberdade, o Aquinate distingue a *liberdade de especificação* da *liberdade de exercício*. A primeira diz respeito ao objeto do ato de escolha, de modo que a *inteligência* move a vontade *per modum finis*. A *liberdade de exercício*, por sua vez, diz respeito à efetivação ou não do ato, de modo que a *vontade* move a inteligência *per modum efficientis*.

A decisão, compreendida como a unidade processual dos momentos que constituem a essência do agir livre, é o passo seguinte da exposição tomásica. O processo decisório, para o qual convergem inteligência e vontade, compreende três momentos que compõem o ato livre. O primeiro, no plano do universal, diz respeito à *apprehensio* e ao *intentio*. Ou seja, a inteligência apreende o Bem universal, enquanto fim do ser, e a vontade intenciona o Bem como fim conveniente do dinamismo volitivo. O segundo momento, no plano do particular, compreende o *boulesis/concilium* e a *proairesis/electio*. Nesse momento, a inteligência delibera sobre os meios aptos para consecução do fim nas circunstâncias do ato, e a vontade escolhe esses meios. O terceiro, no plano do singular, diz respeito ao *judicium practicum* e *imperium*, bem como ao *usus* e *fruitio*. Esse momento compreende o juízo prático da inteligência, que ordena a posição do ato livre como racional, ordem essa que é executada, exercida livremente, na posição efetiva do ato pela vontade, por um lado; e por outro, o objeto da escolha, tendo sido escolhido, é assumido pela vontade, dirigida pela inteligência na categoria de uso, e o fim último, uma vez alcançado, é objeto de fruição. Assim, na intercausalidade entre inteligência e vontade em um dado momento da decisão, reside a efetiva reciprocidade que compõe o ato livre. A essência da liberdade- para o Aquinate - é justamente a sinergia entre juízo querido e vontade julgada. O agir ético, pensado por S. Tomás, é indissociável da liberdade e da inteligência.

Elementos próprios desta discussão feita por Tomás de Aquino foram apropriados pelo pensamento político moderno, na medida em que, para os filósofos e teóricos políticos do século XVI e XVII, as ações – tanto por parte do governante, quanto dos demais membros do corpo político – deveriam estar pautadas pela escolha livre e racional dos seus membros, mas subordinando suas ações às preceptivas do agir ético. Não que o pensamento político considerasse ilegítima a coerção do rei sobre seus súditos, contudo, ela não era tida como a mais adequada, uma vez que poderia vir a comprometer a paz e a concórdia. A coerção – distinta da tirania – exercida pelo governante é legítima na medida em que seja condição indispensável ao Bem Comum. Ao mesmo tempo, percebemos que o discurso que permeia – e, às vezes, fundamenta – as obras que selecionamos para análise, além de criticar os membros do corpo político e aconselhar o governante, tinha também por intento a garantia da adesão daqueles a que se dirige, seja indicando os desvios percebidos no agir, seja indicando caminhos para a condução da *res publica*, através da persuasão e do convencimento, tidos como operação racional. A razão e a vontade, que devem orientar o agir, são elementos que, conscientemente, os teóricos do período tentam difundir para que a adesão ao que propõem seja efetiva e, sobretudo, para que as decisões que venham a ser tomadas tenham por base a ética – pensada nos moldes católicos até agora expostos.

A ética tomásica caracteriza-se pela articulação entre a estrutura cognoscitiva do intelecto prático e a vontade na contemplação, tida como o supremo ato ético. O pensamento tomásico sobre a ética é formado tanto por uma ética da reta razão, quanto por uma ética do amor, fundada na compreensão acerca do evento Cristo, enquanto anúncio da boa nova, marcada pela gratuidade do amor divino para com o ser humano. A compreensão do ser humano, enquanto criatura causada por Deus, *imago Dei*, permite ao Aquinate expor o agir humano ordenado para o fim que lhe cabe, ou seja, movido voluntariamente em razão da finalidade da sua existência. O existir ético, para o Aquinate, compreende o agir ético do sujeito enquanto *ethos* (costume, hábito). Este aspecto nos parece particularmente relevante quando nos deparamos com as críticas à conduta dos membros do corpo político, uma vez que são considerados como desvios que ferem a “saúde” do mesmo, comprometendo, portanto, o Bem Comum. Uma vez que o agir ético é indissociado do *ethos*, os autores das obras que analisamos se sentem autorizados a indicar o que está em desacordo nas ações dos agentes, sejam eles “membros inferiores” ou “membros superiores” da sociedade. A crítica ou a denúncia não são fortuitas, pois têm por intento corrigir o *ethos* do(s) agente(s), de modo que sua(s) conduta(s) esteja(m) alinhavada(s) com os preceitos éticos que a devem orientar, seja em pequenas ações cotidianas (não roubar, pagar impostos ou auxiliar o próximo) ou em

decisões de maior impacto coletivo (como a nomeação de funcionários régios, por exemplo). Isso implica considerar que os “desvios” criticados ou denunciados não apenas ferem o Bem Comum, como desvirtuam o ser humano, enquanto indivíduo capaz de auto-determinar suas ações em direção ao Bem, tido como o caminho “natural” do ser racional. A conduta que se desvia do agir ético, portanto, compromete não apenas a auto-realização do ser humano, como também impede o cumprimento da finalidade do Estado.

O conceito tomásico do agir ético vincula os seguintes elementos: o *intelecto teórico e prático, livre-arbítrio e liberdade, ordenação para o bem como fim da beatitude, domínio das paixões, hábitos e virtudes*. Da ética grega, o Aquinate se apropriou do conceito aristotélico de *eudaimonia* (felicidade, prosperidade, abundância), tida como plena realização da natureza humana. Tomás de Aquino articula a *eudaimonia* com a revelação cristã, que afirma que o fim último do ser humano é cumprido pelo dom da Graça. Na articulação entre as categorias fim e Bem, e a inteligência e a vontade, o pensamento tomásico sustenta que o fim, conhecido pela inteligência, é o Bem do sujeito ético, e o Bem ao qual a vontade deve consentir, é o fim conhecido pela inteligência. Assim:

As condições oferecidas ao indivíduo pela sua natureza em vista do ideal da vida eticamente perfeita, que na ética antiga era a vida filosófica, são remodeladas pela suprassunção da natureza ao plano da graça, que forma a realidade efetiva da vida humana em que acontece o apelo ao indivíduo para acolher o dom de uma vida nova: a história humana em seu mais profundo e pleno sentido como livre participação no desígnio salvífico de Deus⁵³.

A inter-relação entre o agir ético e seu objeto, que se direciona para o Bem, define o Bem como Bem melhor ou mais conveniente. Articulando o conceito aristotélico da *eudaimonia* - enquanto Bem - com a *beatitude* (o agir ético orienta-se para o Bem, de onde deriva a bondade do objeto do agir ético), o Aquinate estabelece a vinculação entre o ato tido como bom com o cumprimento da finalidade do agente ético, numa sua perspectiva salvífica. Além disso, considera que os atos humanos devem ser bons, e resultado de uma escolha livre do agente, uma vez que a diferenciação do ser humano diante das demais criaturas reside no senhorio que exerce sobre seus atos. Para Tomás de Aquino, a essência da beatitude humana consiste na contemplação da verdade pela inteligência, e não na adesão da vontade ao Bem. O conceito de beatitude na ética tomásica compreende a apropriação de conceitos agostinianos e

⁵³ AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p.235-290, 2001. p. 267-268.

a remodelação de premissas aristotélicas. O conceito de beatitude agostiniano permite ao Aquinate distinguir entre a *beatitudo perfecta* (ou seja, a visão imediata da essência divina na vida futura, inatingível apenas pelos esforços da natureza humana) e a *beatitudo imperfecta* (que considera a auto-realização do ser humano na vida presente, tributária da perspectiva aristotélica da *eudaimonia*).

A auto-realização humana no mundo se dá pela relação entre ser humano e Deus, ou seja, compreende o chamado divino à auto-realização humana mediante seu agir com os outros no mundo. A auto-realização humana, que compreende a tendência para o fim e a consecução do fim, é abarcada pelo campo semântico da *beatitudo*. Nessa perspectiva, o conhecimento sobre Deus, ainda que imperfeito, dadas as limitações humanas, permite ao ser humano o alcance do seu fim de modo racional. Para Tomás de Aquino, “[...] o conhecimento da providência e do governo de Deus é um dos focos significativos que goza de grande relevância na ética tomásica. Ou seja, como o ser humano conhece o plano divino que, para a criatura racional, significa mostrar sua semelhança e representar sua imagem”⁵⁴. Assim, o conhecimento, – ainda que imperfeito – aliado ao senhorio do ser humano sobre seus atos, bem como o desejo do ser humano em direção a sua Causa, permitem ao Aquinate considerar que a união entre homem e Deus supera a insuficiência do conhecimento humano a respeito da totalidade do plano divino, e o direciona ao cumprimento do seu fim. O peso dado pelo Aquinate ao conhecimento do plano divino pelo homem é aspecto relevante quando consideramos a teorização sobre a concretização do V Império por Portugal, sobretudo, na obra do Padre Vieira. O conhecimento dos desígnios divinos – que pode ser manifestado nas profecias e nas suas interpretações – parece permitir que o jesuíta Vieira intensifique o chamamento que faz aos portugueses para que assumissem a responsabilidade que lhes cabia enquanto povo eleito. Esse aspecto se impõe novamente quando ele se dirige aos inimigos do Estado português (marcadamente, Castela) e legitima as pretensões imperiais lusitanas. Contudo, a maior parte dos esforços retóricos do jesuíta é dirigida, de fato, aos membros do corpo político português.

Segundo Vieira, os portugueses deveriam romper com um agir motivado pelas paixões, tendo em mente a consecução do destino manifesto exposto nas profecias. Para ele, o V Império não se daria em outro espaço que não no mundo sensível, no âmbito da história humana, não em um tempo qualquer, mas em um futuro breve. No entanto, para isso, as ações dos portugueses, especialmente, daqueles responsáveis pela condução da *res publica*,

⁵⁴AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p.235-290, 2001. p. 271.

deveriam estar orientadas para o cumprimento do fim que lhes cabia. Não bastava que os lusitanos fossem bons católicos. Era necessário que tivessem uma conduta adequada a sua condição de membros de um corpo político cuja finalidade era também apostólica.

Cabe aqui considerar a proposição tomásica acerca da autonomia do sujeito racional e livre, que exerce domínio sobre seus atos, e a condição de sujeito do ser ao objeto, característico das paixões. Na perspectiva platônica, aristotélica, estóica, agostiniana, a paixão é tida por componente do agir humano. A paixão, conforme a concepção antiga, diz respeito à mudança na disposição e no comportamento do ser, que não é mediado pela razão ou pela vontade. Nesse sentido, embora a paixão goze de certa autonomia, a percepção da unidade do ser humano – que determina sua unidade no agir – impede que a paixão fique à parte das considerações sobre a natureza moral dos atos do sujeito racional e livre. Em relação a tal questão, o Aquinate se apropria da concepção aristotélica do domínio político da razão sobre as paixões, contrapondo-se à concepção estóica da *apatheia*, que diz respeito à neutralização das paixões. O domínio político sobre as paixões, portanto, é a forma pela qual a paixão ou os afetos se submetem ou não à razão reta e à vontade, correspondendo essa submissão ou ausência dela aos campos semânticos *bem* ou *mal*, respectivamente. Não obstante, Tomás de Aquino hierarquiza as paixões e seus efeitos, a saber, o *apetite concupiscível*, que corresponde às paixões do objeto simplesmente oferecido, e o *apetite irascível*, que diz respeito às paixões do objeto arduamente conquistado ou defendido.

A ética tomásica compreende uma relação intercausal entre o costume (*ethos*), o agir (*praxis*) e o hábito (*hexis*). Na concepção tomásica da vida ética, o costume existe no agir dos indivíduos que compõem a comunidade ética, vigorando como norma. O agir, por sua vez, existe na continuidade da vida, e sua forma é o hábito. Através do hábito, tido como ato, o sujeito se insere no universo do costume. O hábito virtuoso compreende a passagem do tempo em que o sujeito permanece e cresce no existir ético. Apropriando-se tanto da perspectiva aristotélica (que compreende a dinâmica da auto-realização do ser na vida contemplativa, e, portanto, filosófica, do sábio) quanto da perspectiva cristã de Abelardo, o Aquinate considera que a vida teologal coroa o agir ético.

A existência ética, por sua vez, está vinculada à perspectiva aristotélica da prática das virtudes, tidas como perfeição do agir. A natureza do hábito virtuoso é tida como hábito operativo. Isso implica considerar a indissociabilidade entre o sujeito ético e o agir virtuoso. Em razão disso, a virtude – identificada como hábito – integra dois aspectos de suma importância no que tange à existência ética. Primeiramente, confere a consistência ontológica do existir ético, na medida em que é a qualidade que determina o ser em si mesmo, ao mesmo

tempo em que lhe confere seu perfil existencial. O segundo aspecto a ser considerado diz respeito à consistência histórica do existir ético. A história é compreendida como a mediação pela qual o sujeito ético avança rumo a sua auto-realização, tida como atualização da sua perfeição própria enquanto sujeito racional e livre.

Partindo da premissa aristotélica que sustenta a virtude como meio entre extremos viciosos, o Aquinate vincula, de modo indissociável, a existência ética com a vida virtuosa. Tomás de Aquino distingue as virtudes cardeais – associadas à prudência, justiça, fortaleza e temperança – das virtudes teológicas que estão relacionadas ao fim sobrenatural inerente à vida teológica – fé, esperança e caridade. A matriz platônica permite a Tomás de Aquino estabelecer uma relação entre os componentes da estrutura subjetiva do agir e as virtudes cardeais, a saber: razão prática-prudência, vontade-justiça, apetite irascível-fortaleza, apetite concupiscível-temperança. O exercício concreto do agir moral e das virtudes é efetivo mediante a Graça. A articulação das categorias filosóficas – conhecimento moral, liberdade, consciência, Bem e fim – com a noção teológica de Graça permite ao Aquinate conceber que o exercício das virtudes compreende não apenas a atividade do sujeito moral, mas também o auxílio divino, manifestado pela Graça, mesmo para o exercício das virtudes naturais. Em boa medida, as virtudes elencadas pelo Aquinate estarão associadas à conduta esperada de um bom governante, como se pode perceber nas obras de aconselhamento político e formação ao/do Rei, o mesmo se esperando dos burocratas e demais oficiais régios no período abarcado por esta dissertação.

A dimensão objetiva da existência ética se dá mediante a perspectiva tomásica de *lei*. Na concepção antiga, dois aspectos compreendem a noção de lei, quais sejam, a equidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*), ou seja, por princípio, a lei deve ser igual para todos. O termo latino *lex* provém de *legere* (reunir, recolher), que implica considerar o caráter de abrangência da lei. Para Tomás de Aquino, a *recta ratio* é tida como fonte de todas as leis humanas, de modo a tornar efetivo o comportamento prudente. As leis humanas – ou positivas – são capazes de regular a comunidade ética em tempos e em conjunturas diversas. Há, portanto, no pensamento tomásico, a indissociável relação entre ética e regulação da vida social, manifestada nas suas considerações acerca das leis enquanto ordenadoras da vida social, cuja elaboração tem seus fundamentos na concepção do agir ético e da vida virtuosa.

Na concepção tomásica, a lei deve ter como finalidade maior, qual seja a do Bem Comum, assim como deve ser feita e promulgada pela autoridade legítima, a fim de que possa servir como regra ou medida para aqueles que devem obedecê-la. Nesse sentido, a compreensão da razão que fundamenta as leis permite o estabelecimento de regras ou medidas

que ordenem os atos humanos, ou os proibam. Sobre a concepção de lei em Tomás de Aquino, vale ressaltar que:

A intuição do ser como totalidade é o fundamento da lei. A referência ao bem último comum a todos os seres humanos fundamenta a força da lei. [...]. O *bem comum*, entendido como a felicidade comum a todos os seres humanos, é a medida de proporção da lei. Na doutrina tomásica do movimento teleológico imanente à ação humana rumo à beatitude, a sinergia entre a inteligência e a vontade vai exprimir-se como lei⁵⁵.

A concepção tomásica de lei confere, portanto, à regulação dos atos humanos uma legitimidade que repousa no direcionamento do agir humano rumo ao cumprimento da sua causa final. Convém considerar que a sistematização ética de Tomás de Aquino confere a possibilidade de cumprimento do fim do ser inserido em uma sociedade política, em que as relações são regradas ou medidas a partir de um conjunto de valores comum que orienta a existência. Tomás de Aquino estabelece uma distinção entre lei eterna, lei natural, lei humana e lei divina. A lei eterna diz respeito ao plano divino de salvação do ser humano, tendo valor de lei enquanto divina. A lei natural é decorrente da capacidade de descobrir os imperativos da lei eterna, formulando os conceitos que orientam o agir e a descobrir o plano divino de salvação que são seguidos livremente. Contudo, ainda que a inserção humana na lei eterna oriente o ser para a beatitude, os juízos morais humanos podem ser falíveis, e, por isso, Deus provê ao homem uma lei revelada, presente no Velho e no Novo Testamento, como forma de suprir as limitações e falhas humanas situadas no mundo e na história. Esses mesmos pressupostos fazem-se presentes no pensamento político moderno, na medida em que apontam para a retomada do tomismo e das suas preceptivas concernentes à organização social e legitimidade de instrumentos e instituições voltadas para a regulação da sociedade.

A *caridade* e a *prudência* são tidas como virtudes fundamentais na ética tomásica. A primeira compreende a relação entre a amizade e o amor de benevolência, uma relação reciprocidade pautada no amor. O ato de amar a Deus e ao próximo é o mesmo. Ao realizar o Bem, seguindo a ordem divina, o ser humano exercita a liberdade como livre vontade do Bem. A caridade diz respeito à participação no amor de Deus pelo mundo e pelos seres humanos. Quanto mais se aproxima de Deus, vivendo em participação com Ele, mais o homem é *imago Dei*. O conceito de prudência compreende a remodelação da doutrina

⁵⁵ AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p.235-290, 2001. p. 279.

aristotélica da *phronesis* (razão prática que orienta o agir por uma forma específica de saber, a teoria prática). A *phronesis*, tida como maior virtude intelectual, está vinculada à *orthos logos* (reta razão) que orienta o ser para o fim. Articulando com o conceito de *prudencia* (que recebe da matriz cristã), Tomás de Aquino compreende a prudência enquanto reta razão que aconselha, julga e preceitua o agir moral em razão do fim da existência humana. A prudência, enquanto norma objetiva do agir moral, cumpre a função mediadora entre a objetividade da lei e o ato subjetivo da decisão.

Na medida em que procuramos a apropriação e manifestação dos pressupostos tomásicos sobre o agir ético e sobre a condução da *res publica* nas discussões filosófico-teológicas que fundamentaram o pensamento político moderno, consideramos pertinente expor as reflexões feitas por Michel Senellart sobre a temática. Conforme discorreremos no capítulo anterior⁵⁶, a perspectiva de mundo hierarquizado permite considerar o Estado uma instituição humana capaz de ordenar a multidão dispersa em prol de uma finalidade comum, conferindo ao Rei um papel a ser desempenhado, cujo modelo de conduta é o do bom pastor⁵⁷. Tendo por finalidade o Bem Comum, a obrigação da cabeça do corpo político é manter a paz e a concórdia entre seus membros. Para Michel Senelart, o pensamento tomásico considera *regimem* como força e função diretiva, devendo a *ratio gubernationis* se conformar ao modelo divino. Essa analogia entre governo divino e governo humano, presente na perspectiva teológica, tem por base a concepção de que a monarquia, análoga à realeza divina, era o poder em conformidade com a ordem natural.

Vale lembrar que Tomás de Aquino ratifica a preferência pela monarquia, em detrimento de outros regimes, como a democracia. Contudo, isso é feito antes orientado pela eficácia maior que percebe na monarquia, quando comparada com outros regimes, como a democracia, do que necessariamente pela analogia com a realeza divina. Segundo Michel Senellart, a opção tomásica pela monarquia considera que “o poder de um só não se impõe em virtude de uma pura evidência analógica (qual instituição mais semelhante ao governo divino?), mas a partir de considerações dinâmicas (qual a força mais eficaz para realizar a unidade do múltiplo?)”⁵⁸. Ou seja, a perspectiva do Aquinate acerca do melhor *regimem* considera sua eficácia para atingir o fim que cabe ao Estado, ou, melhor dito, sua utilidade.

Assim, para o Aquinate, que compreende mais útil o que conduz melhor ao seu fim, um governo será mais útil quanto maior sua habilidade em conservar a unidade da paz. Além

⁵⁶ Ver p. 28-35 do capítulo 2 desta dissertação – *O Estado do V Império: Fé, Leis e Armas*.

⁵⁷ Ver nota 31 do capítulo 2 desta dissertação – *Estado do V Império: Fé, Leis e Armas*.

⁵⁸ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 183.

disso, pautado na análise histórica dos diversos regimes, considera a monarquia a mais eficaz para realizar o Bem Comum, haja vista a centralização de poder na figura de um governante. A paz, bem mais importante para a sociedade, pode ser mais facilmente ameaçada pela discórdia quanto maior o número de governantes. A tirania, na monarquia, segundo o Aquinate, é o mais improvável dos seus excessos.

Na discussão que Tomás de Aquino faz sobre qual a melhor forma de governo, ele deixa claro que os homens são indissociáveis da socialidade ao mesmo tempo em que esta é inconcebível fora dos fins éticos por eles perseguidos. Nas suas considerações acerca dos graus de tirania, ele não se detém exclusivamente em atribuí-la aos desvios dos deveres de quem governa, debruçando-se também sobre o que entende como ato de violência, tido como mais danoso quanto maior for o número de oprimidos. Para o Aquinate, “quando a discórdia surge no seio de um governo coletivo, acontece com frequência de um só elevar-se acima dos outros e usurpar apenas para si o domínio da multidão [...]. Quase todos os governos coletivos terminaram em tirania, como se vê claramente na república romana”⁵⁹.

É importante ressaltar que Tomás de Aquino estrutura sua argumentação pautado no tempo real da ação política humana, o que não significa um distanciamento dos seus pressupostos doutrinários tributários da filosofia e da teologia. Antes pelo contrário, sinaliza uma possibilidade de articulação entre seus pressupostos éticos, que fundamentam e orientam sua concepção social, no âmbito histórico do mundo sensível. O Estado pensado por Aquino está ordenado a em função de um fim ético. A originalidade de sua abordagem reside no fato de ter sido o primeiro a pensá-lo através das categorias da experiência⁶⁰. É possível perceber, em algumas obras seiscentistas, especialmente naquelas que se ocuparam do aconselhamento aos Príncipes e aos Reis, uma aproximação com a abordagem histórica feita pelo Aquinate, sobretudo, em relação ao papel do governante e do Estado. Se considerarmos a obra *Arte de Furtar*, do Padre Manuel da Costa, que enfoca a ilegitimidade do jugo castelhano durante o período da União Ibérica, constataremos que o autor opera no limite do decoro, ao insinuar que a cabeça do corpo político castelhano “furtou” um trono que, por direito, não lhe pertencia. Logo, a ação castelhana na história recente não se pautou pela ética católica, de modo que o governo dos Felipes em solo português pode ser enquadrado na tirania, na medida em que súditos de um Império inteiro foram oprimidos. Já a *História do Futuro*, de outro padre jesuíta, Antônio Vieira, vai constantemente remeter à história portuguesa, para, a partir

⁵⁹ *De regno*, p. 55, citado por Michel Senellart. SENELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006. p. 187.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 188.

da interpretação profética, projetar no futuro o cumprimento da finalidade do Estado português. Nessas duas obras que destacamos, é possível constatar a influência das preceptivas tomásicas em relação ao fim último de um governante e de um Estado. Vale ressaltar, entretanto, que a influência do pensamento tomásico não se restringiu a esses dois jesuítas portugueses do século XVII, sendo perceptível também em teóricos e filósofos políticos do período abarcado por esta dissertação.

3.1.2.4 A ordem dos fins: a apropriação do sistema ético de S. Tomás pelo pensamento político moderno

Considerados os preceitos éticos que orientam a concepção tomásica acerca do Estado e da figura do governante, convém ressaltar a articulação que estabelece entre a virtude da prudência (termo corrente na linguagem política seiscentista) e o poder concernente ao Rei. O *regimem*, enquanto exercício mesmo do governo, é indissociável da regulação ética, que orienta e legitima o exercício de poder do governante, tido enquanto força diretiva que unifica a multidão e que age para garantir a paz. Uma vez entendido que o governante age de modo contrário a essas premissas que legitimam seu exercício de poder, corre o risco de recair sobre ele a acusação de tirania, tida como um dos maiores perigos na busca pelo Bem Comum. O Aquinate, atento ao fato de que por vezes os governantes não observam os preceitos da conduta regida pela *recta ratio*, dedica parte de suas reflexões à *prudencia regnativa*. Seguindo a concepção aristotélica, Tomás de Aquino considera a prudência uma virtude que permite ao homem, nas coisas contingentes, atingir racionalmente seus objetivos. Ao mesmo tempo, vincula à noção de prudência a virtude da *discretio*, que, na sua acepção cristã, especificamente da ética monástica, significa discernimento, moderação.

A prática da prudência, enquanto disposição da *inteligência prática*, em conformidade com o apetite honesto, é tida como necessária para orientar-se no domínio do contingente. Para o Aquinate, a distinção entre a *prudência régia* e a *prudência “política”* dos súditos está pautada na especificidade da função régia, pelo lugar que ocupa no corpo político. Ou seja, enquanto a prudência dos súditos está disposta para o bem particular, a prudência régia deve estar, especificamente, voltada ao Bem Comum, finalidade maior do exercício de poder que lhe é concernente. Isso afasta Tomás de uma perspectiva que considera o exercício de poder próprio do governar enquanto técnica especializada.

O *agir prudencial* tem a ver com a noção de realizar um Bem. Na sua vinculação com o poder régio, o agir prudencial “[...] especifica as condições subjetivas da vontade reta que delibera, escolhe e ordena no domínio do contingente, desdobrando, em suma, o campo interno que poderíamos chamar, a propósito do príncipe, o *cogito* legislativo”⁶¹. A *prudência régia*, enquanto virtude imperativa (empregada no conselho, no julgamento, no comando), concentra-se na lei, através da qual o rei rege os homens tendo por fim maior o Bem Comum, de modo que sua conduta não pode jamais afastar-se da justiça. Assim, a função principal do Rei está pautada em instituir leis que garantam a execução da justiça, e o exercício dessa função é indissociável da prudência. Essa conceituação específica do agir prudencial na gestão da coisa pública, para o Aquinate, é indissociável à finalidade do *regimen*, ou ainda da *ratio regiminis* (termo utilizado em oposição à *ratio status*, que, a partir dos Quinhentos, desvincula a prudência da perspectiva teológico-jurídica).

A apropriação do pensamento tomásico na era moderna se deu, conforme exposto anteriormente, a partir do século XVI, tendo sido levada a cabo especialmente pelos dominicanos e jesuítas. A retomada do tomismo na era moderna teve como impulso inicial a preocupação dos pensadores católicos diante das proposições tidas como heréticas. Seus principais opositores eram os luteranos⁶², os humanistas cristãos⁶³, bem como os seguidores da razão de Estado tributária de Maquiavel⁶⁴. Dentre os pensadores tomásicos jesuítas, para além

⁶¹ SENELLART, Michel. **As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006. p 192.

⁶² Uma das principais manifestações de reação ao luteranismo foi expressa no Decreto da Justificação, do Concílio de Trento, na qual os teóricos católicos se contrapuseram à tese luterana que não reconhecia qualquer Graça interior no homem, dada a sua natureza decaída. A crítica feita por Soto à proposição luterana que afirmava a inata falta de justiça no homem foi reiterada por todos os teóricos jesuítas do século XVI. Segundo Soto e Suárez, a negação luterana da justiça inerente ao homem era a base de todas as outras heresias luteranas. Dentre as principais teses luteranas que deviam ser combatidas, uma das mais refutadas pelos católicos foi a doutrina do Príncipe devoto. Salvo Vitória, que flertava com a ideia de o poder dos Príncipes possuir o caráter de certo “poder providencial”, a maioria dos teóricos jesuítas sustenta que o poder temporal não se fundamenta na Graça. Igualmente, seguindo a concepção tomásica quanto à origem das sociedades políticas humanas, os jesuítas refutaram a proposição luterana que identificava a fundação das sociedades políticas humanas enquanto resultado da justiça e da piedade de Deus, o que conferia à piedade do governante em condição do seu governo. Isso permitia aos luteranos legitimar a desobediência civil, caso o governante fosse tido por ímpio, proposição igualmente rebatida pelos jesuítas. Ver SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 418-419.

⁶³ Em virtude do programa humanista, marcadamente de Erasmo, sugerir uma tradução nova da Bíblia, que fosse acessível a todos os fiéis, bem como de uma educação religiosa, cuja metodologia seria voltada tanto para os fiéis quanto aos religiosos, parte significativa dos humanistas foi duramente contestada, especialmente no período do Concílio de Trento, culminando na inserção da obra de Erasmo no Índice de 1559. Em boa medida, as principais reações dos pensadores católicos aos humanistas diziam respeito a sua teoria de sociedade política, identificada com algumas considerações propriamente luteranas. Momento emblemático desse esforço diz respeito à constatação às teses de Sepúlveda, que agia em favor das conquistas espanholas na América, a respeito da escravidão indígena. Embora pautada na concepção aristotélica de escravidão, seus argumentos flertavam com a tese luterana de que a sociedade política deve estar alicerçada na piedade. Ibidem. p. 419-421.

⁶⁴ Embora também humanistas, os seguidores *Ragione di Stato* maquiavélica eram em boa medida ateus. Os

de Luis de Molina e Francisco Suárez, tidos como os principais representantes jesuítas tributários da matriz tomásica, destacam-se nomes como os de Antonio Possevino e Roberto Bellarmino, ambos italianos. Contudo, um conjunto doutrinário coeso passou a tomar forma, sobretudo, através dos jesuítas espanhóis, como Alfonso Salmerón, Pedro de Ribadeneira, Francisco de Toledo, Gregorio de Valência e Gabriel Vazquez. Apesar de Molina e Soto serem nomes relevantes da retomada do tomismo na era Moderna, caberá a Suárez um maior destaque, dada a relevância das suas obras *Tratado das Leis e Deus Legislador*, e *Defesa da fé católica e apostólica contra os erros da seita anglicana*, ambas publicadas em 1612. Essas duas obras “não só representam sua grande contribuição para o pensamento jurídico e político, com também proporcionam o mais claro sumário de uma perspectiva notavelmente homogênea, que ao longo do século XVI veio sendo desenvolvida pela escola dos filósofos políticos tomistas”⁶⁵.

Em que pese o contexto histórico da releitura do pensamento tomásico na era Moderna, bastante diferente do Medievo em que S. Tomás produziu sua influente obra, há de se levar em conta que o pensador católico europeu teve que lidar, externamente, por um lado, com uma realidade totalmente diversa da sua cosmovisão ordenadora e legitimadora das suas próprias práticas e costumes (marcadamente no âmbito das conquistas ultramarinas). Por outro, precisou lidar com a efervescência de teorias sócio-políticas contestadoras da perspectiva católica, bem como as totalmente laicas, que desvinculavam a política de uma ética cristã. Nesse contexto, cabia ratificar o papel da Igreja católica enquanto instituição legítima e necessária. A defesa da Igreja enquanto instituição visível e jurisdicional, cujas estruturas e tradições derivam de forma direta da inspiração do Espírito Santo, é expressa tanto pelo *Decreto sobre as escrituras canônicas*, promulgado no Concílio de Trento, em 1546, quanto nas obras de Bellarmino e Suárez. Ambos se valem das Escrituras, fonte máxima de autoridade, como vimos, para afirmar que a Igreja – enquanto instituição visível – tem competência para obrigar e desobrigar os membros de seu corpo místico, tendo sido originalmente estabelecida por mandamentos do próprio Cristo, derivando deles sua autoridade. Amparados, igualmente pela Escritura, Suárez, Molina e todos os teóricos jesuítas sustentam que a Igreja – enquanto autoridade hierárquica e legislativa – é controlada diretamente pelo Papa, tido como supremo poder legislativo. Suárez, seguido pelos teóricos

teóricos jesuítas foram os primeiros a sugerir a aproximação entre Lutero e Maquiavel, na medida em que ambos rejeitam a lei natural enquanto base moral da vida política, o que resultou na vinculação de suas imagens enquanto fundadores do Estado ímpio moderno. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 421.

⁶⁵ Ibidem. p. 416.

jesuítas, lança mão das Escrituras, sobretudo na promessa de Cristo, “Sobre esta pedra construirei”, e em sua ordem, “Apascenta minhas ovelhas”. A partir daí, sua construção intelectual, marcadamente tomásica, identifica existir um “poder diretivo e coercitivo” inerente à Igreja, necessário para “dirigir os homens, pela lei”, para a “realização de seus fins sobrenaturais”⁶⁶. Além disso, considera irrefutável, pela autoridade das Escrituras, bem como pela tradição da Igreja, que o poder papal deriva diretamente de Cristo.

Essas proposições jesuítas contribuíram para consolidar a refutação católica da doutrina luterana da *sola scriptura*, bem como de que a verdadeira Igreja é apenas uma *congregatio fidelum*. Quanto à primeira, o repúdio à tese de que as Escrituras são auto-suficientes está amparado na concepção de que as tradições da Igreja são fonte de revelação. Ao mesmo tempo em que confere à inteligência humana a capacidade de conhecer Deus e Seus desígnios, essa perspectiva sustenta a necessidade da palavra escrita de Deus, bem como das tradições divinas e apostólicas, sem as quais o falível intelecto humano pode se enganar. Quanto à segunda tese, além do argumento que legitima o poder da Igreja pela tradição e pelas Escrituras, retoma-se a analogia entre Igreja e corpo. Amparados nas Escrituras, os teóricos jesuítas compreendem a Igreja, enquanto república secular, como tendo a forma de um corpo visível e jurisdicional, que, como tal, tem que ser guiado por uma só cabeça, um pastor de toda a Igreja, o Papa.

A estruturação de uma teoria moderna de sociedade política – na perspectiva tomásica – dá-se na perspectiva do direito natural. O primeiro passo nessa direção é a retomada da concepção do Aquinate de um universo regido por uma hierarquia de leis. Na distinção entre *lex aeterna*, *lex naturale* (ou *ius naturale*), bem como *lex humana* (também designada como *lex civilis* ou ainda *ius positivum*, ou seja, a lei que os homens criam e promulgam para si próprios com o objetivo de governar suas repúblicas), a teoria tomásica da lei natural compreende as relações entre a Vontade Divina, a lei da natureza e as leis humanas positivas. Duas proposições principais compõem a interpretação tomásica. A primeira vincula a lei humana à lei da natureza. Ou seja, a legitimidade das leis positivas repousa na sua compatibilidade com a justiça natural inerente à lei da natureza. Esta, portanto, fornece uma estrutura moral dentro da qual devem operar as leis humanas, que devem ter por objetivo fazer vigir, no mundo sensível (*in foro externo*), uma lei superior que o homem conhece pela sua consciência (*in foro interno*). Sua segunda proposição afirma a relação entre a lei da natureza e a Vontade Divina, e, desse modo, às leis divinas e eternas. A lei da natureza teria

⁶⁶ Francisco Suárez citado por Skinner. SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 423.

dupla essência, incorporando a qualidade de lei por ser justa e racional (*intellectus*) e por ser Vontade Divina (*voluntas*). Em busca do equilíbrio, os jesuítas se afastam tanto da postura realista quanto da nominalista, e se inspiram em Tomás de Aquino. Suárez afirma que a legitimidade da lei da natureza reside no fato de ela ser vontade de um legislador (autoridade), devendo ser a base da justiça da sociedade política.

A apropriação do pensamento tomásico permitiu que os pensadores católicos modernos elaborassem duas doutrinas sobre a relação entre a lei da natureza e a lei divina, contida nas Escrituras. Primeiramente, afirmam que, como a lei da natureza é também vontade de Deus, os mandamentos e proibições das leis positivas divinas encontradas na Bíblia não podem diferir da lei da natureza⁶⁷. A segunda proposição considera a lei da natureza como raciocínio correto, não sendo necessária uma revelação, ou conhecimento da lei divina para compreender e seguir seus princípios essenciais. Em boa medida, a afirmação de Laínez no Concílio de Trento, manifestando-se contrário à tese da dupla justiça, é tributária da concepção tomásica, que afirma que o ser humano possui a justiça de Cristo no seu senso inato de justiça, sendo o argumento posteriormente ratificado por todos os teóricos jesuítas. Suárez, a propósito, sustenta a impossibilidade de negligenciar a lei da natureza, na medida em que todos os homens estão sujeitos a ela desde a Criação. Bellarmino, que posteriormente influenciou Grotius, afirmou que, ainda que o homem não fosse criação de Deus, seria capaz de interpretar a lei da natureza, pois seguiria sendo uma criatura racional.

Em boa medida, a discussão acerca da compreensão dos homens quanto à lei natural, está inserida na necessidade dos pensadores católicos em se oporem à tese luterana quanto à origem divina das sociedades políticas. A argumentação jesuíta afirma que a origem das repúblicas se deve a sua instituição por seus cidadãos, como forma de garantir a *pax et concordia*, visando ao Bem Comum e permitindo realizar objetivos imediatamente mundanos. Contudo, a ordem social, cuja materialidade, pautada na justiça, manifesta-se tanto pela suas leis, quanto pela postura do governante, deveria estar de acordo com um sistema ético marcado pelo direcionamento ao Bem. Isso bem explica a possibilidade de formação de uma República, mas não indica a sua necessidade. Ou seja, os teóricos jesuítas tiveram que superar a dificuldade de esclarecer por que o ser humano abre mão da sua condição natural de liberdade, para submeter-se às regras inerentes à vida em sociedade, sob controle do Estado.

⁶⁷ Diante dessa perspectiva, os jesuítas procuram refutar a tese luterana que afirmava que a vinda de Cristo libertou o homem da servidão à Lei. As leis do Novo Testamento, segundo o pensamento político católico, incutem mais fortemente nos homens os ditames das leis da natureza, já inscritos *in foro interno*. Ao mesmo tempo, o Velho Testamento ainda mantém o peso de lei, na medida em que, como sustentam Molina e Suárez, nenhum código de leis pode ser legítimo se não estiver de acordo com os comandos e as proibições prescritas por Deus no Decálogo.

Retomando o argumento aristotélico já apresentado por Tomás de Aquino, o homem, enquanto ser social, precisa viver em sociedade. Assim, os pensadores políticos católicos refutam a tese, originalmente estoíca e aceita por muitos humanistas, de que houve um tempo em que os homens existiam como errantes solitários.

Ao mesmo tempo, ainda que se mantendo fiéis à tese tomásica quanto à racionalidade e moralidade do homem, os teóricos jesuítas enfatizam que, caso os homens vivessem alijados da vida social ordenada pelas leis positivas, a existência humana seria constantemente ameaçada pela injustiça e pela incerteza, haja vista que não haveria os meios de controle necessários para a manutenção e aplicação da justiça. Ao mesmo tempo, sustentam a necessidade de uma esfera superior aos demais homens, de modo que o exercício de poder permitisse a manutenção da paz e da justiça, uma vez que, como considerava Suárez, o homem comum nem sempre consegue compreender por si só o que é necessário ao Bem Comum, de modo que, nem sempre, direciona seus esforços tendo em vista buscá-lo. Seguindo a ideia tomásica, na ausência de um agente que direcionasse os membros da comunidade, o que haveria seria a dispersão da massa, guiada pela busca da satisfação de seus interesses pessoais, o que comprometeria o desenvolvimento e mesmo a sobrevivência dos homens. Por um lado, segundo Suárez, muitos dos ofícios e artes necessários à sociedade não existiriam, comprometendo os meios de alcançar o conhecimento sobre todas as coisas necessárias à compreensão humana. Por outro, faltaria harmonia à vida, com comprometimento da paz, na ausência de um poder legítimo para aplicar a justiça natural, reguladora das ações humanas.

O passo seguinte é explicar em que repousa a legitimidade de uma república. Segundo os teóricos jesuítas, diante da impossibilidade de manter a paz e a justiça, a sociedade consente e institui livremente uma República, e, portanto, pelo ato de consentimento, submete-se às leis positivas. O mesmo argumento é estendido quanto à legitimidade do Príncipe. Ou seja, para ser tido como autoridade legítima, o poder do governante deve ser resultado do consentimento da comunidade. A ênfase dada ao consentimento, ao consenso, está circunscrita na preocupação em explicar por que um indivíduo se torna súdito de uma República. Contudo, é importante ressaltar que o governo não precisa contar com o consenso dos súditos em todos os momentos. A unanimidade é praticamente impossível quando se trata do exercício de poder na condução da *res publica*.

Um aspecto particularmente relevante ao considerarmos o pensamento político moderno, diz respeito às considerações de Suárez acerca do exercício de poder do governador pautado no consentimento, a partir das quais refuta duas teses, que justamente aparecerão com

especial força no pensamento político vieiriano, contudo fundamentadas de modo diverso. A primeira objeção de Suárez diz respeito à tese canônica, que afirma que o poder do Príncipe é conferido por Deus; justificando, assim, a sucessão hereditária. Suárez, embora não se oponha à permanência de uma dinastia no poder, considera que sua legitimidade compreende que o primeiro possuidor tenha derivado seu poder diretamente da República, de modo que seus sucessores, ainda que de forma indireta, continuem a derivar da mesma fonte a sua autoridade. Por sua vez, a tese dos imperialistas defende que um Príncipe determinado pode possuir domínio sobre o mundo inteiro. Suárez afirma a impossibilidade de moral de um Império universal, na medida em que sua legitimidade deveria ser o consenso de toda a humanidade, o que considerava improvável.

Anunciando um pouco da discussão a ser travada no terceiro capítulo, Vieira desloca o vocábulo consenso, como o aplica Suárez, do conceito de legitimidade, fazendo uso da autoridade das Escrituras (marcadamente as profecias), da erudição dos doutores da Igreja, bem como de um conjunto de valores comuns à nação portuguesa. Sua argumentação permite fazer pelo menos três considerações iniciais, dada a especificidade que atribui ao Rei e ao povo português, bem como a sua predestinação imperial. Primeiro, considera a especificidade da sacralidade régia portuguesa, remontando ao milagre de Ourique, na medida em que o poder de D. Afonso Henriques é concedido por Cristo em pessoa. Segundo, a fundação do Reino, não é concebida como motivada pela simples instituição de uma República para satisfazer necessidades imediatamente mundanas. Terceiro, o Império português não é um império qualquer, mas o V Império, anunciado nas profecias. Assim, a legitimidade, para Vieira, repousa na Vontade Divina, bem como na concepção que vincula a vontade humana com a vontade divina no cumprimento da finalidade da existência humana.

A especificidade do caso português permite que Vieira, embora opere no limite da ortodoxia, jamais rompa com ela. Se há alguma necessidade nessa percepção vieiriana de Estado, é a de dever. O dever de obediência para com a Vontade Divina. O dever de cumprir o compromisso firmado com Deus quando da fundação do Reino. Sua concepção de sociedade política, ao considerar Portugal, caracteriza-se pela compreensão de que se trata não de uma simples comunidade, mas de um instrumento da Divina Providência, portanto, o fim à que se destina distingue-na das demais sociedades. A legitimidade do Reino português, por conseguinte, repousa no *fim* que lhe cabe cumprir. Ou, melhor dito, a ordem das ações políticas portuguesas é legítima na medida em que se aproxima da concretização da finalidade para a qual o Reino foi criado, vinculada à vontade da Divina Providência expressa nas profecias.

Para Suárez, o ponto de convergência que permite a unidade social reside no mesmo código moral de seus membros, aspecto pouco explorado por Tomás de Aquino, de modo que as proposições de Suárez bem podem ser inseridas num esforço intelectual de continuidade, ou remodelação da matriz da qual é tributário para as questões de seu tempo. O ponto de convergência que permite a unidade social, de acordo com Suárez, reside no mesmo código moral de seus membros. A comunidade é descrita como corpo único, cuja unidade reside num código moral comum, que resulta de um conjunto de regras e obrigações aceito por todos. Isso explica o poder de agir com uma vontade única e unificada para estabelecer a autoridade legítima de uma República. A unificação das vontades em vontade comum compreende a unidade social enquanto voltada para um compromisso comum, em que seus membros se ajudam mutuamente a atingir, para todos e para cada um, um único objetivo político. Em que pese a articulação entre fim e dever, presentes no pensamento vieiriano, bem como o da necessária unidade para atingir um objetivo comum, compreende-se o que o move a fazer críticas por vezes tão duras – quase indecorosas – aos membros do corpo político português. Ou ainda a percepção do desvio da conduta, a qual deveria ser guiada pela *recta ratio*, mas que, na percepção do também jesuíta português Manuel da Costa, coetâneo de Vieira, permite elevar a corrupção, motivada pelo atendimento de interesses particulares em detrimento do Bem Comum, à categoria de arte.

No entanto, por ora, esse tema fica apenas anunciado. Em relação ao conteúdo filosófico e teológico que fundamenta o pensamento político dos Seiscentos, cabe destacar a retórica, que cumpre a função de conferir inteligibilidade e legitimidade ao discurso político. Ela expressa, igualmente, a importância dada à noção de ordem, numa sociedade fortemente hierarquizada, o que se reflete nas regras bem definidas de comunicação, que se adequam conforme tempo, modo, lugar e destinatários.

3.2 MOVER, DELEITAR, PERSUADIR: A ARTE RETÓRICA E O PENSAMENTO POLÍTICO NOS SEISCENTOS

Conforme discorreremos no início deste capítulo, compreender as preceptivas retóricas que dão “forma” à matriz teológica e filosófica que fundamenta o pensamento político moderno é aspecto considerado importante, a fim de que possamos empreender de forma adequada a análise das fontes selecionadas para esta dissertação. As obras políticas, enquanto

materialidade da abstração dos teóricos que se ocuparam das questões referentes ao governo – fossem eles Reis, funcionários ou o próprio Estado – o fizeram seguindo um padrão definido de estruturação textual/discursiva, tanto para manifestar-se de forma oral, quanto escrita. Essa relação entre o pensamento e a palavra oral ou escrita – inscrita nas prescrições retóricas vigentes – faz parte, a nosso ver, da cultura política seiscentista. A inteligibilidade quanto aos temas e propostas do autor dependia desta adequação a um conjunto de regras quanto à disposição do tema, o decoro adequado à posição social do autor e do/dos destinatário/destinatários do seu texto, da adequação das autoridades que deveriam ser citadas de acordo com o tema proposto. Enfim, a estrutura do texto estava vinculada às normas impostas pela retórica, sem que isso signifique a ausência da subjetividade, ou seja, há a possibilidade de perceber aspectos do texto cuja elaboração é própria do estilo particular do autor. Embora fosse uma exigência, o conhecimento e a aplicação adequada das autoridades que eram referência sobre determinados temas, bem como a adequação da escrita aos gêneros literários, é possível perceber a intenção do autor, ao enfatizar determinado aspecto em detrimento de algum outro.

Por exemplo, quando o Padre Manuel da Costa critica a venalidade dos oficiais cujas funções estão vinculadas à justiça, bem como a morosidade dos processos, bem se poderia pensar que sua crítica dirige-se diretamente ao Estado ou ao Rei, que detinha poder para criar, ampliar ou suprimir órgãos judiciários. O discurso do jesuíta denuncia, no entanto, os vícios daqueles que deveriam exercer bem funções vitais ao corpo político, que deveriam zelar pelo Bem Comum. Ao denunciar, o autor vitupera o vício. Ao mesmo tempo, decorosamente – pois se dirige ao Rei – pede à cabeça do corpo político que tome as medidas cabíveis, em nome do zelo pela paz e a concórdia, cuja imprescindível observância é tida como demonstração de legitimidade do governo.

Neste tópico nos dedicaremos a identificar a presença das preceptivas retóricas nos mais distintos gêneros discursivos - priorizando aqueles que interessam à pesquisa empreendida nesta dissertação-, vinculando-as à cultura política do período e, especialmente, à formação que os jesuítas receberam. De acordo com a concepção Antiga e Medieval, a retórica é compreendida enquanto conjunto de técnicas e classificações concernentes ao discurso, oral ou escrito, tendo por finalidade orientar o orador, e não especificamente o destinatário do discurso. Ao mesmo tempo, fornece informações preciosas sobre um determinado contexto, na medida em que a produção do discurso está relacionada ao seu

ambiente cultural. O conceito de retórica⁶⁸ originalmente pode ser apreendido num sistema de três oposições. Na oposição poética/retórica, o conteúdo do termo é interpretado como “arte do discurso em prosa”, por oposição à “arte do discurso poético”. Na oposição do discurso normal, não ornamentado, “natural”/discurso artificioso, ornamentado, artístico, a retórica é tida como arte do discurso ornamentado, antes mesmo do discurso oratório. Na oposição retórica/hermenêutica, ou seja, ciência da gestação do texto/ciência da compreensão do texto, a retórica é compreendida enquanto conjunto de regras utilizadas na composição textual. A retórica compreende seis partes, a saber: *inventio* (seleção de argumentos), *dispositio* (organização dos argumentos), *elocutio* (elocução), memória, *actio* ou *pronuntiatio* (apresentação do discurso) e *prolepsis* (refutação prévia).

As figuras retóricas - ou tropos - presentes da construção textual, compreendem um par de elementos significantes reciprocamente inconfrontáveis, entre os quais - inseridos em um determinado contexto - é estabelecida uma relação de adaptação. Para a retórica tradicional, os tropos compreendem os processos de mutação do significado fundamental de uma palavra. A retórica clássica se ocupou da elaboração de uma classificação ramificada das figuras, pensada inicialmente por Anaxímenes de Lampsaco. Posteriormente, foi discutida e pormenorizada por Aristóteles e seus discípulos, especialmente Demétrio de Falero, o que permitiu a distinção entre “figuras do discurso” e “figuras do pensamento”. O sistema das figuras de linguagem é utilizado pelos autores antigos, medievais, e modernos, vindo a atingir grande grau de complexidade. No caso do Barroco, pode se afirmar que a produção discursiva está orientada pelos tropos, cuja característica principal é a incompatibilidade, adequada num parâmetro semântico e cultural que lhe confere sentido.

No período abarcado por esta dissertação, a utilização de metáforas está vinculada a uma singular base ideológico-cultural, que indica, ainda, a formação de um sistema particular de consciência. Assim, Emanuele Tesauro, na sua obra *Cannocchiale Aristotelico* (1654), conceitua a metáfora como princípio universal de consciência, tanto humana, quanto divina. Na sua base está a acuidade, enquanto pensamento fundado na aproximação daquilo que é dissemelhante, na unificação daquilo que não é unificável. A consciência metafórica é equiparada à consciência criativa. Para Tesauro, a Criação é tida como espécie de Acuidade

⁶⁸ De acordo com Lotman, podem ser atribuídos três significados à *retórica*: o *linguístico*, enquanto conjunto de regras de construção do discurso em nível transfrásico, como estrutura da narração aos níveis superiores da frase; como *disciplina* que estuda a “semântica poética”, os tipos dos significados metafóricos, a chamada “retórica das figuras”, e ainda como “poética do texto”, setor da poética que estuda as relações intratextuais e o funcionamento social dos textos enquanto formações semióticas unitárias, estando esta última abordagem vinculada às anteriores, tida como a base da “retórica geral”. Ver LOTMAN, J. M. *Retórica*. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional, 1989. v. 17. p. 239.

Suprema, que cria o mundo mediante metáforas, analogias e conceitos⁶⁹. Na concepção desse autor seiscentista, extremamente influente, as figuras retóricas não são meros ornamentos. Elas são tidas como a base do mecanismo do pensamento, da Genialidade Suprema que anima o mundo e o universo.

Nessa perspectiva, portanto, a retórica não é simplesmente comunicação humana, mas compreende uma analogia entre engenho (criatividade) humano e divino. Com isso, deseja-se ressaltar a relação entre a retórica, enquanto normatizadora da produção discursiva e a cultura (ou o contexto histórico) que permite à construção textual lançar mão de figuras retóricas que correspondem a uma cosmovisão particular. Como podemos perceber, os pressupostos teológicos e filosóficos que orientam um sistema ético têm sua influência estendida, amplificada tanto na regulação social, nas instituições, nas relações de poder, quanto no âmbito da comunicação, da expressão humana. Isso não implica considerar a perspectiva contextualista, tampouco textualista, na medida em que não se quer nem condicionar as fontes que se prestam à análise nesta dissertação ao seu contexto, nem autonomizá-las enquanto fim em si mesmas. O que se procura ressaltar, na perspectiva adotada tanto por Quentin Skinner quanto por Alcir Pécora e João Adolfo Hansen, é a necessidade de considerar os fatores externos ao texto, bem como um conjunto de ideias, enunciados ou pensamentos que permitem apreender a intenção do autor.

3.3 A RETÓRICA NA FORMAÇÃO JESUÍTICA

Tendo em vista a abordagem que pretendemos dar à análise das fontes selecionadas nesta dissertação, cabem as pertinentes considerações de José Murilo de Carvalho. Ao discorrer sobre a história intelectual brasileira, o autor considera a relevância da recuperação da tradição retórica enquanto instrumento de trabalho na prática da história intelectual. Em boa medida, o que o autor chama de tradição retórica portuguesa⁷⁰, é caracterizada como tributária da influência jesuíta nas instituições de ensino, especialmente nas universidades. O Colégio das Artes, por exemplo, cujo currículo compreendia o estudo da retórica, esteve sob tutela jesuíta desde 1555. Até o século XVIII, quando da expulsão dos religiosos do território português e do brasileiro, imperou o método de ensino jesuíta. A *Ratio Studiorum*,

⁶⁹ LOTMAN, J. M. Retórica. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional, 1989. v. 17. p. 246.

⁷⁰ CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, n.1, p. 123-152, Jan./Dez. 2001. p. 130-131.

promulgada em 1599, regulava as instituições de ensino, e explicita o método pedagógico da Companhia de Jesus. Quanto ao curso de retórica e humanidades, previsto no currículo, o estudante não deveria cursá-lo durante menos de dois anos, e deveria fazê-lo antes de iniciar o estudo de filosofia. Caso o aluno mostrasse potencial, sugeria o texto da *Ratio* que permanecesse por três anos⁷¹. Para José Murilo de Carvalho, a retórica

[...] está dentro do domínio da lógica na medida em que recorre a argumentos (e não à ação, à sugestão, ou à experiência). Mas extrapola a lógica na medida em que recorre a argumentos que vão além da estrita racionalidade. A necessidade de recorrer a esses argumentos, por assim dizer meta-rationais, deve-se tanto ao fato de que a maioria dos problemas enfrentados pelos seres humanos extrapolam o domínio da racionalidade estrita por envolverem juízos de valor, como à finalidade específica da retórica. [...] a retórica não busca apenas convencer, operação que faz mediante raciocínios lógicos. Ela pretende persuadir, mover a vontade, o que exige uma grande variedade de argumentos de natureza não-lógica. Em muitos casos, mesmo na presença de elementos suficientes de convencimento, é necessário o recurso da retórica, pois o convencimento pode não ser suficiente para levar à ação⁷².

Os referidos juízos de valor podem ser identificados especialmente nos discursos de tipo deliberativo (político) e judicial. A definição aristotélica⁷³ afirma que o discurso político estimula a fazer ou não fazer algo. O orador político refere-se ao futuro, uma vez que aconselha sobre o que deve ou não deve ser feito. A finalidade do discurso político, portanto, é a de estabelecer uma determinada ação, de modo que o orador estimula sua aceitação, caso a considerasse boa, ou instiga sua rejeição, caso a considere prejudicial. O discurso jurídico ou ataca ou defende alguém, referindo-se sempre ao passado, na medida em que discorre sobre o fato já ocorrido. O discurso jurídico visa estabelecer a justiça ou injustiça de uma determinada ação. O terceiro e último tipo é o epidítico - ou exibicional - no qual o orador elogia ou agride alguém. Ao proceder assim, o orador tem por intuito provar o mérito de alguém ou o contrário. Em suma, o discurso epidítico elogia a virtude e vitupera o vício. Sua referência temporal é o presente, uma vez que os homens elogiam ou humilham mediante afirmações

⁷¹ Ver *Ratio Studiorum*, item 18 das Regras ao Geral. O texto da *Ratio* prevê também que os alunos não devem ter acesso irrestrito aos livros de filosofia e teologia, mas deve se observar que não lhes falem as obras de Aristóteles, para o curso de filosofia, bem como a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, para as aulas de teologia, especificando que a escolha dos professores deste curso devem ser os mais afeiçoados ao Aquinate, bem como prevê postura decorosa quando da exposição do pensamento tomásico em sala de aula. FRANCA, Leonel. **O Método Pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum”**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/ratio%20studiorum.htm>. Acesso em: 15 jul. 2010.

⁷² CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, n.1, p. 123-152, Jan./Dez. 2001. p. 136-137.

⁷³ ARISTÓLETES. **Retórica**. São Paulo: Rideel, 2007. p. 29-32.

concernentes ao estado de coisas atuais, embora, muitas vezes, considerem-nas úteis tanto para recordar o passado, quanto para projetar o futuro.

Entretanto, não basta, na retórica aristotélica, que o orador tenha domínio das premissas que orientam cada tipo de discurso. Há uma relação intrínseca entre os argumentos e a pessoa do orador. Não basta o discurso ser demonstrativo e confiável: o orador deve fazer isso com personalidade e deve inspirar confiança. Para tanto, o orador persuasivo, que move e deleita, deve ter três características: bom senso, bom caráter moral e boa vontade⁷⁴. O discurso seiscentista ibérico, retoricamente disposto, está indissociado dos pressupostos éticos, tributários da metafísica escolástica, que fundamenta e orienta a produção intelectual. Nesse contexto, a palavra tem uma função ética. O discurso não pretende domesticar as vontades, mas tocar a inteligência e alcançar a compreensão intelectual. Numa perspectiva católica da retórica, como a de Luís de Granada⁷⁵, na sua obra *Los seis libros de la Retorica Ecclesiastica o dela Manera de Predicar* (1578), o estudo da retórica serve também à teologia sagrada e ao ministério da palavra divina. Contudo, o domínio da arte retórica, em que pese a influência de Aristóteles e de Cícero, bem como dos Padres da Igreja e de Santo Agostinho, deve estar acompanhado da dignidade do orador. Dele são exigidas a pureza e retidão na intenção, recusa dos apetites da honra e a bondade dos costumes⁷⁶.

Diante da ênfase dada ao estudo da retórica pela Companhia de Jesus, conforme exposto anteriormente, cabe ressaltar que sua finalidade se dá não apenas pela sua utilidade na análise exegética das Escrituras, mas também por ser útil à atividade pastoral de pregação. Seguindo os métodos da tradição católica e os decretos tridentinos, o jesuíta português Cipriano Soares organizou um compêndio utilizado nos colégios jesuítas, intitulado *De arte rhetorica* (1562), que alcançou grande difusão na Europa, no Brasil e no Oriente. Essa obra converge com as diretrizes propostas por Loyola, que previam a leitura dos grandes textos da retórica clássica (Aristóteles, Cícero e Quintiliano) alinhavadas segundo os cânones da cultura humanista. O domínio da linguagem, numa sociedade rigidamente hierarquizada como a sociedade moderna, implica a posse de um poder efetivo. O domínio da retórica significava

⁷⁴ ARISTÓLETES. **Retórica**. São Paulo: Rideel, 2007. p. 82.

⁷⁵ Luís de Granada (1504-1588), dominicano, embora castelhano, passou seus últimos 47 anos de vida em Portugal. Mestre em Filosofia e Teologia Moral, desempenhou as funções de confessor de D. João III, D. Catarina e do Cardeal D. Henrique, além de visitador e provincial da Província de S. Domingos de Portugal. Era célebre pela sua erudição e eloquência, bem como pela sua produção intelectual. Para além da referida obra, citamos o *Compêndio da doutrina cristã* (1559) e o *Livro da Oração e da meditação* (1567), que logo se tornou bastante popular.

⁷⁶ Ver MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 87-89.

um marco de distinção e prestígio. Ou, como afirma Marina Massimi, “a retórica torna-se não apenas uma técnica, mas também uma visão de mundo”⁷⁷.

A proposta da retórica jesuíta, portanto, compreende a assimilação da cultura humanista, na remodelação levada a cabo pelos teóricos católicos a partir do século XVI. Ao mesmo tempo em que adotavam uma postura favorável a Aristóteles e a Tomás de Aquino, os jesuítas buscavam incorporar as novidades oriundas do Humanismo e da Renascença. Os jesuítas portugueses do Colégio das Artes de Coimbra são exemplares no que tange esse esforço de equilíbrio entre “os antigos” e “os modernos”. O já referido Soares se vale do método humanista de análise crítica dos textos, e a comparação entre as fontes antigas e a tradição bíblico-patristica. A influência humanista percebe-se mesmo na ênfase dada pelos jesuítas ao ensino, na medida em que sustentam a relação intrínseca entre educação e a formação do bom caráter. Na perspectiva humanista, a retórica era tida como a principal disciplina do movimento. A retórica ajudava, segundo os humanistas, a cultivar o “bom estilo”, que sustentava “os bons costumes”.

O sistema de ensino jesuíta voltava-se a *pietas*. Assim, a formação de caráter se daria mediante um longo processo de aprendizagem formal, de inspiração moral de fontes pagãs, através da qual se obteria a elegância estilística daquelas fontes, de modo a formar indivíduos que atuariam na sociedade tendo em vista o Bem Comum. Mais do que uma técnica, a retórica era um instrumento de formação, no qual a palavra permite ao ser humano transformar-se, civilizar-se. Ao mesmo tempo, a palavra, na esfera gnosiológica ou moral, estava sempre a serviço da verdade. O ensino da retórica – e a aplicação das suas prescrições – é perceptível na análise que se propõe para o próximo capítulo, adequada ao decoro próprio dos diferentes gêneros retórico-poéticos utilizados nos Seiscentos para discorrer sobre política.

3.4 OS GÊNEROS RETÓRICOS E CULTURA POLÍTICA IBÉRICA NOS SEISCENTOS

De acordo com Alcir Pécora⁷⁸, os diferentes gêneros retórico-poéticos devem ser considerados enquanto determinações convencionais e históricas que constituem os sentidos verossímeis de cada um dos textos que viermos a analisar. O gênero retórico não tem que ser

⁷⁷ MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 94.

⁷⁸ PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 11-16, especialmente.

puro ou inalterável nas suas disposições. Por sua vez, o objeto que se efetua no gênero não é idêntico à aplicação de um conjunto de prescrições encontradas em determinada preceptiva do período. Ainda segundo esse autor, a tendência histórica dos mais diversos gêneros é o desenvolvimento de “formas mistas”, cuja dinâmica está inserida no contexto de produção da obra. Assim, os objetos literários devem ser reconhecidos enquanto signo, figura ou convenção, cuja definição se insere num gênero particular, sendo sua prática percebida com diferentes nuances e variações de acordo com a época e lugar. Numa cultura marcadamente retórica, como a portuguesa seiscentista, a produção intelectual política inventaria⁷⁹, lançando mão das preceptivas retóricas, amparadas em um conjunto de autores latinos, patrísticos e escolásticos, tidos como autoridades que deveriam ser inevitavelmente citadas, de acordo com o tema de que trataria o texto. Cabia ao engenho⁸⁰ e à discrição⁸¹ do autor, alcançar os efeitos discursivos, que devem seguir a premissa do ensinar, persuadir e deleitar.

Os espelhos de príncipes (também conhecidos como *speculum* ou *specula Principum*), cuja origem remonta ao Medievo, tinham como foco a formação dos Príncipes. A gênese desse gênero literário corresponde ao período em que eram desenvolvidos os primeiros esforços de os Reis estenderem sua propaganda monárquica para além de suas áreas imediatas de jurisdição. Os espelhos alcançaram grande popularidade⁸² na Inglaterra, França, Itália, Alemanha, Espanha, além de, claro, Portugal, destacando o catálogo das virtudes e vícios da autoridade temporal. O gênero se propõe a ensinar aos Reis que, na condução da *res publica*, o governante deve estar seguro nas virtudes, e se manter afastado dos vícios. No intuito de orientar os passos do monarca na construção do Bem Comum, a figura do Príncipe virtuoso, inserido num discurso coeso (uma vez que parte de pressupostos comuns do século XVII) como o dos *espelhos*, permite apreender o ideal ético da realeza.

⁷⁹ “Inventaria” refere-se ao conceito de *inventio*, que, na retórica clássica, diz respeito à parte do discurso relativa ao estoque de tópicos e seus esquemas argumentativos básicos com vistas à persuasão. PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 43.

⁸⁰ O *engenho*, conforme o significado atribuído nas poéticas do Barroco, é tido como uma propriedade intelectual, que opera artificialmente (isto é, segundo regras) de modo a produzir “simpatia” ou “conformidade” entre objetos cognoscíveis diversos, e, a partir daí, atingir com impacto a interlocução. Ibidem. p. 42.

⁸¹ O termo *discreto* no século XVII diz respeito ao homem cristão instruído e virtuoso.

⁸² Como exemplos, citamos: *Speculum Regum* (1341-1344), do Frei Álvaro Pais, *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1500), de Lourenço de Cáceres, *O príncipe* (1513), de Maquiavel, *De Regis Institutione et Disciplina* (1572), de D. Jerônimo Osório, *El espejo de Principes y Ministros* (1598), de Martim Carvalho de Vilas Boas, *Testament politique* (1635-1640), do Cardeal Richelieu, *Primores políticos e regalias de nosso rei D. João IV de maravilhosa memória* (1641), de Antônio de Freitas Africano, *El político Christianissimo* (1642), de Manuel Fernandes Vila Real, *Arte de reinar, ao potentíssimo rei D. João IV, nosso senhor restaurador da liberdade portuguesa* (1644), de Antônio Carvalho de Parada, *El Discreto* (1646) e *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), ambos de Baltasar Gracián, dentre outros que compõem uma extensa relação de obras produzidas nesse gênero.

Marcos Antônio Lopes, ao discorrer sobre o uso dos *espelhos de príncipes* na França, apresenta algumas considerações que podem ser estendidas ao também catolicíssimo Estado português. Na apresentação das virtudes do Príncipe perfeito, em que pese a ênfase dada à justiça e à prudência (cuja matriz, como vimos, reside no pensamento tomásico), a legitimidade da realeza repousa sob a perspectiva providencial. Nas palavras do autor, havia o sentimento comum de que as relações entre as coisas do mundo e a esfera sagrada eram mediatizadas pelo Príncipe evangelicamente correto, na medida em que, por suas virtudes morais, ele estabelecia uma soberania de natureza vertical, fazendo a Graça de Deus se espriar também sobre seus súditos⁸³. Ou seja, a realeza é tida como um princípio sagrado, sobre o qual se reflete a unidade fundadora do Reino. A argumentação dos *espelhos de príncipes* tem por base, além da tradição judaico-cristã e da matriz greco-romana, os exemplos tirados da História, enquanto *magistra vitae*.

A educação dessas crianças aristocratas estava nas mãos de aios e mestres. Seu objetivo era a formação de alguém que, no futuro, seria a cabeça do corpo político, e estaria autorizado a *falar* o direito, atribuição propriamente régia, *ditando-o* para toda a sociedade. Os autores dos *specula*, em formulações éticas ordenadas pela retórica, reciclam os padrões antigos, gregos, latinos, patrísticos e medievais, adaptando-os à centralização do poder nas mãos do Rei, característica dos séculos XVI e XVII. Nesse contexto, há a mudança concernente à nobreza, cuja imagem de ignorante era aplacada pela ênfase dada ao comportamento guerreiro, belicoso, vindo a ser substituído por uma nobreza de letras civilizada e erudita, cada vez mais subordinada ao Rei em uma Corte. A educação era ministrada principalmente em colégios jesuítas, mas também no lar, em academias, em ordens religiosas e em instituições variadas.

De acordo João Adolfo Hansen, a educação nos séculos XVI-XVII opera como dispositivo que “naturaliza a desigualdade social”, uma vez que, através dela, duas classes intelectuais e políticas coexistentes, a saber, a *discrição* e a *vulgaridade*, distinguem o “corpo alto e sublime dos príncipes dos corpos baixos e vulgares das crianças do povo”⁸⁴. O autor esclarece que, na monarquia portuguesa dos séculos XVI e XVII⁸⁵, a discrição era um padrão intelectual que definia o “privado”, o cortesão, que tinha as boas graças do Príncipe, e correspondia ao modelo do *uomo universale*, para usar o termo italiano seiscentista. Nas

⁸³ LOPES, Marcos Antônio. **O Político na Modernidade: Moral e virtude nos espelhos de príncipes da Idade Clássica** (1640-1700). São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 127.

⁸⁴ HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moysés (Orgs). **Os Intelectuais na história da infância**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 63.

⁸⁵ Ibidem. p. 63-64.

práticas de representação seiscentistas, a discrição dizia respeito à distinção e à superioridade sociais de ações e palavras. O discreto, portanto, representava um tipo ou personagem do processo de interlocução das representações. Etimologicamente, o termo “discreto” vem do particípio passado do verbo “discernir”, cujo significado corresponde à qualidade intelectual do juízo capaz de penetrar no mais intrincado dos assuntos, como perspicácia, de modo a distinguir o verdadeiro do falso, e estabelecer o meio termo justo, próprio da prudência. A discrição, portanto, estava relacionada ao talento intelectual da invenção, o engenho, um talento natural no qual convergem a retórica e a dialética. Dito de outro modo, dizia respeito à capacidade lógico-analítica da avaliação dos assuntos (juízo dialético), que se acompanha de formas sintéticas ou agudas de expressão.

Presente nos *Exercícios Espirituais*, a *discretio* significava a capacidade lógica e ética de discernimento do juízo aconselhado pela luz natural da Graça inata. O conceito de *discretio* também se desdobra em *discreta caritas*, a caridade clarividente. Na concepção do dramaturgo e poeta espanhol Calderón da La Barca (1600-1681), aluno egresso do Colégio Imperial dos Jesuítas, discreto é principalmente o que sabe morrer, pois possui a *recta ratio agibilium* (que regula a ética dos atos do ser), sabendo discernir o que importa para a salvação da alma, uma vez que suas escolhas são aconselhadas pela Graça. Os italianos seiscentistas que se ocupam da retórica formularam o conceito de *discretezza giudiciosa* compreendendo a discrição como a perspicácia e a versatilidade do engenho, propostas como instrumentos politicamente aptos para achar as representações mais adequadas às diversas ocasiões da hierarquia, relacionando-as igualmente com o juízo iluminado pela luz natural.

Convergindo em relação à concepção de sociedade fortemente hierarquizada, e, portanto, “naturalmente” desigual, os autores dos *specula* – em sua maioria, cristãos – afirmam que, embora todos possam elevar-se à dignidade, através da virtude, a nobreza tem naturalmente maiores condições de fazê-lo. Para utilizar uma analogia corrente da época, o discreto, o homem nobre, é equivalente ao cavalo generoso. Nas entrelinhas, ao tipo vulgar caberia a analogia do asno. Seguindo a premissa escolástica, os *espelhos de príncipes* indicavam que a principal função do Rei era fazer justiça. O gênero não prevê, em nenhum momento, a distinção entre a política e a religião, que, de fato, a fundamenta. De modo coerente em relação à percepção do jusnaturalismo análogo à lei divina, e da indissociável relação entre lei e justiça, ratifica-se a legitimidade do poder régio enquanto o Rei for tido por justo.

Ao longo dos séculos XVI e XVII, os *specula* mantêm a estrutura retórica deliberativa e epidíctica medieval, contudo, atribuem à autoridade do poder temporal atributos da

transcendência. Apesar da crescente autonomia dos Estados Modernos diante da Igreja, coube aos Reis católicos um comprometimento com a expansão da fé em que se percebe, na argumentação discursiva, a identificação da *persona* real enquanto instrumento de Deus, a quem cabe a expansão da fé e a conversão das gentes. Tais atribuições, outrora exclusivas do poder papal, são cada vez mais vinculadas à cabeça do corpo político secular. A formação dos futuros governantes, inserida no contexto da educação contra-reformada, incorpora os temas teológico-políticos, sobre os quais se fundamentará e legitimará o exercício do poder régio.

Se considerarmos esta concepção pedagógica ético-política, a Segunda Escolástica manteve a premissa da unidade da alma do ser humano, dotada de memória, inteligência e vontade, distinguindo a forma e identidade social dos membros do corpo político pela educação. Esta cumpre a finalidade de fazer com que os indivíduos estejam harmoniosamente integrados ao Estado enquanto súditos, ainda que ocupando posições muito distintas. A liberdade do súdito (indivíduo) está vinculada à subordinação ao Rei. Nisso, reside a ideia de subordinação livre, que interessava ao Bem Comum.

Nos *espelhos de príncipes*, a definição católica de política era a arte que visa à unidade e segurança do reino contra seus inimigos internos e externos. Opondo-se à tese maquiavélica que dissocia ética e política, e que não atribuía qualquer caráter providencial ao Estado, a perspectiva da política católica seiscentista entendia que Deus é mediatizador da ação política, o que confirmava a premissa do papel exercido pelo governante, marcada pela transcendência. Em Portugal e na Espanha, quem se rebelava contra as leis positivas rompia o pacto firmado entre os membros do corpo social, que, pelo consenso, subordinavam-se à vontade do governante, como afirmavam os teóricos jusnaturalistas.

A doutrina do poder da política católica compreendia o exercício do poder conformado à justiça, indissociada da paz e concórdia, enquanto subordinação dos interesses individuais, unificados no conceito de Bem Comum, de modo que o fim da sociedade é a vida virtuosa. Seguindo a concepção tomásica, a sociedade, na esfera do coletivo, tinha como fim último, tal como ocorria também com o indivíduo, atingir o gozo de Deus por meio da vida virtuosa. Essa doutrina fundamentava a representação do poder nos *specula*, ensinando o Príncipe a guiar-se pelas virtudes a fim de bem desempenhar seu papel no “grande teatro do mundo”⁸⁶. Não que não haja espaço para o que pode ser chamado, por assim dizer de “cálculo de poder” na razão de Estado católica. Contudo, esse caráter pragmático do exercício do poder não deve

⁸⁶ A analogia do mundo como teatro é corrente no período abarcado pela pesquisa, e inspirou tanto discretos laicos como o já referido Calderón de la Barca, autor dentre outros, do livro *El Gran Teatro del Mundo*, como o discreto jesuíta Antônio Vieira, em sua *História do Futuro*, que considera o mundo um teatro, cujo roteiro da peça é de autoria divina.

estar desvinculado da santidade dos seus fins, e da reta razão que deve sempre orientar as ações do governante, tendo em vista o Bem Comum⁸⁷. Na medida em que o governante tem que lidar com as vicissitudes próprias da contingência, os espelhos se valiam das metáforas organicistas para fundamentar sua argumentação. Seu aconselhamento considerava, dentre as inúmeras circunstâncias, as pessoas e os instrumentos disponíveis para a condução da *res publica*, aqueles que, embora legais, nem sempre eram legítimos, mas deviam ter em vista o Bem Comum. Dito de outro modo, o conhecimento dos fins era inútil, se faltasse ao governante os meios para atingi-los.

O gênero também conhecido como “regimento de príncipes”, “aviso de príncipes”, ou ainda “suma política”, inclui-se no gênero retórico deliberativo, bem como no epidíctico. Há sempre um prólogo ou exórdio, em que o autor expõe as razões que o motivaram a escrever a obra, citando autoridades antigas que o fizeram antes dele, bem como o proveito que trará ao seu destinatário. A seguir, a obra divide-se em capítulos que dão conta de virtudes, vícios, circunstâncias, diversões e práticas do poder. O aconselhamento ao Rei, por vezes, também é feito lançando mão dos gêneros do diálogo, da epístola da carta e do tratado político. Os autores apresentam definições de princípios éticos e teológico-políticos, recorrendo a citações de exemplos, sentenças, fábulas, apólogos, parábolas, provérbios, textos históricos e poéticos, para evidenciá-los. Suas interpretações, pautadas na concepção ciceroniana da História,

⁸⁷ Um exemplo interessante, tanto do cálculo político, quanto da importância da educação do Príncipe, pode ser lido na carta do Padre Antônio Vieira ao Príncipe D. Teodósio, datada de 23 de maio de 1650. A partir de 1640, o envolvimento de Vieira nas questões do Estado português o levou a atuar não apenas como conselheiro real e diplomata, mas também como preceptor do jovem D. Teodósio, que morreu prematuramente, em 1653, aos 19 anos de idade. A referida carta foi escrita pelo jesuíta tão logo chegou a Roma a notícia dos preparativos que se faziam em Lisboa contra a armada inglesa do almirante Blake, que ameaçava penetrar no Tejo, para perseguir os Príncipes Roberto e Maurício, este sobrinho de Carlos I. Dada a concentração militar na capital, a fronteira ficou vulnerável, temendo-se a incursão de castelhanos, não apenas por terra, mas também por mar. O preceptor de D. Teodósio, supondo que o Príncipe estivesse nomeado Generalíssimo, sentia-se autorizado a aconselhá-lo. Afirmava o jesuíta que deveria o Príncipe “repartir algum dinheiro entre os soldados e trabalhadores, e, se V. A. por sua mão o fizesse [...] este seria o meu voto; e que V. A. se humane conhecendo os homens e chamando-os por seu nome, e falando não só aos grandes e medianos, mas também aos ordinários: porque desta maneira se conquistam e se conformam os corações dos vassallos, os quais, se V. A. tiver da sua parte, nenhum poder de fora será bastante para entrar em Portugal [...]. Como há poucos Antônios Vieiras, há também poucos que amem só por amar, e S. M. não deve esperar finezas, senão contentar-se muito de que se queiram vender aqueles que lhe for necessário comprar. [...] os que menos satisfeitos estiverem de S.M., esses chegue V. A. mais de si, que importará pouco que no afeto se dividam as vontades, contanto que no efeito S.M. e V. A. as achem mais obedientes e unidas”. O Padre Vieira também exorta o Príncipe à corresponder às expectativas dos portugueses, na medida em que suas ações devem ser orientadas pelo Bem Comum, contra os inimigos do Reino: “Eia, meu príncipe, despida-se V. A. dos livros, que é chegado o tempo de ensinar aos Portugueses e ao mundo o que V. A. neles tem estudado. Armas, guerras, vitórias, pôr bandeirantes inimigas e coroas aos pés, são de hoje por diante as obrigações de V. A., e estas as minhas esperanças”. Cfe VIEIRA, Antônio. Carta ao Príncipe D. Teodósio, 23 de maio de 1650. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 501-502. A respeito do “cálculo político”, ver VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira e “o negócio do Brasil”: derrotismo pragmático e estratégia política. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: vida e palavra**. São Paulo: Loyola, 2008. p. 9-27.

enquanto mestra da vida, pressupõem que a identidade divina, enquanto Causa do tempo, reflete-se providencialmente em todos os momentos no mundo sensível. Os autores, ao gosto aristotélico, costumam classificar as matérias dedutivamente, segundo gêneros, espécies, indivíduos, acidentes e diferenças específicas. É corrente a utilização da técnica escolástica do *distinguo*, classificando e opondo argumentos de forma particularizada. Enquanto gênero didático, o estilo é médio, concentrando-se na persuasão da exposição. Considerando a quem se dirige a obra, o estilo corresponde ao decoro retórico próprio à pessoa e circunstância. É impensável o uso de tópicos do tipo vulgar, próprias do estilo baixo. Há uma coerência entre o estilo alto e a gravidade dos temas, haja vista que os efeitos que pretendem ser alcançados dizem respeito à finalidade última do Estado.

O perfil dos autores, os letrados, abarca geralmente eclesiásticos ou aristocratas próximos do centro do poder, tais como diplomatas, confessores reais, bispos, secretários, mestres de infantas, que se representam como autoridades de um saber relativo ao poder. Dedicam suas obras tanto às crianças e jovens da realeza, quanto, por vezes, ao Rei já adulto. A legitimidade de suas proposições está amparada na tradição da escrita de obras de aconselhamento à cabeça do corpo político. Ao especificarem o “dever-ser” próprio do governante católico, os autores manifestam-se decorosamente, informando que seu intuito é servir, de modo desinteressado, ao Príncipe, como súditos preocupados com o Bem Comum.

Partindo da premissa aristotélica de que as artes corrigem a natureza, o ensino proposto pelos *espelhos de príncipes* considera a virtude moral como virtude política, doutrinando que o exercício das funções protocolares e administrativas do governo devem estar orientadas pela *recta ratio factibilium*, de modo que o governante tenha segurança ao avaliar o desempenho dos que as exercem (ministros, diplomatas, juízes, etc). O ensino da *recta ratio factibilium* está voltado, principalmente, às crianças da aristocracia, que no futuro devem desempenhar tais funções. Especificamente ao Príncipe, é enfatizada a *recta ratio agibilium*, uma vez que a sabedoria de governar é tida como arte prudencial. O exercício do poder concernente ao governo exige que o Príncipe seja orientado pela prudência em todas as situações de sua vida, distanciado dos vícios. Sendo a justiça a síntese de todas as virtudes, e uma vez que a principal característica do governante é ser justo; sua educação, conseqüentemente, deve ter por base as premissas aristotélicas e tomásticas – deve adequar-se à razão de Estado seiscentista. Nesse período, as letras e a retórica são os meios utilizados para a formação do governante que, desde cedo, é levado a crer na sua natureza superior, de modo a ser preparado para o momento em que deveria tomar um modelo para suas ações.

3.5 DAS OBRAS POLÍTICAS DO V IMPÉRIO

Em relação às três obras que analisamos mais detidamente nesta dissertação, esclarecemos que a *História do Futuro*, do Padre Antônio Vieira, cuja data provável do início de sua escrita é 1649 (período em que o jesuíta está bastante envolvido com questões seculares do governo lusitano), foi dedicada ao Rei português. O título, para os menos atentos, pode parecer inadequado. Contudo, pode indicar uma postura prudente e perspicaz do autor. Em primeiro lugar, seus argumentos estão muito bem amparados em citações das Escrituras, dos doutores da Igreja, bem como de autoridades antigas, o que implica considerar a adequação aos preceitos retóricos próprios de seu tempo. Além disso, o enfoque da obra é apresentar a Portugal um projeto de Estado, pautado em elementos culturais, teológicos e políticos sobre os quais os portugueses se reconhecem enquanto nação.

O jesuíta fornece à cabeça do corpo político o aconselhamento que considera necessário para manter a paz e a concórdia do Reino, ao mesmo tempo em que legitima a manutenção da independência portuguesa frente à Castela, bem como as pretensões de expansão imperial portuguesa. Escrita sob o título de “história”, na verdade se propõe a interpretar e comentar passagens da Escritura, bem como profecias não-canônicas (especialmente as então afamadas e populares *Trovas*, de Bandarra). Ora, oficialmente, a Igreja permitia que apenas teólogos autorizados interpretassem a Bíblia. Também não era permitido que se aplicasse a textos não-canônicos o método patrístico-escolástico de interpretação figural da história sacra. Essa foi uma das premissas que permitiu ao Santo Ofício processar Vieira, inicialmente a partir da carta escrita ao Bispo do Japão, em 1659, em que discorre sobre os mesmos temas. Contudo, não deixa de ser pertinente ao menos suscitar a hipótese de que, pelo tratamento dado ao tema, o *engenho vieiriano* buscasse legitimar sua obra, adequando as preceptivas retóricas do seu tempo, sem se afastar da ortodoxia, agindo de acordo com o decoro esperado de um tipo discreto.

Já a *Arte de Furtar*, escrita pelo também jesuíta Manuel da Costa, em 1652, é apresentada como “espelho”, não de príncipes, mas de enganos. Se há um palco, onde se desenrola o roteiro marcado pelos desvios morais, apresentado pelo autor, este deve ser o do “teatro de verdades”, a fim de que o rei D. João IV, a quem é dedicada a obra, tome as medidas esperadas pelo governante, em nome do Bem Comum. Lançando mão de recursos próprios da sátira, os alvos da crítica voraz têm sua imagem real distorcida. Seres humanos são comparados a criaturas de rapina, assim como aves e peixes, desprovidos de

racionalidade. Suas mãos são providas de tipos muito particulares de unhas: unhas na língua, unhas bentas, unhas fartas, unhas mimosas, unhas cortesias, unhas políticas. Estas, por diferentes modos, têm a mesma finalidade: o furto. À deformação física, segue a crítica, que tem como alvo a retomada da paz e concórdia do Reino. O aconselhamento ao soberano se dá pela informação da péssima conduta atribuída aos súditos, especialmente a nobreza, que, como vimos, prioritariamente detém os ofícios burocráticos, vitais para o corpo político. A solução encontrada pelo autor foi o uso da tesoura, para cortar as “unhas” e desfazer o “covil de ladrões” em que se transformara o mundo.

Assim, pautados na mesma base teológico-política, esses dois autores seiscentistas se valem das preceptivas retóricas do seu tempo como código de linguagem comum. Contudo, percebemos a intenção dos autores, que lançam mão do seu engenho para, adequando os gêneros literários a sua perspectiva, marcada pelo seu contexto histórico, manifestarem-se diante das questões que lhes são coetâneas, sendo o alvo principal das suas reflexões os rumos do corpo político português. Não obstante, a manifestação do pensamento político moderno não se deu apenas nos *specula*, ou em tratados políticos. As cartas, na medida em que permitiam uma comunicação entre ausentes, prestaram-se formidavelmente para discorrer, aconselhar e orientar as ações que diziam respeito à condução da *res publica*, regulada pelas preceptivas retóricas próprias do gênero, também vigentes nos Seiscentos.

A *ars dictaminis*, ou a arte de escrever cartas, estava inserida na tradição retórica desde, pelo menos, o século IV⁸⁸. Inicialmente pensada como *sermo*, ou seja, discurso informal, a partir do século XVI, ela passa a ser regida por um conjunto de normas que previa sua escrita decorosamente adequada ao tema e ao destinatário. Ao discorrer sobre as cartas do Padre Antônio Vieira, João Adolfo Hansen afirma que a característica das mesmas é não ser informais. Ou seja, a compreensão da correspondência do jesuíta, cuja produção, no que tange à utilização das preceptivas retóricas seiscentistas, é sempre exemplar, não pode ser feita sem considerar as categorias teológico-políticas presentes na preceptiva epistolar.

Enquanto ação discursiva que intervém em outras ações e representações contemporâneas, as cartas informam unidade e coerência entre forma e conteúdo. Decorosamente acomodada no gênero da *ars dictaminis* moderna, a escrita das cartas considera a posição social do remetente, a seleção das matérias, a ordenação dos argumentos e a interpretação dos temas, em que pese as premissas teológico-políticas próprias dos

⁸⁸ Ver PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 19.

Seiscentos. O destinatário recebe das cartas não apenas os temas representados, mas também os preceitos doutrinários aplicados para representá-los e interpretá-los. As matérias recebem sua forma da preceptiva retórica e da doutrina teológico-política. Segundo João Adolfo Hansen:

[...] a circularidade de código faz (o destinatário) sinônimo do remetente e assegura a coesão do argumento, a coerência do estilo e a suposta unidade e unificação das ações da “política católica”. Nesse sentido, a simples troca de cartas é prática política que ratifica os laços da hierarquia, reproduzindo-os a cada nova mensagem⁸⁹.

Cabe aqui uma distinção entre *carta* e *epístola*. Seguindo a conceituação antiga, a *carta* se refere a uma circunstância específica para um destinatário também específico, sendo sempre particular. Uma vez que substitui um encontro pessoal, a carta supre a comunicação oral através da escrita. Referindo-se a um evento particular, responde a uma necessidade ou interesse do momento, ou ainda complementa uma instrução sobre determinado assunto ou tema. A *epístola*, por sua vez, tem como destinatário o coletivo anônimo, uma vez que discorre de modo dissertativo sobre questões gerais, teóricas e doutrinárias. Enquanto a carta se configura quase como uma “conversa” entre remetente e destinatário, sendo sua escrita correspondente a uma fala simples, a epístola corresponde à autoridade doutrinária do remetente quanto ao tema sobre o qual discorre, e é marcada pela impessoalidade dos destinatários, apresentando um discurso didático, teórico ou doutrinário.

Para a carta e a epístola, inicialmente, cabem gêneros distintos. A primeira, o gênero familiar. A segunda, o negocial. O gênero familiar discorre sobre assuntos familiares e sua linguagem é simples. O gênero negocial, como discorre de assuntos de interesse geral, admite a dissertação, a erudição, a doutrina, os ornamentos e a polêmica. Diferente do gênero familiar, que pretende ser breve, a carta do gênero negocial prevê uma extensão maior. Contudo, a produção concernente a *ars dictaminis*, ao longo dos séculos XVI e XVII, permite apreender que há uma alteração dos protocolos de leitura do gênero, ou seja, percebe-se aspectos que divergem das preceptivas originalmente dispostas. É o que se percebe, por

⁸⁹ HANSEN, João Adolfo. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 18. Consideramos, evidentemente, que não há apenas correspondências escritas sobre política. Contudo, nossa abordagem sobre o gênero, haja vista o tema da dissertação, procura discorrer sobre aspectos que contribuem para melhor compreender as fontes selecionadas para análise no capítulo intitulado *O V Império e o grande teatro do mundo: entre a História do Futuro e a Arte de Furtar*.

exemplo, na correspondência jesuíta⁹⁰ dos Quinhentos, nas quais os remetentes alternam referências familiares aos negócios do Brasil, percebendo-se elementos concernentes tanto ao gênero familiar, quanto ao negocial. Caso similar é a carta de Antônio Vieira ao Bispo do Japão, André Fernandes. A carta, endereçada a um particular, discorria sobre temas graves, de interesse geral, como a interpretação de passagens da Escritura, e interpretação de profecias não-canônicas, que diziam respeito ao Reino português e a sua relação com a profecia do V Império.

Para a análise das cartas, há de se considerar três aspectos: a matéria, a forma e o tema. *Grosso modo*, a carta familiar trata de assuntos cotidianos, corriqueiros, que interessam mais no âmbito da relação particular entre remetente e destinatário. Na carta negocial, cabem a

⁹⁰ Levando-se em conta que a análise de correspondência proposta nesta dissertação refere-se a um jesuíta, convém algumas considerações. A *ars dictaminis* foi recurso largamente utilizado pela Companhia de Jesus, como forma de manter a unidade entre seus membros, dispersos pelo mundo. A comunicação entre os jesuítas, sobretudo no que tange às instruções dos superiores e o fortalecimento do sentimento de unidade entre os membros da Companhia de Jesus, fez com que a correspondência fosse, como afirma Charlotte de Castelnaud-Estoile, a “chave” do sistema jesuíta. Conforme as *Constituições* da Ordem, a comunicação epistolar permite uma comunicação eficaz, sem implicar deslocamentos inúteis, e a um custo muito menos oneroso, em relação ao (impraticável) deslocamento constante de superiores. Em 1547, Polanco, a pedido de Loyola, escreve a *Instruccion sobre la Correspondência*, instituindo as regras que deveriam ser observadas na escrita das cartas, que passam a ter um papel ativo no governo da Companhia. Ao mesmo tempo, partindo da premissa de que “o principal laço entre as duas partes, para a união dos membros com a cabeça, é o amor à Deus”, conforme as *Constituições*, a correspondência tem função de reforçar a identidade jesuíta, onde quer que seus membros estivessem. As cartas, portanto, visavam à comunhão entre seus membros no amor a Deus. Ver CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006. p.72-76, especialmente. Já Alcir Pécora, ao considerar a produção epistolar da Companhia de Jesus, especialmente as cartas de Nóbrega, atenta que, para além dos relatos etnográficos, devem ser vistas como “mapa retórico em progresso”, especialmente, no que concerne à conversão, objetivo inicial dos primeiros jesuítas que vieram ao Brasil. O autor nos informa quanto à distinção prevista pelos normativos da Companhia quanto à escrita de cartas. Havia a *carta principal*, cuja ênfase era dada à “edificação”, sendo que sua escrita deveria ter como principal finalidade o serviço de Deus e o aproveitamento do próximo. Geralmente, eram lidas em voz alta aos irmãos, que as aguardavam com ansiedade, e que poderiam circular em ambientes seculares, haja vista que as cartas informavam sobre as notícias e sucessos das missões espalhadas pelo mundo, tema que interessava um número significativo de pessoas (inclusive governantes e altos oficiais régios). Em anexo, deveriam constar as *hijuelas*, cujos temas correntes eram aqueles tidos por inadequados de virem à público, interessando especificamente aos jesuítas, em especial, aos superiores, como a saúde dos missionários, dificuldades enfrentadas ao longo do processo de conversão, atritos com autoridades ou colonos, enfim, temas cuja pertinência dizia respeito à vida interna da Ordem. O estilo da escrita deveria guardar o decoro próprio da condição de religioso. De acordo com carta escrita por Loyola ao Padre Roberto Claysson, de Roma, em 1555, a elocução deveria ser grave e modesta. A elocução entre os jesuítas deveria ser “grave e madura”, e jamais “exuberante e juvenil”. O estilo das cartas deveria ser “conciso e trabalhado”, e, quando tivesse que ser copioso, que fosse mais por “abundância de idéias do que de palavras”. De acordo com Pécora, o decoro proposto por Loyola é semelhante ao da composição casual, cujo fundamento encontra-se na regra paulina de que a virtude opõe-se às “palavras inchadas de orgulho”. Nas palavras do autor, “os ornatos da elocução postulam sempre seus limites de aplicação e submetem-se aos critérios de uma disposição ordenada, gramaticalmente correta, cujos efeitos adequados de estilo ajustam a *gravidade* do assunto a *simplicidade* das palavras como fiança da fidedignidade do relato e verdade da fé. [...] este procedimento se articula com a construção de argumentos favoráveis ao *caráter* do escritor – as *provas morais* de que fala Quintiliano retomando Aristóteles – compreendido sobretudo como a demonstração de sua *autoridade virtuosa* para produzir o discurso de edificação”. Ver PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. Especialmente, p. 17-32.

especulação, a doutrina e a política. A exposição da matéria corresponde aos três gêneros de persuasão oratória, os já citados deliberativo, epidítico e judicial. A forma da carta, portanto, é determinada pela finalidade com que se trata a matéria.

O tema corresponde ao argumento da carta. A composição dos argumentos, por parte do remetente, é feita na medida em que este abstrai ou estiliza as referências discursivas das matérias contemporâneas, discorrendo sobre elas enquanto temas por meio de lugares-comuns deliberativos, judiciais e epidíticos, amparados por opiniões tradicionais tidas por verdadeiras, correspondendo à *inventio* e à *dispositio* efetuadas pelo remetente. Cabe ao seu engenho discorrer sobre o tema, estabelecendo as correspondências entre eles, dando-lhes o tratamento discursivo correspondente e recorrendo às *auctoritates* que legitimam as proposições do remetente. Isso também implica considerar que a disposição dada ao tema pelo remetente informa sobre o seu juízo, ainda que recorrendo à legitimidade de opiniões que não são originalmente suas, mas que são utilizadas pela autoridade que lhes é conferida. Ao mesmo tempo, o destinatário opera como avalista da escrita, na medida em que compartilha do mesmo código de linguagem, que se ampara num conjunto de tópicos comuns, o que confere inteligibilidade e legitimidade à forma, matéria e tema que compõem a carta. Na perspectiva de João Adolfo Hansen, a carta pode ser compreendida enquanto “contrato enunciativo”. Ao mesmo tempo em que permite verificar os critérios hierarquizadores de sua formulação, por assim dizer, “metalinguísticos”, a relação entre remetente e destinatário pressupõe o último como conhecedor do conjunto de técnicas, próprios da *ars dictaminis*, utilizados pelo remetente. Nas palavras do autor:

A autoridade da preceptiva é total. O ponto de vista do remetente é o de uma liberdade de aplicação de preceitos técnicos situada, em cada gênero de carta, no intervalo limitado pela inépcia e pela licença poética. A suposta “experiência subjetiva” do autor da carta é parte do todo social objetivo, enfim; por isso os modos da sua representação estão imediatamente relacionados com os meios de avaliação do campo semântico geral de seu tempo⁹¹.

Assim, cabe considerar que, se por um lado, o remetente seiscentista escreve de acordo com um código de comunicação comum, com um tratamento específico quanto à forma, matéria e tema prescritos no gênero retórico, que abarca um conjunto de tópicos e autoridades que devem ser mencionadas, por outro, há o espaço para perceber o que é característico,

⁹¹ HANSEN, João Adolfo. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p.21.

pessoal do remetente, na medida em que seu engenho permite apreender o que lhe é peculiar ou subjetivo.

Em termo de referencial discursivo corrente nos Seiscentos, a escrita da carta segue os preceitos tributários, em boa medida, da Antiguidade, como os das *litterae*, de Cícero, Sêneca e Plínio, bem como os do tratado do já referido Demétrio de Falero sobre a correspondência. Há também a influência de Marciano de Capela sobre o *ductus*, a relação dos lugares-comuns genéricos e os temas particulares das matérias contemporâneas. Citamos ainda Hugues de Saint Victor e o Anônimo de Bolonha, que discorrem sobre a ordem contínua da prosa epistolar. E ainda os modelos de correspondência sistematizados por autores dos séculos XV e XVI, como Erasmo de Roterdã, Torquato Tasso, Juan Luis Vives, Pierrri Fabri, Justo Lípsio, Emanuele Tesauro, dentre outros.

Seguindo a proposição de João Adolfo Hansen – que afirma que a carta pode ser vista enquanto “contrato enunciativo” – acompanhamos as considerações do autor, quanto aos itens que devem ser observados para a análise epistolar, sobretudo as cartas do Padre Vieira, uma das fontes selecionadas nesta dissertação. Para Hansen, a correspondência vieiriana pode ser lida por meio dos termos da fórmula da proposição “alguém diz algo sobre alguma coisa para alguém”.

Quando “alguém diz para alguém”, percebe-se a instituição do contrato enunciativo, ou seja, a relação de personalidade entre remetente e destinatário. Da parte do remetente, deve-se levar em consideração que se trata de pessoa do tipo discreto, grave, prudente e decoroso, constante, a quem se associam características secundárias ou parciais, como raiva, ironia, entusiasmo, etc. No que tange ao remetente, a escrita da carta deve levar em conta o decoro que se deve à pessoa e a sua posição hierárquica. Ou seja, a formalidade será maior em carta dirigida a um superior da Companhia, ou a autoridades políticas, do que quando se dirige para amigos (embora muitos amigos do jesuíta, com quem trocava correspondência, exerciam ofícios ligados ao governo), pares da Companhia, ou familiares.

A carta – enquanto gênero discursivo – é pessoal, mas não sentimental. De acordo com as preceptivas ciceronianas, é como uma fala, uma conversa entre amigos ausentes. O estilo da escrita deve ser simples, adequada ao decoro do tipo prudente. Mesmo às mudanças de ânimo e afetos do autor devem ser expostas seguindo modelos previamente tidos por adequados, de modo que se remonta às premissas constantes nas obras *Caracteres*, de Teofrasto, e *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Sua escrita segue a função retórica da utilidade, e tem como característica a simplicidade, clareza e brevidade dos enunciados. Seu estilo é elegante, proporcional ao decoro, marcado pela ordem do discurso. Sua avaliação dos temas

sobre os quais discorre segue o estilo simples, marca de maturidade e prudência. O decoro ou formalidade da carta é proporcional à posição hierárquica do remetente e do destinatário. O remetente é tipo discreto e ajuizado, de caráter grave, avalista e conselheiro das restantes posições hierárquicas do Reino. Nesse sentido, o decoro diz respeito da conveniência, e é tido como virtude política, na medida em que constitui e ratifica a naturalidade da hierarquia.

Nas orientações prescritas por Loyola à escrita de cartas, este define o estilo esperado dos religiosos. Remontando a Cícero, pressupõe a simplicidade das palavras e a gravidade, bem como o estilo *sublimitas in humilitate* (o sublime no humilde), definido por Bernardo de Claraval⁹² como testemunho da participação divina nas coisas humildes. A demonstração da autoridade compreende o modo de enunciação, que confere sentido prudente aos temas, e que produz decoro, demonstrando a inclinação virtuosa do remetente. Nas cartas enviadas a pessoas hierarquicamente superiores, o estilo é grave e ponderado, adequado à gravidade dos temas da carta, reproduzindo e mantendo a distância hierárquica tida como conveniente entre remetente e destinatário. Para amigos e pares, a “informalidade” é formal, adequada aos preceitos do *sermo*, próprio da carta familiar.

Vieira segue o preceito horaciano da virtude estilística, *fugere vitium* (fugir do vício). O tom casual de cartas escritas aos irmãos da Ordem não pode ser aplicado às cartas dirigidas a D. Afonso VI, de cunho judicativo, ou o tom das cartas familiares e negociais que envia para D. João IV. A primeira prescrição é a de evitar a perda do decoro. Uma vez que o remetente domina as virtudes teológico-políticas de seu tempo, está capacitado para discernir e lançar mão do tratamento prescrito ao respectivo destinatário. Segue a fórmula da proposição de Quintiliano, ao se dirigir ao destinatário: *quis et in qua causa et apud quem et in quem et quid dicat* (quem e sobre o quê e em quem e contra quem e o quê diga). A segunda diz respeito da agudeza, também relativa à prudência e ao decoro. A agudeza dos conceitos manifesta a engenhosidade do remetente, que estabelece relações inesperadas entre coisas ou aproxima conceitos distantes por meio de metáforas e mais figuras de elocução. Dada a articulação entre engenho e práticas sociais, Hansen define a “retórica do comportamento”:

Antes que mero produto individual (a agudeza) é um preceito objetivo da memória social dos usos autorizados do signo, incluindo-se na codificação jurídico-política que teatraliza o corpo místico do Estado como sistema de representações ordenadas como submissão na multiplicidade das situações hierárquicas. Partilhada coletivamente na definição de tipos e *topoi* da hierarquia, transparece na agudeza o que se pode chamar de “retórica do comportamento”, generalizada como pragmática

⁹² Bernardo de Claraval, ou São Bernardo (1090-1153), foi monge cisterciense e é um dos Doutores da Igreja.

ordenadora dos corpos, dos afetos, dos hábitos e das eleições segundo tópicos, gêneros e ocasiões de uso⁹³.

A agudeza, portanto, enquanto vinculada aos efeitos discursivos desejados, estabelece a diferença entre o decoroso e o indecoroso, ou entre o orador (tipo discreto e prudente) do bufão (tipo vulgar, néscio). A agudeza, por conseguinte, cabe aos destinatários pares ou superiores de Vieira, e não aos tipos grosseiros, em que a utilização da agudeza é tão indecorosa, quanto a sua ausência ao se dirigir ao tipo discreto.

A simplicidade elegante da escrita da carta é retoricamente adequada para mover os ânimos, como substituindo um discurso presencial. O estilo simples implica considerar a imediatez da fala do remetente na escrita, ao mesmo tempo em que produz a vivacidade da ação narrada, de modo a compor visualmente o significado da mensagem. Sendo a carta em si um objeto da visão, o decoro próprio do religioso prevê a escrita simples pouco ornada, a fim de que as matérias dividam-se em temas e subtemas, orientado pela premissa ética tomásica que entende o discurso simples adequado à verdade. As proposições judicativas do remetente têm por base a doutrina ético-jurídica da Segunda Escolástica. Ao evitar a elocução ornada, o remetente lança mão da fala simples, legítima para instruir e persuadir o destinatário com a verdade e validade da sua Causa Eficiente e Final. A escrita da carta segue a premissa tomásica da *circumscriptio*, enquanto esboço ou resultado sensível do juízo do remetente prudente, eticamente regulado como proporção retórica simples. O decoro orienta a escrita da carta, portanto, e a conveniência moral e ética. A simplicidade e a prudência aplicadas aos temas indicam ao destinatário que o decoro do estilo corresponde proporcionalmente à prudência do remetente, tido então como figura analogamente proporcional da Verdade que o aconselha e fundamenta.

Já quando “alguém diz algo sobre alguma coisa”, efetua a operação de significação e sentido a um tema abstraído de um referencial discursivo específico. Retoricamente, implica considerar os tópicos concernentes à *inventio*, a *dispositio* ou a disposição das partes, e a *elocutio*, ou ornamentação referentes ao gênero da carta. Na correspondência vieiriana, cinco aspectos são relevantes para fins de análise. Em primeiro lugar, as matérias são apresentadas enquanto questões gerais e os temas são apresentados como argumentos. Em segundo lugar, os lugares-comuns de gênero deliberativo, judicial e epidítico de cartas familiares e negociais

⁹³ HANSEN, João Adolfo. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 37.

são aplicados para inventar e ordenar argumentos ou temas presentes nas cartas, ou seja, o autor parte do lugar-comum (geral) para discorrer sobre a especificidade das questões do seu tempo, tema das cartas (particular). Para a aplicação dos lugares-comuns, Vieira compõe a *narratio* (narração da carta) a partir do critério de representação dos temas através de perguntas sobre as circunstâncias principais que o especificam, a saber: Quem? Quê? Com quem? Com quê? Como? Onde? Quando? Por quê? Em terceiro lugar, o estilo de Vieira é adequado ao gênero da carta, aos temas e à posição hierárquica do destinatário.

A escrita de Vieira é caracterizada por períodos redondos, pela quantidade medíocre, suavidade dos elementos e propriedade e beleza das palavras. A mediocridade pressupõe uma determinada quantidade de palavras e de orações proporcionadas à respiração do remetente e à memória do destinatário, que, ao término da leitura da carta, deve se lembrar ao menos do conceito principal de cada inciso da carta. Julga-se adequada a escrita breve e elegante para cartas que expõem o estado deliberativo ou judicial de uma questão, de modo que esta deve ser definida e esmiuçada, para que fique compreensível ao destinatário. Em quarto lugar, há a presença de figuras patéticas, associadas aos movimentos intelectuais da alma do remetente figurados no estilo da narração (exemplo: afirmação = “Crede-me”, exclamação = “ vaidade!”, juramento = “juro que”). Por último, a interpretação ou sentido que Vieira propõe de modo recorrente aos seus argumentos: a História como *magistra vitae*, o providencialismo e o profetismo. O primeiro aspecto diz respeito à concepção ciceroniana da História enquanto mestra da vida, perspectiva presente também nos *specula*, como vimos. O providencialismo está vinculado à concepção cristã de História, enquanto desenho ou desígnio da Vontade Divina. O terceiro corresponde ao anúncio do futuro em pessoas e fatos do passado e do presente, que se refere à concepção temporal enquanto *allegoria in factis*, própria da patrística e da escolástica. Essa perspectiva, em Vieira, faz estabelecer a analogia entre os fatos e homens do Antigo e Novo Testamento com os portugueses, os quais, segundo o jesuíta, seriam o povo da segunda aliança, que concretizarão a profecia do V Império.

As cartas estão divididas em setes partes: *salutatio*, *exordium*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *argumentatio*, *petitio*, *conclusio* e *subscriptio*. A *salutatio* corresponde a uma saudação breve (*Gratia et pax Domini Nostri Jesu Christi sit semper nobiscum*, ou “a summa graça”, etc.) adequada decorosamente à posição hierárquica do destinatário. A *captatio benevolentiae*, logo após a *salutatio*, busca a disposição favorável do destinatário a proposições do remetente. No *exordium*, normalmente, faz-se referência ao ato de escrever a carta, faz-se pequenas referências ou resumos. A *narratio* é o relato do remetente. Na *petitio*, logo após a *narratio*, compreende o pedido de providência ou reiteração das solicitações. A

conclusio é feita de três maneiras: por amplificação, como que induzindo o destinatário à ira; por comiseração, induzindo o destinatário à piedade; e, por epílogo, como que retomando o que foi descrito na narração. A *subscriptio* equivale à assinatura.

A identificação da utilização – ou não – das preceptivas retóricas próprias de uma época muito contribui para a reconstituição da cosmovisão de uma sociedade. Tendo presente a estreita – e estruturante – relação entre a teologia e a política nos Seiscentos, propomo-nos a, no próximo capítulo, a partir da análise das fontes que selecionamos, perceber de que modo evidenciam e articulam-se os elementos próprios da cultura política portuguesa do século XVII, reconhecer o que nos informam sobre as relações mantidas entre a Coroa e seus súditos – dentro e fora do Reino – bem como a adequação ou o desvio na condução da *res publica*, tendo em vista o referencial filosófico e teológico católico de inspiração tomásica – que legitimava o governo em nome do Bem Comum.

4 O V IMPÉRIO E O GRANDE TEATRO DO MUNDO: ENTRE A HISTÓRIA DO FUTURO E A ARTE DE FURTAR

Ao longo dos capítulos anteriores, empenhamo-nos, pautados no conceito de cultura política, em identificar e discorrer sobre os elementos teológicos, filosóficos e retóricos que dizem respeito ao código, ou conjunto de referenciais que fundamentam e legitimam a sociedade portuguesa nos Seiscentos. Neste capítulo, nosso intento é analisar a carta *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra*¹, e as obras *História do Futuro*² e *Arte de Furtar*³, percebendo de que forma esses elementos se fazem presentes, bem como o que nos informam acerca do Estado e das relações de poder entre a Coroa e seus súditos, dentro e fora do Reino. Para autores como Alcir Pécora, “o ‘texto’ poético e o ‘contexto’ histórico estão irreversivelmente ligados”⁴, expressando a realidade de um determinado período e considerando-a para o auditório ou destinatários aos quais se direcionam.

Na medida em que se pretende discorrer sobre o Estado seiscentista a partir de obras literárias, importa considerar seu contexto de produção. Para tanto, valemo-nos dos trabalhos de autores como Jacqueline Hermann, António Manuel Hespanha, Laura de Mello e Souza, dentre outros. Esses autores, que procuram pensar o Estado português e as relações de poder dentro e fora do Reino, nos ajudam a esboçar um contexto “objetivo” da “realidade” seiscentista, no qual os jesuítas Antônio Vieira e Manuel da Costa produziram seus escritos, contribuindo para a análise proposta.

¹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 200-240.

² VIEIRA, Antônio. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro.** In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

³ ANÔNIMO. **Arte de Furtar: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende.** Porto Alegre: L&PM, 2005. Conforme esclarecemos na Introdução desta dissertação, na década de 1940, o jesuíta Francisco Rodrigues, após séculos de discussões acerca da autoria da obra, confirmou que seu autor é, de fato, o Padre Manuel da Costa. Contudo, mantemos a citação da obra como sendo seu autor “Anônimo”, já que na edição utilizada não houve, por parte de seus organizadores, a menção ao autor, apenas informa que a autoria, na versão setecentista que reproduzem, é atribuída a Antônio Vieira.

⁴ PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 14.

4.1 “VOS ESTIS LUX MUNDI”⁵: PORTUGAL PELA FÉ E CONTRA OS INFIÉIS

Em 1670, o Padre Antônio Vieira pregou, em Roma, o Sermão de Santo Antônio. Diante de autoridades, como o Marquês de Minas, na qualidade de Embaixador Extraordinário, ratificava a percepção vigente entre os portugueses, enquanto nação predestinada, legitimando as pretensões imperiais lusitanas. Retomando a narrativa do milagre de Ourique, o jesuíta remonta à fundação do Reino feita diretamente por Cristo, de forma análoga à instituição da Igreja. Ressalta o caráter apostólico do Reino português, cujo esplendor das suas conquistas é tão desproporcional ao tamanho do Estado. Por isso mesmo, reforça seus argumentos, os quais sustentam a predileção divina pelos lusitanos. Ao mesmo tempo, remonta à história de Portugal para enaltecer a obediência portuguesa a Roma, na figura de Santo Antônio e de seus reis catolicíssimos e também apostólicos, pelo compromisso destes com a expansão da fé. Esse sermão, proferido fora do Reino, e, portanto, diante de autoridades portuguesas e não-portuguesas, sintetiza de modo refinado os argumentos que fundamentavam e legitimavam as conquistas do Estado português, bem como qual a finalidade dos portugueses: “porque ser luz do mundo nos outros homens, é só privilégio da Graça; nos Portugueses é também obrigação da natureza”⁶. Na analogia vieiriana entre os portugueses e os apóstolos, reside um dos principais argumentos do jesuíta para justificar o que entende como predestinação imperial portuguesa: a conversão, levada a todas as partes do mundo, pelos portugueses durante a expansão ultramarina, tida não apenas como finalidade do Reino, mas como compromisso firmado entre o Rei português e Cristo, o que fica evidenciado nessa bela passagem de Vieira:

Quis Cristo que o preço da sepultura dos peregrinos fosse o esmalte das Armas dos Portugueses, para que entendêssemos que o brasão de nascer Português era obrigação de morrer peregrino: com as armas nos obrigou Cristo a peregrinar, e com a sepultura nos obrigou a morrer. Mas se nos deu brasão que nos havia de levar da pátria, também deu a terra que nos havia de cobrir fora dela. *Nascer pequeno e morrer grande é chegar a ser homem*. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento, e tantas para a sepultura. *Para nascer, pouca terra; para morrer, toda a terra: para nascer, Portugal: para morrer, o mundo* (grifo nosso)⁷.

⁵ VIEIRA, Antônio. Sermão de Santo Antônio (1670). In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 277-293.

⁶ Ibidem. p. 280-281.

⁷ Ibidem. p. 285.

Em boa medida, desde a conquista de Ceuta, em 1415, tida como marco inicial da expansão portuguesa, a ação de Portugal no ultramar sempre teve sua legitimidade vinculada à causa da expansão da fé católica e subjugação do herege. Ao mesmo tempo, a expansão ultramarina permitia a Portugal provar a sua vocação para as atividades comerciais marítimas. A paulatina centralização das decisões concernentes às conquistas para as mãos do monarca, especialmente a partir do século XVI, aponta para as preocupações portuguesas em consolidar e expandir seu império. Jacqueline Hermann, ao discorrer sobre a atuação da Coroa portuguesa no Oriente, já na passagem do século XV para o XVI, afirma que:

Por um lado, a concorrência espanhola e os impasses revelados quando da assinatura do tratado de 1494 (Tratado de Tordesilhas) impunham uma ação mais estratégica e cercada de medidas que tornassem a dominação das áreas conquistadas mais segura e explicitamente imbuída do espírito missionário. Por outro, forjaram uma rápida concentração de poderes e decisões nas mãos do rei, que passava a chamar a si a responsabilidade de dirigir a milícia de Cristo⁸.

Assim, sobretudo a partir do século XVI, as intervenções portuguesas no espaço ultramarino, sobretudo na África, eram justificadas pelas questões comuns aos Estados Modernos (centralização de poder, tendo em vista a manutenção do domínio nos territórios ultramarinos, visando ao comércio), bem como pela especificidade do fim que as legitimavam: a conquista de Jerusalém, o combate ao turco e a conversão dos povos ao Cristianismo. Enfim, um conjunto de valores e expectativas, permeadas por um espírito cruzadista, que fazia parte dos argumentos que legitimavam as ações portuguesas, e cuja materialidade se expressa na expansão d'além-mar característica do mercantilismo e na qual se fundamentava a confiança no futuro imperial de Portugal⁹.

⁸ HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 28.

⁹ Cabe considerar que, ao longo do século XVI, houve momentos marcados por grande otimismo e outros por grande preocupação com relação ao destino imperial português, cujo foco se concentrava principalmente em território africano. A manutenção de um grande Império, tão distante do Reino, e constantemente envolvido em guerras, não raro trouxe prejuízo financeiro ao Estado. Em 1515, no reinado de D. Manuel, a tragédia de Mamora foi emblemática, como o primeiro grande desastre da primeira fase da expansão portuguesa no norte africano. Na ocasião, quatro mil homens, cem navios e toda a artilharia foram perdidos, além de a população, cuja finalidade era a de colonizar a região, ter sido vendida como escrava. A reação portuguesa não foi possível, por falta de gente, de dinheiro, de armas e de navios, tendo sido inúteis os apelos do auto de Gil Vicente, *Exortação da Guerra*, encenado na Corte. No anos de 1540, D. João III perdeu o domínio de Santa Cruz do Cabo da Gué para os mouros, e mandou abandonar Safim, base tida por necessária para tentativa de ataque contra Marrocos. Entre 1549 e 1550, os portugueses abandonaram Alcácer Ceguer e Arzila. Diante desse cenário, Portugal voltou suas atenções à China e ao Brasil, especialmente. *Ibidem*. p. 29-32, especialmente. Contudo, a conquista do continente africano nunca foi de fato abolida das pretensões imperiais portuguesas, como demonstra a investida de D. Sebastião no fatídico episódio de 1578, ou mesmo a obra

A ofensiva contra o Marrocos, que culminou com o desfecho trágico da batalha de Alcácer Quibir, teve início em 1576. Na ocasião, o trono marroquino foi conquistado por um mouro apoiado pelos turcos. Esse fato foi, aparentemente, interpretado pelos portugueses como uma possibilidade de nova dominação turca no norte da África, o que poderia por em risco a Europa cristã. De fato, a suposta ameaça turca no espaço europeu já havia sido afastada com a vitória de Felipe II na batalha de Lepanto, em 1571. A partir daí, à armada espanhola, foi conferido o título de “Invencível Armada”. Dada a rivalidade entre Portugal e Castela, a operação militar portuguesa em território africano talvez tivesse motivações muito mais políticas do que religiosas. Em 1578, ignorando os avisos de capitães experientes nas guerras em território africano, D. Sebastião, o Desejado, aos 24 anos, partiu com mais de quinze mil homens, sendo cerca de cinco mil mercenários. Destes, consta que cerca da metade foram mortos e o restante aprisionados. Quanto ao Rei, nunca mais foi visto, sequer seu corpo foi encontrado. O impacto da perda do Rei, que resultou na União Ibérica, implicou a paralisação de um projeto imperial que, desde o século XV, só fazia ganhar força em Portugal. A dupla derrota (a morte do Rei e a sujeição a Castela até 1640) não arrefeceu os ânimos lusitanos. Pelo contrário: com a ascensão da nova dinastia, a retomada das conquistas ultramarinas - bem como a atribuída facilidade para reconquistá-las – só fez reavivar o sonho antigo, o qual outrora foi interrompido, mas que naquele momento poderia ser retomado.

Os fundamentos e as categorias que permeiam o pensamento milenarista vieiriano são questões tratadas em recente artigo de José Eduardo Franco. Inicialmente, considera o caráter mitificante atribuído à história e à identidade portuguesas elaborado por uma elite culta. A partir do século XVI, inspirados pelos êxitos das incursões portuguesas no ultramar, uma vasta produção intelectual se volta para o enaltecimento dos feitos portugueses, e identifica, no Estado lusitano, uma predestinação imperial, cuja característica principal é o apostolado. A identidade portuguesa, portanto, é pensada e repensada através de um “processo quadridimensional de mitificação”¹⁰. Ou seja, a mitificação compreende a narrativa do milagre de Ourique¹¹, o engrandecimento de suas ofensivas militares e das viagens marítimas

milenarista do Padre Vieira, em pleno século XVII.

¹⁰ FRANCO, José Eduardo. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 129.

¹¹ Conforme Jacqueline Hermann, inicialmente a narrativa sobre o milagre de Ourique enfatizava muito mais o êxito militar do que a fundação do Reino a partir da vontade da Divina Providência. A partir do século XV, é que se começa a articular o êxito militar contra o exército mouro e a mística envolvendo o Rei e o Reino português enquanto objetos da predestinação divina. A obra mais antiga que relata o milagre, segundo o levantamento da autora, é *De ministerio amorum* (1416). Posteriormente, a *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal* (1419), muitas vezes citada simplesmente como *Crónica de 1419*, cuja autoria provável é de Fernão Lopes, inspirou a escrita da *Crónica d'El-Rei d. Afonso Henriques* (1505), de Duarte de Galvão.

de descobrimento e expansão que ganha contornos épicos, a glorificação da idade de ouro e da nova era da humanidade criada (uma protoglobalização), e a idealização de um destino grandioso, que diz respeito ao cumprimento pleno da missão dada por Deus a Portugal, sempre sentida como inconclusa. As pessoas que se ocuparam desse processo foram, sobretudo, homens de letras e de ciências, tais como historiadores, poetas, cientistas e matemáticos, engenheiros navais, geógrafos, gramáticos, teólogos, e pregadores. Estes contribuíram para consolidar a identidade portuguesa, enquanto nação “superior”, diante dos demais Estados cristãos (sobretudo, Castela), dada a vinculação entre Portugal e a predestinação grandiosa, apoiada na narrativa mítica de sua fundação divina. Essa distinção identitária portuguesa se ampara numa supervalorização das realizações inéditas na empresa ultramarina, no que tange a seus aspectos políticos, econômicos e religiosos. Essa percepção contribui para sustentar, com agudeza e engenho, a imagem de Portugal enquanto “luz das nações”, “farol-vanguarda da Europa cristã”¹².

O perfil do Reino foi proposto por pensadores eruditos, que se ocuparam da identidade portuguesa, caracterizando-a como “Reino Único na História, como a estrela maior das nações da Europa para iluminar o mundo”¹³. Os poetas enalteceram o Império marítimo português como o primeiro da era Moderna e o maior de toda a história, na medida em que superava os anteriores pela sua dimensão, ciência e diversidade de povos e culturas por abrangidos em sua alçada de reunião política, do Ocidente ao Oriente. Os historiadores, por sua vez, afirmavam a antiguidade e longevidade histórica, já que encontravam suas origens sócio-históricas nos tempos dos patriarcas bíblicos, o que contribuía para consolidar a percepção da fundação do Reino no direito divino. Os humanistas, por sua vez, contribuíram para o avanço da ciência portuguesa. Os filólogos debruçaram-se sobre as questões concernentes à língua portuguesa, tendo em vista a substituição do latim, de modo que o idioma português se tornasse a língua imperial oficial, visando à unidade de cultura e de comunicação, garantindo, assim, a perenidade do império português. Teólogos, pregadores e

Provavelmente, não por acaso, a narrativa mítica é novamente retomada no século XVII, durante a União Ibérica: na *Crónica de Cister* (1602), do Frei Bernardo de Brito, e na terceira parte da obra *Monarquia Lusitana* (1632), do Frei Antônio Brandão. Ver HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Especialmente p. 149-156.

¹² Isso contribui para compreender a analogia que faz o Padre Vieira entre os portugueses e apóstolos, quando afirma “*vos estis lux mundi*”, passagem que encontra-se em São Mateus (Mt 5:14: “Vós sois a luz do mundo; não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte”). Ou seja, ele estava se valendo de uma percepção já consolidada entre os portugueses acerca da fundação do Reino e do que conferia a especificidade da identidade lusitana.

¹³ FRANCO, José Eduardo. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 130.

profetas, não raro, exercendo a função de historiadores, acentuaram o percurso místico da história portuguesa, indicando que, no futuro, teria o Reino concretizado sua missão, dada por Deus. Consideradas as três dimensões fundamentais sobre as quais é construída a identidade portuguesa (as remotas origens do Reino, os feitos tidos por épicos e a era de ouro interrompida pela União Ibérica), estas se unificariam e formariam a quarta dimensão, qual seja, aquela que o autor se refere como “utopia”, o V Império, cuja concretização se dará na história.

Há que se considerar que a elaboração de utopias, para utilizar o termo eleito por José Eduardo Franco, a fim de justificar e legitimar pretensões imperiais, não foi prática exclusiva de Portugal. Outros países europeus, como a grande rival Espanha, bem como Alemanha, Hungria, Rússia e França, lançaram mão de elementos pertencentes ao imaginário ou mitologia nacional, com fins políticos. Nesse sentido, a narrativa histórica, remontando aos primórdios do Reino, contribui para sustentar uma ideia de povo, de Rei, de Reino, inserindo o Estado Moderno na disputa pela primazia de um Reino em relação a outros da Cristandade. Assim, colocava-se a teologia e o direito a serviço da história, que, por sua vez, estava orientada para os fins políticos dos Estados. Pensando no caso português, os elementos presentes no imaginário social, bem como a teologia permitem a consolidação de uma percepção superdimensionada do passado luso, ao mesmo tempo em que se refere a ele para sustentar o papel específico de Portugal enquanto nação que tem uma missão a cumprir. Isso implica considerar que *todos* no reino estariam envolvidos com esse *projeto político coletivo*.

4.2 ESPELHO DE ENGANOS, TEATRO DE VERDADES: O ESTADO PORTUGUÊS RESTAURADO

O jesuíta Manuel da Costa, bem ao gosto dos *specula*, dedica sua *Arte de Furtar* ao Rei D. João IV, tido pelo autor como o mais nobre, o mais valente, o mais poderoso e o mais feliz homem do mundo. Na súplica, dirige-se ao “Sereníssimo senhor D. Teodósio, príncipe de Portugal”, para que, com seu poder e com sua sabedoria, ampare e emende o Reino. O autor afirma ser “o mundo [...] um covil de ladrões”¹⁴, e que seu intento “é propor remédio”

¹⁴ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 12.

para os “males que padece nossa República”¹⁵. Salvo D. João IV e D. Teodósio, todos os demais membros do corpo político são potencialmente suspeitos, pois Manuel da Costa entende que todos podem ser alvo das denúncias e críticas que faz, tendo em vista o comportamento dos mesmos, tido como nocivo à “saúde” do Reino.

Ao discorrer sobre os predicados reais, o autor afirma que D. João IV é o mais nobre, pois sua ascendência é a de Reis santos e poderosos. É o mais valente, já que, nas forças do corpo, não há trabalho que não resista, nem outro que possa com ele competir em valentia; nas forças do espírito, não há adversidade que o perturbe. É o mais poderoso, porque “sem arrancar a espada, se fez senhor do mais dilatado império, tirando-o das garras de leões que o ocupavam, com tanta pressa que não põe tanto uma posta em levar a nova, quanto V.M. pôs em arvorar a vitória nas mais remotas partes do mundo”¹⁶. Por fim, é o mais feliz, pois todas as empresas por ele planejadas têm êxito, tendo malgrado apenas as que não tiveram a aprovação real. O contexto português seiscentista, à luz da historiografia, mostra-se mais complexo, e indica problemas de ordem política que seguramente poriam à prova mesmo o governante mais prudente e justo, para usar termos correntes na época.

Para melhor compreender o contexto ao qual se referem as obras, portanto, cabe o cotejo entre as informações que nos passam as fontes, e o conhecimento acerca do período ao qual se referem, tendo por base a produção historiográfica sobre o tema. Para autores como Luiz Felipe de Alencastro, cuja ênfase é dada às relações entre Reino português e conquistas enquanto orientadas pelo comércio de escravos, a atuação da Coroa portuguesa é marcada por avanços e recuos no que tange à liberdade de atuação dos colonos. Se, inicialmente, a expansão ultramarina foi marcada por amplos poderes concedidos aos seus súditos com cabedal e estrangeiros ativos no além-mar, posteriormente, inicia um movimento que o autor classifica como “restauração metropolitana”, na medida em que restringia a atuação dos agentes coloniais nas conquistas ultramarinas. É o que Luiz Felipe de Alencastro chama de “colonização dos colonos: a Coroa aprende a fazer os rios coloniais correrem para o mar metropolitano; os colonos compreendem que o aprendizado da colonização deve coincidir com o aprendizado do mercado”¹⁷, sobretudo, o mercado reinol. Especialmente a partir do terceiro quartel dos Seiscentos, período em que se reconquista a Angola, o reino se volta para as conquistas ultramarinas como forma de obter recursos sem onerar demasiadamente a

¹⁵ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 18.

¹⁶ Ibidem. p. 12.

¹⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 22.

população metropolitana, já saturada pela taxaço imposta a título das despesas com a Restauração. Na análise do Conselho da Fazenda, Angola era tida como o “‘nervo das fábricas do Brasil’, cuja renda representava a ‘substância principal desta Coroa’”¹⁸. O Conselho Ultramarino, por sua vez, estudava a possibilidade da exploração de metais preciosos em terras brasileiras. Sua localização, próxima ao Peru, fazia com que os conselheiros acreditassem que haveria aqui maiores chances de encontrar ouro e prata. A busca por metais se fazia necessária diante da escassez destes no mercado externo. Dada a oposição metropolitana com relação à cobrança de mais impostos, era preciso que a Coroa intensificasse os rendimentos oriundos das suas conquistas n'além-mar, como forma de manter o império (re)conquistado, sem ameaçar a unidade do corpo político, tão necessária para a manutenção do Estado.

Uma das medidas tomadas em relação ao exercício de poder da Coroa no espaço das conquistas diz respeito do recrutamento dos governadores ultramarinos. A partir da dinastia dos Bragança, a origem daqueles que exerciam o poder em nome do Rei nas conquistas era majoritariamente a nobreza titulada. Isso, contudo, não impediu que fossem, juntamente, com os oficiais régios que exerciam seus cargos no Reino, um dos principais alvos de crítica pela sua atuação, tanto por parte de Antônio Vieira¹⁹, quanto por parte de Manuel da Costa²⁰. Os

¹⁸ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 40.

¹⁹ O Padre Antônio Vieira, no Sermão da Terceira Dominga da Quaresma, pregado na Capela Real, em 1655, denuncia a corrupção dos ministros no exercício de suas funções. O jesuíta critica ferozmente aqueles que, agindo de forma contrária à lei natural, acumulam diversos ofícios, sem que consigam exercer nenhum deles bem, o que prejudica o Bem Comum. Diante de autoridades, seu público provavelmente era formado pessoas que detinham ofícios como: desembargador, procurador da Coroa, chanceler-mor, conselheiro, vedor da Fazenda, secretário, dentre outros, uma vez que a eles se dirige no início do sermão. Disse o jesuíta, reportando-se aos alvos de suas críticas: “mas meu escrúpulo, ou minha admiração, não está no ofício, senão no um. Tendes um só destes ofícios, ou tendes muitos? Há sujeitos na nossa Corte que têm lugar em três e quatro tribunais, que têm seis, que têm oito, que têm dez ofícios. Este Ministro universal, não pergunto como vive, nem quando vive. Não pergunto como acode a suas obrigações, nem quando acode a elas. Só pergunto como se confessa? [...] Porque ninguém pode fazer bem dois ofícios, ainda que seja o mesmo Sol. O mesmo Sol quando alumia um hemisfério, deixa o outro às escuras. E que haja de haver homem com dez hemisférios! E que cuide, ou se cuide, que em todos pode alumiar!”. Diante das denúncias de corrupção, subornos, e consequente péssima condução da *res publica*, o jesuíta sustenta que corre-se o risco de suscitar a ira divina, tanto sobre os corruptos, quanto sobre o povo, como ocorreu com os judeus, quando fizeram um bezerro de ouro para adorar: “As mesmas consequências seguem dos indignos que vós fazeis, e ponde nos lugares supremos.[...] As leis divinas e humanas quebradas; os povos despojados e empobrecidos; as mortes de homens a milhares, uns na guerra por falta de governo, outros nos hospitais por falta de cuidado; sobretudo a ira de Deus provocada; a assistência de sua proteção desmerecida; as Províncias, o Reino e a mesma Nação inteira arriscada a uma extrema ruína, que se não fora pelas orações de alguns justos, já estivera acabada”. Ver VIEIRA, Antônio. Sermão da Terceira Dominga da Quaresma (1655). In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 152 e 157, respectivamente.

²⁰ Apenas para citar dois exemplos mencionados pelo autor. O primeiro fala dos funcionários encarregados da justiça, que como vimos no capítulo anterior, é a finalidade principal do exercício do poder real, a fim de manter a paz e concórdia do Reino. “Eles (meirinhos, almotacéis, alcaides) em vez de nos guardarem as fazendas, são os que maior estrago nos fazem nelas, de sorte que não se distinguem dos ladrões que lhes mandam vigiar em mais senão que os ladrões furtam nas charnecas e eles no povoado”. Aqui, a passagem diz

critérios adotados, a partir dos anos 1640, e que perduraram pelo menos até o século XVIII, consideravam, *a priori*, tanto a experiência militar quanto os títulos de nobreza. Isso nos permite discorrer sobre dois aspectos. Primeiro, sobre um que se manteve ao longo dos Seiscentos, a predileção por indivíduos que correspondessem aos ideais de uma nobreza belicosa e guerreira, para exercer funções junto ao governo. Como vimos, isso correspondia ao espírito cruzadista que permeava as ações portuguesas no ultramar. O segundo previa que os escolhidos, sobretudo para os cargos mais importantes de governo, deveriam partir de uma camada social cuja educação os moldava para exercício de cargos de suma importância para o Bem Comum, tendo por base os pressupostos filosóficos e teológicos próprios da política católica.

À escolha que, ao menos aparentava ser criteriosa, de governantes, a criação do Conselho Ultramarino²¹, em 1642, também indicava as mudanças tidas como necessárias ao aparelho institucional do Estado. Ao longo do século XVII, eram comuns as manifestações contrárias à *representação do poder real*, como Governadores e Vice-reis, ainda que *não ao Rei*, a quem se mantinha a devida reverência. Em boa medida, o período de resistência ao jugo castelhano, dentro e fora do espaço metropolitano, contribuiu para ampliar e consolidar as noções políticas dos súditos. Em que pese essa conjuntura insurgente na colônia, o Conselho Ultramarino foi criado justamente para pensar e implementar soluções diante das vicissitudes percebidas nos territórios d'além-mar. Por um lado, as manifestações dos súditos permitem perceber a apropriação de certas concepções políticas que têm sua origem no espaço propriamente metropolitano. Por outro, a atuação do Conselho Ultramarino informa sobre o interesse e mesmo adequação das medidas cabíveis para a solução dos problemas enfrentados nas conquistas. Cabem aqui as considerações de Laura de Mello e Souza acerca da atuação do Conselho Ultramarino e das manifestações dos súditos quanto à condução da *res publica*:

respeito a membros superiores do corpo político: “É lanço muito contrário ao natural do ladrões, que gostam de andar em quadrilha e terem companheiros e serem muitos, para se ajudarem uns aos outros; mas isto é em ladrões mecânicos e vilões de trato baixo; há ladrões fidalgos, tão graves que se querem sós e que ninguém mais sustente o banco; vê-se isto por essas ilhas e conquistas, e também cá no reino” ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p.33 e p. 38, respectivamente.

²¹ Cabe destacar que o primeiro presidente do Conselho foi o ex-Vice-rei do Brasil D. Jorge de Mascarenhas, o Marquês de Montalvão, que enviou ao Reino, em 1641, seu filho D. Fernando de Mascarenhas, junto com o Padre Antonio Vieira, para prestar a devida reverência ao novo Rei português. Outro nome de destaque, tido um dos homens mais importantes nos primeiros anos do órgão, é Salvador Corrêa de Sá e Benevides, importante nome para a Restauração Portuguesa. Foi conselheiro entre 1644 e 1647, ano em que partiu para a reconquista de Angola e São Tomé e Príncipe para Portugal. Posteriormente, retornou ao Conselho Ultramarino, entre 1663 e 1688, ano de sua morte. Ambos exerceram cargos importantes nas conquistas, e em função de sua experiência, ambos foram chamados ao Conselho Ultramarino. Ver SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra**: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.88.

Num primeiro momento, tanto as “práticas políticas dos vassalos rebeldes” como os “pareceres exarados pelo Tribunal Ultramarino” convergiram, condenando com dureza os governantes enquanto a solução encontrada era a substituição por outros, mais virtuosos. No momento imediatamente posterior, a coisa mudou de figura, surgindo a percepção de que a crítica poderia extravasar para a figura do soberano e, assim, ameaçar o equilíbrio da Monarquia. Guiado pelo pragmatismo, o Conselho valeu-se com proveito das contestações ultramarinas [...]”²².

A reflexão da autora permite algumas ponderações. Embora seja difícil mensurar, o período da reconquista da independência portuguesa e do início da dinastia dos Bragança mobilizou os súditos dentro e fora do espaço metropolitano, que se empenharam – não raro, as suas expensas – para o processo que permitiu a aclamação de D. João IV. Isso implica considerar a apropriação de valores e crenças, não apenas no que tange à legitimidade de quem ocupa o trono real, mas também do que vem a ser um governo legítimo. Ao mesmo tempo, esses súditos estavam cômicos da sua importância para a manutenção do Império português, de modo que se sentiam autorizados a criticar aspectos que, compreendiam, estivessem inadequados, seja na conduta pessoal dos governantes e demais oficiais régios, seja na condução da *res publica* propriamente dita. Esses dois aspectos parecem indistintos, uma vez que a conduta pautada na ética é inerente às percepções políticas católicas.

O reconhecimento de que as diretrizes metropolitanas, representadas pela escolhas dos agentes que exerciam funções de governo ou burocráticas, no ultramar, devessem ser cumpridas, parece bastante evidente, visto que, ao menos no século XVII, não se configura qualquer questionamento quanto à legitimidade da monarquia. Contudo, percebe-se que o exercício do poder no espaço colonial estava vinculado à adequação entre os interesses metropolitanos e os interesses locais nas conquistas. Esta certa “flexibilidade”, em termos administrativos, permitia, como percebemos pelas considerações de Laura de Mello e Souza, a manutenção da unidade do corpo político diante de impasses que poderiam por a perder, de vez, a pretendida paz e concórdia.

Dada a conjuntura de fragilidade, face à retomada da independência portuguesa, convinha ao Estado poder contar com o auxílio de seus súditos. Os súditos, por sua vez, poderiam, através do Estado, ter suas reivindicações e demais interesses atendidos. Acerca das relações de poder entre Coroa e súditos, cabem as considerações de Edval de Souza Barros. O autor, ao discorrer sobre as relações sociais entre a Coroa e o Império português, enfatiza as chamadas redes de clientela, características dos séculos XVI-XVIII. Segundo o autor, as redes

²² SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra:** política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 89.

de clientela “são os instrumentos que permitem às pessoas das mais diferentes posições sociais garantir algum grau de segurança frente à instabilidade do século”²³. Acreditamos que esse é tido como adequado para pensarmos as relações sociais dos Seiscentos, sem que sejam dissociadas “dos lugares que ocupam, dos valores pelos quais pautam suas ações e dos recursos que são capazes de mobilizar”²⁴. Em boa medida, as redes de clientela compreendem processos de diferenciação social e institucional, e hierarquizam os espaços e os agentes que dela participam. As relações políticas, segundo esse autor, não estavam pautadas apenas na subordinação dos súditos ao soberano. Havia modelos alternativos de institucionalização de poder e de ação política, não raro caracterizados pela negociação e acomodação entre as partes envolvidas. Nesse sentido, procura-se relativizar a intensidade com que convergiam as ações entre poderes centrais e poderes locais, na medida em que podem ser percebidos diferentes objetivos por partes dos agentes num mesmo espaço de interação.

O Império português é tido como um sistema de redistribuição administrado pela Coroa portuguesa, que servia aos grupos que circulavam em torno da Corte ou que eram incorporados ao serviço régio. Dito de outro modo, a dinâmica imperial portuguesa só pode ser compreendida levando-se em conta a existência de uma rede de interesses, nem sempre convergentes, não raro contraditórios, que disputavam as oportunidades e benesses proporcionadas pelo Império. A Corte é tida como o espaço privilegiado para que as redes de clientela fossem estabelecidas, vinculando agentes reinóis e ultramarinos, por um lado. Por outro, “a intrincada rede de cargos e jurisdições que viabilizavam a presença da autoridade régia [...], constituía-se numa extensa rede de clientela, cujo patrono era o próprio Rei”²⁵. Em boa medida, essa economia de favores, em que o poder se consolida na medida em que distribui benefícios (no caso do Rei, mercês, graças), caracteriza as relações sociais dentro e fora do Reino. Na perspectiva do autor, as redes de clientela e a justiça eram os dois pólos coexistentes no universo social português, entre os séculos XVI-XVIII.

A relação entre benfeitor e beneficiado criava vínculos de gratidão e dever deste último para com o primeiro. Embora o Rei fosse o provedor privilegiado de benefícios, não era o único. Funcionários régios e fidalgos, por exemplo, poderiam servir como intermediários de benefícios, ou mesmo benfeitores. Contudo, a concessão régia de benefícios aos súditos é característica das relações de poder seiscentistas, na medida em que, ao atender

²³ BARROS, Edval de Souza. Redes de clientela, funcionários régios e apropriação de renda no Império português (séculos XVI-XVIII). *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 17, p. 127-146, nov. 2001. p. 127.

²⁴ *Ibidem*. p. 128.

²⁵ *Ibidem*. p. 135.

as aspirações dos beneficiados, a Coroa visa garantir que os membros do corpo político fossem os mais dispostos a dispendar energia e recursos quando solicitados. Ao mesmo tempo, demonstra a sintonia com os pressupostos da política católica, que via com bons olhos a atuação régia orientada pela “liberalidade” e pela “magnificência”.

Havia, na cultura política seiscentista, a percepção de que existia relação entre o bom governo e a liberalidade régia. Partindo da perspectiva tomásica, que compreendia o ato livre da Criação como um ato de amor, era corrente a percepção de que deveria haver, de forma análoga à relação entre o Ser e a criatura, um laço amoroso, entre Rei e súditos, que possuiria efetivamente um “poder constituinte”²⁶. Ou seja, o governante seiscentista deveria orientar suas ações dentro de uma perspectiva ética cristã que compreendia o amor como algo inerente à criatura; devendo, portanto, manifestar-se nas relações humanas. Destarte, cabia ao Rei ter capacidade e meios para “proceder de forma afetiva na prática do *favor* e da *gratia*, recompensando os serviços prestados de forma a tornar pública sua afeição e gratidão”²⁷. Contudo, a concessão de benefícios era tida como “afetuosamente desigual”, ou seja, levava-se em conta quem e o quê havia feito para merecer o favorecimento régio. Queremos com isso ressaltar que a economia de favores era prática tributária de uma racionalidade que compreendia a liberalidade e magnificência régias como predicados capazes de manter e consolidar seu poder. A concessão de benefícios era, ao mesmo tempo, demonstração do poder régio, e forma de angariar a gratidão e a obrigação dos súditos.

Para autores como António Manuel Hespanha, a dinâmica imperial portuguesa, ao menos até o século XVIII, permitia que outras instituições, para além do Estado, cuja centralidade reside na *persona ficta* do soberano, tirassem partido da fraqueza do poder monárquico, nos seus aspectos doutrinários e institucionais, de modo a ganhar espaço de efetiva, ainda que discreta, autonomia. A monarquia portuguesa seria, por conseguinte, uma monarquia corporativa, na qual o poder real disputava espaço político com outros poderes, de maior ou menor hierarquia (como as câmaras, instituições eclesiásticas ou senhoriais). Havia, igualmente, uma limitação do poder legislativo do Rei, na medida em que o direito deveria estar enquadrado pela doutrina jurídica do *ius commune* (direito comum), bem como pelos usos e práticas jurídicas locais. Os deveres políticos cediam aos deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão), ou afetivos (decorrentes de laços de amizade,

²⁶ GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que não se rompem”: liberalidade e caridade nas relações de poder do Antigo Regime Português. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs). **Culturas políticas**: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 111.

²⁷ *Ibidem*. p. 112-113.

institucionalizados através de redes de amigos e clientes). A atuação dos oficiais régios estava amparada numa proteção bastante alargada de seus direitos e obrigações, o que permitia que suas ações pudessem mesmo confrontar o Rei, e, ao menos potencialmente, minar o poder régio²⁸. No que tange à atuação do poder régio no espaço do ultramar, a política adotada tendia a ser ainda mais permissiva, dado o distanciamento entre os centros de poder metropolitanos e os territórios das conquistas.

Diante do exposto, cabem algumas considerações. Primeiramente, desde os primórdios da expansão ultramarina, embora tenha havido a centralização do poder nas mãos do monarca, uma empresa de tal envergadura não teria sido possível sem o auxílio dos súditos. Nobres, fidalgos e comerciantes estão inseridos nesse processo, e sem a sua intervenção, dispendendo recursos que não raro patrocinavam as ações do Estado no ultramar, talvez o Império português não tivesse esse nome. Em 1640, finda a União Ibérica, o projeto imperial é retomado, num contexto político e econômico delicado para a dinastia bragantina. Diante disso, dado que o auxílio dos súditos é fundamental para a manutenção do Estado português e de suas conquistas, inferimos como provável uma tendência de fragilização do poder da Coroa, dada não apenas pela relação de reciprocidade, que marca a economia de favores, mas propriamente de necessidade de apoio dos demais membros do corpo político, a fim de garantir a governabilidade.

António Manuel Hespanha estabelece uma distinção entre o “discurso colonial” e a prática portuguesa nos territórios d'além-mar. Nem sempre a atuação da Coroa no espaço ultramarino era coerente com uma prática de inspiração cruzadista ou de expansão da fé, argumentos que, como vimos, legitimavam as ações portuguesas nas conquistas. Não raro, a expansão do Império português, na Ásia, na África e na América, tinha como efeito mais perceptível o engrandecimento do poder régio, ou o fortalecimento do comércio. Diante de questões bastante mundanas, que requeriam soluções imediatas, a solução encontrada foi adequar os interesses do Império católico português aos usos e costumes locais. Isso explica o discurso, nem sempre harmônico acerca das justificativas para as ações portuguesas no ultramar. A este respeito, cabem as reflexões do historiador António Manuel Hespanha acerca da inexistência de um projeto ou modelo geral para a expansão portuguesa:

²⁸ HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 166.

As praças de Marrocos eram frequentemente justificadas por razões cavaleirescas e cruzadísticas, também invocadas em relação à Índia, mas raramente presentes na justificação da expansão subsaariana, macaense ou brasileira. Pelo contrário, os interesses mercantis, o proselitismo religioso e, mais tarde, os intuitos povoadores ou de drenagem demográfica constituíam, sucessivamente, a justificação oficial da colonização do Brasil. Os estabelecimentos de África não mereceram uma detida literatura de legitimação; mas a evangelização e a manutenção da paz eram a cobertura ideológica oficial para a colonização africana, sempre que esta não era simplesmente justificada com a prioridade histórica da chegada dos portugueses ou com os meros interesses econômicos do tráfico negreiro. Assim parece que não existe uma estratégia sistemática abrangendo todo o Império, pelo menos até meados do século XVIII²⁹.

Por um lado, as considerações do autor permitem compreender a ênfase dada pela obra *História do Futuro*, ao conferir um sentido, por assim dizer, ao Império português, uma vez que sustenta a sua finalidade na concretização do V Império. Assim, o jesuíta português Antônio Vieira, oferecia ao Estado um projeto político, que orientava e legitimava as ações portuguesas no ultramar, numa perspectiva salvífica. A ausência de um projeto, ou de uma estratégia geral para o Império português, autorizava o Padre Vieira, enquanto teórico político, a propor uma alternativa ao Estado, pautada nos valores mais caros à nação portuguesa, e que serviriam para o Reino se impor diante dos demais Reinos cristãos.

Por outro lado, as proposições quanto às ações portuguesas no processo de expansão, podem dar a impressão de um Estado maquiavélico, na medida em que seu agir nem sempre é tido como movido puramente pelos interesses apostólicos. As considerações de Beatriz Helena Domingues, em recente artigo³⁰ sobre o Sermão do Bom Ladrão (1655), e o Papel Forte (1648), ambos de Antônio Vieira, podem nos auxiliar a entender melhor os critérios norteadores da atuação do Estado português. Ao discorrer sobre a abordagem dada ao problema da “restituição”, presente em ambos os escritos, a autora percebe a inserção do jesuíta no chamado antimaquiavelismo, cujos primórdios encontram-se no século XVI, e que não apenas se opunha ao pensamento do afamado secretário florentino, mas que igualmente fornecia um programa político pautado numa perspectiva escolástica. Os jesuítas - como já nos referimos no capítulo anterior - juntamente com os dominicanos, forneceram à era moderna os principais pressupostos de uma teoria política católica, pautada na retomada do

²⁹ HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.169.

³⁰ DOMINGUES, Beatriz Helena. Antônio Vieira entre o púlpito e a tribuna: algumas reflexões sobre o Sermão do Bom Ladrão e o Papel Forte. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, a. 170, n. 443, p. 131-154, abr./jun. 2009.

pensamento tomásico. Justamente os teóricos políticos tomásicos, sustenta Beatriz Domingues, foram os principais representantes do antimaquiavelismo.

Muito embora esses teóricos do Estado afirmassem a compatibilidade entre o Cristianismo e o sucesso político, eles admitiam que nem sempre os Estados cristãos logravam êxito em suas empresas, por mais que estivessem comprometidos com a fé católica e com a justiça. Houve, assim, espaço no pensamento político católico para o pragmatismo, dividido entre o conceito de *pragmatismo providencialista*, e o de *pragmatismo intrínseco ou imanente*. O primeiro requeria a fé: percebe a influência da Divina Providência e sua intervenção no mundo sensível, e, portanto, no tempo da história profana. O segundo requeria a razão: considerava os atos humanos em si mesmos, considerava a ação moral como útil em si mesma. Um instrumento utilizado pelos antimaquiavélicos era a *casuística*, método que propunha uma aplicação criteriosa de princípios gerais, a casos individuais. Ao analisar os dois textos vieirianos acima referidos, a autora identifica dois momentos distintos, que influenciaram de modo diferente a produção do jesuíta. No sermão, pregado na Capela de Misericórdia em Lisboa, diante de autoridades, Vieira cobrava a conduta ética cristã dos membros do corpo político – apontados, salvo o Rei, como corruptos -, e defendia a Lei da Restituição como forma de os ladrões repararem o mal que fazem ao Bem Comum. Sua ênfase se dá, especialmente, sobre os pressupostos oriundos da Segunda Escolástica, norteadores da política católica. No Papel Forte, escrito em 1648 a D. João IV, Vieira aconselhava o rei a entregar Pernambuco, dada a fraqueza do reino diante do poder holandês. Esse escrito caracteriza-se pelo pragmatismo imanente, igualmente próprio da perspectiva da Segunda Escolástica. As condições do Reino não permitiam, segundo Vieira, que se fizesse frente ao poderio holandês, sem causar danos maiores ao Reino, em relação ao dano menor que seria a entrega de Pernambuco. Em ambos, discorre o jesuíta sobre situações que deveriam ser alteradas. No caso da corrupção do Reino, o remédio é exigir a restituição, bem como escolher bons oficiais régios. No caso guerra contra os holandeses, que consumia tempo, homens e recursos, Pernambuco deveria ser entregue, devido à inviabilidade de travar guerra contra os invasores por mais tempo.

Em última análise, percebemos, ambos os discursos convergem para o Bem Comum, por se ocuparem da manutenção da paz e da concórdia. A corrupção e a guerra que não seria possível, segundo Vieira, de ser vencida, comprometiam a unidade do corpo político. Os atos dos ladrões, que lesam o rei e seus vassallos, ficando impunes, geram perdas materiais e insatisfação, pois a eles não é aplicada a justiça. A guerra, na medida em que é tida como perdida, dispersa os esforços e fazendas régias como causa que só trará prejuízos, pelos

recursos dispendidos e pelas vidas de vassallos perdidas por nada, o que igualmente traria insatisfação dos súditos. Não queremos insinuar que a ênfase dada ora aos pressupostos éticos tomásicos, ora ao pragmatismo, indique que estamos diante de “dois Vieiras”. Antes, pelo contrário, inferimos que o pragmatismo e a casuística, sem romper com os pressupostos filosóficos e teológicos da política católica, permitem ao jesuíta ponderar, no seu aconselhamento político, de acordo com a especificidade do problema ou a situação que analisa.

O mesmo raciocínio de Vieira evidenciado nestes textos pode, a nosso ver, ser aplicado à condução da *res publica*, levando-nos a talvez melhor compreender as medidas aparentemente discrepantes na atuação do Estado, dentro e fora do reino. Com isso, não queremos sustentar que todas as ações, especialmente dos “membros superiores” do corpo político – geralmente os mais criticados –, fossem orientadas apenas pelos preceitos éticos católicos. Nem todos foram virtuosos: tanto as denúncias, como as críticas e a recorrente temática da necessidade da reforma de costumes indica que havia problemas no catolicíssimo Império português. Apenas ressaltamos como as ações políticas poderiam estar legitimadas por uma racionalidade que, sem romper com sua fundamentação religiosa, permitem a adequação do agir conforme o caso. Em boa medida, percebemos que o pragmatismo – enquanto possibilidade de adequação ou flexibilidade nas relações de poder – era tido como legítimo, na medida em que convergia para a beatitude do fim: o Bem Comum, finalidade maior do Estado. Este Bem Comum - objeto tão caro da reflexão de alguns dos principais intelectuais modernos - inspirou a escrita das fontes principais desta dissertação. Suas considerações acerca do Estado, bem como das relações de poder entre os membros do corpo político português são as pretensões da análise que efetuaremos nas páginas seguintes.

4.3 “SOBRE TER DITO TANTO, AINDA É MUITO O QUE CALO”³¹: A HISTÓRIA DO FUTURO DO V IMPÉRIO

O jesuíta Antônio Vieira, nascido em Lisboa, em 1608, e falecido, em 1697, em Salvador, na Quinta do Tanque, viveu praticamente todo o século XVII. Transcorridos mais de

³¹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 240.

quatrocentos anos do seu nascimento, sua vida e obra continuam a instigar reflexões acerca dos Seiscentos. Ao “imperador da língua portuguesa”³², foram atribuídos outros tantos epítetos. Dentre aqueles elencados por Pedro Puntoni, Padre Vieira pode ser descrito como “apóstolo dos índios, pregador extraordinário, audacioso em seus sermões, vassalo zeloso del-rei, embaixador comprometido, político ardiloso, amigo dos cristãos-novos, defensor da liberdade dos índios e da escravidão dos africanos, intérprete dos profetas e arauto do V Império”³³. Embora não seja o foco deste trabalho, cabe ressaltar que parte da fortuna crítica³⁴ da obra vieiriana a qualifica como multifacetada, e, não raro, contraditória – sobretudo, no que diz respeito à produção milenarista –, opinião contrária a de autores como Alcir Pécora³⁵, que defendem a unidade e a coerência da vasta produção do Padre Vieira, cuja força retórico-teológico-política estava efetivamente comprometida com um projeto político. O Estado português, foco das reflexões e mais caro objeto da produção intelectual do jesuíta, era tido como instrumento da Divina Providência para o cumprimento da profecia acerca do V Império. Como se tem procurado demonstrar, a produção do jesuíta não está descolada da mentalidade política de sua época, o que faz com que Vieira seja considerado um dos grandes nomes do século XVII, pelo seu envolvimento com algumas das mais relevantes questões do seu tempo. Segundo José Eduardo Franco:

³² O referido epíteto, como se sabe, consta na obra *Mensagem*, de Fernando Pessoa, especificamente no poema *Antônio Vieira*. DOMÍNIO Público. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000004.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2010.

³³ PUNTONI, Pedro. Prefácio. In: AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I p. 3.

³⁴ Para João Adolfo Hansen, a compreensão da obra do Padre Vieira deve levar em conta “o conceito substancialista de tempo que fundamenta as representações de Vieira e outros autores do Estado do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará do século XVII”. Segundo ele, “a ignorância sobre a instituição retórica que modela as práticas simbólicas coloniais é prática que apaga seus padrões miméticos, caudatários do aristotelismo e da latinidade, substituindo-os por critérios estéticos que classificam Vieira e contemporâneos dele com o conceito neokantiano ou dedutivo de 'barroco' constituído no final do século XIX. [...] a ação e a obra de Vieira sempre pressupõem a metafísica escolástica como fundamento da íntima relação de teologia, retórica e política, que as estrutura e orienta [...]”. HANSEN, João Adolfo. *Sistemas doutrinários da representação nas obras de Antônio Vieira*. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 157-158.

³⁵ A respeito da possibilidade de uma leitura da obra vieiriana em seu conjunto, a partir de uma hipótese de unidade na sua vasta produção, Alcir Pécora afirma que o Padre Antônio Vieira “[...] é um visionário, certamente. Mas ele nunca o foi fora de um forte senso político, e, mais do que isso, jurídico-institucional; também nunca o foi fora de uma referência básica às concepções da teologia ortodoxa, notadamente tomista e neotomista; principalmente, nunca o foi como uma espécie de gênio em combustão consigo próprio, fora de contexto e de história”. Assim, a busca pela hipótese de unidade deve ser feita “[...] primeiro, mediante a consideração efetiva dos vários pontos constantes em sua organização discursiva, segundo, mediante a consideração da pertinência histórica dessa organização”. PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 66-67.

O Padre Antônio Vieira surge no século XVII, no tempo crucial da restauração da independência de Portugal, como o sucessor qualificado (do) escol de pensadores da ideia da nação. É o homem da hora, que se destaca com sua hermenêutica profética e assume a função de tecelão da identidade portuguesa, recorrendo às possibilidades do imaginário para reforçar, ao plano da psicologia coletiva, a consciência de Portugal enquanto comunidade nacional de destino para superar as graves dificuldades do momento presente e levar a cabo a empresa de defesa da nova afirmação de Portugal na Europa e no mundo³⁶.

Interessa-nos, na análise da produção milenarista do Padre Vieira, evidenciar a apropriação que o jesuíta fez dos elementos presentes na cultura política dos Seiscentos, assim como a sua articulação aos preceitos tomásicos³⁷ – que se fazem presentes no pensamento jesuítico, sobretudo, no período pós-Concílio de Trento – no projeto político que ele propõe para o Estado português. Ainda que as fontes selecionadas possam ser tomadas como apreensão parcial da realidade, elas nos informam acerca da cosmovisão de uma sociedade em determinado período, bem como de que modo os elementos elencados nos capítulos anteriores são percebidos. Dito de outro modo, as fontes permitem perceber de que modo os preceitos, que no plano teórico deveriam conduzir a *res publica*, e que conferiam legitimidade ao governo, são articulados com a *práxis* administrativa, indicando eventuais proximidades ou discrepâncias no que tange às questões próprias do governo e das relações de poder.

Cabe considerar que a produção vieiriana está inserida num contexto que a condiciona às preceptivas retóricas próprias do seu tempo. Estas garantiam não apenas a legitimidade, mas conferiam a inteligibilidade do discurso do jesuíta aos seus contemporâneos – e, por mais que Vieira nos tenha deixado um legado que nos instiga até hoje, suas palavras eram, sobretudo, voltadas aos homens do seu tempo, cuja vontade e ação deveriam ser ordenadas para o cumprimento de uma finalidade maior, qual seja, a concretização do V Império. Ainda assim, é possível perceber a apropriação particular que Vieira faz desses preceitos retóricos, o que confere especificidade ou, melhor, permite identificar o estilo próprio do jesuíta. Ao mesmo tempo, é impossível não considerá-lo enquanto tipo discreto - para utilizar um termo

³⁶ FRANCO, José Eduardo. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 131.

³⁷ A relevância dada ao pensamento de Tomás de Aquino, evidentemente, não significa desconsiderar a importância de nomes como o de Santo Agostinho na obra de Vieira, nem a influência de filósofos como Sêneca, tributário, antes, da matriz socrática do que da aristotélica, predominante no pensamento tomásico. PINTO, Paulo Roberto Margutti. O Padre Antônio Vieira e o Pensamento Filosófico Brasileiro. In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p.167-188, 2008. Acreditamos, no entanto, que, na produção de Vieira, no que tange especialmente ao seu projeto político, manifesta-se mais fortemente o pensamento do Aquinate, do que o de outras autoridades de grande relevância para o pensamento filosófico no período abarcado por esta investigação, como Santo Agostinho, por exemplo, mencionado por Vieira tanto na sua produção milenarista, quanto nos sermões.

corrente nos Seiscentos, associado ao homem cristão virtuoso e instruído -, cuja formação erudita corresponde a um lugar entre os “membros superiores” do corpo político. Como afirma João Adolfo Hansen:

[...] por mais personalista ou voluntarista que possa parecer a posição (de Vieira) – e Vieira é sempre uma tempestade de homem – (ele) é antes de tudo um tipo religioso subordinado às diretivas da Companhia de Jesus. [...] Na sua representação como remetente, os interesses da monarquia (portuguesa) e da Companhia de Jesus convergem, constituindo-o como um tipo dotado de um caráter ou do *éthos* principal, *prudência, recta ratio agibilium* da Escolástica que lhe controla o humor colérico legível em afetos secundários, como raiva, desgosto, decepção, amargura, ironia³⁸.

Embora não seja nosso objetivo dar ênfase à biografia de Vieira, torna-se inviável dar prosseguimento ao nosso esforço interpretativo sem considerar algumas informações acerca da trajetória do ilustre jesuíta, a fim de que possamos melhor contextualizar a sua produção intelectual. Antônio Vieira tinha quinze anos quando, contra a vontade da família, ingressou na Companhia de Jesus. Conforme João Lúcio de Azevedo, um de seus maiores biógrafos, a origem nobre, anunciada pelo próprio Vieira, não tinha fundamento³⁹. Seu pai, Cristóvão Ravasco, veio ao Brasil em 1609, para exercer cargo na Relação da Bahia – dote concedido pelo casamento com a mãe de Vieira, Maria de Azevedo –, tendo trazido a esposa e o pequeno Antônio apenas em 1614, para a Bahia. Segundo Azevedo, o título de fidalgo teria sido concedido a Cristóvão Ravasco apenas no reinado de D. João IV, enquanto que o irmão e o sobrinho teriam recebido o hábito da Ordem de Cristo, durante, respectivamente, os reinados de D. Afonso VI e de D. Pedro II⁴⁰. Importante notar que essas observações feitas por João Lucio de Azevedo demonstram o valor dado por Vieira as suas origens pretensamente nobres. Isso revela, por um lado, a consciência do jesuíta quanto à importância dada à ascendência do indivíduo para legitimar sua posição social (e Vieira, pela própria condição alcançada enquanto religioso e pelas funções exercidas junto ao Estado, estava dentre os membros superiores do corpo político) numa sociedade fortemente hierarquizada. Por outro lado, percebe-se a peculiaridade da trajetória dos irmãos Antônio Vieira e Bernardo Ravasco. Vieira, enquanto religioso, não poderia acumular riquezas, devido ao seu voto de pobreza,

³⁸ HANSEN, João Adolfo. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 21-22.

³⁹ AZEVEDO, João Lúcio de. AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I p.18-21.

⁴⁰ Ibidem. p. 21 e p. 204-206, especialmente.

mas acumulou prestígio suficiente para que fossem concedidas benesses para todos seus familiares diretos (pai e irmãos). Percebe-se que o crescimento da importância da família de Vieira se deveu (e se limitou), muito mais ao prestígio pelas funções exercidas pelo jesuíta e por seu irmão, Secretário do Estado durante 57 anos, do que pelo enriquecimento propriamente dito, em geral inerente ao exercício de funções ligadas ao governo. Segundo Pedro Puntoni, em artigo no qual se debruça, especialmente, sobre a trajetória de Bernardo Ravasco:

[...] a vida dos irmãos (do) “clã” iniciado por Cristóvão Vieira Ravasco, que teve seu melhor fruto em Antônio (Vieira), estava, podemos dizer, muito circunscrito. A fortuna amealhada, seja em bens de raiz ou em ofícios da República, *esgotava-se ou perdia-se nos conflitos políticos, nas iniquidades dos desajustes*, também, nas dívidas que se somavam. A prole do patriarca, se numerosa a princípio, logo se consumiu nos acidentes ou nas escolhas vividas por cada um (grifo nosso)⁴¹.

De acordo com João Lúcio de Azevedo, Vieira sempre esteve mais ou menos próximo dos locais politicamente importantes para o “corpo” do Estado português: “a cidade era, como diziam, a corte do Brasil. A assistência do governador, do bispo e cabido, do ouvidor e juízes principais do Estado autorizava a denominação”. Nesse contexto, o colégio dos jesuítas era “[...] o principal senão o único foco da vida intelectual no Estado”⁴². Não obstante, a influência dos jesuítas sobre os alunos advinha do fato de que, naquele período, a Bahia era

⁴¹ PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX**. São Paulo: Alameda, 2005. p. 161. Cabe considerar que Bernardo Ravasco recebeu a concessão vitalícia do cargo de Secretário do Brasil em pleno governo de D. Afonso VI, preterido por Vieira ao trono em favor de seu irmão, D. Pedro II, o que demonstra seu prestígio e reconhecimento por parte do soberano português, num contexto em que a receptividade à figura de Antônio Vieira já não era a mesma do período de D. João IV. Sabe-se que o irmão do jesuíta chegou a possuir alguns bens, como terras e currais, e mesmo um engenho de açúcar, este situado a quatro léguas da cidade de Salvador. Segundo certidão analisada por Pedro Puntoni, assinada por D. Jerônimo de Ataíde, Conde de Atouguia, que ocupou o cargo de Governador, muitos meses, às vezes anos se passavam sem que Bernardo Ravasco cuidasse da administração de seus bens, com escrúpulos de não faltar com suas obrigações inerentes ao cargo de Secretário. Segundo o Governador, constava que Bernardo Ravasco perdia todos os anos mais de quatro mil cruzados, além dos descaminhos que sua fazenda padecia e aumentos que podia ter se pudesse assistir ao seu engenho, ainda mais porque os emolumentos da Secretaria eram descritos como sendo de “nenhuma consideração”. *Ibidem*. p. 170.

⁴² AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I p. 22. Vale ressaltar que, conforme Charlotte Castelnau-L'Estoile, “[...] o colégio ocupava o centro do dispositivo da Companhia, (e) era fruto de uma evolução iniciada desde os primeiros anos de existência da Companhia, embora não estivesse no projeto original fundador. [...] Contudo, uma demanda social muito forte orientou rapidamente a jovem Companhia para as tarefas de ensino, o que acarretou sua fixação em alguns lugares onde foram criados colégios que a Companhia tomou a seu encargo. [...] O colégio era assim uma casa de jesuítas, especializada no ensino, destinada em parte aos estudantes externos da Companhia [...]”. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006. p. 51-52.

tida por “[...] terra onde realçava o prestígio do hábito a fama do saber e das virtudes, o favor das autoridades e da coroa. Na Bahia, a par da soltura dos costumes, [...], reinava mui vivaz o sentimento religioso, que irradiando das almas simples incitava à credulidade”⁴³. Esse era, pois, o ambiente em que cresceu Antônio Vieira. Estudante do principal centro intelectual da Bahia, ele estava próximo dos importantes centros de poder da colônia, num espaço em que poder secular e religiosidade interagiam mutuamente. De forma análoga à situação do Reino, para onde Vieira retornou nos anos de 1640, influenciado pelas profecias de Bandarra e pelo sebastianismo, o ambiente colonial estava carregado de misticismo. Na mesma cidade em que se encontravam algumas das principais instâncias de poder secular e religioso, acreditava-se terem sido vistas as pegadas de São Tomé, à beira-mar, quando teria tentado converter os indígenas, e era possível apreciar relíquias sacras como cabeças de três das onze mil virgens, companheiras de Santa Úrsula. A respeito dos ânimos na metrópole, quando do retorno de Vieira, cabem as considerações de Alcir Pécora, que afirma que:

[...] quando ele (Padre Antônio Vieira) chega a Portugal, em 1641, encontra o país em verdadeira efervescência visionária, mantida sempre em alta pela confluência do messianismo sebastianista e as novidades da Restauração – a isso ainda se soma certamente o novo fôlego europeu da tradição milenarista neojoaquimita⁴⁴.

Em 27 de fevereiro de 1641, na companhia do jesuíta Simão de Vasconcelos, e de D. Fernando de Mascarenhas, filho do Marquês de Montalvão, Antônio Vieira deixa a Bahia, para a qual retornou cerca de quarenta anos mais tarde, onde terminou sua carreira e veio a falecer. No dia 30 de abril, é recebido pelo Rei aclamado, D. João IV, a fim de levar a adesão do Brasil diante do novo monarca. Segundo João Lúcio de Azevedo, Vieira logo conseguiu conquistar a simpatia do monarca, a quem passou a visitar com frequência cada vez maior. Por um lado, o autor destaca que o jesuíta, considerado pelo Marquês de Montalvão muito hábil em julgar os negócios públicos, foi possivelmente recomendado como tal ao Rei português. Por outro, ressalta que a receptividade de D. João IV também teria sido motivada pelo reconhecimento régio da importância dos jesuítas enquanto apoiadores da Restauração portuguesa. O Padre Antônio Vieira, um jovem e brilhante jesuíta de 33 anos, muito vivaz e inclinado às questões políticas de seu tempo, logo foi acolhido pelo Rei, que lhe tinha afeição

⁴³ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I p 26-27.

⁴⁴ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 225.

e respeito. Deste primeiro encontro, em 1641, teve início uma amizade “tão firme que jamais intrigas dos êmulos conseguiram arruiná-la, tão preciosa que, quando a rompeu a morte, o objeto dela (Vieira) não se contentava de nada menos que ressuscitar o amigo desaparecido”⁴⁵.

A carta *Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra*, escrita em 29 de abril de 1659, cujo destinatário era o Padre André Fernandes, Bispo do Japão e confessor da Rainha, tinha por intento, segundo Vieira declarou ao Santo Ofício, consolar a Rainha pela perda de D. João IV, falecido em 1656. Nela, o jesuíta afirma que Gonçaliannes Bandarra⁴⁶ (ou Gonçalo Annes Bandarra) é um verdadeiro profeta, e que o mesmo preveu em seus vaticínios que D. João IV ainda havia de obrar muitas coisas. Como havia falecido sem concretizá-las todas, haveria, portanto, de ressuscitar. A carta, embora seja do tipo familiar, endereçada a um particular, foi interceptada pelo Santo Ofício, que a solicitou ao Padre André Fernandes em 1660. A Inquisição interpretou a carta como sendo negocial, ou seja, para destinatário público. Seu conteúdo, tido por heterodoxo, serviu formidavelmente aos inquisidores, que desde 1649

⁴⁵ AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I. p. 71.

⁴⁶ As chamadas *Trovas*, de autoria de Bandarra, o sapateiro de Trancoso, foram escritas provavelmente entre 1520-1540. Produzida em meio a uma comunidade de cristãos-novos, com a qual seu autor se relacionava estreitamente, a obra forneceu o material necessário, que inicialmente fundamentou a crença dos chamados sebastianistas. As *Trovas* discorriam sobre Portugal, que deveria ser um Império universal, chefiado por um Rei encoberto, tido como o Rei fatal que concretizaria as profecias presentes na obra de Bandarra. O autor foi preso em 18 de setembro de 1541, logo após Afonso de Medina, Desembargador da Mesa de Consciência, ler um manuscrito das suas *Trovas*. Bandarra não se dizia cristão-novo, muito embora constem inúmeros relatos que comprovam suas ligações com as comunidades cristãs-novas de Trancoso e de Lisboa. Ainda assim, sua prisão não se deu por práticas judaizantes, mas sim por discorrer sobre questões restritas dos teólogos autorizados pela Igreja. Sua condenação o sentenciou a abjurar seus erros, e se comprometeu a não mais escrever, ler ou divulgar coisas tocantes à Sagrada Escritura. Embora não tenha se auto-proclamado um profeta ou o Messias, tampouco tenha sido assim percebido pelos seus coetâneos, a partir do século XVII, é tido como “profeta nacional”, tendo seu nome e sua obra envolvidos com as questões políticas da época. A primeira impressão parcial das *Trovas* foi feita pelo fidalgo D. João de Castro, em 1602. Ele se opunha à dominação castelhana e sustentava o direito ao trono de D. Antônio, prior de Crato – um dos muitos postulantes ao trono, que fora rejeitado pelo então regente, Cardeal D. Henrique, por ser filho ilegítimo de D. Manuel com uma cristã-nova. No século XVII, a primeira impressão da obra completa foi feita em 1644 por outro fidalgo, D. Vasco Luís da Gama, V Conde da Vidigueira e I Marquês de Nisa. Esse fidalgo, por sinal amigo de Vieira, compartilhava com o jesuíta a crença nas já então consideradas profecias do Bandarra, e acreditava, tal qual Vieira, em oposição aos sebastianistas (que aguardavam o retorno de D. Sebastião), que D. João IV era o Rei fatal, que retomaria o projeto imperial português. É digno de nota que, por ocasião da Restauração, D. João IV, ao menos no início, declarou que seria um ocupante temporário do trono, caso o Reino tivesse a glória do retorno de D. Sebastião. Não sabemos ao certo se apenas o processo de Vieira foi suficiente para motivar tal ação, mas cabe ressaltar que, em 1665, a Inquisição proibiu a circulação das *Trovas*, decisão ratificada em 1727 – o que nos leva a crer que, embora proibida, ainda havia quem se dedicasse a ler a obra, e acreditasse na predestinação imperial portuguesa, nos moldes catolicíssimos, apostólicos e universais, que inspiravam não apenas Vieira, mas outros discretos e vulgos de seu tempo. Ver HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.. p. 149-156, e, especialmente p. 41-55.

tinham reunido algumas denúncias de heresia contra o Padre Vieira⁴⁷, que ficou envolvido com o processo entre os anos de 1663 e 1667.

Cabem aqui algumas considerações. Para autores como Maria Leonor Carvalhão Buescu⁴⁸, a referida carta que, oficialmente, motivou os inquisidores a processar Vieira, está inserida no que a autora chama de *corpus* profético vieiriano. Este, segundo a autora, compreende a carta ao Bispo do Japão, tida como espécie de esboço da segunda obra profética, a *História do Futuro*, cuja data da escrita inicial mais provável é a do fatídico ano (ao menos, para Vieira) de 1649. A esses dois textos, deve ser acrescentada a obra *Clavis Prophetarum, De regno Christi in Terris consummato*, cuja escrita Vieira teria iniciado em

⁴⁷ Em 1649, segundo João Lúcio de Azevedo, Vieira teria proferido um sermão, na primeira sexta-feira da Quaresma, no qual questionava a legitimidade quanto ao recebimento, por parte do Santo Ofício, dos bens confiscados de judeus, que seriam aplicados na Companhia de Comércio, sugerida pelo jesuíta. Naquele mesmo ano, D. João IV comunicou que os inquisidores não mais disporiam dos recursos, que seriam voltados para a Companhia de Comércio, o que resultou num protesto destes últimos ao Rei, bem como num escândalo no Reino. O Rei, na ocasião, agradeceu o zelo demonstrado pelos inquisidores, e afirmou que havia se aconselhado com grandes letrados sobre o tema, tendo aliviado sua consciência de qualquer receio. Naquele ano, Vieira teria sido “o homem mais aborrecido em Portugal”. Desde janeiro de 1649, o cartório do Santo Ofício tinha denúncias contra Vieira. O Padre Martim Leitão, lente de teologia em Santo Antão, afirmou que Antônio Vieira tinha dois livros de profecia, que ao denunciante pareciam pouco católicos. No mês de outubro do mesmo ano, o Frei Antônio de Serpa, capelão do já mencionado Marquês de Niza, fez nova denúncia contra o jesuíta. Afirmou que ouvira em Paris o Padre Vieira sustentar que era conveniente haver em Portugal sinagogas públicas, uma vez que em Roma as havia, e que deveria ser suprimida, nas inquisições portuguesas, o segredo da prova judicial contra os acusados junto ao Santo Ofício. O Padre Pedro Álvares (que, por sinal, seria cristão novo) afirmou que, em presença de um amigo seu, Vieira teria proferido palavras heréticas. O tal amigo, chamado Lopo de Sardenha, sustentou a acusação feita, especificando que Antônio Vieira teria dito que um filho de herege, criado na crença paterna, poderia se salvar, caso praticasse um ato sobrenatural, proposição tida por escandalosa. João Piçarra, capelão régio, disse que, no quarto do Príncipe D. Teodósio, diante do Rei e de alguns fidalgos, que disputavam com Vieira, este teria dito que o Papa poderia se equivocar na canonização de santos, e que não era obrigatório crer o contrário, tendo mandado buscar livros para provar o que disse. Francisco de Andrade Leitão, Desembargador do Paço, estivera em Holanda em ocasião em que lá se encontrava o jesuíta, que atuara como diplomata na negociação de Haia, referente à invasão holandesa em terras de conquista portuguesa. Teria em certa ocasião discorrido o jesuíta sobre as vantagens do retorno dos judeus ao Reino, e a permissão das sinagogas em Portugal era vista pelo padre como sensata. O Frei Francisco de Santa Maria, dominicano, teria ouvido as mesmas proposições de Vieira. E, novamente, o Padre Martim Leitão e o Padre Pedro de Almeida, ambos jesuítas, suspeitavam que Vieira tivesse trazido do exterior livros proibidos, denunciando o fato em janeiro de 1650. Ver AZEVEDO, João Lúcio de. AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I p. 192-200, especialmente. Os dados apresentados pelo autor nos levam a crer que, dada a adesão régia à proposta de Vieira, quanto à Companhia de Comércio, não era de bom alvitre processar o jesuíta, que gozava de prestígio junto ao Rei. Em boa medida, parece-nos que os denunciadores foram motivados mais por razões mundanas do que por zelo à fé, ao se apresentarem junto ao Santo Ofício, haja vista que oficiais régios (como o citado procurador), bem como os dominicanos foram alvo de suas críticas no púlpito, em ocasiões diversas. Da parte de seus irmãos de Ordem, bem poderiam se sentir incomodados com o livre acesso que Vieira tinha junto ao Paço, como ocorreu com Simão Rodrigues. Desde 1540, o jesuíta atuava como Superior da Companhia de Jesus em Portugal. Passou a morar na Corte, como confessor e confidente de D. João III, o que causou grande mal estar entre os jesuítas. Diante da situação, o Padre Rodrigues foi destituído da sua função por Loyola, que, logo em seguida, escreveu a famosa carta sobre a obediência aos membros da província portuguesa, em 26 de março de 1553. Ver O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004. p. 505-510, especialmente.

⁴⁸ BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: VIEIRA, António; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 15-16.

1665. Convém esclarecer que a opção pela obra profética de Vieira se deve à ênfase que dá ao Estado português na concretização do V Império. Tanto a referida autora, como Adma Fadul Muhama⁴⁹ consideram que o *corpus* profético de Vieira parece paulatinamente ir ampliando seus destinatários. Na carta, dirige-se à Rainha, através de seu confessor. Na *História do Futuro*, dirige-se aos portugueses. Na *Clavis Prophetarum*, dirige-se a toda a Cristandade.

Na carta ao Padre André Fernandes, algumas peculiaridades a distingue das cartas de tipo familiar. Como nos referimos anteriormente, a carta serviu de pretexto para mover processo contra Vieira no Santo Ofício, cujos membros há muito estavam incomodados com a postura do jesuíta, sobretudo quanto ao seu envolvimento com questões políticas, cujos efeitos, entendiam alguns, comprometiam a manutenção das atividades inquisitoriais. Talvez pela singularidade do momento em que o jesuíta escreveu a carta – o remetente estava em uma canoa, em “Camutá, no caminho do rio das Amazonas”⁵⁰ - ou pelo estado de conservação do documento original, impresso na edição organizada por João Adolfo Hansen que nós utilizamos, não consta a *salutatio*, característica das cartas. Outra hipótese para que a carta fosse escrita, aparentemente, às pressas, pode estar relacionada ao exercício de suas funções de Visitador, cuja nomeação ocorreu em 1658. Vieira, no *exordium*, informa o tema principal da carta. Nesse caso, trata-se de atender a solicitação do Padre André Fernandes, quanto ao esclarecimento das proposições vieirianas quanto à ressurreição de D. João IV. Informa igualmente a peculiaridade da situação em que ele a escreve, inadequada, dada a gravidade do tema sobre o qual discorre:

Conta-me V. S^a. prodígios do mundo, e esperanças e felicidades a Portugal: diz-me V. S^a. que todos referem tudo à vinda de El-Rei D. Sebastião, de cuja vinda e vida tenho dito já a V. S^a. o que sinto. Por fim ordena-me V. S^a. que mande alguma maior clareza do que tantas vezes tenho repetido a V. S^a. da futura ressurreição de nosso amo e senhor D. João o quarto. A matéria é muito larga, e não para se escrever tão de caminho como eu faço, numa canoa em que vou navegando ao rio das Amazonas, para mandar este papel noutra a alcançar navio que está no Maranhão de partida para Lisboa. Resumindo, pois, tudo num silogismo digo assim: *o Bandarra é verdadeiro*

⁴⁹ MUHANA, Adma Fadul. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. MUHANA, Adma Fadul (Org.). **Apologia das coisas profetizadas**. Lisboa: Edições Cotovia, 1994. p. 21. A autora considera que devem ser incluídos no *corpus* profético vieiriano também a *Apologia das Coisas profetizadas*, bem como a *Defesa* do Padre Antônio Vieira, ambos entregues aos inquisidores pelo jesuíta, quando processado. Contudo, aproximamo-nos das proposições de Buescu, por entendermos que os escritos vieirianos referentes ao processo, embora esclareçam quanto as suas proposições milenaristas, estão mais focados na defesa do acusado, do que necessariamente no convencimento dos destinatários para os quais elaborou suas obras, tendo por intuito a adesão dos mesmos ao seu projeto político – o que não era, exatamente, o foco de Vieira ao se defender do Santo Ofício.

⁵⁰ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003.p. 200.

profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El- Rei D. João o quarto há-de ressucitar. Estas três proposições somente provarei, e me parece que bastarão para a maior clareza que V. S^a. deseja⁵¹.

Primeiramente, cabe considerar que seria adequado, dado o cargo que ocupa o destinatário – no caso, é um Bispo – o tratamento “Senhor Dom”, previsto para os cargos mais elevados da burocracia estatal e do clero, conforme disposto em ordenação filipina de 1597. Como vimos no capítulo anterior, mesmo as cartas do tipo familiar prescrevem uma informalidade formal, adequada à posição social do remetente, bem como do destinatário. De acordo com o primeiro parágrafo, transcrito acima, no *exordium*, o autor apresenta o tema geral. Esse mesmo trecho opera como *captatio benevolentiae*, na medida em que explicita a razão que levou o remetente a escrever a missiva. Trata-se da solicitação do Bispo do Japão, confessor da Rainha, e também amigo, em esclarecer as razões que levavam Vieira a afirmar, em mais de uma ocasião, a inevitável ressurreição de D. João IV. Percebemos, pelo que informa o trecho, que se trata de tema que já havia sido tratado entre o remetente e o destinatário, dada a retomada histórica que Vieira apresenta no texto (“Conta-me V. S^a. prodígios do mundo, e esperanças e felicidades a Portugal: diz-me V. S^a. que todos referem tudo à vinda de El-Rei D. Sebastião, de cuja vinda e vida tenho dito já a V. S^a. o que sinto. Por fim ordena-me V. S^a. que mande alguma maior clareza do que tantas vezes tenho repetido a V. S^a. da futura ressurreição de nosso amo e senhor D. João o quarto”).

Como havíamos discorrido anteriormente, a carta do jesuíta, embora do tipo familiar, trata sobre temas próprios da política, de modo análogo às missivas escritas pelos irmãos de sua Ordem nos Quinhentos. Acreditamos que foi a gravidade do tema que levou o Santo Ofício a qualificar a carta como epístola, já que nela Vieira discorria e interpretava as profecias, exercendo uma função que deveria ser autorizada pela Igreja: a da interpretação profética. Além disso, a carta discorre longamente sobre o tema proposto pelo remetente, que procura persuadir o destinatário, lançando mão das autoridades que permitem legitimar as proposições vieirianas: o Rei fatal que irá concretizar as profecias contidas nas *Trovas*, não é D. Sebastião, mas D. João IV, que deveria ressuscitar. Quando isso ocorrer, segundo Vieira, subjugar-se-á o herege, Jerusalém será reconquistada e as tribos perdidas de Israel retornarão, dando início à conversão em escala mundial ao Cristianismo.

⁵¹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 200.

Para persuadir o destinatário, o jesuíta recorre às autoridades⁵², que legitimam os argumentos apresentados. Em primeiro lugar, a Sagrada Escritura, que cita S. Paulo, bem como os profetas canônicos, como Daniel, Isaías e Ezequiel. Não deixa de citar, igualmente, os Doutos Padres, como Santo Agostinho: ao se referir àqueles que acreditavam nas profecias quanto ao destino imperial português, mas não na ressurreição de D. João IV, afirmava que Santo Agostinho qualifica esse tipo de pessoas como “néscios e estólios”, pois “tendo vista cumprida uma parte das profecias (a Restauração), não crêem na outra (a ressurreição do Rei)”⁵³. O Padre Antônio Vieira refere, ainda, exemplos históricos, como, por exemplo, o fato de S. Francisco Xavier ter ressuscitado vinte e cinco vezes⁵⁴. A fim de justificar a sua interpretação profética, menciona ainda outros religiosos, que atuaram na Espanha, e que igualmente se debruçaram sobre os vaticínios, como “frade Bento” e o “Cartuxo”⁵⁵. O primeiro é o Frei João de Rocacelsa, da Ordem de S. Bento, aragonês, de quem se contava ter mandado profecias a Granada, a Fernando, o Católico. O segundo é Frei Pedro de Frias, a quem era atribuída a transcrição em versos das profecias de Santo Isidoro, Arcebispo de Sevilha, nas quais também se inspiraram os sebastianistas.

A *narratio*, discurso ou narração nas preceptivas retóricas epistolares, é tida como a parte mais substancial da missiva. Sua ordenação compreende os gêneros da correspondência, os gêneros das matérias e as espécies de temas. Considerando que as matérias poderiam ser qualificadas como relativas à história e à ação humana, a narrativa apresenta a ordem sequencial dos eventos que menciona, bem como discorre sobre os temas pautando-se na ética católica. A apreciação vieiriana - discreta e prudente - sobre as ações de personalidades, encontra-se pautada na apreciação do certo/errado. De forma diversa dos sermões, em que a agudeza, marca das operações dialéticas efetuadas por Vieira, prescritas por Gracián, as cartas pressupõem a clareza e a simplicidade discursivas. Assim, na medida em que esclarece sobre um tema denso e obscuro, mesmo enigmático - Bandarra, enquanto profeta, a ressurreição de D. João IV, a concretização do V Império -, Vieira busca o equilíbrio entre ordem e ornato, isto é, busca dar conta do *docere* (ensinar), que diz respeito à utilidade da matéria, bem como do *delectare* (deleitar), ou o deleite do ornato.

⁵² Ver nota 49 do capítulo 3 intitulado *Sacra pagina et ars rhetorica*: o conteúdo e a forma do pensamento político jesuíta ibérico.

⁵³ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 228.

⁵⁴ Ibidem. p. 228.

⁵⁵ Ibidem. p. 233.

Ao dispor a matéria, procura estruturar seus argumentos partindo dos mais débeis, a fim de que a persuasão, e a conseqüente adesão do destinatário vá aumentando à medida em que este lê a missiva. Há de se considerar, em relação à persuasão histórica, que a autoridade emana da *persona* do remetente, autorizado enquanto tipo discreto e religioso. A persuasão lógica, conforme os preceitos retóricos seiscentistas, não recomenda a utilização de silogismo, a fim de que o argumento não pareça sofisticado. Isso poderia levar o destinatário a desconfiar do remetente. Este, por sua vez, deve considerar que os argumentos retóricos não são argumentos lógicos. Os argumentos retóricos “imitam” os argumentos lógicos, na medida em que são tidos como verossímeis.

Quando Vieira, no *exordium/captatio benevolentiae*, apresenta seu silogismo inicial, ele está pautado no método escolástico, o que legitima seu uso na composição da missiva. Dada a estrutura tripartida do silogismo, pressupõe-se que a disposição da matéria se dá em três temas, quais sejam: que Bandarra era verdadeiro profeta, suas profecias referentes a D. João IV e à ressurreição do Rei. Vieira começa pela prova da consequência do silogismo, posteriormente, empenha-se em provar a primeira proposição, e, por fim, em provar a segunda proposição do silogismo.

Na primeira parte da *narratio*, intitulada “Prova-se a consequência deste silogismo”, o jesuíta afirma não apenas que o Bandarra é verdadeiro profeta, como que, dada a infabilidade das profecias contidas nas *Trovas*, é indiscutivelmente certo que D. João IV há de ressuscitar. O Padre Vieira afirma que tal ilação não é apenas própria do discurso, senão também de fé, “porque assim o inferiu Abraão e assim confirmou S. Paulo, declarando o discurso que Abraão fizera quando Deus lhe mandou sacrificar e matar a Isaac, sobre quem o mesmo Deus lhe tinha feito tantas promessas que ainda não estavam cumpridas”⁵⁶. Ao considerar a aplicação dos exemplos tirados das Escrituras, sustenta sua reiterada proposição quanto à ressurreição do monarca, servindo-se da história. Em 1654, quando o Rei estava muito doente, Vieira foi ao seu encontro em Salvaterra, e lá disse que o Rei não morreria naquela ocasião. Se isso acontecesse, haveria de ressuscitar, porque ainda teria muito o que obrar, conforme os vaticínios, proposição reiterada quando o jesuíta pregou em suas exéquias: “assim o devem querer e esperar, por infalível consequência, todos os que tiverem Bandarra por verdadeiro profeta”⁵⁷.

⁵⁶ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 200.

⁵⁷ Ibidem. p. 201.

Vieira lança mão, por conseguinte, tanto de argumentos que persuadem pela fé, bem como pela razão. Pela fé, pois menciona a passagem bíblica, na qual Abraão confia sem titubear nas promessas divinas, inferindo que, se Deus mandava sacrificar Isaac, Ele deveria ressuscitá-lo, pois havia afirmado que Isaac seria o fundamento da ascendência de Abraão. Ele fornece o modelo de conduta cristã frente às promessas divinas, que, no caso analisado por Vieira, são manifestadas pelas profecias do Bandarra, enquanto profeta feito por Deus. Ao mesmo tempo, recorrendo à razão, o jesuíta considera que, se a primeira parte das profecias não-canônicas do Bandarra se concretizaram, e, principalmente, se eram verdadeiras (como muitos as consideravam nos Seiscentos), obviamente as pessoas deveriam crer na ressurreição do Rei morto há três anos, pois o rei fatal era D. João, e ele não havia ainda concretizado a outra parte das profecias.

Na segunda parte, intitulada “Prova-se a primeira proposição do silogismo”, o remetente se empenha em discorrer sobre as profecias presentes nas *Trovas* que já tinham se concretizado. Novamente, remontando às Escrituras, afirma que Deus, quando prometeu ao povo hebreu que lhe daria profetas da sua nação, teria lhes orientado na identificação dos profetas verdadeiros por Ele enviados, em detrimento dos profetas falsos, cujos fatos anunciados não ocorrem. A esse argumento, incontestável, haja vista a referência a Deus, Vieira acrescenta aqueles oriundos dos fatos históricos, dos quais tanto ele, quanto seus coetâneos foram testemunhas:

Não se pode logo negar que Bandarra foi verdadeiro profeta, pois profetizou e escreveu tantos anos antes tantas cousas, tão exatas, tão miúdas e tão particulares, que vimos todas cumpridas diante de nossos olhos, das quais apontarei aqui brevemente as que bastem, sucedidas todas na mesma forma e com a mesma ordem como foram escritas⁵⁸.

É perceptível, portanto, a estruturação de argumentos ora pautados na fé, ora na razão. A exposição vieiriana considera, inicialmente, as profecias do Bandarra concernentes à União Ibérica e à Restauração como fatos sucedidos, e, por conseguinte, coerentes com o critério divino para identificar os verdadeiros profetas. Destarte, Vieira busca ratificar sua argumentação, pormenorizando as detalhadas especificações quanto ao tempo, lugar e contexto no qual se concretizariam as profecias, presentes em trechos selecionados da *Trovas*,

⁵⁸ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 201.

analisados pelo remetente. Primeiramente, o Bandarra teria profetizado que, antes do ano de quarenta, haveria uma “grã tormenta”, identificada como o levantamento de Évora, que não logrou êxito em mobilizar todo o Reino. Segundo as *Trovas*, haveria o tempo em que os portugueses desejariam mudar de estado, colocando suas esperanças em um tempo vindouro, e que este seria o ano de quarenta. Segundo a interpretação apresentada por Vieira, Bandarra se referia ao ano de 1640, no qual haveria “um rei, não antigo, senão novo; não que se introduzisse ele senão levantado pelo reino; não com título de defensor da pátria, como alguns queriam, senão de rei; e que este rei se havia de pôr logo em armas e levantar suas bandeiras contra Castela”⁵⁹.

Esse Rei, segundo as profecias, deveria ser de casa de infantes, de nome D. João, que seria bem feliz e andante, e que em curto período de tempo deveriam vir notícias dos territórios ultramarinos, que confirmariam sua adesão ao novo Rei, a quem se voltariam todas as esperanças. Isso confirmaria que o Rei a quem se refere o Bandarra era, incontestavelmente, D. João IV. Do processo de aclamação do Rei no Reino e nas conquistas, identificado com o texto das *Trovas*, Vieira nos informa sobre a atribuída especificidade do Brasil – cuja importância será enfatizada, quando Vieira retoma o tema das conquistas, e sua relação com o vaticínio do V Império. As chamadas “circunstâncias prodigiosas”, concernentes à adesão ao novo Rei, no que tange ao espaço das conquistas, indicariam a especificidade do contexto anterior à reconquista da independência portuguesa, com a existência de dois Vice-reis no ultramar. Um destes era o Marquês de Montalvão, que era amigo de Vieira, e, conforme indicamos anteriormente, deve ter recomendado o jesuíta ao então recém-aclamado D. João IV. O Marquês de Montalvão, conforme a interpretação de Vieira, seria aquele descrito nas profecias como o instrumento de aclamação do Rei em todo o Brasil. Diferente do ocorrido nas outras conquistas, em que o povo exerce papel de protagonista no reconhecimento da autoridade do novo Rei (o que, como vimos, legitima publicamente o governo de D. João IV, na medida em que o povo transfere o poder do qual é naturalmente detentor ao governante, conforme o jusnaturalismo tomásico), no Brasil, a adesão se materializa na postura adotada pelo Vice-rei que, prontamente, envia a adesão ao Rei aclamado, sem delongas. Já o outro Vice-rei seria o Conde de Aveiras, do Estado da Índia. No texto da profecia, um dos Vice-reis era identificado como opositor, ou, ao menos, alguém que poria alguma dificuldade ao reconhecimento do novo monarca. A interpretação

⁵⁹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 202.

apresentada por Vieira impede a identificação entre este “opositor” e o Marquês de Montalvão.

Cabe aqui considerar que o referido Marquês morreu em 1651, preso no Castelo de S. Jorge por suspeitas de ter passado para o lado castelhano, como havia feito sua esposa e filhos. Vieira se esforça por considerar, de acordo com o texto profético, que, ao menos no período da aclamação, quando voltou ao Reino com D. Fernando Mascarenhas, filho do Marquês, em 1641, o Vice-rei havia sido fiel e assim permaneceu por muito tempo, contudo não o teria sido até o fim da vida, tendo em vista as acusações que recaíram sobre ele. Ao mesmo tempo em que sua narrativa permite considerar que seu retorno a Portugal não havia se dado por ordem de um traidor da Restauração (ao menos não naquele momento), o jesuíta ratifica a concretização das circunstâncias prodigiosas anunciadas por Bandarra, o qual Vieira quer provar que é verdadeiro profeta. Em relação ao Conde de Aveiras, sua imagem de “opositor” é amenizada por Vieira, que acredita que os termos “sisudo” e “rato”, atribuídos ao Vice-rei da Índia, revelassem uma postura cautelosa, diante da grande comoção popular que a notícia da aclamação causou na Índia, o que o levou a fechar-se dentro do Paço. O Bandarra demonstra em suas *Trovas* certa antipatia pela figura do Vice-rei opositor, o que chega a ser mencionado por Vieira ao Rei, quando expressa também a sua estranheza com a segunda nomeação do Conde ao Vice-reinado da Índia. Ele, efetivamente, não veio a assumir novamente o cargo, para o qual foi nomeado em 1652, pois morreu num naufrágio na costa do Quelimane. A esse respeito, Vieira afirma que “não lhe podia suceder bem (ao cargo de Vice-rei) o efeito o mostrou”⁶⁰.

O remetente, seguindo a progressão ascendente de argumentos persuasivos, diz que Bandarra afirmou com clareza não apenas o que ocorreria na Restauração, mas também o que não ocorreria. Assim, profetizou que seria travada, em algum momento, guerra contra o turco, mas não no momento imediatamente posterior à Restauração - o que de fato, não havia ocorrido até então. As *Trovas* também anunciavam a negativa do Papa quanto à legitimidade da Restauração e à aclamação do novo Rei. De fato, entre 1640 e 1669 foram enviadas diversas diligências aos Papas Urbano, Inocêncio e Alexandre, sem êxito quanto ao reconhecimento da independência do Reino, bem como em relação à confirmação das nomeações de dioceses vacantes, o que ocorreu apenas na regência de D. Pedro, iniciada em 1668. Tendo por base os vaticínios de Bandarra, Vieira afirma que:

⁶⁰ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 206.

Por muitas vezes disse eu a El-Rei (D. João IV), e principalmente quando me mandou a Roma, que o Papa não havia de dar bispos, e, quando vinham novas que já os dava ou queria dar, sempre me ri disso, assim em Portugal como no Maranhão, de que são testemunhas todos os que me ouviram dizer por galantaria, muitas vezes, que os bispos não no-los havia de dar o Papa, senão o Turco⁶¹.

A passagem acima ratifica não apenas a imagem de Vieira enquanto valido do rei, mas também como conselheiro nas questões do Reino, indicando o envolvimento do mesmo com as mais diversas situações enfrentadas pelo governo recém-instaurado. Com base nas profecias, o jesuíta afirma que já havia dito ao Rei que o Príncipe D. Teodósio não era mencionado nas mesmas, o que seria indício de que o mesmo não subiria ao trono, como de fato ocorreu, já que foi seu irmão D. Afonso, quem substituiu D. João IV. Vieira teria, também com base nas *Trovas*, sustentado o nome de Joane Mendes de Vasconcelos, o qual é identificado no texto profético, como aquele que deveria estar à frente das armas portuguesas nos conflitos contra Castela, em detrimento do conde de S. Lourenço, que exercia essa função. Joane Mendes de Vasconcelos foi Mestre de campo general e Governador das armas do Alentejo. Embora tenha sido preso em 1658, sob acusações de conluio com os castelhanos, foi, posteriormente, exonerado de culpa.

Diante de todas as profecias cumpridas – que, segundo Vieira afirma serem mais de cinqüenta -, o jesuíta sustenta não apenas que Bandarra era profeta feito por Deus, mas também que a Restauração - anunciada nas profecias - era obra e vontade da Divina Providência:

[...] conheceu e anteviu Bandarra, com tanta individuação de tempos, lugares, nomes, pessoas, feições, modos e todas as outras circunstâncias mínimas que bem parece as via com lume mais claro que o dos mesmos olhos que depois as viram; e, como todos estes sucessos eram totalmente contingentes e dependentes da liberdade humana, e de tantas liberdades quantas eram os homens, repúblicas, governadores, cidades e estados de todo o Reino e suas conquistas, bem se colhe que nenhuma ciência, nem humana, nem diabólica, nem angélica, podia conjecturar Bandarra a mínima parte do que disse, quanto mais afirmá-lo com tanta certeza, escrevê-lo com tanta verdade e individuá-lo com tanta miudeza, que é o de que se ele preza no prólogo de sua obra, quando diz: “Coso miúdo sem conto”. Foi logo lume sobrenatural, profético e divino, o que alumiu o entendimento deste homem idiota e humilde, para que as maravilhas de Deus, que nestes últimos tempos havia de ver o mundo em Portugal, tivessem também aquela preeminência de todos os grandes

⁶¹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 207.

mistérios divinos, que é serem muito antes profetizados⁶².

Ao discorrer, com tanta veemência, sobre o autêntico espírito profético de Bandarra, Vieira remonta ao reconhecimento e à autoridade atribuídos às *Trovas* para concretização dos fatos anunciados entre seus coetâneos. E afirma que, dados os acertos quanto a algumas das circunstâncias específicas anunciadas nas profecias, apenas Deus poderia dizer e revelar ao humilde sapateiro de Trancoso dos Quinhentos o que sucederia ao Reino português tantos anos depois.

Na terceira e última parte da *narratio*, Vieira discorre sobre o ponto que mais lhe interessa, instigado pela solicitação do Padre André Fernandes. Intitulada “Prova-se a segunda proposição do silogismo”, é a parte mais longa da missiva, e seu início discorre justamente sobre trecho das *Trovas* em que Bandarra afirma que “grã vergonha” seria os homens não acreditarem nele. Considerando a matéria sobre a qual discorre na carta, o discurso é marcadamente deliberativo. No entanto, por mais que Vieira tenha se envolvido com questões seculares, conforme temos nos empenhado em demonstrar ao longo desta dissertação, sua percepção de realidade nunca é desvinculada do seu *locus* institucional de origem, ou seja, a Companhia de Jesus. Isso faz dele um tipo religioso e discreto, preocupado não apenas com os efeitos das decisões políticas na condução da *res publica*, mas igualmente com a conduta dos membros do corpo político, que deve estar orientada pela ética cristã, característica da política católica. Isso posto, cabe-nos compreender o caráter epidítico da passagem em que afirma ao destinatário, acerca da passagem na qual o Bandarra profetiza que alguns não acreditariam nos sucessos futuros dos seus vaticínios:

Isto mesmo, sr. bispo, é profecia do que hoje vemos: há-de estar corrido e envergonhado na opinião de muitos, até que os feitos maravilhosos de El-Rei D. João o IV, nosso senhor, conquistem aos versos do seu profeta a fé, que já a primeira parte deles nos tem bem merecida⁶³.

Cabe considerar, a perspectiva católica que fundamenta a proposição crítica de Vieira diante da postura incrédula de seus coetâneos, sustenta a importância da unidade, ou união,

⁶² VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 208-209.

⁶³ Ibidem. p. 210.

entre os membros do corpo político na concretização dos vaticínios sobre Portugal. Ao mesmo tempo, as profecias - enquanto anúncio divino dos tempos vindouros, que se dá através daqueles que Ele escolhe para dar a conhecer o futuro - devem exercer uma função mobilizadora da sociedade portuguesa. Enquanto povo da segunda aliança com Deus, os portugueses deveriam estar unidos e mobilizados para que suas ações fossem orientadas para a concretização das profecias. A morte de D. João IV não era o fim da retomada do projeto imperial e apostólico, tido como predestinação portuguesa. A perda do Rei era apenas momentânea, e ele deveria ressuscitar, para que finalmente a missão portuguesa estivesse concluída, com a instauração do V Império.

Nas passagens seguintes, percebe-se a articulação dos elementos da cultura política seiscentista portuguesa, quanto ao ideal de Rei e de governo legítimos: o Rei catolicíssimo e belicoso, que orienta suas ações e conduz o Estado, tendo em vista a conversão do gentio e a subjugação do herege. Segundo Vieira, Bandarra profetiza que o Rei português irá conquistar a “Casa Santa”, levando consigo todos os homens aptos a manejar armas. A saída do Reino em direção à Jerusalém há de ser feita por mar. E, quando o Rei fatal chegar ao seu destino, vencerá o turco com grande facilidade, quase sem resistência. A interpretação profética de Vieira informa, igualmente, sobre a projeção do Rei português dentro do espaço europeu, uma vez que iria socorrer os Estados italianos, que sofriam nas mãos do turco. Os povos italianos, portanto, encontrarão a paz e tranquilidade graças à ação do Rei português, que irá intervir no conflito entre os povos italianos e os invasores infiéis, e sairá vencedor. Nesse contexto, o Papa - vendo a situação em Roma e Itália - deveria convocar os Príncipes cristãos, cuja ação será liderada pelo Rei português, tido como instrumento de Deus, que vencerá e destruirá a Casa de Meca. Importante perceber que, no trecho das *Trovas* analisado por Vieira, os Príncipes cristãos são descritos como “homens muito sabidos, pastores mui escolhidos”, o que nos faz remontar ao modelo legítimo de governante, de acordo com o modelo cristológico do “bom pastor” presente no pensamento tomásico: sábios e bons, os governantes cristãos são tidos como fundamentais, enquanto defensores da fé, causa que legitima suas ações belicosas contra o infiel.

Vieira interpreta a passagem das *Trovas*, indicando mesmo em que momento os turcos estariam vulneráveis e de que modo deveria se dar o ataque fatal aos infiéis. Segundo o jesuíta, os turcos, ao verem que não poderiam resistir às armas cristãs em solo europeu, fugiriam pela boca do mar Adriático. Nesse momento, num conflito em alto mar, a ação portuguesa seria fatal: não apenas se afirmaria a vitória portuguesa, que multiplicaria seus

efeitos enquanto vitória de toda a Cristandade, mas igualmente se afirma que o Rei “por sua pessoa há-de ferir ao Turco”⁶⁴.

Cabe considerar que, desde o início da expansão ultramarina, a conquista de Jerusalém sempre esteve, em alguns momentos com maior ou menor intensidade, presente nas pretensões imperiais portuguesas. O combate e a sujeição do infiel, em diversos momentos, conferiu legitimidade às ações portuguesas n'além-mar. O caráter apostólico e belicoso faz parte da construção identitária portuguesa, bem como projeta o Reino como superior diante dos demais Estados católicos. A narrativa vieiriana articula, ao mesmo tempo, todos esses elementos e procede de modo a persuadir o destinatário de que, num futuro breve, as expectativas portuguesas viriam a ser concretizadas. E anuncia mais: de acordo com a profecia, o infiel vencido se entregaria e se sujeitaria. Entretanto, não ao Papa, nem a qualquer outro Rei, mas ao Rei português. As terras dos turcos seriam repartidas entre os Príncipes cristãos, e ao Rei de Portugal caberia Constantinopla, que seria o território mais importante na futura conquista cristã. Remontando a Santo Isidoro de Sevilha, cujas profecias falam do Rei fatal, tido como “o encoberto”, Vieira ratifica que este era o Rei português, e não o Rei castelhano, como queriam alguns. A conquista de Constantinopla é ponto importantíssimo da profecia, visto que os vaticínios dão conta de que, ao Rei cristão que dominar Constantinopla, caberá o título de Imperador, eleito por outros quatro Reis católicos, “com eleição justa e não subornada”⁶⁵. Os Reis cristãos, reconhecendo que ao Rei português devem todas as vitórias, dar-lhe-ão em prêmio a coroa imperial, passando D. João IV a ser Rei de Portugal, e Imperador de Constantinopla.

Vieira passa a discorrer sobre a segunda parte das profecias ainda não cumpridas: a conversão dos judeus ao Cristianismo. Caberá ao Rei português introduzir ao Papa as dez tribos de Israel, que deverão reaparecer, para assombro do mundo, e se dirigir primeiramente a D. João IV, que cumpre a função de intermediário entre o povo judeu e a Igreja. É importante ressaltar que, no trecho das *Trovas* analisado por Vieira, haveria um diálogo entre dois representantes das dez tribos, e o Rei português. Nesse diálogo, os judeus, além de contarem com a intermediação régia para chegar ao Papa, afirmam trazerem consigo “grande tesouro”, que seria destinado ao Rei cristão. Nesse ponto, pode-se perceber de que modo Vieira compreende a importância dos judeus no contexto político cristão. A inserção e a

⁶⁴ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 213.

⁶⁵ Ibidem. p. 215.

conversão dos judeus ao Cristianismo são vitória, ao mesmo tempo, política e religiosa. Política, porque compreende a unidade da humanidade, sob tutela temporal de um Rei católico predestinado, D. João IV, que irá instaurar um tempo de paz e concórdia, bem como de prosperidade, uma vez que o cabedal judeu irá compor a fazenda régia.

Essa era uma causa antiga de Vieira, que há muito sustentava as vantagens de utilizar o cabedal judeu nas empresas estatais portuguesas, que tanto necessitavam de recursos. Esses cabedais, sustentava Vieira, contribuiriam para manter as empresas e investidas hereges, que tanto atormentavam o Reino católico português e suas conquistas, como ocorria com Holanda. Valendo-se do apoio financeiro judaico, o Estado herege crescia e prosperava, enquanto Portugal, catolicíssimo, percia, sofrendo os danos de não poder se defender por falta de recursos. Ao mesmo tempo, a inserção dos judeus ao corpo místico da Igreja era uma vitória religiosa. Vieira, embora não identificasse em que local este fatídico encontro entre D. João IV e os representantes das dez tribos se daria (se em Jerusalém, em Roma ou em Portugal), afirmava que esse momento seria “uma das grandes maravilhas, ou a maior das maiores que nunca se viu nem ouviu no mundo”⁶⁶.

Para ratificar a força dos seus argumentos, passa Vieira a cotejar as *Trovas* com as profecias de Ezequiel e Isaías, que previram o retorno das dez tribos. Nesse sentido, Vieira pondera que a união entre os povos sob a égide do Cristianismo era Vontade Divina, conforme sua interpretação profética. Quando esse momento chegar, afirma Vieira, não haveria o que temer. Muitos receavam que o cumprimento da profecia da reparação das dez tribos e conversão dos judeus se daria concomitantemente à chegada do tempo do Anticristo. Diz Vieira que “entre uma e outra cousa se hão-de passar muitos centos de anos [...] (e que) esta restituição do povo hebreu à sua pátria, por meio do conhecimento de Cristo, é cousa mais frequente e mais repetida nos profetas de quantas eles escreveram”⁶⁷.

Finalmente, seguida da vitória contra os turcos e da conversão dos judeus, caberia ao Rei o papel de protagonista na extinção das heresias em todo o mundo. Concretizaria-se, então, na união dos povos pelo Cristianismo, levada à cabo pelo Rei português, cujo retorno era tão aguardado, e que logo ressuscitaria. No conhecimento universal de Cristo, residia a profetizada paz universal, “tão cantada e prometida por todos os profetas, debaixo de um só

⁶⁶ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003.p. 217.

⁶⁷ Ibidem. p. 220.

pastor (o Papa) e de um só monarca, que será nosso felicíssimo Rei, instrumento de Deus para todos estes fins de sua glória”⁶⁸.

Ao discorrer sobre o Rei fatal referido nas *Trovas*, Vieira sustenta com veemência que não poderia se tratar de outro Rei e de outro povo, que não o português:

Porque todo esse triunfo e toda esta glória será de Cristo e suas chagas, que são as armas do Rei. E note-se muito que de nenhuma cousa faz Bandarra tão frequente menção como destas chagas de Cristo, e destas armas de Portugal, a cuja virtude atribuí sempre as maravilhas que escreve, para que não venha ao pensamento de algum rei da Europa, ou do mundo, cuidar que pode ele ser o sujeito destas profecias⁶⁹.

Assim, a passagem articula a ideia da relação entre o Rei português e Deus, enquanto instrumento da Divina Providência, vinculando o destino glorioso de Portugal à concretização da Vontade Divina. Ao mesmo tempo em que visa persuadir e mobilizar o destinatário na adesão ao seu projeto político, o jesuíta reafirmava a posição superior de Portugal diante dos demais Estados. As vitórias portuguesas previstas nos vaticínios eram resultados da Divina Providência. Deus, enquanto Aquele que dava e tirava Reinos, intervira diretamente na fundação de Portugal, e o Rei e o povo português, e nenhum outro, por catolicíssimo que fosse, poderia desempenhar feitos tão grandiosos, pois não contava com a predileção divina, privilégio lusitano.

Ao discorrer sobre a irrefutável proposição - de que o Rei fatal do qual fala Bandarra não é qualquer Rei, mas o Rei português, especificamente D. João IV -, Vieira afirma que as *Trovas* se referem a um único Rei, e como parte das profecias se cumpriram no reinado de D. João IV, é certo que ele ressuscitará, a fim de concretizar a parte restante dos vaticínios. Assim, D. João IV, o Rei do passado, é visto como o Imperador do futuro, o instrumento divino para a concretização do V Império. Ao mesmo tempo, dada a importância de D. João IV, enquanto Rei aclamado na Restauração, estabelece-se uma analogia entre o primeiro Rei da dinastia de Bragança e D. Afonso Henriques, o primeiro Rei da dinastia de Borgonha. Amparado no papel atribuído ao Rei fatal, nas profecias de Bandarra, Vieira considera D. João IV como o segundo fundador do Reino português. Daí, a importância de considerarmos o

⁶⁸ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 221.

⁶⁹ Ibidem. p. 222.

impacto do jugo castelhano e a reconquista da independência portuguesa realizados no tempo profano da história humana, com a retomada do projeto imperial português, permeado pela mística que envolve o mito fundador do Reino e seu primeiro Rei. Esses elementos, oriundos da história e mitologia política portuguesa, convergem para a projeção de um futuro glorioso, personificado na ressurreição daquele que iniciou uma nova dinastia, e, assim como ocorreu no século XII, tirou Portugal do jugo do Rei estrangeiro, não reconhecido pelos membros da sociedade política lusitana. Havia, assim, um tempo profano, que se referia ao futuro, no qual os atos humanos portugueses concluiriam a missão dada a eles por Deus, enquanto instrumentos Dele para que se materializasse, no mundo sensível, a paz universal, que repousaria no conhecimento (e reconhecimento) do Cristianismo enquanto base ideológica e política, que conferiria a unidade do V Império.

Assim, para Vieira, tão importante quanto crer nas profecias era agir de modo que a vontade e a ação portuguesas fossem mobilizadas para o cumprimento da profecia, na qual os lusitanos atuariam como protagonistas. A unidade que pretendia o jesuíta girava em torno da crença na ressurreição de D. João IV, tido como incontestável como o Rei que deveria obrar tantas coisas grandiosas em prol do Cristianismo, cujos efeitos para o Reino seriam percebidos quando da consolidação do Império universal. Contudo, a autoridade do Rei não deveria ser questionada, devendo haver a adesão verdadeira por parte de todos os membros do corpo político. Vieira faz esta ressalva, pois, quando da aclamação do Rei, tido enquanto Rei de direito, “todos o confessaram com a boca, quando aclamaram a El-Rei, houve, porém, alguns que o negaram com o coração”⁷⁰.

E para que não titubeassem - quanto a crer ou não crer que o Rei fatal era D. João IV - Vieira retoma as passagens analisadas nas *Trovas*, e discorre sobre as qualidades apontadas por Bandarra, que contribuíam para confirmar sobre qual Rei português ele se referia. O sapateiro de Trancoso descrevia o Rei como sendo “guardador da lei, e que da justiça se preza”, qualidades atribuídas a D. João IV, sendo que o aspecto de maior relevância, segundo Vieira, era a justiça – função régia tida como principal no pensamento político moderno, e legitimadora do exercício do poder do Rei, como vimos anteriormente. O Rei, durante certo tempo, não seria recebido pelo Papa, o que de fato ocorreu. Na aclamação do Rei, nem todos o haviam de seguir com o coração, como percebe Vieira, na passagem citada anteriormente. Disse Bandarra que o Rei do qual falava era todo feito por Deus todo perfeito, e nele não se

⁷⁰ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 225.

achava nenhum senão. Ora, para Vieira, “quem pode duvidar que, depois de ressuscitado El-Rei D. João, que há-de ser um varão perfeitíssimo e que mostre bem ser feito e perfeito por Deus?”⁷¹. Quando Bandarra afirma ser o Rei fatal um Rei “encoberto” - passagem significativa para aqueles que acreditavam no retorno de D. Sebastião -, Vieira afirma que Deus havia depositado em D. João IV as qualidades de bom Rei, que estavam encobertas, as quais, depois de ter sido aclamado, descobriram-se. Finalmente, afirma Vieira, Deus fez D. João IV muito guerreiro e inclinado às armas, e este espírito guerreiro se descobrirá no Rei ressuscitado na guerra que em breve será travada contra os turcos. A principal finalidade da ressurreição do Rei, morto então há três anos, quando da escrita da missiva, é a guerra contra os turcos, ponto de partida para a concretização do V Império.

Para Vieira, a concretização dos vaticínios se dará nos anos de 1660, portanto muito próximos do ano da escrita da carta ao Bispo do Japão. Na missiva, o jesuíta não chega a informar o ano específico em os fatos devem ocorrer, por não ter certeza, mas, afirmava que o impacto dos feitos vindouros não seria ignorado em nenhuma parte do mundo:

No efeito dos sucessos é certo e certíssimo que não me engano; no cômputo do tempo, de que não tenho tanta segurança, também presumo que me não hei-de enganar. E, se assim for, aparelhe-se o mundo para ver nestes dez anos fatais uma representação dos casos maiores e mais prodigiosos que desde seu princípio até hoje tem visto. Em Espanha verá o rei de Portugal ressuscitado, e Castela vencida e dominada pelos Portugueses. Em Itália verá o Turco barbaramente vitorioso, e depois desbaratado e posto em fugida. Em Europa verá universal suspensão de armas entre todos os príncipes cristãos, católicos e não católicos; verá ferver o mar e a terra em exércitos e armadas contra o inimigo comum. Na África e na Ásia, e em parte da mesma Europa, verá o Império Otomano acabado, e El-Rei de Portugal adorado Imperador de Constantinopla. Finalmente, com o assombro de todas as gentes, verá aparecidas de repente as dez tribos de Israel, que há mais de dois mil anos desapareceram, reconhecendo por seu Deus e seu senhor a Jesus Cristo, em cuja morte não tiveram parte⁷².

Neste trecho, a narrativa do jesuíta é quase imagem, como *allegoria in factis* – característica da retórica seiscentista. Na medida em que dá a dimensão universal e impactante dos tempos vindouros, a união entre as gentes, sob a égide do Cristianismo, terá o Papa, “bom pastor”, que responderá pelos membros do corpo místico, e o Rei português, o “Rei fatal” ou “encoberto” que irá conferir a unidade necessária aos membros do corpo

⁷¹ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 227.

⁷² Ibidem. p. 238-239.

político, unidos também pelo governo temporal universal. Isso não significa que não haveria, na anunciada tragicomédia, derramamento de sangue, na primeira cena da representação anunciada ao grande teatro do mundo.

Na *petitio*, Vieira espera ter atendido a solicitação do Padre André Fernandes a contento, com clareza, e diz despedir-se do “seu” profeta, o Bandarra, que, como “peregrino”, “parte” do Maranhão a Lisboa. Ou seja, Vieira entende que a interpretação profética que apresenta na missiva é tão clara, que é como se o próprio autor delas, o Bandarra, fosse explicá-las ao destinatário. Prevê que nem todos que iriam tomar conhecimento da sua interpretação profética ficariam satisfeitos, mas aparentemente não se importa, pois sabe que nem todos serão protagonistas no roteiro da peça que anuncia. Contudo, espera que suas proposições sejam bem recebidas pelo destinatário. Na *conclusio*, despede-se do amigo: “Guarde Deus a V. S^a. muitos anos como desejo e como estas cristandades hão mister”⁷³.

A ênfase dada ao Rei português - enquanto “cabeça” do corpo político lusitano - bem como ao Estado, cujos membros devem estar unidos, pois tinham uma missão dada por Deus a cumprir, orienta o projeto político do Padre Vieira. Quanto ao Rei, a articulação da sua identidade, pautada nos pressupostos éticos da política católica, assim como ao seu caráter de instrumento da Divina Providência, convergem para o modelo heróico cristão presente na retórica seiscentista. Segundo Alcir Pécora, o valor semântico do termo na retórica seiscentista contempla dois aspectos, não necessariamente excludentes. Um diz respeito à ação cujo sentido é marcado pela grandiosidade e dramaticidade, próprias da retórica do período Barroco. O outro remete à virtude cristã, e, portanto, à atitude exemplar a ser adotada pelos religiosos, cujas ações refletem, numa perspectiva adotada pela Companhia de Jesus, o agir para maior glória de Deus e salvação das almas. Igualmente remonta à possibilidade de união com Cristo, tida como uma potência humana irrealizada, mas possível, dependendo da vontade do ser humano em alcançá-la. Em última análise, o modelo heróico cristão, “sempre remete [...] a um reforço do livre-arbítrio como instrumento adequado de obtenção do Bem”⁷⁴.

Tendo em vista a percepção vieiriana que identifica o Rei português como instrumento da Divina Providência, cabem as considerações a Raoul Girardet. A “cabeça” do corpo político português, que guiaria o povo ao cumprimento do seu destino manifesto, cujos efeitos

⁷³ VIEIRA, Antônio. Carta Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, primeira e segunda vida de el-rei D. João o quarto, escritas por Gonçaliannes Bandarra. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003. p. 240.

⁷⁴ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 88.

abrangeriam toda a humanidade e que a orientaria em direção ao Bem, aproxima-se da imagem do Homem Providencial, que seria aquele que guiaria o destino coletivo⁷⁵. Ao mesmo tempo, aproximando D. João IV de D. Afonso Henriques, o jesuíta estabelece a analogia entre a história recente dos portugueses e a narrativa do seu mito fundador, o milagre de Ourique. Para refletirmos sobre a articulação entre mito e história profana, que projeta no futuro a conclusão da missão portuguesa no mundo, valemo-nos das reflexões de Bronislaw Baczko, para quem as produções imaginárias, especialmente os mitos, podem ser vistos como respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, às tensões no interior das estruturas sociais e às eventuais ameaças de violência. Ao mesmo tempo, designa uma identidade coletiva, que orienta os padrões de conduta, bem como exprime e impõe um conjunto de crenças e mentalidade comuns⁷⁶.

Dada a capacidade mobilizadora do mito, enquanto elemento que compõe a identidade coletiva - centralizada, ao menos na cultura política portuguesa, na figura do Rei heróico -, inferimos que a retórica vieiriana opera em pelo menos duas proposições complementares. Primeiro, ratifica um movimento coletivo motivado pela ilegitimidade atribuída às pretensões castelhanas, seja na manutenção do seu jugo a Portugal (o que, de fato, só foi resolvido na década de 1660), seja na sua pretensão de ser o Estado que concretizará a profecia do V Império. Trata-se de consolidar uma posição firme e bem fundamentada contra o inimigo externo, ao mesmo tempo em que sustenta a superioridade lusitana frente aos demais Estados católicos, uma vez que ao seu Rei e ao seu povo cabiam o estabelecimento do período de paz universal. A beatitude do fim ao qual se destina o Estado português, desde a sua fundação, é exclusiva dos lusitanos. Ninguém mais poderia fazê-lo. Segundo, a força mobilizadora do herói e do mito pretende mover as ações do povo predestinado - os portugueses - que é identificado como o povo da segunda aliança com Deus. Há de se considerar, igualmente, a premissa de que o homem cumpre a sua vontade ao cumprir a vontade de Deus, havendo uma intermediação institucional, inicialmente atribuída à Igreja. Operando no limite da ortodoxia a retórica vieiriana compreende que, para que cumpra sua missão, o Estado providencial - identificado com o Estado português -, depende da subordinação da vontade dos membros do corpo político à vontade do Rei, instrumento da Divina Providência, enquanto meio seguro de cumprimento da finalidade salvífica, que cabia a todos os portugueses, enquanto membros da sociedade política. Lançando mão, portanto, tanto de conceitos oriundos da teologia, que

⁷⁵ GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia da Letras, 1987. p. 70.

⁷⁶ BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. (S.d.) Porto: Imprensa Nacional, 1988. V.5. p. 308-309.

marca a política católica, quanto de elementos presentes no imaginário social português, marcado pelo mito fundador, ao mesmo tempo religioso e político, a retórica de Vieira projetava no futuro, a concretização das esperanças e dos sonhos coletivos portugueses.

Se na missiva enviada ao Bispo do Japão, seu discurso estava restrito, *a priori*, a dois destinatários (o Padre André Fernandes, e, através dele, a Rainha), na *História do Futuro*, a força retórica do jesuíta está voltada para os portugueses. Cabe ressaltar que, embora tenha sido reconhecido ainda em vida como um excepcional orador e extremamente respeitado pelos seus sermões, Vieira sempre teve predileção pela sua inconclusa obra profética. Em 27 de junho de 1696, o Padre Antonio Vieira escreveu para Sebastião de Matos e Sousa, clérigo e secretário do Duque de Cadaval. O jesuíta havia retornado à Bahia em 1681, e desde 1688 exercia as funções de Visitador do Brasil e do Maranhão. Entre o cumprimento dos deveres oriundos do seu cargo e a revisão de seus sermões para publicação, manifestou seus queixumes ao amigo: estariam “querendo que em lugar de palácios altíssimos (obra profética) me ocupasse em fazer choupanas (sermões), que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram”⁷⁷. Dentro do *corpus* profético vieriano, a *História do Futuro* se apresenta como uma das suas obras mais ambiciosas, cujo projeto previa, ao todo, sete livros⁷⁸. Na presente dissertação, nos concentraremos no Livro Antepimeiro, no qual o autor se propõe a discorrer sobre a finalidade da obra, e em provar os fundamentos da mesma.

A *História do Futuro*, embora sua escrita tenha sido iniciada ainda na década de 1640, foi apresentada em 1667, como parte da defesa do jesuíta ao Santo Ofício, iniciada em 1663. O Tribunal, munido da carta enviada ao Padre André Fernandes, e já há alguns anos juntando denúncias contra o Padre Antônio Vieira, manteve-no preso entre 1665-1667. Dentre as acusações que pesavam contra Vieira, destaca-se, como já mencionado anteriormente, a interpretação profética que remetia à concretização do V Império na terra, proposição compreendida pelos inquisidores como muito próxima do messianismo judaico. Em 23 de dezembro de 1667, no Santo Ofício de Coimbra, o jesuíta foi condenado à perda de voz ativa

⁷⁷ VIEIRA, Antônio. Carta a Sebastião de Matos e Sousa, 27 de junho de 1696. In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.) **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará**. São Paulo: Hedra, 2003. p. 606-607.

⁷⁸ Na edição que utilizamos da *História do Futuro*, consta o projeto da obra, pensado por Vieira, disposto da forma que segue. Livro Primeiro: Nome, verdade e fundamento deste Império. Livro Segundo: Definição do Quinto Império, e declaração dele. Livro Terceiro: Grandeza e felicidades do dito Império. Livro Quarto: Causas, meios e instrumentos com que se há-de conseguir o estado consumado do dito Império. Livro Quinto: Tempo, duração e ordem do dito Império. Livro Sexto: Terra em que se há-de fundar o dito Império enquanto temporal, e qual há-de ser a cabeça dele. Livro Sétimo: Pessoa que será o primeiro Imperador instrumento temporal do dito Império. Ver Idem.; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 27-34.

e passiva, à proibição de pregar e ao estabelecimento de residência em colégio jesuíta designado pela Inquisição. Vieira foi, no mesmo ano, transferido para o Mosteiro do Pedroso, no Porto, e, posteriormente, em 1668, vai para o noviciado da Companhia de Jesus, em Lisboa. No ano seguinte, partiu para Roma, tendo em vista a revisão de sua sentença. Em 1675, conseguiu feito inédito até então: o Papa Clemente X não apenas absolveu Vieira, como o isentou para sempre da jurisdição inquisitorial portuguesa⁷⁹.

A referida obra visava à mobilização e adesão dos portugueses em direção ao cumprimento da profecia do V Império. Ela pode ser qualificada como um tratado político, por vezes bastante próximo dos *speculum*, embora seu autor a apresente como obra histórica. Profundamente marcada pelo milenarismo, a *História do Futuro* deve ser compreendida, no contexto seiscentista, enquanto obra política, na qual o jesuíta lança mão de sua força retórica, sintetizando, de forma refinada, algumas das maiores preocupações de seus coetâneos. Tendo em vista a articulação entre a retórica, a teologia e a política, presentes na fonte aqui selecionada para análise, cabem as considerações de Alcir Pécora:

Sem a irremovível teologia simplesmente não é possível investigar com um mínimo de responsabilidade histórica o sentido das colocações mais fundamentais de Antônio Vieira, assim como sem as concepções advindas dela mal se sustentaria a sua globalidade relativa. Por exemplo, no que diz respeito ao entendimento que tem Vieira da organização do Estado governado por um príncipe cristão eleito e de seu papel nos acontecimentos da época, está claro que não se poderá saber qual seja se não se levar na referida conta a referência privilegiada às teses dos neotomistas e teólogos-juristas da Sociedade de Jesus. (Deve ser dada) a justa atenção ao peso próprio que adquirem em Antônio Vieira as questões de uma filosofia política acomodada à um projeto de cristandade na história, ou, ainda, as questões das correspondências e ambiguidades estabelecidas entre o sagrado e o profano, não por puro gosto do engenho ou pelo gozo do seu exercício, mas porque aí está em jogo o assentamento de novas fronteiras históricas da Aliança e da Lei da Graça⁸⁰.

Assim, a retórica vieiriana, na *Historia do Futuro*, de forma análoga aos seus sermões ou cartas, visa especialmente ensinar e persuadir seus leitores, de modo que, por uma escolha racional, a vontade do homem orientasse as suas ações em direção ao Bem. Nesse sentido,

⁷⁹ Numa demonstração do prestígio de que Vieira gozava junto ao Sumo Pontífice, Maria Leonor Carvalhão Buescu informa que, no Breve Pontifício, o Papa se refere ao jesuíta como “amado filho”, isentando Vieira da jurisdição dos inquisidores portugueses tendo em conta “o zelo da Fé Católica, a ciência das Letras Sagradas, a bondade de vida e costumes e outros louváveis merecimentos”. Ver BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: VIEIRA, António; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 12.

⁸⁰ PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994. p. 42-43.

agir em direção ao Bem possui como objetivo cumprir a finalidade da existência humana. No projeto político de Vieira, esse preceito tomásico em boa medida se deslocava do âmbito individual e se projetava na esfera do coletivo. A ênfase dada à “cabeça” corpo político português não significa que os demais membros não tenham responsabilidades a cumprir. Desse modo, o papel atribuído ao Rei corresponde à visão de mundo fortemente hierarquizada, própria da perspectiva tomista da qual o jesuíta é tributário. Para concretizar a finalidade que cabia ao ser humano, não bastava a Graça, era preciso a vontade. Na radicalização dos termos presentes no pensamento tomásico, o jesuíta projetava o povo português como aquele que, quando da fundação do Reino, na figura do seu primeiro Rei, assumiu um compromisso com Deus. Como vimos, esta percepção foi agregada à construção identitária portuguesa, e Vieira não faz mais do que articulá-la ao seu discurso mobilizador, enquanto elemento legítimo e capaz de mover os ânimos e ações portuguesas no cumprimento de seu dever para com o Ser. Compromisso religioso e político, a concretização do V Império, segundo Vieira, se daria no mundo sensível, no tempo futuro da história profana.

Segundo Paulo Alexandre Esteves Borges, o pensamento vieiriano compreende Deus enquanto:

[...] transcendente ao tempo, mas manifestando-se na sua dispensação, (que) desvela, enquanto “Rei dos séculos e dos tempos”, como intemporal e permanente regência e ordenação da sucessão temporal não se distingue da irrestrita liberdade criadora pela qual na sua diversidade se patenteia. [...] enquanto Causa primeira e Fim último de todo o discurso temporal, é do esclarecimento do modo pelo qual a mesma liberdade divina constitui esse trânsito como uma *plenificação* que depende essencialmente o apuramento do sentido do Quinto império, enquanto marco escatológico onde converge e se coroa toda a dispensação dos tempos⁸¹.

A esta perspectiva que compreende Deus enquanto criador e governador do mundo, a concepção do tempo, para Vieira, está relacionada a transcendência de sua origem, na medida em que Deus possui, em sua própria essência, as ideias de tudo quanto é no tempo e segundo o tempo. Nesse sentido, a concepção vieiriana de Quinto Império considera que os acontecimentos do mundo são animados por uma mesma razão constitutiva, qual seja, a Divina Providência. Na ação da transcendência na história, todos os agentes humanos são potenciais colaboradores, uma vez que há uma relação causal entre a criatura e o Ser. Transpondo essa percepção para os Reinos, “[...] as determinações da Providência divina,

⁸¹ BORGES, Paulo Alexandre Esteves. História e Escatologia em Padre António Vieira. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLV, Braga, p. 97-124, 1989. p. 98.

enquanto primeira Causa e Poder absoluto, cumprem-se pela acção e efeitos das causas segundas, nos quais a mesma Providência se consuma, sob o aspecto da Justiça”⁸². Em contrapartida, tendo em mente a transitoriedade, bem como a perenidade dos reinos, o pensamento vieiriano considera a *culpa*, enquanto o mal das nações, uma falta ética, da qual pode resultar a perda do poder.

Assim, no âmbito das intenções éticas e religiosas do jesuíta, o conhecimento da culpabilidade imputa ao ser humano a responsabilidade pela “vocação temporal a um destino escatológico”⁸³. Ou seja, a ênfase dada ao agir humano, que Vieira pretende mobilizar, passa pela consciência do verdadeiro sentido da vida humana. A recusa da Graça, embora fosse possível pelo livre-abítrio, tinha implicações espirituais e temporais percebidas no devir do tempo na história. Paulo Alexandre Esteves Borges, ao analisar o Sermão da Visitação de Nossa Senhora (1640), pregado no Brasil, identifica no discurso vieiriano a relação entre a culpa, vinculada à noção de pecado, e a sucessão dos quatro impérios que antecederam o Quinto Império que está por vir. O jesuíta, valendo-se da concepção de S. Tomás de Aquino, ratificada por S. Anselmo, de que o pecado é uma privação da devida justiça, vale-se igualmente da proposição agostiniana de que sem justiça não há Reino. A inconstância dos impérios é explicada, justamente, pela injustiça, presente nas ações humanas, que prevê – como reação – a aplicação da justiça divina. Assim, a injustiça é tida como arquétipo de todo o mal histórico, que está vinculada tanto à usurpação humana do que não lhe é próprio, quanto à recusa do que lhe é destinado. Para o autor, o pensamento vieiriano, especialmente em relação ao V Império, pode ser entendido:

[...] como a experiência do contraste, simultaneamente histórico e originariamente determinante de toda a condição e consciência históricas, entre duas possibilidades: a aceitação ou a recusa da assunção do *ser humano* como estado ontológico destinado a veicular um desígnio que, no próprio acto de o eleger, e de nele supremamente se cumprir, o excede – quer na origem transcendente, quer na ressonância, já propriamente cósmica, que tal aceitação ou recusa comportam⁸⁴.

Diante do exposto, evidenciam-se os pressupostos que movem e direcionam a retórica vieiriana. Recorrendo à aplicação da hermenêutica aos fatos históricos, Vieira busca conscientizar os portugueses da sua relação particular com Deus, e das implicações que

⁸² BORGES, Paulo Alexandre Esteves. História e Escatologia em Padre António Vieira. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLV, Braga, p. 97-124, 1989. p. 102-103.

⁸³ Ibidem. p.105.

⁸⁴ Ibidem. p. 106-107.

acarretariam a recusa do cumprimento da Vontade Divina, expressa no vaticínio do V Império, o que nos permite compreender a veemência das críticas vieirianas à conduta dos membros do corpo político português. Como povo eleito, Vieira entende que não deveria haver desvios de conduta, as ações portuguesas deveriam se pautar pela *recta ratio* que orientava a vida virtuosa. A recusa da missão que cabia aos portugueses, em última análise, acarretaria não apenas a perda do Reino, mas significaria a ruptura da aliança feita com Deus.

O pensamento vieiriano, ao considerar o mundo sensível um espaço próprio para a manifestação do Ser, orienta sua retórica pela aplicação da hermenêutica aos fatos históricos. Assim, a passagem do tempo e os acontecimentos históricos permitem ao jesuíta maior inteligibilidade das passagens das Escrituras, potencializando os efeitos que pretende causar através de seu discurso: fazer os homens avançarem rumo à destinação providencial do mundo criado. Ao discorrer sobre o modelo da oratória vigente nos séculos XVI e XVII – e que se ocupa da interpretação das Escrituras, atualizada pelo devir histórico –, Alcir Pécora considera que:

O próprio movimento da sucessão histórica implica maior número de profecias cumpridas; à medida que ocorre, a história fornece uma base gradualmente mais segura para novas interpretações de sua causa e finalidade. De outra maneira, pode-se dizer que os fatos históricos, enquanto atos, discursam sobre os planos de Deus para os homens. E isto com igual propriedade e mais atualidade interpretativa do que as palavras testamentárias, no sentido de conter um maior número de figuras misteriosas decifradas. A Verdade permanece igual a si mesma, evidentemente, mas o discurso variado e sucessivo da história reúne um repertório maior de referências circunstanciais aptas para a elucidação das figuras misteriosas empregadas por Deus para comunicar-se com os homens⁸⁵.

Uma vez que os fatos históricos permitem ser lidos enquanto registros do Ser no mundo sensível, a enunciação de Deus na história está relacionada à finalidade salvífica que fundamenta e orienta a existência humana. A história, portanto, sinaliza o divino enquanto Providência orientada para a redenção do ser humano. Os sinais que se manifestam na história visam à condução histórica da Cristandade. Seus intérpretes autorizados, como o Padre Vieira, são tidos como os mais comprometidos com a conversão dos homens, cabendo a aplicação da exegese para descobrir e atualizar “os sinais da oração divina original”⁸⁶.

⁸⁵ PÉCORA, Alcir. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 12.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 13. Cabe aqui considerar, para que não pareça que usamos indiscriminadamente os termos “hermenêutica” e “exegese”, as considerações feitas por Alcir Pécora, para quem, os oradores sacros dos séculos XVI e XVII associam “a tradição cristã da exegese bíblica, enquanto ciência da interpretação alegórica

Na aproximação que pode ser estabelecida entre a retórica que visava mobilizar e direcionar a vontade e ação do homem rumo ao Bem, cabem as palavras do próprio Vieira, que descreve sua obra como um “mapa”, que se propõe a descrever “coisas e casos que ainda lhes falta muito para terem ser, quanto mais antiguidade”⁸⁷. Trata-se de discorrer sobre a notícia dos tempos e sucessos futuros, que o jesuíta oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo. Matéria extensa, disposta em doze capítulos, nos quais o autor intenta “manifestar ao mundo aqueles segredos ocultos e escuríssimos que não chega a penetrar o entendimento”⁸⁸.

No capítulo primeiro, Vieira explica a pertinência da matéria sobre a qual discorre, o futuro, e a especificidade de sua obra “histórica”, com relação às demais. As outras obras históricas discorrem sobre os fatos passados, e a sua quer discorrer sobre os fatos futuros. Segundo Vieira, Deus, enquanto fonte primeira de toda sabedoria, embora tenha concedido sabedoria aos seres humanos, guardou apenas para si a ciência do futuro, própria da divindade. O Ser, que é eterno, tem todos os futuros presentes. O homem, por sua vez, enquanto filho do tempo, reparte com este seu saber e sua ignorância, uma vez que do presente sabe pouco, do passado sabe ainda menos e do futuro sabe nada. Citando Platão e Tácito, o jesuíta discorre sobre as diversas e enganosas artes criadas pelos homens com o intuito de saber o futuro. Ao mesmo tempo em que critica os métodos pagãos, ratifica o quão antigo e quão atual é o interesse humano em saber dos tempos vindouros. Por ser prerrogativa divina, os homens só podem saber do futuro na medida em que Deus assim permitir. Discorre sobre a abordagem do tema, enquanto objeto de especulação de filósofos como Sócrates, Platão, Aristóteles, dentre outros autores latinos. Ao colocar no teatro do mundo a sua *História*, reconhece quão inusitada é sua proposta, e afirma que enquanto autores como Xenofonte, Heródoto, Cúrcio, Lívio, escreveram obras históricas sobre os fatos passados para a posteridade, sua *História* escreve sobre o futuro, tendo em vista os leitores presentes. “Impossível pintura parece antes dos originais retratar as cópias”, reconhece, “mas é isto que fará o pincel da nossa *História*”⁸⁹. O recorte temporal da obra compreende do tempo presente até o fim do mundo. Na sua percepção de tempo, Vieira o descreve como quem observa um

dos sentidos das Escrituras, àquela da retórica antiga, mais restrita à análise dos enunciados persuasivos. Para eles, a interpretação exegética não se distingue essencialmente da hermenêutica que interpreta os acontecimentos da história como figurados anteriormente nas Escrituras. No *signo-coisa* da Bíblia ou na *coisa-signo* da história, os objetos que se apresentam ao intérprete têm o mesmo estatuto de *figuras* que precisam ser lidas como fatos históricos, mas também como mensagem providencial”. PÉCORA, Alcir. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000. p. 12.

⁸⁷ VIEIRA, Antônio. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 45.

⁸⁸ Ibidem. p. 41.

⁸⁹ Ibidem. p. 45.

mapa: o tempo, assim como o mundo, tem dois hemisférios: um superior e visível, que é identificado como o passado e outro, inferior e invisível, que se refere ao futuro. Entre um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que compreende o presente, limite entre o passado e o futuro. O jesuíta, assim como muitos que o antecederam, irá falar sobre Reinos e Impérios, de exército e de vitórias, de ruínas de umas nações e exaltações de outras. Tratava-se, contudo, de Impérios ainda não fundados, vitórias ainda não conquistadas e nações ainda não domadas e rendidas. Ao cotejarmos este trecho com a carta ao Padre André Fernandes, compreendemos que o Império futuro é o V Império, inferimos que as vitórias anunciadas são as da Cristandade e que as nações não domadas sejam as dos turcos, judeus e hereges.

Projetando o futuro na “sua” *História*, Vieira afirma que há de se ler nela:

[...] para exaltação da Fé, para triunfo da Igreja, para glória de Cristo, para felicidade e paz universal do Mundo, altos conselhos, animosas resoluções, religiosas empresas, heróicas façanhas, maravilhosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos, de leis; mas leis novas, governos novos, costumes novos, gentes novas, tempos novos, estados novos, conselhos e resoluções novas, empresas e façanhas novas, conquistas, vitórias, paz, triunfos e felicidades novas; e não só novas, porque são futuras, mas porque não terão semelhança com elas nenhuma das passadas⁹⁰.

Percebemos que o anúncio dos temas sobre os quais irá discorrer convergem formidavelmente para os interesses do Estado (“altos conselhos, animosas resoluções, religiosas empresas, heróicas façanhas, maravilhosas mudanças de estados, de tempos, de gentes, de costumes, de governos, de leis”). Ao mesmo tempo, remete aos termos correntes utilizados pelo vocabulário político da época, que justificavam e legitimavam as ações do Estado, especialmente, no espaço ultramarino (exaltação da Fé, triunfo da Igreja, glória de Cristo, felicidade e paz). Destarte, os temas anunciados suscitam o interesse e potencial adesão do leitor, na medida em são identificados com as questões políticas principais do seu tempo, a respeito das quais discorre de modo otimista, indicando que a “sua” *História* trará boas novas. Prossegue sua narrativa como quem pretende prender a atenção do espectador pela expectativa criada pelo suspense, uma vez que afirma que o mundo ouvirá o que nunca ouviu, bem como ficará admirado do que nunca leu, e ficará assombrado pelo que nunca imaginou. Na sua exposição sobre a curiosidade humana sobre o futuro, e do inusitado da sua história do porvir, pondera que:

⁹⁰ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 46.

[...] se as histórias daqueles escritores, sendo as coisas menores antigas e passadas, se leram sempre com gosto, e depois de sabidas se tornaram a ler sem fastio, confiança nos fica para esperar que não será ingrato aos leitores este nosso trabalho, e que será tão deleitoso ao gosto e ao juízo a *História do Futuro*, quanto é estranho ao papel o assunto e nome dela⁹¹.

Nesta passagem, percebe-se a intenção do autor em atender a um dos três pressupostos que orientam a retórica seiscentista: o deleite. Cabe, no entanto, ressaltar - como temos procurado demonstrar - que a elaboração discursiva jesuítica compreendia, também, o ensinar e o persuadir, tendo em vista a gravidade da matéria: o Estado português e sua relação com a profecia do V Império. Antevendo a postura dos eventuais críticos da sua *História*, Vieira remonta às Escrituras e aos Doutos Padres para legitimar sua obra. Moisés que escreveu a história do princípio e da Criação, segundo os Doutores da Igreja, pelo espírito profético, cuja inspiração é divina. Foi, portanto, um profeta do passado. Se houve um profeta do passado, por mais estranho que soe, e tido como verdadeiro, conforme atestam os Doutores, é possível existir um historiador do futuro. Como mencionado anteriormente, ao atribuir o qualificativo de *histórica* a sua obra, Vieira bem pode ter tido a intenção de arrefecer os ânimos exaltados dos inquisidores, tendo em vista que a apresentação da sua *História* se deu durante o processo movido pelo Santo Ofício. Ainda assim, cabe considerar a argumentação apresentada pelo jesuíta que procura afastar qualquer indício que pudesse levar a crer que ele pretendesse se equiparar a um profeta ou a um comentador de profecias:

Os profetas não chamaram história às suas profecias, porque não guardam nelas estilo nem leis de histórias: não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individualizam as pessoas, nem seguem a ordem dos casos e dos sucessos, e quando tudo isto viram e tudo disseram, é envolto em metáforas, disfarçado em figuras, escurecido com enigmas e contado ou cantado em frases próprias do espírito e estilo profético, mais acomodadas à majestade e admiração dos mistérios, que à notícia e inteligência deles⁹².

Não deixa, portanto, de apresentar seu “método”, que empregava como “historiador”, distanciando-se, decorosamente, dos profetas, pois não poderia se igualar a eles:

⁹¹ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 46.

⁹² *Ibidem*. p. 47.

[...] nós, em tudo o que escrevemos, determinamos observar religiosa e pontualmente todas as leis da história, seguindo em estilo claro e que todos possam perceber, a ordem e sucessão das coisas, não nua e secamente, senão vestidas e acompanhadas das suas circunstâncias; e porque havemos de distinguir tempos e anos, sinalar províncias e cidades, nomear nações e ainda pessoas (quando o sofrer a matéria), por isso, sem ambição nem injúria de ambos os nomes, chamamos a esta narração história e *História do Futuro*⁹³.

Isto exposto, Vieira remonta à *allegoria in factis* para narrar a imagem que figura a situação em que se encontrava: só, como se estivesse em mar aberto, no escuro, em meio a uma tormenta, em uma pequena barca, rogando à Deus que o iluminasse, enquanto servo Seu e de Seu Filho. Remonta à autoridade de S. Jerônimo, para pedir não por benevolência, mas por justiça aos seus leitores: “é de direito natural que ninguém seja condenado sem ser ouvido”⁹⁴. Esta passagem nos remete não apenas para o momento em que o jesuíta apresenta a sua obra – em meio a um processo junto ao Santo Ofício –, mas também, para o seu propósito de obter adesão de suas proposições. Aos inquisidores e ao povo português - os quais, dadas as circunstâncias, não deixavam de ser seus leitores –, o jesuíta dedicaria o capítulo segundo.

Vieira inicia o capítulo, deixando claro que, se no anterior, falava ao mundo, neste, falava apenas com Portugal, deixando explícito quem eram seus destinatários. Afirma o jesuíta que “o maior serviço que pode fazer um vassalo ao rei, é revelar-lhe os futuros”⁹⁵, o que permite identificar a quem se dirigia, e como se considerava: enquanto súdito, que se reporta ao Rei de Portugal. Remontando às Escrituras, discorre sobre a passagem em que Daniel disse a Baltazar que, na mesma noite em que se encontrariam, o Rei viria a perder a vida e o Império, e, diante da situação, Baltazar colocou o profeta no Conselho em que estava o supremo governo da monarquia. Embora o leitor pudesse inferir que se tratasse de um pedido de reconhecimento, o autor afirma, se dirigindo aos portugueses, que não esperava reconhecimento, nem temia a ingratidão dos mesmos. E pondera, se dirigindo, mais uma vez, ao povo português:

[...] tal é a tua estrela (benignidade de Deus contigo, deveria dizer), que tudo o que leio em ti são grandezas, tudo o que descubro melhoras, tudo o que alcanço felicidades. Isto é o que deves esperar e isto o que te espera; por isso, em nome segundo e mais declarado, chamo a esta mesma escritura *Esperanças de Portugal*, e

⁹³ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 47.

⁹⁴ Ibidem. p. 48.

⁹⁵ Ibidem. p. 49.

este é o comentário breve de toda a *História do Futuro*⁹⁶.

Assim Vieira estabelece a analogia entre os portugueses e os judeus, remontando às Escrituras, ressaltando que os últimos aguardavam ansiosamente o cumprimento das profecias, enquanto se encontravam no cativeiro da Babilônia. Afirma que as profecias, que seriam longamente tratadas no quinto livro (previsto, mas nunca escrito) da sua *História* e se cumpririam num futuro breve. Cita S. Paulo, que dividiu o futuro em dois: o *futuro distante*, e o *futuro que já vem*. Este último é o tempo de Vieira, que afirma que os portugueses devem crer no Autor das suas esperanças, contidas nas profecias referentes ao Reino português. Retomando a proposição sustentada na carta anteriormente analisada, Vieira ratifica a de que o povo português é o escolhido por Deus para a concretização do V Império ao mesmo tempo em que o projeta como o único capaz de fazê-lo:

Mas perguntar-me-á porventura alguma emulação estrangeira (que às naturais não respondo): se o Império esperado, como diz no mesmo título, é do mundo, as esperanças porque não serão também do mundo, senão só de Portugal? A razão (perdoe o mesmo mundo) é esta: porque a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam e a mais gloriosa deles será não somente própria da Nação portuguesa, senão única e singularmente sua. Portugal será o assunto, Portugal o centro, Portugal o teatro, Portugal o princípio e o fim destas maravilhas; e os instrumentos prodigiosos delas os Portugueses⁹⁷.

Assim, percebemos nesta passagem a amplificação da percepção vieiriana: se na carta a ênfase era dada ao Rei português enquanto instrumento da Divina Providência, na *História do Futuro*, a proposição é amplificada, envolvendo todo o povo português. Se, por um lado, ser instrumento da Divina Providência corresponde à percepção que os portugueses tinham de si, por outro, a retórica vieiriana igualmente se ocupa, como veremos, de ressaltar a importância das ações portuguesas direcionadas ao cumprimento do fim ao qual se destinam os lusitanos. À recusa da concretização da missão dada por Deus, corresponderia o risco de perder o Reino. Remontando ao passado glorioso português, cujos feitos são tidos por épicos, pois pioneiros e até então inauditos, coube aos portugueses restituir o mundo na sua inteireza primitiva, sendo o futuro projetado para Portugal ainda mais glorioso do que havia sido o seu passado. Assim como na missiva ao Bispo do Japão, ele afirma que a união de todas as partes

⁹⁶ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 50.

⁹⁷ *Ibidem*. p. 53-54.

do mundo, análogo a um corpo, não poderia ser feita “sem dor e 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”⁹⁸.

No capítulo terceiro, o Vieira “historiador” discorre sobre a especificidade da matéria, e como pretende dividir os temas. Primeiro, afirma que todo seu discurso tem por intento provar a esperança na concretização do V Império, e estipula a divisão que pretende fazer dos temas, divididos em sete livros, conforme apresentamos anteriormente. Em contrapartida aos quatro antigos impérios (assírios, persas, gregos e romanos) que se auto-proclamavam “do mundo”, Vieira prova que esse epíteto, com justiça, aplica-se apenas ao V Império, havendo mais soberba do que verdade ao título que se outorgavam os Impérios que antecederam aquele que está por vir. E comprova, ainda, a desproporção entre “o nome e a coisa”, citando Daniel, Petrônio e Cícero, afirma que nenhum dos quatro Impérios anteriores poderia se chamar “Império do mundo”, pois o mesmo mundo ainda não estava conhecido na sua inteireza, o que veio a ocorrer apenas na era Moderna. O V Império, prometido há tanto tempo nos vaticínios, compreende o mundo que Deus criou, que O conheceu e que há de O conhecer. Na união das partes do mundo, de forma análoga ao movimento do múltiplo ao Uno, “todos os reinos se unirão em um ceptro, todas as cabeças se unirão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão a um só diadema, e esta será a peanha da Cruz de Cristo”⁹⁹. Citando Tácito, que discorre sobre o Império de Augusto e Alexandre, Vieira afirma que o V Império que anuncia será bem diferente: será um Império de paz e união, conservado por Deus. Nessa passagem, é nítida a retomada das tópicas da paz e concórdia, tão caras ao pensamento político católico, tendo por avalista da conservação imperial ninguém menos que o Autor da profecia do V Império, que criou e rege o mundo. Ao mesmo tempo, Vieira ratifica, ainda que sem citar nomes, a proposição da centralização do poder - que, inferimos, seja o poder temporal - a uma única “cabeça”, que será o imperador que sujeitará os demais Estados, de modo que se constituirá um corpo político universal.

Do capítulo quarto ao oitavo, Vieira discorre sobre as utilidades da *História do Futuro*. No início do quarto capítulo, ele afirma que:

⁹⁸ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 54-55.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 61.

Se o fim desta escritura fora só a satisfação da curiosidade humana e o gosto ou lisonja daquele apetite com que a impaciência do nosso desejo se adianta a querer saber as coisas futuras; e se as esperanças que temos prometido forem só flores sem outro fruto mais que o alvoroço e alegria com que as felicidades grandes e próprias se costumam esperar, certamente eu suspendera logo a pena e a lançara da mão, tendo este meu trabalho por inútil, impertinente e ocioso, e por indigno, não só de comunicar ao mundo, mas de gastar nele o tempo e o cuidado¹⁰⁰.

Sendo tipo prudente e discreto, o jesuíta orienta seu agir ético pela *recta ratio*, não pelas paixões. O intento da sua escrita não é o puro deleite, tido por indecoroso, dada a gravidade da matéria. Tampouco tal postura seria adequada a sua posição no corpo político, uma vez que se trata de religioso, tipo autorizado a discorrer sobre os fatos históricos, pautado da Verdade que fundamenta e legitima seu discurso. Seu intuito - ele deixa isto claro - é o de lançar mão da hermenêutica na análise dos fatos históricos, identificando o tempo, pessoas e lugares em que se devem cumprir a profecia do V Império. Logo, a História, qualificada pelo autor enquanto “mestra da vida” - bem ao gosto da retórica seiscentista - deve ser *útil* ao governo e ao Bem Comum. Sua *História*, tal como a compreende, por discorrer sobre o futuro, é ainda mais eficaz para mover os ânimos dos homens, do que a notícia dos tempos passados. Retoma o autor a pertinência da matéria sobre a qual discorre, afirmando que muitos erros teriam sido evitados, se os homens não ignorassem os sucessos futuros. Na perspectiva cristã de um Deus que intervém no mundo sensível, deixando nele Seus sinais, Vieira define a motivação para a produção da obra:

Em consequência desta verdade e em consideração das coisas que tenho disposto escrever, digo, leitor cristão, que todos aqueles fins que sabemos teve a Providência Divina em diversos tempos, lugares e nações para lhes revelar antecedentemente o sucesso das coisas que estavam por vir, concorrem com particular influxo nesta nossa *História* e se acham juntos nela. E esta é não só a principal razão, mas única e total, por que nos sujeitamos ao trabalho de tão molesto género de escritura, esperando que será grato e aceito a Deus a quem só pretendemos servir; e entendem que foram vontade, inspiração e ainda força suave da mesma Providência os impulsos que a isto (não sem alguma violência) nos levaram, para que estes secretos do seu oculto juízo e conselho se descobrissem e publicassem ao mundo e em todo ele produzissem proporcionalmente os efeitos de mudança, melhoria e reformação, a que são encaminhados e dirigidos¹⁰¹.

Note-se que esta passagem estabelece um diálogo específico com o leitor que compartilha com Vieira a crença dos mesmos pressupostos do autor. A argumentação vieiriana

¹⁰⁰ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 63.

¹⁰¹ Ibidem. p. 64.

passa da racionalidade própria da história profana, que é útil ao governo e ao Bem Comum, para o convencimento quanto à utilidade da obra pautado num argumento próprio da fé: a crença na intervenção divina no mundo sensível. Ao mesmo tempo, o jesuíta se coloca enquanto instrumento da Causa Primeira, a Quem se direciona movido pela vontade, e, na qual acredita, suavemente inspirado pela Divina Providência. O intuito do seu discurso, de forma análoga a sua produção sermonária ou epistolar, é o de levar aos leitores/ouvintes/destinatários o conhecimento dos desígnios divinos, para que a ação humana esteja direcionada ao Bem, que é o seu fim último. Ao mesmo tempo, o conhecimento dos planos de Deus implicava numa responsabilidade de mudanças e reformas necessárias para o cumprimento da finalidade que cabia aos homens.

Neste sentido, a primeira utilidade da *História do Futuro* é, justamente, o conhecimento dos desígnios divinos por parte do homem, de modo que Deus permitisse que a humanidade tivesse inteligência dos Seus planos, para que os homens soubessem Quem governava o mundo. Ao remontar a Daniel, Vieira evidencia que considerava o profeta um instrumento da Divina Providência, sendo útil para o *bom governo*. Como é Deus que dava e tirava Reinos, era importante que os governantes soubessem dos desígnios divinos, compreendendo porque perdiam ou conservavam os mesmos. E, no cotejo entre os desígnios divinos e o Reino português, Vieira ratifica a predileção de Deus pelo Reino português. Por um lado, argumenta que Deus quer que os homens saibam que é a Ele a quem devem atribuir os sucessos do Reino e não à fortuna. Por outro, retoma a narrativa do milagre de Ourique, para sustentar que, no passado, Deus havia fundado o Reino português. Num tempo mais recente, Ele o havia restituído através da Restauração, que, como vimos na análise da carta, Vieira que este evento havia sido resultado da Vontade Divina.

Para um futuro próximo, Deus reservaria aos portugueses um tempo sublime. Em todos os tempos, a Providência só fez enobrecer o Reino, de modo que Vieira percebe a intervenção divina na história portuguesa tendo sempre o intuito de enobrecer o Reino, dados os favores e mercês que sempre dispensou ao Estado que fundou por Sua vontade. Ao mesmo tempo, valendo-se da disposição dos temas a partir da articulação passado-presente-futuro, Vieira afirma que Deus sempre interveio no Reino, querendo fazer com que os lusitanos soubessem antecipadamente de Seus desígnios, através dos profetas. Quando da fundação do Reino, enviou o velho ermitão – aquele que foi conversar com D. Afonso Henriques, um pouco antes da batalha contra o exército mouro – e, antes mesmo da União Ibérica, havia se valido do humilde sapateiro de Trancoso, o Bandarra, para antecipar ao Reino que durante um

tempo lhe faltaria um Rei português, mas que isto seria reparado com a Restauração. Quanto ao futuro, o jesuíta considera que:

[...] o intérprete deste último e glorioso estado de Portugal já tenho dito quem é, e quão indigno de o ser, por isso mui proporcionado (segundo o estilo de Deus), para tão grande e dificultosa empresa; para que até por esta circunstância conheçam os Portugueses que a mesma mão onnipotente que há vinte e quatro anos conserva e defende tão constante e vitoriosamente o Reino de Portugal, é a que há-de levantar e sublimar (podera ser que em muito menos anos) ao estado felicíssimo e glorioso que lhe está prometido¹⁰².

Ou seja, ao mesmo tempo em que atribui, decorosamente, a Deus a conservação e defesa do Reino, se apresenta, senão profeta, ao menos, como instrumento da Divina Providência. Essa percepção é coerente, como vimos, à perspectiva católica, que entende o mundo como lugar em que Deus pode se manifestar, e se valer de homens que atuam como Seu instrumento, de modo que os demais conheçam os Seus desígnios. Ao mesmo tempo, a passagem indica o período em que esta parte da obra foi escrita, aparentemente em 1664, durante o processo do Santo Ofício e antes de Vieira ser preso. Assim, se auto proclamando instrumento da Divina Providência, Vieira adverte aos portugueses, que o retardamento do cumprimento das profecias envolvendo o Reino, se daria apenas se houvesse o esquecimento ou o desconhecimento do Autor delas, o que seria demonstração de ingratidão diante da constante intervenção divina em favor dos lusitanos.

O jesuíta se volta novamente às Escrituras, referindo-se à passagem em que Moisés libertou os judeus do cativeiro imposto pelo Faraó. A intervenção divina favoreceu o antigo povo eleito que, por não crer na segunda parte das promessas divinas, levou quarenta anos para chegar ao local indicado por Deus, sendo que a distância poderia ser percorrida em poucos dias: segundo Vieira, era justo o castigo divino, dado que o povo não perseverou pela falta de fé em Quem o libertou. Segundo Vieira, uma das razões que contribuíram para os judeus despertarem a ira divina residia na atribuição de sua liberdade a Moisés, e não a Deus. Os judeus, enquanto anti-tipo do povo português, servem de exemplo, tirado das Escrituras, autoridade maior e incontestável da retórica católica, de como não se deve proceder. Vieira insiste na analogia entre os judeus e portugueses, lembrando-os de que Deus os havia tirado do “cativeiro”, a União Ibérica, imposto pelo “Faraó”, identificado como o Rei castelhano. Observamos como o jesuíta opera no limite do decoro tendo em vista tratar-se da cabeça do

¹⁰² VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 67.

corpo político espanhol. Tido em seu tempo como Rei catolicíssimo, é comparado, no discurso vieiriano, a um governante pagão, que sofreu as penalidades impostas pela justiça divina, por insistir no cativo injusto do povo eleito. Assim, os portugueses – enquanto instrumentos da Divina Providência – deveriam creditar a Deus os seus êxitos. Manifesta o autor que os “inimigos que mais temo a Portugal são a soberba e a ingratidão, vícios tão naturais da próspera fortuna, que, como filhos da víbora, juntamente nascem dela e a corrompem”¹⁰³. Assim, o discurso vieirano lembra aos portugueses a conduta que é esperada deles. Em oposição aos vícios, as virtudes. Ao invés da soberba e ingratidão, a humildade e o agradecimento, reconhecendo que não a fortuna, mas Deus, que libertou os lusitanos do seu cativo, conforme prometido, haveria de cumprir, consideradas as advertências do jesuíta, a segunda parte de suas promessas. O jesuíta insiste no erro que cometem os incrédulos, cuja falta de fé pode comprometer o favorecimento divino anunciado, cabendo àqueles a culpa pela não concretização do V Império. Ora, como afirma Vieira, tanto na carta analisada, quanto na *História do Futuro*, é preciso crer, é preciso fé, pois, se a primeira parte dos vaticínios foi cumprida, a segunda também será. Outrossim, ele adverte que a incredulidade, considerada um vício, pode despertar a ira divina, manifestada na aplicação da justiça. E cita, assim como na carta, a passagem em que Santo Agostinho critica aqueles que acreditavam apenas parcialmente nos vaticínios, haja vista que eles tinham, independente de terem sido cumpridos ou não, a mesma Autoria.

A segunda utilidade da *História do Futuro* aponta para a necessidade de se ter paciência e constância, diante das vicissitudes que devem anteceder à última idade do mundo. Neste sentido, Vieira se dirige, especialmente, aos portugueses, lembrando-os do agir ético orientado pela razão e também da necessidade da fé nos anúncios divinos: antes da concretização do V Império, é necessária a reforma dos costumes, uma vez que a conduta portuguesa deve ser exemplar, a fim de não sofrer os castigos da ira divina:

Se deste trabalho e castigo pode também caber alguma parte a Portugal, e se é ele um dos reinos da Cristandade que merece ser mui renovado e reformado, o mesmo Portugal o examine, e ele mesmo, se se conhece, o julgue, lembrando-se que está escrito que o juízo e o exemplo de Deus há-de começar por sua casa¹⁰⁴.

¹⁰³ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 70.

¹⁰⁴ *Ibidem*. p. 76.

Para além da advertência em relação à conduta, Vieira, remontando aos profetas canônicos, como Jeremias, e articulando o anúncio dos tempos futuros como demonstração da intervenção divina no Reino português, estabelece novamente a analogia entre os lusitanos e os judeus, afirmando que sua obra pretendia consolar os homens, pelo anúncio que fazia dos tempos vindouros. Ao mesmo tempo, sustenta que sua obra tem como finalidade o benefício público, uma vez que o conhecimento prévio dos desígnios divinos implica mover os ânimos para uma causa comum pelo povo português, preparando-o para as glórias prometidas por Deus. Aconselha o jesuíta que todos entendam e conheçam as profecias, e que se lembrem sempre de creditar seus êxitos a Deus, para que sigam vencendo contra os inimigos externos – os quais, embora não sejam citados nominalmente, inferimos, sejam especificamente os castelhanos.

Na quarta utilidade, Vieira direciona seu discurso ao Rei português. Partindo da proposição geral de que os Príncipes são os instrumentos de Deus, para a concretização de grandes feitos, o jesuíta, amparando-se nos fatos históricos e nas Escrituras, aproxima o Rei português de Alexandre, o grande. Um dos primeiros argumentos apresentados por Vieira consiste em afirmar a eficácia das profecias na mobilização do corpo político português, tendo em vista que os vaticínios de felicidades futuras têm Deus por fiador. Aconselha que o Rei mantenha a fé e a confiança na palavra divina, e usa exemplos das Escrituras, visando persuadir a cabeça do corpo político luso, que os governantes que mantiveram a fé em Deus venceram as guerras que disputaram, mesmo quando seus exércitos eram menores do que os dos seus inimigos.

O jesuíta utiliza como exemplo a postura de Alexandre, retirada de obra histórica. Com base nela, diz que Alexandre, ao entrar em Jerusalém, vendo o Sumo Sacerdote Jado, lança-se aos seus pés, como forma de demonstrar a reverência a Deus, representado pelo sacerdote, uma vez que Deus o havia exortado a conquistar a Pérsia, e creditava a Ele a sua vitória. A predestinação de Alexandre, segundo Vieira, mais do que a força da sua espada, serviu para que conquistasse tantos Reinos e que dominasse tantos territórios. A atribuída audácia daquele governante conquistador era na verdade a fé que tinha em Deus, e se não temia as adversidades, era porque nas promessas divinas confiava, e assim vencia. Do mesmo modo, Alexandre, que tantas batalhas havia vencido pela predestinação que Deus lhe garantia, venceu D. Afonso Henriques, que confiou nas promessas divinas ditas pelo velho ermitão ao então futuro Rei português. E, tendo em vista persuadir ainda mais a cabeça do corpo político português, Vieira afirma que o passado de descobrimentos e conquistas portuguesas no ultramar já ultrapassava em grandeza o império de Alexandre, enaltecendo o caráter épico do

passado português - aspecto tão caro de ser rememorado pelos lusitanos. Partindo dos elementos que se faziam presentes no imaginário social e político português, sobre os quais repousam a legitimidade do Rei lusitano e se construía a identidade coletiva do Reino, Vieira articula cada um dos principais pontos presentes na construção identitária de Portugal.

Na sua elaboração discursiva, lança mão da preceptiva retórica que orienta a disposição do tema partindo do geral para o particular. Primeiro, remonta ao povo português, cujos feitos do passado haviam sido exitosos não apenas pelo valor dos lusitanos, mas pela confiança que tinham nas profecias concernentes ao Reino. Estas diziam respeito à promessa de Cristo feita à D. Afonso Henriques, presente na narrativa do milagre de Ourique, e que previa a fundação do Império de Cristo pelos portugueses. Isso remete – como já nos referimos anteriormente neste capítulo - à percepção que os lusitanos tinham de si, no que diz respeito, especialmente, as suas ações no ultramar, legitimadas pelo seu atribuído caráter apostólico:

Sabiam (os portugueses) que tinha Cristo prometido ao seu primeiro rei que os escolhera para Argonautas apostólicos de seu Evangelho e para levarem seu Nome e fundarem seu Império entre gentes remotas e não conhecidas; e esta fé os animava nos trabalhos, esta confiança os sustentava nos perigos; esta luz do futuro era o Norte que os guiava; e esta esperança a âncora e amarra firme, que nas mais desfeitas tempestades os tinha seguros¹⁰⁵.

Lançando mão da história, Vieira afirma que, em diversos momentos, houve aqueles que, dentro do Reino, desconfiavam do êxito do empreendimento ultramarino. Coube ao Infante D. Henrique, descrito como religiosíssimo Príncipe, cujas ações eram orientadas pela vontade de servir a Deus, para Sua glória, dilatação da fé e conversão do gentio, dar início à expansão portuguesa no ultramar. Segundo Vieira, pelos predicados catolicíssimos do Príncipe, este foi merecedor de ouvir a voz de Deus, que o exortava a dar continuidade à empresa por ele iniciada, e lhe foi prometido êxito. A atuação do Infante permite que Vieira afirme que este atuou como instrumento de Deus, cuja Vontade se cumpriu na vontade e nas ações de D. Henrique. O êxito da Restauração, assim como do empreendimento ultramarino, se deveu ao valor do povo português, e, principalmente, à confiança nas promessas divinas de retomada da independência do Reino. O conhecimento e a fé nos anúncios divinos feitos no passado permitiram aos lusitanos alcançarem tantas vitórias, inclusive na difícil questão da

¹⁰⁵ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 90.

conversão da gentilidade. Assim como os apóstolos, a confiança em Deus permitiu aos portugueses que realizassem tantos feitos, ainda que tais empresas parecessem tão desproporcionais à capacidade dos homens que as empreenderam. Articulando tanto a imagem de cristãos zelosos da fé, cujo comprometimento com Deus os aproximava da atuação dos apóstolos, quanto a de povo guerreiro e belicoso, Vieira exorta os portugueses, bem como aqueles que os quiserem acompanhar a lerem a sua *História*, pois com o seu livro “em uma mão, e uma espada na outra, posta toda a confiança em Deus e em sua palavra, que conquista haverá que não empreendam?”¹⁰⁶. Oferece Vieira sua obra à cabeça do corpo político português, considerando-a como um espelho que permitiria aos capitães portugueses verem antecipadamente o que deveriam resolver, quais batalhas iriam vencer. E, assim procedendo, obrariam o que deveriam obrar, e seriam o que deveriam ser.

Neste capítulo, percebemos que Vieira retoma uma preocupação corrente em sua vasta produção intelectual, que, amparada nos vaticínios acerca do Reino, considerava a conduta guiada pela ética católica como indispensável para que o corpo político cumpra o destino que lhe cabia. Ao mesmo tempo, temos que considerar que, quando oferece seu projeto político ao Rei português, como declara neste sexto capítulo, quem ocupa o trono não era mais D. João IV. Em 1667, quando apresenta sua *História do Futuro* como parte da sua defesa diante do Santo Ofício, quem está no governo é D. Afonso VI, preterido por Vieira, o qual tomou partido de D. Pedro, que assumiu como regente em 1668. Assim, aparentemente, Vieira parece ter deixado de lado sua proposição quanto à ressurreição de D. João IV, um dos temas principais da missiva ao Bispo do Japão. Em boa medida, Vieira não estaria equivocado ao sustentar a ênfase dada ao papel a ser desempenhado pelo Rei português, ainda que não fosse na pessoa de D. João IV. Há de se levar em conta a articulação entre a noção de perpetuidade dinástica e de imortalidade da dignidade real¹⁰⁷, presente no pensamento político moderno. Ou seja, ao se dirigir a D. Afonso VI, Vieira o faz tendo em mente que, na pessoa real, são mantidos os compromissos firmados entre a realeza portuguesa e Deus. O atual governante não apenas era filho de D. João IV, o que representava a continuidade da dinastia iniciada com a Restauração, como também, na qualidade de rei português, representava a continuidade dos direitos e deveres outrora assumidos por seu pai.

A última utilidade da *História do Futuro*, segundo Vieira, pode ser de grande valia também para os inimigos dos portugueses. Seus argumentos, cuja ênfase se dá nas profecias

¹⁰⁶ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 93.

¹⁰⁷ Ver KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 233-242, especialmente.

sobre o Reino português, bem como em fatos históricos, pretendem persuadir os inimigos do Reino – especialmente os castelhanos –, de que deveriam se unir aos portugueses, a fim de que pudessem participar futuramente de suas glórias. Igualmente, considera que a oposição a Portugal é uma oposição à Vontade Divina, que destinou o papel de protagonista ao Reino português quando da concretização do V Império. Dirigindo-se aos castelhanos, o jesuíta afirma que:

Lerão aqui nossos vizinhos e confinantes (que muito a pesar meu sou forçado alguma vez a lhes chamar inimigos, havendo tantas razões, ainda da mesma natureza, para que não o serem), lerão aqui as promessas e decretos divinos, provada a verdade dos futuros com a experiência dos passados: e verão, se quiserem abrir os olhos, um manifesto desengano de sua porfia, conhecendo na guerra que continuam contra Portugal, pelejam contra as disposições do Supremo Poder e combatem contra a firmeza de sua Palavra¹⁰⁸.

Ao dirigir-se ao Rei castelhano, afirma que a paixão o impedia de perceber o dano que causava ao Bem Comum do seu próprio Reino. Ao mesmo tempo, pede que, em lugar da paixão, a razão e a fé orientem as decisões tomadas no Conselho castelhano, de modo que compreendam que Deus é quem dá e tira Reinos. Isso implica considerar que Vieira, não apenas indica ao Rei castelhano que deixa de agir como bom governante, na medida em que suas ações prejudicam seus súditos, como também de agir como bom católico, pois deixa de obedecer aos desígnios divinos. Suas ações contra o Reino português, portanto, são ilegítimas e injustas. Sua estrutura discursiva articula causa e efeito. A causa da Restauração portuguesa foi a Vontade Divina expressa nos vaticínios. Seus efeitos para Castela, da decisão de não aceitar a independência do Reino, foi o reforço da unidade dos membros do corpo político português, dada a justiça da sua causa, bem como o fracasso das tentativas castelhanas em unirem-se com aqueles tidos como traidores do Reino, que Vieira informa serem membros da nobreza portuguesa. A estes, a justiça divina castigou com a perda de suas vidas. Quando isto não ocorreu, ficaram os traidores sem renda, pois tiveram que sair de Portugal, onde tinham seus bens, bem como com a honra manchada dentro do Reino. Pela mesma intervenção da Divina Providência, Castela sofria as derrotas contra seus inimigos no espaço das suas conquistas, ao mesmo tempo em que Portugal fortalecia suas alianças contra os castelhanos, contando com o apoio de Inglaterra e França. O jesuíta procura mostrar que o discurso castelhano era enganoso, uma vez que acreditava que o fracasso da independência do Reino

¹⁰⁸ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 97.

português era tido como certo. Vieira pondera que “os discursos da esperança (que é a última apelação de Castela) são os que mais lhe mentiram, porque os homens (quando assim lho concedamos) discorrem com a razão, e Deus obra sobre ela”¹⁰⁹. Assim, o jesuíta constrói seu discurso deliberativo e epidítico, na medida em que as motivações castelhanas para a guerra contra Portugal são contrárias à razão: Castela dispense homens e recursos numa ofensiva sem êxito. As ações de Castela são igualmente contrárias à fé, pois se opõem à Vontade Divina.

Remontando às Escrituras, o jesuíta usa o exemplo de Ciro, rei da Babilônia, que libertou os judeus do cativeiro, pelo reconhecimento da legitimidade das profecias de Jeremias, e de outros profetas, que delimitavam o período máximo de setenta anos, depois dos quais o povo de Deus deveria ser libertado. Vieira, mais uma vez, operando no limite do decoro, critica o Rei castelhano, que agiu de modo menos cristão do que o Rei gentio, por não reconhecer a legitimidade das profecias quanto ao tempo de duração da União Ibérica. Assim como faz na carta de 1659, o jesuíta remonta às profecias do Bandarra, bem como a outros que se debruçaram sobre o tema das profecias. Cita S. Frei Gil, dominicano português, do século XII, que já havia anunciado que, durante certo tempo, Portugal ficaria “órfão” do sangue de seus Reis, mas que chegaria o momento em que um Rei não esperado, identificado por Vieira como D. João IV, ascenderia ao trono. Quando do juramento de D. Afonso Henriques, este se referiu às palavras de Cristo, que o teria advertido que sua ascendência se atenuaria na décima sexta geração, sendo que mais tarde Deus voltaria a pôr Seus olhos sobre ela. Cita igualmente S. Bernardo, que teria escrito uma carta a D. Afonso Henriques, em que afirmava que o jugo estrangeiro não seria superior a sessenta anos. Assim, procura Vieira legitimar a Restauração, mostrando tanto por argumentos racionais, como de fé, o engano da postura castelhana frente a Portugal.

Percebemos que nestes capítulos, Vieira, assim como fez quando dirigiu seu discurso ao Rei português, tem o intuito de aconselhar e persuadir o Rei castelhano. De acordo com o pensamento político católico, a conduta do governante tido por legítimo pressupõe que este conduza a *res publica* visando o Bem Comum, aplicando a justiça. Com base nas Escrituras, autoridade incontestável, profecias canônicas e não-canônicas, bem como fatos históricos, o jesuíta sustenta que as ações do rei castelhano são injustas, e ao mesmo tempo prejudiciais aos seus súditos. Ao afirmar que “não peleja Castela só contra os exércitos de Portugal; peleja

¹⁰⁹ VIEIRA, Antônio; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 102

contra os exércitos de Portugal e contra o Senhor dos exércitos”¹¹⁰, Vieira desqualifica o Rei castelhano enquanto cristão, pois luta contra o que é Vontade Divina. Assim, da mesma forma que a Restauração serviu para aumentar a glória portuguesa, pois se comprovava, mais uma vez, o favorecimento divino, na mesma proporção diminuía a honra e a autoridade de Castela. O jesuíta, assim como na carta ao Padre André Fernandes, discorre sobre as profecias do V Império, apresentando sua interpretação ao Rei castelhano, afirmando que a vitória sobre o infiel, a conversão dos judeus e o fim das heresias se dará na figura do Rei português e de ninguém mais. Por ser Vontade Divina, o remédio apresentado pelo jesuíta ao desvio da conduta esperada de um governante cristão é obedecer a Deus, o que só aumenta a honra e reputação de qualquer governante e de qualquer Reino. Isto porque o Rei é sempre vassalo de Deus, na medida em que é tido como instrumento da Divina Providência, e só faz aumentar sua honra e reputação ao obedecê-Lo. Vieira exorta o Filipe IV a dar a paz, cujos efeitos se dariam tanto sobre seus súditos, quanto aos portugueses, como atitude própria do governante cristão – que vimos, deve sempre buscar a manutenção da paz e da concórdia. Critica os conselheiros castelhanos, cuja postura bem poderia ser qualificada de demoníaca, na medida em que agem como adutores, dizendo o que o Rei quer – e não o que deve - ouvir, e como homens injustos, por sustentar uma guerra tão longa e cruel. Embora a conduta do Rei castelhano, como mostra o jesuíta, não tenha sido coerente com a postura esperada de um governante cristão, há ainda como mudá-la, restituindo a paz:

Felicidade é levar já abatida das contas que hão-de dar a Deus uma partida tão grossa como o Reino de Portugal e suas Conquistas: basta haver-se de dar a mesma conta de Ormuz, de Ceilão, de Malaca, do Brasil, perdidos pela desatenção de ministros ou pela detenção (que será pior) de políticos. O tratado de uma boa e justa paz podia ser uma bula de composição geral, com que se levassem purgados todos estes encargos. Não queirais levar sobre vós e deixar sobre vossos filhos, por cima de tanto sangue derramado, o que ainda se pode derramar¹¹¹.

Assim, embora a condução da *res publica* durante o período do governo filipino tenha sido injusta, ilegítima e danosa, acordar a paz com Portugal serve para amenizar os efeitos dos enganos do governo castelhano, como é coerente com a postura de um Rei que possa ser chamado de cristão. Perspicaz, Vieira faz essa ponderação justamente com o governante cuja

¹¹⁰ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 128.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 135-136.

ascendência é reconhecida pela postura não apenas católica, mas catolicíssima. A maior vitória espanhola seria a de apaziguar o mundo, acordando a paz com Portugal.

Nos capítulos nono até o undécimo, Padre Antônio Vieira discorre sobre os modos pelos quais se podem conhecer os futuros, ponderando que o tempo, como “o melhor comentador das profecias”, foi o que impediu que os Doutos Padres não conseguissem interpretar adequadamente algumas profecias. Nestes três capítulos, a intenção de Vieira é a de justificar sua obra, desviando-se da atribuída heterodoxia do seu discurso. Ao afirmar que o conhecimento do futuro se dá pela Vontade Divina, que se vale dos profetas - homens inspirados por Deus - Vieira ratifica a postura apresentada no início da sua obra, afirmando ser historiador e não profeta. Bem ao gosto da retórica seiscentista, afirma que sua interpretação do “escuro” do futuro é “iluminada” pela “candeia” das profecias. A luz da qual se vale não é própria dele, mas dos profetas, seguidos dos Doutores da Igreja. Assim, o “historiador” justifica, mais uma vez – assim como fez ao longo de toda a obra –, a utilização da “metodologia” por ele escolhida. Decorosamente, e de modo coerente com a sua posição social de tipo discreto e religioso, elenca, em primeiro lugar, as Escrituras, seguida dos apóstolos, bem como da Patrística e expositores das Escrituras.

Uma vez que a essência e qualidade da *História do Futuro* é a verdade, que reside nas profecias sobre as quais o autor da obra discorre, Vieira distingue os quatro gêneros de certeza, que podem ser atribuídos às profecias. Das profecias canônicas, sua verdade e certeza são infalíveis, tanto pela fé, haja vista Quem é seu Autor, como pela especulação filosófica, tida como verdade segunda, que se ampara na evidência. Das profecias não-canônicas, afirma a certeza moral, cuja verdade é oriunda do mesmo Autor das profecias canônicas. Das profecias cuja verdade repousa na probabilidade opinativa, atribui a verdade provável. O tempo, sendo o melhor comentador das profecias, é usado como justificativa do Padre Vieira para não seguir os Antigos Padres em algumas passagens da sua interpretação profética. As profecias, segundo ele, são mais bem compreendidas conforme se aproxima o tempo da sua concretização, disposto e ordenado por Deus:

Este mundo é um teatro; os homens as figuras que nele representam, e a história verdadeira de seus sucessos uma comédia de Deus, traçada e disposta maravilhosamente pelas idades de sua Providência. E assim como o primor e subtileza da arte cômica consiste principalmente naquela suspensão de entendimento e doce enleio dos sentidos, com que o enredo os vai levando após si, pendentes sempre de um sucesso para outro sucesso, encobrendo-se de indústria o fim da história, sem que se possa entender onde irá parar, senão quando já vai chegando e se descobre subitamente entre a expectativa e o aplauso, assim Deus, soberano Autor e Governador do Mundo, e perfeitíssimo Exemplar de toda natureza e arte, para

maior manifestação de sua glória e admiração de sua sabedoria, de tal maneira nos encobre as cousas futuras, ainda quando as manda escrever primeiro pelos profetas, que nos não deixa compreender nem alcançar os segredos de seus intentos, senão quando já tem chegado ou vão chegando os fins deles¹¹².

Assim, lançando mão da analogia entre o mundo criado por Deus e o teatro, no qual os homens desempenham os papéis que lhes cabem, percebe-se nesta passagem pelo menos dois aspectos do discurso vieiriano. O primeiro: a justificativa pela qual outros religiosos consagrados pela Igreja, não alcançaram o verdadeiro significado das profecias - Deus não quis antecipar aos Antigos Padres o que cabia aos coetâneos de Vieira descobrir. O segundo: Vieira justifica a finalidade de sua obra. Não por ser maior do que Antigos Padres. Antes se considera um pigmeu em ombro de um gigante, que são aqueles que o antecederam. O jesuíta, decorosamente, atribui, à iluminação divina dos Doutores e expositores das Escrituras os avanços feitos para a inteligibilidade das mesmas. Isto leva Vieira à conclusão de que se ele pode chegar aonde os Antigos não chegaram, é porque se encontrava mais próximo do tempo do cumprimento das profecias.

Por fim, no capítulo duodécimo, Vieira discorre sobre as profecias canônicas e não canônicas, vinculando-as, enquanto futuro anunciado no passado por Deus, aos feitos portugueses, e sua relevância para a Cristandade, na medida em que são tidos como feitos predecessores da última idade do mundo, o V Império. Ele afirma que seu intento é seguir, tanto quanto possível, os passos dos Apóstolos e dos Doutos Padres, na sua interpretação profética. Afirma, enquanto intenção e obrigação devida, descobrir a Verdade contida nas profecias, o que, em alguns momentos, irá distanciá-lo dos Antigos Padres. Para melhor justificar tal procedimento, apresenta três razões. A primeira diz respeito ao fato de os Doutores antigos não disseram tudo. A segunda decorre de não terem acertado em tudo. E a terceira é porque não concordaram em tudo. Em boa medida, não disseram tudo, porque as questões próprias do seu tempo os levaram a se debruçar mais sobre as passagens das Escrituras que discorriam sobre os mistérios de Cristo. Não acertaram em tudo, porque, de acordo com o decoro e hierarquia inerente à instituição eclesiástica, apenas os apóstolos, enquanto homens, acertaram tudo. Por mais sábios que fossem - e zelosos da fé, como eram - pela sua condição humana, conforme afirmou S. Jerônimo, o Doutor Máximo, era possível que viessem a errar. Faltou aos Antigos, segundo Vieira, não sabedoria, mas conhecimento, que apenas o devir do tempo permitira alcançar.

¹¹² VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 156-157.

Assim, por exemplo, as profecias referentes aos antípodas, cujas interpretações eram diversas, e, no tempo dos Antigos Padres, eram até mesmo questão própria de zombaria, como assim considerou Lactâncio Firmiano, um dos Antigos. As profecias referentes aos antípodas, segundo Vieira, só foram possíveis de ser compreendidas graças à expansão ultramarina portuguesa, com a descoberta dos povos indígenas. A ação portuguesa teria mesmo revolucionado o mundo europeu, dado o seu pioneirismo no ultramar. Assim, os portugueses - enquanto povo predestinado, instrumento divino da expansão da fé, graças as suas empresas no além-mar - permitiram a compreensão de passagens como o do Salmo LXVII de Davi, que diz respeito, segundo Vieira, à conversão dos povos orientais ao Cristianismo. Por sua vez, os Cânticos de Salomão, em muitas passagens, referiam-se à articulação entre interesses temporais e espirituais que motivariam a navegação portuguesa rumo às Índias. O mesmo Salomão, segundo o jesuíta, havia profetizado as missões religiosas no Novo Mundo. Ou seja, a expansão ultramarina, segundo Vieira, estaria devidamente profetizada, de modo que os frutos temporais (lucros oriundos do comércio) seriam decorrentes dos frutos espirituais (conversão e expansão da fé) da empresa ultramarina portuguesa.

Ao mesmo tempo em que o jesuíta remonta à justificativa corrente para a ação dos lusitanos no ultramar, lembra os portugueses do fim maior da expansão, que deve orientar sua conduta no espaço das conquistas. Assim, pondera que Deus teria colocado as riquezas temporais no Novo Mundo, a fim de que os europeus se motivassem a levar a fé católica a essas terras, suportando as dificuldades de tão importante missão. Portanto, a existência de riquezas no Novo Mundo serve ao propósito divino da conquista da fé. Com certeza e não por acaso, o Padre Antônio Vieira afirma que as profecias previam a atuação dos pregadores e missionários no Novo Mundo, de modo que as ordens religiosas são tidas como instrumento da Divina Providência.

A respeito da expansão portuguesa no Oriente, Vieira cita S. Jerônimo, que teria identificado nas profecias a expansão ultramarina, apresentado-a como resultante da predestinação e Vontade Divina. Essa passagem nos permite inferir o esforço da retórica vieiriana em ratificar o seu projeto político, vinculando o Estado português à Divina Providência, através da qual é cumprida a Vontade Divina. Citando Isaías, afirma que o sucesso da conversão das populações autóctones era garantido por Deus, numa demonstração do Seu poder. O tempo da profecia, segundo Vieira, é não apenas o passado recente, mas também o tempo presente, uma vez que o processo de conversão ainda estaria em andamento em lugares como o Japão, o Brasil e a China. Ainda recorrendo a Isaías, afirma que o “homem misericordioso” - sobre quem o profeta discorre no capítulo LVIII - era o Infante D. Henrique.

Como vimos anteriormente, Vieira já havia se referido a este Infante, que foi fundamental para o início da empresa portuguesa no ultramar, movido sempre, segundo o jesuíta, por vontade de servir a Deus. Suas ações o descrevem enquanto agente civilizador e povoador das ilhas descobertas, zelando pela fé, com o envio de religiosos para as conquistas. Também nas referências ao Brasil, o profeta preferido de Vieira é Isaías, que lhe socorre na ratificação da proposição de que os portugueses eram o povo predestinado por Deus a grandes feitos realizados em terras distantes.

Ao mesmo tempo, Vieira destaca a importância do papel desempenhado pelos religiosos, na medida em que passa a dar importância a ambos – representantes do Estado e religiosos – no processo de conversão da gentilidade, para, assim, cumprir a Vontade Divina. Chega mesmo a citar Pedro Bulênger, que se debruçou sobre a interpretação profética, e que teria afirmado textualmente o crédito que teriam os padres da Companhia de Jesus quanto à conversão das gentes d'além-mar. Quanto a estes, só teria sido possível sua inserção no corpo místico da Igreja, graças à ação portuguesa, pois “tão facilmente triunfa Cristo pela voz e espada dos Portugueses, com o pé direito no mar e o livro na mão direita!”¹¹³.

Como temos procurado demonstrar, ao longo deste capítulo, o Padre Vieira, articulando os pressupostos oriundos tanto da política católica, quanto do imaginário social lusitano, aciona sua força retórica na defesa de um projeto político cujo protagonista seria o Reino português. Contudo, embora seus argumentos repousem na legitimidade conferida pela cultura política de seu tempo, sua obra não teve a receptividade esperada.

Por um lado, os anos iam se passando sem que as profecias se cumprissem, e sem que Vieira conseguisse mobilizar o corpo político português – o que pode ser explicado pelo contexto pouco favorável ao jesuíta a partir dos anos de 1660. No ano de 1666, um novo surto de messianismo tinha invadido não apenas Portugal, mas toda a Europa. Sobretudo entre a comunidade judaica, identificava-se o ano de 1666 como aquele em que viria o Messias. Os cristãos, por sua vez, discorriam sobre os vaticínios que anunciavam a destruição de Roma, e comentava-se muito sobre as profecias de Nostradamus. Segundo José Eduardo Franco, três correntes se destacavam: a dos judeus e cristãos-novos, que aguardavam a vinda do Messias; a dos sebastianistas ortodoxos, que aguardavam o retorno de D. Sebastião; e, por último, a corrente do sebastianismo heterodoxo, a qual representava Vieira, que aguardava a destruição do poderio turco e a instauração do V Império, por outro Rei português que não D.

¹¹³ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 230.

Sebastião¹¹⁴. Naquele ano, enquanto corria o processo do Santo Ofício, o Padre Vieira se enchia de esperanças. Para fomentar ainda mais as esperanças dos representantes das três correntes, uma série de acontecimentos anormais ocorreram em 1666, como cometas, meteoritos, bem como tempestades e inundações que assolaram a Europa. Contudo, o ano terminou sem que as esperanças proféticas do jesuíta se concretizassem, tampouco suas expectativas em novamente atuar como valido do Rei português.

Embora tenha sido absolvido das acusações do Santo Ofício, isso não foi suficiente para que o jesuíta novamente gozasse do respeito e prestígio que outrora tivera na Corte. A subida de D. Pedro ao poder, em 1668, lhe frustrou o desejo de voltar ao Paço, como no tempo de D. João IV. Nem mesmo os sermões encômios dedicados à família real foram capazes de comover o então Regente. Embora a família real se mostrasse indiferente, o mesmo não ocorria com o público em geral, que ia prestigiar o jesuíta, há muito renomado orador. As missas diárias proferidas pelo Padre Vieira às vezes tinham que ocorrer a portas fechadas, para que a multidão que permanecia na rua não as interrompesse. Numa dessas ocasiões, Vieira teria criticado o fundador da Ordem dominicana, na qual já havia colecionado vários desafetos entre seus membros, e se viu forçado a sair de Portugal.

Uma última tentativa de prestar seus serviços ao Reino se deu em 1669, quando Vieira partiu para Roma. Na ocasião, D. Pedro lhe negou autorização para ir à Inglaterra, de onde esperava voltar com cartas de recomendação da Rainha D. Catarina, bem como com autorização para prestar serviços ao embaixador português na Cúria. Enquanto estava em Roma, em 1674, o jesuíta foi chamado por D. Pedro, que afirmava querer lhe conceder uma mercê. Como na ocasião ainda não havia recebido do Papa o Breve que o isentava da jurisdição do Santo Ofício português, achou por bem não ir a Portugal naquele momento.

O regente D. Pedro, provavelmente, pela força das circunstâncias, achou melhor manter boas relações com o Santo Ofício, na medida em que temia que uma eventual crise interna favorecesse os partidários de D. Afonso VI. Vieira, no entanto, ao retornar a Portugal em 1675, não tomaria parte dos negócios do Estado, como esperava, sendo também preterido na função de confessor do Regente, que passou a ser exercida pelo Padre Manuel Fernandes.

Em boa medida, esse ambiente pouco acolhedor ao Padre Vieira, pode tê-lo desmotivado a continuar a escrita da sua *História do Futuro*. A partir dos anos 1660, como afirmamos anteriormente, o jesuíta se dedica à escrita da sua obra *Clavis Prophetarum*. Nessa

¹¹⁴ FRANCO, José Eduardo. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p.142-143.

obra, Vieira iria rever seu conceito de V Império. Devido, muito provavelmente, aos desgostos e ao seu afastamento da Corte, a perspectiva de Vieira nesta obra é marcadamente mais universalista e eclesiástica, prevendo a realização da profecia do V Império sob a égide da Igreja, quando o mundo seria o palco da paz e da fraternidade entre os homens. É digno de nota que, a última obra profética do jesuíta, diferente da sua *História do Futuro*, teve aprovação tanto da Inquisição romana, quanto da portuguesa.

Em 1681, o Padre Antônio Vieira retorna para a Bahia, instalando-se em Salvador. Embora alijado da Corte, Vieira mantinha correspondência em que discorria sobre temas diversos, concernentes a questões políticas, como a crise econômica na colônia, ou sobre as negociações com os negros refugiados no Quilombo dos Palmares. Desde 1688, quando passou a ocupar o cargo de Visitador das Missões, o jesuíta dividiu seu tempo entre o exercício de suas funções concernentes ao seu cargo, a correspondência com os amigos na Europa, o cumprimento de suas funções sacerdotais, a publicação de seus sermões e a escrita de suas obras proféticas. Quando faleceu em 1697, encontrava-se com a saúde debilitada, comprometida após duas quedas de uma escada. Embora Vieira não tenha sido esquecido no Reino, nunca mais teve o prestígio da época em que atuava como valido, conselheiro e diplomata de D. João IV. A obra de Vieira não foi utilizada, como queria o jesuíta, para orientar a condução do Estado português rumo à concretização do V Império. Curioso é perceber que, assim como Maquiavel, cuja doutrina tanto combatia, Vieira, assim como o Secretário florentino, morreu afastado do Estado, ao qual tanto queria servir.

De modo bem mais pragmático, o jesuíta Manuel da Costa discorreria sobre as questões políticas seiscentistas sem tanta ênfase na concepção milenarista, tal como apropriada por Vieira. Suas proposições, ainda que convergentes com os pressupostos da política católica, estavam carregadas de críticas bastante fortes quanto à conduta dos membros do corpo político português. Também ele não se omitirá de referir-se a uma das principais questões de seu tempo: a Restauração portuguesa e sua defesa diante das pretensões castelhanas em retomar a União Ibérica. O tratamento dado por este bem menos afamado autor seiscentista às “unhas” que feriam o corpo político e às “tesouras” que deveriam cortar esse mal é o tema do próximo tópico deste capítulo.

4.4 “TODOS TÊM UNHAS, COM QUE EMPOLGAM, E NAS UNHAS DE TODOS HEI DE EMPOLGAR”¹¹⁵: A SÁTIRA E O ENGENHO DA ARTE DE FURTAR

Durante muitos anos, a autoria da *Arte de Furtar* foi atribuída a Antônio Vieira. A obra, cuja escrita data de 1652, foi publicada pela primeira vez em 1744. Segundo J. Pereira Gomes, a autoria foi erroneamente atribuída a João Pinto Ribeiro, Tomé Pinheiro da Veiga, Duarte Ribeiro de Macedo, António da Silva e Sousa, António de Sousa de Macedo e D. Francisco Manuel de Melo¹¹⁶. O autor, ao cotejar documentos que dão conta da trajetória do Padre Manuel da Costa, pesquisados no ARSI (*Archivum Romano Societatis Iesu*), ratifica a proposição de Francisco Rodrigues, que, desde 1941, sustentava ser, de fato, este membro bem menos conhecido da Companhia de Jesus, o autor da polêmica obra seiscentista. Da vida do jesuíta, sabemos que nasceu em 1601 e entrou na Companhia de Jesus aos quinze anos. Em 1632, quando concluiu seus estudos, passou a se dedicar à pregação. Entre os anos de 1648 e 1649, foi prefeito de estudos em Évora. Alguns anos mais tarde, entre 1656 e 1659, foi reitor do Colégio de Faro. Faleceu em Lisboa, na Casa de S. Roque, em 1667, onde consta de registro de sua presença desde 1660. J. Pereira Gomes localizou no arquivo romano alguns documentos de autoria do Padre Francisco Valente, também jesuíta, que conhecia o Padre Manuel da Costa: ambos moravam na mesma Casa de S. Roque em 1660. Os documentos analisados no referido artigo foram os únicos relatos confiáveis que pudemos encontrar, a fim de perceber o impacto da obra do jesuíta nos Seiscentos. Ao menos na percepção do Padre Francisco Valente, o Padre Manuel da Costa causava certa polêmica mesmo entre seus irmãos de Ordem.

Na transcrição parcial de carta escrita em 1660, pelo Padre Francisco Valente, encontram-se as seguintes informações sobre o Padre Manuel da Costa:

Pouca razão tem o P. Manuel da Costa para tratar dos outros, tendo tanta razão para tratar de si; mas causa compaixão sua pouca modéstia e menos juízo. O P. Rui de Melo lhe chama, por muito confiado, o senhor de todos nós. Compôs o P. Manuel da Costa uma *Arte de Furtar*, que deu a el-rei e foi cousa célebre neste reino, discorrendo por todos os ofícios e tribunais, sem a nada disto se dar satisfação. Mandou o P. Geral, por muitas cartas, fosse retirado desta corte o P. Manuel da Costa. O P. Bento de Sequeira o tirou e, por lhe despachar um parente com el-rei, o

¹¹⁵ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 14.

¹¹⁶ GOMES, J. Pereira. Manuel da Costa, autor “*Arte de Furtar*”. **Revista Colóquio**, Lisboa, n. 34, p. 42-45, jun.1965. p. 42.

fez reitor do Algarve. É finalmente o P. Manuel da Costa homem atreçoado, tanto assim que se fazia da Beira, e de Alentejo, quando lhe servia. O P. Nuno da Cunha o não queria aqui: com força o meteu o P. Miguel Tinoco. Não há negócio que não faça, mas todos dizem ser de gente que tem; ele diz serem serviços de Deus. Mas sendo um pobretão por seus pais, quem lhe dá tanto dinheiro quanto mostra ter? E os doces que se lhe acharam, quando daqui se partiu para o Algarve, quem lhos deu? Tudo são traças. Mas escrevia o P. Garafa que com ele não montavam cartas que não traziam rezão. Com o que este Padre disse se deve ir atento, por ser livre e atrevido¹¹⁷.

Ou seja, na apreciação do seu irmão de Ordem, que, aparentemente, o conhecia bem, o Padre Manuel da Costa não era muito bem visto pelos jesuítas. A escrita de sua obra, sem que fosse dada qualquer satisfação aos seus superiores, foi causadora de transtornos para o Geral da Companhia, que mandava que o Padre Manuel da Costa fosse retirado da Corte. Contudo, da carta infere-se que o jesuíta era bem relacionado, já que mediante uma intervenção junto ao Rei, feita por um terceiro, se deu a sua nomeação como reitor, e que era tido como pessoa, no mínimo, de caráter duvidoso, uma vez que ostentava ter certa quantia de recursos financeiros que eram incompatíveis com sua origem humilde.

Informa-nos ainda a mesma carta sobre mais um escrito do jesuíta: o *Diálogo entre um pássaro e um rústico*, cuja data da escrita não é informada, sabendo-se apenas ter sido escrita antes da década de 1660. Também este texto, segundo indica J. Pereira Gomes, foi tido igualmente por polêmico. O Padre Francisco Valente afirmou que o Padre Manuel da Costa foi preso na Corte, sem que prestasse contas da autoria, tendo-a negado, quando na verdade era seu autor. J. Pereira Gomes disse ter encontrado, na Torre do Tombo, mais umas poucas páginas de escritos do Padre Manuel da Costa. Em seu artigo ele reproduz trecho do diálogo, sem informação do ano da escrita, no qual o jesuíta descreve a ajuda que deu a um homem em desespero, na iminência de cometer suicídio, alegando estar possuído pelo demônio. O Padre Manuel da Costa afirma que o referido homem não estava, na verdade, possuído por qualquer demônio, que o mal estar físico e as vozes que ouvia eram fruto do seu estado emocional abalado, devido às muitas dívidas para pagar e nenhum dinheiro para saná-las. Ao fim, o jesuíta teria conseguido consolá-lo e demovido a ideia de suicídio. E o homem, que antes pensava em tirar a própria vida, retorna esperançoso para casa, junto de sua esposa e filhos. Segundo o Padre Manuel da Costa:

¹¹⁷ GOMES, J. Pereira. Manuel da Costa, autor “Arte de Furtar”. **Revista Colóquio**, Lisboa, n. 34, p. 42-45, jun.1965, p. 43.

Com outrem iria dar este pobre, que se cansasse em lhe fazer exorcismos, desacreditando os remédios da Igreja, sem efeito, porque nem tudo são diabos. E os piores diabos são os próprios homens, cada um para si mesmo; e como estes não fogem da cruz, é por demais fazer-lhes exorcismos. Eu os tenho feito, depois que sou sacerdote, a seis ou sete pessoas, e de todas duvido se era verdadeiramente espírito maligno que as atormentava. Há mil fingimentos nisto, e muitas vezes, o que é movimento natural ou fingido, cuidamos que é diabólico¹¹⁸.

Reproduzimos o trecho do documento publicado por J. Pereira Gomes, por ser o único, além da *Arte de Furtar*, que conseguimos localizar do mesmo autor. Inicialmente, o interesse pela obra se deu pelo tom de denúncias e críticas feitas aos contemporâneos do autor, cujo ano de escrita era próximo das duas fontes anteriormente analisadas, de autoria do Padre Antônio Vieira. Tanto na *Arte de Furtar*, quanto no diálogo parcialmente reproduzido acima, é perceptível a inclinação do autor, para a ironia e para a escrita em termos populares, próprios para a produção satírica. No cotejo entre a *Arte de Furtar*, a carta *Esperanças de Portugal* e a obra *História do Futuro*, percebemos a diferença dos estilos dos autores, ainda que ambos sejam jesuítas portugueses seiscentistas, que tiveram a mesma formação. Embora suas preocupações políticas fossem comuns, a apropriação das preceptivas retóricas é bastante diversa. Contudo, alguns temas convergem, e, ainda que expressas de formas diversas, ambos os jesuítas parecem partilhar dos mesmos pressupostos éticos próprios da política católica, como veremos a seguir. Por ora, cabe aqui dar um breve exemplo. Vieira, ao considerar a postura do Rei castelhano, o acusa de agir de forma injusta e menos católica do que um Rei gentio. Costa, ao discorrer sobre o Rei castelhano, também o acusa de agir com injustiça, e, especialmente, pela forma como havia conquistado o Reino, pela força das armas e não da justiça – mesma ponderação feita por Vieira – chama-no de ladrão.

Enquanto objeto literário, a *Arte de Furtar*, apesar da sua aproximação do gênero satírico, também se propõe, como os *speculum*, a aconselhar o soberano: seja no pagamento ou retribuição, que deve ser feita aos súditos pelos serviços prestados, ou ainda no perfil dos homens que devem compor o Conselho. A matéria é dividida em setenta pequenos capítulos, que se detém sobre o furto e a ação de ladrões que se encontram dentro e fora do Reino. Para cada tipo de furto, um tipo de ladrão: como aves de rapina, eles têm “unhas” com as quais furtam dos demais membros Reino, e como remédio contra essa doença que assola o corpo político, o jesuíta recomenda o uso de “tesouras”.

¹¹⁸ GOMES, J. Pereira. Manuel da Costa, autor “Arte de Furtar”. **Revista Colóquio**, Lisboa, n. 34, p. 42-45, jun.1965. p. 45.

Cabem aqui as considerações de João Adolfo Hansen. Ao se debruçar sobre a produção satírica de Gregório de Matos, indica as características do gênero satírico, as quais, acreditamos, podem ser aplicadas à *Arte de Furtar*. Inicialmente, apreende-se que o texto satírico é próprio ao gênero retórico deliberativo. Sua finalidade, portanto, é marcadamente política. Tida como retórica da maledicência, assim como as cartas, sermões, ou *espelhos de príncipes*, o texto satírico opera de acordo com as preceptivas retóricas dos Seiscentos. Segundo João Adolfo Hansen, a função da maledicência, enquanto:

[...] desenvolvimento dos lugares de vituperação, propõe a desonra do atacado através da sua desqualificação moral referida politicamente: o satirizado nunca está à altura do ideal hierárquico. Lugar-comum renascentista, a desqualificação liga-se à defesa da ordem associada à defesa da posição hierárquica, pois seu pressuposto é o de que a boa ordem política implica a manutenção da hierarquia ideal¹¹⁹.

O texto satírico, portanto, é orientado pelos pressupostos retóricos tributários dos já referidos Aristóteles, Cícero, Quintiliano e Gracián, bem como sua argumentação está embasada nos pressupostos filosóficos e teológicos que compõem a política católica. Contudo, sua especificidade reside na composição de tipos e caracteres, que são produzidos por tropos e figuras de inversão e exageração. Um dos recursos utilizados é a deformação do corpo, cuja ênfase pressupõe uma deformidade moral. Assim, quando o Padre Manuel da Costa se refere ao ladrão como animal de rapina – seja ele identificado com o meirinho, o ministro, o governante ultramarino, o soldado – ele tem por intento chamar a atenção para a ausência da honestidade dos membros do corpo político. Enquanto discurso moralizante, a sátira funciona como opinião do testemunho da *persona* satírica, formalizado como murmuração, ou seja, manifestação do descontentamento popular. Enquanto intervenção, a sátira postula o Bem Comum do Reino pela correção dos seus vícios, remontando às percepções coetâneas de justiça, prudência, discrição e hierarquia.

De acordo com João Adolfo Hansen, os procedimentos da prática satírica articulam o *ser* e *ser visto*. A *persona* satírica, na observação dos fatos cotidianos, concentra-se num ponto, entre a coisa privada e a visibilidade pública, que, uma vez identificado como desvio ou vício, é aproximado do autor, que o desfoca e desforma, amparado da *evidentia* e *amplificatio* retóricas. Nas palavras do autor:

¹¹⁹ HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho**: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Estado da Cultura, 1989. p. 30.

Segundo registros de adequação dos tipos ao referencial de discursos, a moral do olho (da *persona* satírica) adapta-se ao caso e utiliza, em benefício da operação, todas as possibilidades da moral. Invariante, sua pragmática compõe múltiplos ilegalismos formalizando-os exemplarmente – entre eles, o ilegalismo da *persona* satírica, cujo olhar desce no vício, estilo baixo das paixões, para subir em virtude, estilo alto de seu juízo, compondo-se como parte da mesma visibilidade [...] diagramada em seu ver-dizer. Preceitos regulam a sua prática: sátira é inversão de regras que segue regras. Como anatomia e medicina das almas, o discurso do olho inventa-lhe corpos, define-os como culpados de uma falta para cuja correção receita o remédio de seu dogma. Distribuindo os corpos de linguagem pelos múltiplos espaços efetuados [...] o olho os retalha e detalha públicos, segundo ordenação jurídica, sendo o avalista deles e do seu próprio regime de crenças, que articula como instrumento político¹²⁰.

Assim, identificamos na *Arte de Furtar* o mesmo intuito de discurso ordenador, que, na medida em que disforma ou amplifica, de modo exagerado, a realidade percebida, que chama a atenção para o desvio, que prejudica o Bem Comum, finalidade maior do Estado, tido como prioritário dentre as funções do governante. Assim, a *evidentia* e a *amplificatio* põem em relevo o caráter grotesco dos tipos caricaturais, de modo que à deformidade física ou à descrição hiperbólica, correspondem o ridículo e a deformidade moral postulados ao vício.

Muito embora a obra discorra sobre a injustiça e tirania sofridas pelos portugueses durante o governo filipino, suas críticas não são exclusivas para a atuação do governo castelhano. De acordo com a missiva do Padre Francisco Valente, bem como pelo levantamento biográfico de J. Pereira Gomes, o Padre Manuel da Costa era uma pessoa que conhecia bem o Reino e tinha acesso a informações quanto referentes ao Império ultramarino. Também conhecia Castela, uma vez que, conforme demonstrado por J. Pereira Gomes, ele residia em Castela em 1616, ano do seu noviciado na Companhia. Posteriormente, residiu, entre os anos de 1616-1625, em Évora (consta, no Catálogo da Província de Portugal de 1625, que aquele foi seu primeiro ano de magistério). Em 1633, o mesmo Catálogo indica que estava atuando como pregador no colégio do Funchal, tendo ido para lá ainda em 1632, quando terminou o curso de Teologia. Em 1636, estava no Algarve, no colégio do Faro, onde deve ter ficado até 1637. Quando de lá saiu, teria passado um tempo em Beja, onde a Companhia de Jesus não tinha colégio. Em 1642, estava novamente em Évora. Em 1647, desloca-se para Torres-Novas. Em 1649, estava em Lisboa, onde permaneceu até 1652, quando foi nomeado reitor de Faro. Por um lado, essa retomada biográfica contribui, a nosso ver, para evidenciar que o jesuíta estava constantemente se deslocando pelas localidades do

¹²⁰ HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho:** Gregório de Matos e a Bahia do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Estado da Cultura, 1989. p. 144-145.

Reino, o que favoreceu para a produção de um quadro bem diverso daquele apresentado por Vieira, que a todo instante exorta o valor do povo lusitano e a sua unidade. Pode-se dizer que, de formas diferentes, ambos os autores zelam pelo Bem Comum, na medida em que indicam à cabeça do corpo político português aquilo que viam como necessário para a manutenção da paz e da concórdia.

O Padre Manuel da Costa, após - decorosamente - dedicar sua obra ao rei D. João IV e ao Príncipe D. Teodósio, dirige-se ao seu leitor da sua obra, esclarecendo as razões que o moveram a escrever sobre tão inusitada *Arte*:

Como teriaga e antídoto, proponho tudo para remédio dos males que padece a nossa República [...]. Quero dizer, amigo leitor, que se fordes inimigo da verdade, sempre vos há de amargar e nunca haveis de dizer bem dela, com ela ser de seu natural muito doce e formosa, porque é filha de Deus. Verdades puras professo dizer, não para vos ofender com elas, senão para vos mostrar onde e como vos ofendeis a vós mesmo e à vossa República, para que vos melhoreis, se vos achardes compreendido.[...] E assim protesto que não é meu intento ensinar-vos os lances desta *Arte de Furtar* ignoráveis, senão alumiar-vos o conhecimento da deformidade deles, para os abomineis. O meu zelo bate só no comum. [...] só pretendo mostrar neste espelho a verdade e fazer públicas, como em teatro, as mentiras e embustes de ladrões passados e presentes¹²¹.

Nessa passagem, em que o autor apresenta a justificativa da sua obra, percebemos que o seu intuito, ao escrevê-la, converge para os aspectos concernentes ao texto satírico, conforme vínhamos discorrendo. Informa que os casos sobre os quais discorre têm por base as experiências do autor, assim, se ampara no que viu, leu ou ouviu. Não pode citar autores, porque os ladrões nunca imprimiram nada, e de sua ciência, apenas duas letras se acham impressas nas costas de alguns, “L” e “F” (que, inferimos, refiram-se a “ladrão” e “furto”). Embora sua conduta, conforme a apreciação de seu irmão de Ordem não fosse exatamente louvável, o Padre Manuel da Costa assume o discurso próprio do tipo prudente e discreto, na medida em que repudia o vício e enaltece a virtude, a fim de que seja feita a reforma de costumes, necessária em nome do Bem Comum. Traz a público os problemas que identifica na República, para que, uma vez conhecidos, sejam repudiados.

O jesuíta, que afirma ter escrito um tratado político, inicia sua obra explicando porque o ato de furtar é uma arte. Partindo da premissa de que as artes são emulação da natureza, o autor afirma que a experiência mostra que é possível o aperfeiçoamento. “Não perde a arte

¹²¹ ANÔNIMO. *Arte de Furtar*: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazeta Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 18-20.

seu ser por fazer mal, quando faz bem e a propósito esse mesmo mal que professa, para tirar dele para outrem algum bem, ainda que seja ilícito”¹²². Esta é a definição da arte de furtar, uma vez que seus praticantes, os ladrões, cada vez mais a praticam e saem ilesos, mesmo diante da justiça mais vigilante. A arte de furtar, segundo o autor, é muito nobre, achando-se entre seus professores e praticantes senhorias, altezas e majestades. Ao mesmo tempo em que denuncia, o Padre Costa exige a aplicação da justiça para com aqueles cuja conduta, ao atender seus interesses pessoais, causam danos a toda República.

De acordo com o artigo de J. Pereira Gomes, o Padre Manuel da Costa é tido como alguém que conhece muito bem o funcionamento dos órgãos responsáveis pela aplicação da lei, e que, portanto, têm a finalidade de aplicar a justiça. Suas denúncias iniciais recaem justamente sobre estes funcionários régios. Começa com os cargos menos expressivos, merinhos, almotacéis e alcaides, e afirma que estes, devendo proteger a população dos ladrões, vêm a ser aqueles que a furtam. Mas estes não são os únicos. O jesuíta se vale de situações corriqueiras, cotidianas, como aquela em que são exigidos os serviços de um médico ou de algum medicamento numa botica. Os médicos, segundo ele, dilatavam o tempo de recuperação do paciente, para cobrarem por seus serviços a cada visita, enquanto os boticários, a fim de se esquivar da fiscalização, armavam mil artimanhas para enganar os fiscais responsáveis.

Mas há ladrões piores, que se acham entre a fidalguia. Atuando como comerciantes no espaço do ultramar, que negociavam desde drogas até alimentos de consumo diário da população reinol, organizam verdadeiros monopólios, uma prerrogativa régia, de modo que encarecem itens básicos da alimentação do povo, que fica descontente e não raro com fome. Aconselha o autor sobre tal questão que se trata de “negócio que se deve talhar com todo o rigor, mandando por lei estável, com pena capital”¹²³. Nesta, como em outras passagens, o autor recorre com frequência à intervenção régia, em nome do Bem Comum, que deveria intervir e aplicar a justiça. No caso em questão, o autor denuncia que a população não estava conseguindo pagar pelo pão, item indispensável à dieta do povo, pelos preços abusivos praticados pelos comerciantes, que atuavam como se fossem detentores de uma prerrogativa (monopólio) que não lhes pertencia.

O autor alerta para uma prática que percebia como rotineira, e que dizia respeito ao pagamento aos súditos pelos serviços prestados ao Rei:

¹²² ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 23.

¹²³ Ibidem. p. 39.

[...] aqui tomara eu agora todos os reis, príncipes, grandes senhores do mundo, para dizer a todos, em segredo, como andam cegos, no ponto mais essencial do seu governo, que é o das suas rendas e tesouros, sem os quais não se podem sustentar em seu ser nem conservar sua Repúblicas e famílias. Tenham todos por certo que, se não guardarem com seus súditos a devida correspondência nos pagamentos e remunerações dos serviços que lhes fazem, se hão de pagar por sua mão¹²⁴.

Esta passagem nos permite ao menos duas proposições. Primeira, tendo em mente o conceito de liberalidade régia, a situação descrita pelo jesuíta nos leva a inferir que era bem provável que o Rei português, na medida em que não consegue retribuir a contento seus súditos, estivesse causando alguma insatisfação. Na relação de reciprocidade entre governantes e súditos, há por parte destes últimos a expectativa de reconhecimento e de algum tipo de compensação por parte do Rei pelos serviços prestados ao mesmo. Conforme discutiremos anteriormente, a liberalidade régia, ao mesmo tempo em que criava vínculos de gratidão e de amor, entre Rei e súditos, ratificava o poder e autoridade régios. Vale lembrar, ainda, que a insatisfação dos súditos se manifestava não através dos seus protestos, mas de seu silêncio. Pondera o jesuíta, que o Rei devendo a tantos, não é citado nem demandado pelos súditos, o que, em parte, se devia ao receio de cobrar o Rei. Mas também há o desvio da fazenda régia, destinada a cobrir os gastos com as empresas do Reino. Por saberem que não iriam receber, os envolvidos nessas empresas desviavam esses recursos, e não raro se apresentam na Corte, afirmando que os valores enviados pelo Rei haviam sido insuficientes, e que foram obrigados a utilizar recursos próprios, pelo quais solicitavam ressarcimento. Havia, ainda, aqueles que pagavam parcialmente as dívidas do Rei, tomando para si os documentos que comprovam o crédito a receber junto à Coroa, a fim de cobrar mais do que o valor inicialmente devido. O Padre Costa não descuidou de denunciar os ministros, especialmente, aqueles que atuavam no Oriente.

A estes, Padre Manuel da Costa dedicou capítulo especial, ponderando sobre o exercício das suas funções. Recorrendo à analogia, ele descreve os ministros como médicos, que, no exercício de suas funções, deveriam identificar as doenças, que, inevitavelmente, prejudicavam a condução da *res publica*, para, então, lhes aplicar o remédio. As denúncias de Costa dão conta da usurpação do erário régio, bem como de pedidos de restituição fraudulentos a título de gastos que correram por conta dos ministros, que passavam pelo recrutamento de soldados, armadas para defesa da costa do Brasil, o que compromete a defesa

¹²⁴ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 41.

do Reino e de suas conquistas. Denuncia também aqueles que faziam uso de seu poder para se apropriar da fazenda dos súditos, lançando mão do expediente de denúncias falsas de crimes cometidos pelos vassallos. Dada a morosidade dos processos que corriam nos tribunais do Reino, o vassallo preferia gastar com a propina do que com os custos da sua defesa. A conduta dos membros do corpo político, em especial, daqueles que deveriam defender e aplicar a justiça, motivava a insatisfação dos súditos, o que podia comprometer a paz e a concórdia do Estado. O Padre Manuel da Costa, além de dar publicidade ao desvio moral dos ministros, propõe o remédio que deveria ser aplicado:

Não há reino no mundo tão bem provido como este nosso de Portugal, porque, além do que dá de si bastante para o seu sustento, lustre e agrado, tem de suas conquistas com que se enriquece e provêem todas as nações. E como o meneio de tantas coisas é grande, há mister grandes homens, que lhe assistam com grande governo, em todas as partes aonde chegam seus comércios. Destes houve, antigamente, e ainda há – alguns tão fidalgos que, estimando mais a honra que tesouros, trataram só de dar o seu a seu dono; e assim tornaram para suas casas ricos só de bom nome [...] ¹²⁵.

Apreciação similar pode ser encontrada na *História do Futuro*, na qual Vieira pondera que o Reino, desde a Restauração, acha-se mais rico do que nunca, devido a drogas e comércio no ultramar¹²⁶. Mas o fato de o Reino ter condições de se manter não é o suficiente se os ofícios régios não forem concedidos a quem os merece. Devia o Rei proceder como um religioso, Arcebispo em Braga, que concedia os provimentos de abadias, igrejas, benefícios e ofícios aos pretendentes por quem intercediam menor número de padrinhos. Note-se que o exemplo a ser seguido tem como modelo a conduta de um religioso, que ocupa cargo importante, e que, portanto, deve agir pela *recta ratio*, com prudência, e não com paixão, e assim se afirma que ele procede, com relação à concessão dos cargos que estão em sua alçada.

Ao discorrer sobre os que “furtam com unhas irremediáveis”, refere-se o autor ao papel que devem exercer os conselheiros régios, denunciando que, não raro, aqueles que deveriam achar soluções para os problemas da República, não o fazem porque muitas vezes não há quem aplique os remédios necessários ao corpo político. Dentre outras ocasiões, porque as “unhas” crescem em mãos poderosas, tornam-se mais difíceis de serem cortadas. Estas passagens remontam tanto à situação de injustiça, percebida pelo autor, uma vez que

¹²⁵ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 51-52.

¹²⁶ VIEIRA, António. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. p. 106.

aqueles que ocupam os cargos mais importantes do Reino são descritos como os que, ao menos potencialmente, são mais corruptos, e ao mesmo tempo os mais danosos ao Bem Comum. Na medida em que a escolha das pessoas que devem ocupar esses cargos é feita pelo Rei, cabe a ele a responsabilidade, ainda que não explicitada na *Arte de Furtar* – dada a necessidade de decoro - pela má condução da *res publica*.

As críticas e denúncias feitas contra os ministros e demais funcionários régios se devia ao fato de que estes exercem funções vitais para o Bem da República. A *Arte de Furtar* – diferentemente do que ocorre na obra vieiriana, que projeta no presente o futuro glorioso, tendo por base o cumprimento de uma profecia - se expressa no tempo presente, implicando que o desvio dos membros do corpo político seja alvo da justiça imediata pelo Rei. Como vimos anteriormente, aqueles que ocupavam os cargos burocráticos mais importantes eram os membros oriundos da aristocracia, os quais, *a priori*, eram preparados durante anos para o exercício de ofícios importantes para a República. Assim, o maior dano ao Bem Comum não residia na conduta imoral do médico inescrupuloso ou do boticário desonesto. O maior impacto das ações danosas ao Bem Comum se dava através daqueles que deveriam ser os mais zelosos da paz e da concórdia entre os membros do corpo político.

Assim, o projeto político do Padre Manuel da Costa compreendia mudanças mais pragmáticas, na estrutura propriamente administrativa, que prevêm o cuidado na escolha das pessoas adequadas para o exercício de diferentes funções, todas necessárias à boa condução da *res publica*. Segundo o jesuíta:

[...] a maior e mais irremediável ruína de uma República sucede quando os remédios que aplica para a vida se lhe convertem em veneno para a morte, e isto é, quando os conselhos que toma para se defender disparam em máquinas para se destruir; e não cai no erro, senão quando vê os efeitos despropositados, nas forças gastas com paradoxos e no cabedal consumido em desvarios¹²⁷.

Como percebemos, as críticas do Padre Manuel da Costa não pretendem se opor ao regime político, ao Estado, nem ao Rei. As críticas e as denúncias feitas pelo jesuíta dirigiam-se ao desvio de conduta, por parte dos políticos, que, acreditava ele, deveria ser orientada pela *recta ratio*. O autor imagina uma situação de uma hipotética reunião de Conselho, na qual se deve discorrer sobre três temas: a fortificação de Lisboa, o presídio das fronteiras e o

¹²⁷ ANÔNIMO. *Arte de Furtar: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende*. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 151-152.

comércio ultramarino. Inicialmente, o Padre Manuel da Costa sugere que o número de conselheiros não deveria ser superior a cinco. A lei, que deveria presidir o conselho, não era a “lei de Maquiavel”, tido como “o mais mau herege que vomitaram neste mundo as Fúrias de Babilônia”, e sua lei “tem assolado quantas Repúblicas o admitiram”¹²⁸. A lei que deveria orientar as decisões do conselho era a lei do Reino e a Ordenação, tida como a melhor lei de que se tem notícia no mundo.

Tendo em mente as proposições de Beatriz Helena Domingues para a produção intelectual de Antônio Vieira, também o Padre Manuel da Costa, pode ser inserido no escol de pensadores antimaquiavélicos, uma vez que, não apenas se opõe ao pensamento do Secretário florentino, como aponta um programa alternativo de governo, pautado pelas premissas que fundamentavam e legitimavam o governante e a condução da *res publica* na perspectiva da política católica. Embora o discurso do Padre Manuel da Costa seja caracterizado pelo pragmatismo imanente, ele compartilha com Vieira a percepção providencial quanto ao Estado português, em relação a sua ação no ultramar.

Em relação à reunião imaginária, o padre refere a presença de quatro conselheiros - cujas proposições nem sempre são adequadas para resolver o problema levantado - e da Lei, que presidia o conselho. Em pauta estava a fortificação de Lisboa. A Lei mandava que fosse construído um forte, bem abastecido de armamentos e soldados. Já o jesuíta - intervindo no diálogo imaginário - era da opinião de que não se fizesse nada, pois como a construção dependia do dinheiro público e era certo que alguém havia de roubá-lo, mais valia poder contar com os cerca de quinze a vinte mil homens no campo de batalha, garantindo maior mobilidade dos soldados, o que aumentava as chances de Portugal se defender sempre. Com relação ao presídio que deveria ser posto nas fronteiras, todos os conselheiros e a Lei acordaram que deveriam ser mobilizados cerca de vinte mil homens. A Lei definiu a contratação de mercenários, por duas razões: primeiro, para que o Reino tivesse braços para o trabalho, e os pais, que eram os cidadãos que arcavam com os custos da defesa do Reino, pudessem manter suas fazendas, bem como seus herdeiros vivos. Quanto ao comércio ultramarino, o hipotético diálogo entre os conselheiros e a Lei apresentou proposições divergentes. O primeiro conselheiro afirmou que Portugal tinha mais conquistas do que podia administrar, e sugeriu que se procedesse a entrega de Pernambuco. O conselheiro é, então, interrompido pela Lei, que não admitia a entrega aos inimigos de um território conquistado à

¹²⁸ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 152.

custa do sangue dos antepassados lusitanos. Diante da insistência do conselheiro em sustentar que o melhor seria entregar Pernambuco, a Lei o repreendeu novamente, ameaçando-o:

Calai-vos – diz a lei – não me insteis, que vos mandarei lançar um grilhão nessa língua. Bem sei o que quereis dizer. Não tendes que me vir aqui com conveniências de cortar um braço para não perdermos a cabeça. São isso discursos velhos e caducos. A máxima das conveniências é ter mão cada um no que é seu, até morrer, e não largar o que outrem nos ganhou com as mãos ensanguentadas. Sois muito bacharel. [...] Ide-vos logo por aquela porta fora!¹²⁹.

O segundo conselheiro discorreu sobre o que deveriam trazer as frotas de navio do Brasil e Índia. A Lei afirma que não se tratava de o que trazer, mas sim de o que levar para as conquistas, uma vez que de lá pouco se trazia, e fazia falta ao território do ultramar. O terceiro sugeriu que se levasse do Reino produtos como bacalhau, azeite, vinho e vinagre. A Lei interveio com nova repreensão. O quarto conselheiro sugeriu, então, que se levasse soldados, mantimentos e artilharia. Novamente, a lei se exalta e brada:

Justiça de Deus sobre tais conselheiros! Porque não dizeis todos que levem pregadores evangélicos que conquistem o gentio para Deus, e Deus vos dará logo todos os bens temporais dessas conquistas que venham para nós [...] Sentença é de eterna verdade, que estabeleçamos primeiro o reino de Cristo, e logo ficará estabelecido o nosso reino, e tudo vos sobejará. É Portugal patrimônio de Cristo, que fundou este reino para lhe propagar sua fé. E cansa-se de balde quem trata de suas conquistas por outro caminho. Furta a Deus e ao reino o cabedal que emprega em outros intentos, que nunca hão de ser bem sucedidos, porque vão fora os eixos próprios e do centro verdadeiro¹³⁰.

Diante do exposto, cabem algumas ponderações. Inicialmente, o pragmatismo característico do discurso de Costa, diante da possibilidade de mais gastos públicos (com fortificações e presídios), parece manifestar-se diante da impossibilidade de os membros do corpo político arcarem com mais impostos, além da percepção de que isto só criaria mais oportunidades para o furto. Contudo, ao discorrer sobre os territórios no ultramar - cuja situação era tida por tão delicada que as conquistas mal conseguiam se manter, quanto mais fornecer/comprar produtos para/do Reino - a solução encontrada era a mesma apontada por

¹²⁹ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 155.

¹³⁰ *Ibidem*. p. 155.

Vieira na sua obra profética. O êxito português no contexto pós-Restauração estava intimamente vinculado à concretização da profecia do V Império, na medida em que Deus queria que os portugueses atuassem como Seus instrumentos na conversão da gentilidade. Não eram necessários armamentos, nem soldados. O envio de missionários, por parte do Estado português às conquistas, ao cumprir com os desígnios divinos, previa a manutenção e expansão do Império lusitano.

Os estilos dos autores das obras analisadas - como pudemos perceber - são bem distintos. Até onde foi possível verificar, não se conheceram, ao menos pessoalmente: dificilmente o Padre Manuel da Costa teria ignorado uma figura tão ilustre como o Padre Vieira dentro da Companhia de Jesus, e tão proeminente nos assuntos do governo português. Cabe ainda ressaltar que o Padre Manuel da Costa escreveu sua obra antes de Vieira, em 1652. Vieira - como sabemos - não havia feito mais do que um esboço da sua *História do Futuro* em 1649, que veio à luz, parcialmente, apenas nos anos de 1660, enquanto sua missiva ao Bispo do Japão foi escrita em 1659. Ao cotejarmos o diálogo com as proposições da obra vieiriana, constata-se a convergência de percepções sobre o papel providencial do Estado português, cuja plenitude se daria na medida em que concretizasse a Profecia do V Império, desígnio divino, e compromisso firmado com Deus quando da fundação do Reino. Ainda que sustentassem opiniões divergentes quanto à entrega de Pernambuco, a qual Vieira sustenta ser a melhor alternativa, ambos partilham dos mesmos pressupostos que caracterizavam a cultura política portuguesa seiscentista.

Quanto à atuação do Conselho, o Padre Manuel da Costa lhe dá especial atenção, uma vez que considera que o que assolava as Repúblicas sem remédio são os conselheiros, quando estes erravam. Ele relaciona quatro aspectos que mereciam ser considerados: o perfil dos conselheiros; como devem estar divididas as funções dos tribunais; o que deve ser observado quando da votação e parecer do conselheiro; e o que deve ser observado na resolução do Conselho. Quanto ao perfil dos conselheiros, Costa afirma que é prudente que os Reis tivessem um valido para cada matéria: um para a paz, outro para a guerra, outro para a fazenda, etc, em número máximo de quatro ou cinco. Alguns devem ser letrados, outros idiotas, termo seiscentista que significa iletrado, analfabeto, empregado pelo autor para se referir aos “de capa e espada”. Os letrados, como teólogos e juristas, evitavam que fossem cometidos erros. Já os idiotas, com sua astúcia, experiência e sagacidade, podiam cumprir a contento as resoluções dos letrados.

Padre Costa discorre sobre o que é melhor para a República: ser o Príncipe bom e os conselheiros maus, ou serem os conselheiros bons e o Príncipe mau? Citando Platão e Túlio,

afirma que quais os vassallos tais são os Príncipes: se o Príncipe era vicioso, seus súditos também o seriam, se o Príncipe era virtuoso, todos trabalhavam para serem virtuosos. Uma vez que os conselheiros não modificavam sua conduta com o exemplo do Príncipe, cabia ao Príncipe o poder de escolhê-los, devendo se cercar daqueles tidos por mais aptos. Conforme Costa, a reputação e a honra do Príncipe e o proveito do seu povo dependia da bondade dos seus conselheiros, responsáveis pelo sucesso das empresas do Príncipe, pelo bom nome de suas obras, pelo temor que suscitava nos estrangeiros e pelo amor que lhe tinham os súditos. Ainda em relação a esta percepção bastante pragmática sobre a vinculação estreita entre a atuação do conselho e o êxito e a boa reputação do Príncipe, Padre Manuel da Costa afirma:

O conselheiro há de ser prudente e secreto, sábio e velho, amigo e sem vícios, não cabeçudo, nem temerário, nem furioso. Quatro inimigas tem a prudência: primeira, precipitação; segunda, paixão; terceira, obstinação; quarta, vaidade. A primeira arrisca, a segunda cega, a terceira fecha a porta à razão, a quarta tudo tisona. Três inimigos tem o segredo: Baco, Vênus e o interesse. O primeiro descobre, o segundo o rende, o terceiro o arrasta. E perdido o segredo do governo, perde-se a República. A sabedoria e a velhice se ajudam muito – esta com a experiência e aquela com o estudo – contanto que a velhice não seja caduca e a sabedoria inútil. Se for amigo do príncipe, e da República, tratará do Bem Comum e não do particular, em que consiste a máxima da maior virtude que deve professar um conselheiro, com que extinguirá os vícios que o podem deslustrar. E para assegurar este ponto, devem os príncipes acautelar-se de pessoas que tenham agravado. Por mais talentos que tenham, não fiem deles os postos em que podem ter ocasião de se vingarem¹³¹.

O discurso deliberativo do jesuíta, ao considerar o perfil dos conselheiros, pode nos soar quase maquiavélico. Pautado nas premissas do pragmatismo ou, ainda, do “cálculo político”, interessava ao autor aconselhar o Príncipe sobre quais critérios deveriam ser utilizados na escolha daqueles que o ajudariam a conduzir a *res publica*, tendo em vista o Bem Comum. Para tanto recorre a Platão, Virgílio, Salústio, Cornélio Tácito, Carlos V, Tucídides, Inocêncio III e Santo Agostinho, visando legitimar seus argumentos: é melhor padecer por dizer a verdade, que receber mercês por lisonjas, pois o conselho de Cristo foi o de que deveríamos temer a perda da alma e não a do corpo. Por fim, ratifica a percepção oriunda da política católica que afirmava que, se o conselheiro fosse bom cristão, teria todas as qualidades necessárias para bem desempenhar suas funções, já que a pureza da religião católica, como decorosamente se refere o jesuíta, não permitia vício que não emende.

¹³¹ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 159.

Quanto à organização dos tribunais, o jesuíta parte da perspectiva aristotélica, que considera que a República, para ser bem governada, necessitava de cinco tribunais. O Padre Manuel da Costa elogia a estrutura do Reino, que dispunha de doze tribunais. Contudo, de forma irônica, remete à história do Império romano, período em que não se admitia que as atividades concernentes ao Conselho e tribunais fossem exercidas em prédios suntuosos, para que os encarregados daquelas funções não cultivassem a soberba. “E até nesta parte se acomoda Portugal muito aos antigos e, para crédito seu, não digo o que me parecem os aposentos em que arma seus tribunais”¹³², diz o jesuíta. Segundo ele, Portugal deveria mostrar sua grandeza na majestade dos seus tribunais. Mas isto não bastava. Sinalizando a murmuração do corpo político, sugere ao Rei que a estrutura dos prédios onde se instalassem os tribunais deveriam se comunicar com o Paço, de modo que o Rei, sem que seus ministros o vissem, pudesse ficar à espreita, para fiscalizar se os oficiais régios estavam, de fato, cumprindo suas funções. Alega que o Imperador turco havia lançado mão dessa estratégia, de modo que seus ministros cuidavam de administrar a justiça, e não gastavam tempo em questões que não fossem do interesse do seu senhor ou do Bem Público. Quanto à conduta esperada dos ministros, afirma que na França, aqueles que se atrasassem para chegar ao Conselho eram condenados à pena de morte. Por fim, estabelece um “protocolo”: antes de iniciar os trabalhos do Conselho, os ministros deveriam orar, a fim de pedirem a Deus que os iluminasse o entendimento, para que escolham o que for mais conveniente ao serviço de Deus, e mais proveitoso para aumento de sua República e bem de seu Príncipe. Novamente, remonta ao modelo de conduta esperada de um ministro católico, zeloso por servir a Deus e ao corpo político.

Quando do voto e parecer de cada um dos conselheiros, o rei deveria atentar para que eles não se desvirtuassem do fim maior ao qual serviam, o Bem Comum, de modo a não concordarem com a vontade do Rei apenas para adulá-lo. Este tipo de desvio na conduta dos conselheiros é tido como uma doença que poderia acometer o corpo político. Na medida em que uma sucessão de erros ocorresse por falha dos conselheiros, tal como a febre tísica, que, no início, pode não ser percebida pelo doente, mas que, quando se faz notar, é letal. O Príncipe, para que não se perdesse entre bons conselhos e maus conselhos que aparentassem ser bons, deveria conhecer bem os talentos e ânimos de seus conselheiros, pois nisso residia a perda ou ganho total do seu Império. Quanto à resolução do Conselho, dela nascia a execução

¹³² ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 161.

e desta o bom feito, que deveria ser a finalidade para a qual o Conselho deveria orientar suas ações. O Príncipe deveria cuidar disto já que a má condução da *res publica* pode obrigá-lo a se retratar pelas decisões pautadas nos maus conselhos. Este, sem dúvida, era um remédio prejudicial, na medida em que diminuía muito a autoridade do governante, e podia aumentar os ímpetos de desobediência dos seus ministros. Novamente, lançando mão do pragmatismo, Costa sugere que o Príncipe, caso se tratasse de erro pequeno, que não causasse grande dano nem ofendesse a Deus, sustentasse o mesmo erro. Se o caso fosse mais grave, que pedisse emenda, o príncipe deveria se dirigir a um ministro de confiança, que assumiria o erro por ele, que, publicamente, o perdoaria do descuido, de modo que todos os membros do corpo político ficassem satisfeitos, e a autoridade do Príncipe se mantivesse ileso. Isto se afirmava tendo em vista que a palavra do Rei é tida como inviolável, e, se assim não for, os súditos podiam faltar na inteireza da obediência. Uma vez que o bom Conselho levava ao bom governo, sua ausência poderia assolar o Império.

Percebe-se nas ponderações do Padre Manuel da Costa, que seu discurso, embora muito mais pragmático do que o do Padre Vieira, permanece inserido nas perspectivas da política católica. A ênfase dada à justiça, tida como função prioritária do governante, ao mesmo tempo em que alerta e aconselha seu principal destinatário, o Rei, nos permite inferir qual a condução da *res publica* que ele propunha. Afinal, não era necessário escrever uma obra de aconselhamento político sobre aquilo que funcionava bem na República. Ao enfatizar a reforma nos tribunais e nos Conselhos, bem como denunciar e criticar a conduta imoral de muitos dos membros superiores do corpo político, o Padre Manuel da Costa demonstra sua preocupação com a unidade do Reino, tendo em vista a manutenção da paz e da concórdia, pressupostos inerentes ao Bem Comum. Enquanto discurso ordenador, que apontava os vícios, os desvios dos membros do corpo político lusitano, a *Arte de Furtar* articula seus argumentos tendo em vista a beatitude do fim maior do Estado. Apesar do tom quase maquiavélico de alguns trechos, o jesuíta se ocupa de discorrer sobre pontos cruciais para a manutenção da unidade entre os componentes da sociedade política.

Depois de ter descoberto tantos males da República, teria sido trabalho inútil se o Padre Costa não fornecesse instrumento que servisse para emendar tais problemas. Como remédio para as unhas que se empolgavam na conquista do que era alheio, o jesuíta propõe a ação de três tesouras excelentes de aço fino. A primeira, que dedica ao Rei português, chama-se “vigia”, pois o ladrão vigiado é conhecido, e, se vendo descoberto, encolhe as unhas. A vigia deveria correr por conta dos Reis, uma vez que sua ação se dava por conta da aplicação da justiça, a qual, segundo o jesuíta, deveria receber ordem régia para que não *dormisse*.

Segundo Costa, a justiça “dormente” se estendia por todo o Reino. Ele também se dirige ao Rei:

Senhor, eu ofereci esta obra a vossa majestade para ver nela os canos por onde se desbarata a sua Fazenda e a dos seus vassallos. Faça-me vossa majestade mercê de a ver com ambos os olhos, porque se não os tiver com ambos abertos, nem a capa lhe escapará dos ombros. [...] Dois olhos tem vossa majestade, como duas estrelas, e se tivera dois mil, cada um como o sol, todos teriam bem que ver e vigiar em seu império, tão grande na extensão que se mede com a do mundo e tão alto e soberano na grandeza que se levanta até o céu. Das mãos dos reis disse Nasão que são muito compridas, porque abarcam seus remos quando bem os governam. Mais compridas considero as de vossa majestade, porque chegam no Ocidente onde vive, ao Oriente, Norte, Sul, onde reina e é temido. Tais lhe tomara a vossa majestade os olhos, e tais os tem, quando em todas as partes do mundo, que domina, põe bons olheiros. E, para nestes serem melhores, desejavam muitos prudentes que os ilustrasse vossa majestade com os títulos e prerrogativas que fazem os homens mais ilustres, e ficaria vossa majestade com isso mais ilustrado e o seu império mais bem visto e tudo mais venerado, amado, temido¹³³.

A vigia à qual se refere o Padre Manuel da Costa é responsabilidade régia, pois prevê a aplicação da justiça, novamente enfatizada na argumentação do autor. Ao discorrer sobre o governo no ultramar, dado que a distância do Reino por vezes facilitava a conduta indecorosa dos oficiais régios, o jesuíta sugere a criação de seis Vice-reinos. Sugere que três estejam na Ásia: um em Goa, outro em Ceilão, e o último em Macau. Na África, sugere a instalação de um Vice-reino em Angola. Na América, deveria ser criado um Vice-reino no Brasil. E, por último, um Vice-reino na Europa, em Algarve. Segundo Costa, grandes homens deveriam ser escolhidos para grandes ofícios, ponderando - e atizando a rivalidade com Castela - que o mundo ficava pasmo ao saber que o Rei castelhano tinha quatro ou cinco Vice-reis, espalhados na América e na Europa. Contudo, não poderia ter Vice-reinos na Àsia e na África, pois, diferente de Portugal, Castela não tinha conquistas naqueles territórios. A fim de garantir a governabilidade dos Vice-reis no ultramar e na Europa, bastaria a nomeação de D. João IV para que fossem temidos e venerados. Revelando agudo senso prático, Costa aponta para a necessidade de um maior controle régio no espaço ultramarino, atribuindo aos Vice-reis a função de “olhos” de D. João IV, os quais teriam, portanto, a incumbência de “cortar” as “unhas” daqueles que pretendiam controlar o que era do Rei e de seus vassallos.

¹³³ ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005. p. 287.

A segunda “tesoura” é chamada “milícia”. Deus teria provido as Repúblicas de instrumentos para que fossem limpas de ladrões: o pífaro, o tambor e a trombeta. Dirigindo-se aos procuradores e governadores, o Padre Manuel da Costa sugere que os ladrões fossem alistados nos exércitos das fronteiras, nas armadas das conquistas, de modo que suas unhas e garras fossem empregadas contra os inimigos castelhanos. Assim, a guerra, apesar das perdas, tinha, ao menos, uma vantagem: os ladrões que circulavam no Reino, que assaltavam nas estradas, eram deslocados para as fronteiras, onde furtavam dos inimigos castelhanos. Além disso, a destinação para as frentes de guerra poderia motivá-los a alterarem suas condutas, através de prêmios, honrarias e aumentos que podiam ser alcançados pelas armas.

Ao referir-se à terceira “tesoura”, chamada de degredo, o discurso do Padre Costa parece se dirigir a todo o Reino. Afirma que os ladrões, que furtavam o alheio tinham algo que era próprio deles, e que neles sobejava: a cobiça. E, se esses ladrões tinham êxito, é porque algo faltava aos membros do corpo político: a justiça. A fim de melhor ilustrar sua proposição, lançou mão de uma parábola: a Dona Justiça e a Dona Cobiça, certa vez, tiveram briga muito feia no Terreiro do Paço. A Dona Cobiça teria arrancado o olho da Dona Justiça, que aparentemente teria falecido. Tentou ser acolhida no Paço – onde tinha alguns amigos – mas foi advertida que de lá saísse, pois se qualquer das pessoas reais ali a visse, a mandariam para a forca. Tentou embarcar para o Brasil, mas, se para lá fosse, poderia cair nas unhas dos parlamentares ou dos holandeses, que a dariam mau trato, como faziam em tudo. Tentou abrigo junto aos judeus, mas, por temer ser vendida por eles, foi à Rua dos Ourives, sem poder se esconder. Foi a uma igreja, também, sem sucesso: os Sagrados Cânones proibiam aos eclesiásticos todo o trato de cobiça. Tentou algum mosteiro, mas os religiosos não queriam que a Dona Cobiça lhes inquietassem com ambições; e no convento também não foi aceita, por ser casada com um mulato, de nome Interesse. Foi para o castelo, onde furtou a fazenda régia e mesmo o pagamento dos soldados. Sob ameaças de morte dos generais, fugiu para Castela, onde lá ficou e se fez natural. Assolou toda a Espanha com tributos, para engordar, pois havia emagrecido muito no Reino português. Em Castela, logo foram percebidos os danos causados pela Dona Cobiça, e ela logo foi degredada para a América. Também lá veio a causar muitos danos, em Cuba, no México, na Flórida. Diante da revolta de todos, foi se buscar remédio e conselho junto à Justiça. Mas a Dona Justiça teve seu olho direito arrancado. Puseram nela um olho de prata, o que só fez a Justiça ficar ainda mais torta. Naquele tempo, só a justiça divina era direita. Há muito se tem pedido a Deus que mande a Justiça *direita* – a divina - à terra, para que mande a Cobiça para o inferno. Com essa parábola, o autor pretendeu mostrar que a Cobiça é a mãe de todos os ladrões, e que a Justiça - diante dela - se

acanhava quando não era a *direita*. Ao invés da força, o autor sugere o degredo, por duas razões. Primeira, porque seu intento era o de emendar, e não o de extinguir a população humana. Segundo, porque não haveria cordas suficientes.

Desta proposição das três “tesouras” deduz-se que a justiça e as armas eram, para Costa, os meios pelos quais se poderiam ser corrigidos os vícios do corpo político, cuja origem remonta a passagem da cobiça por todo o mundo. Ao ter apontado os desvios morais, o discurso ordenador sugere os meios que deveriam (re)orientar a ação dos membros da sociedade política portuguesa, tendo em vista o fortalecimento do poder régio no ultramar, tanto a atuação dos ladrões como soldados do exército, no Reino e nas conquistas, quanto da aplicação da justiça direita contra as atitudes inspiradas pela cobiça.

Para o Padre Costa, havia, ainda, três desenganos, que podiam prejudicar as “unhas”. Aquelas que “furtam para fartar sua cobiça e fome que têm de riquezas”, são identificadas enquanto “apetite”, tido por insaciável, como a hidropisia. Enquanto desvio moral, o autor desengana tais “unhas”, afirmado que estas nunca saciarão seu “apetite”. O segundo desengano referia-se à constatação de que nada do que havia sido furtado seria levado pelo ladrão quando ele morresse. Antes, pelo contrário, o peso da culpa o atrairia para o fundo do inferno, um destino contrário de quem havia seguido uma vida virtuosa, o caminho mais rápido ao céu. Em relação ao terceiro desengano, dirigido aos ladrões ateus, Costa afirmava que nada que era experimentado no mundo sensível, ainda que envolvesse todos os sentidos humanos era capaz de subjugar a morte, destino inevitável. Diante de tanto sofrimento humano, restava se voltar para Deus, sendo bem-aventurado quem não tomasse o alheio.

O Padre Manuel da Costa, ao identificar os vícios, apontou para as deformidades dos membros do corpo político. Seu discurso, que tinha por objetivo a correção moral e a retomada da unidade do corpo político, vislumbra o reordenamento das ações dos membros em direção ao Bem Comum. Ao descobrir – e classificar – todos os tipos de ladrões, sua retórica funciona como espelho, que mostra tanto os enganos do ladrão, quanto a sua deformidade moral. Enquanto teatro de verdades, o jesuíta esmera-se em mostrá-las, para que o ladrão as conheça e possa “*fazer melhor figura no mundo*”. Não deixa, conseqüentemente, de mostrar que há uma arte que abre os tesouros no céu àqueles que não usurparam da terra, e que a única preocupação dos homens deve ser a salvação.

Tanto o Padre Costa, quanto o Padre Viera partiram dos mesmos pressupostos, quais sejam, aqueles inerentes à política católica própria dos Seiscentos. Considerando a “ordem dos fins”, ambos defenderam uma sociedade fortemente hierarquizada, dirigindo-se à “cabeça do corpo político”, bem como aos “membros superiores”, para incitá-los a cumprirem com

seus deveres na condução da *res publica*, de modo que suas ações jamais perdessem de vista o Bem Comum, finalidade maior do Estado, segundo os preceitos de matriz tomásica. Agindo como bons vassalos do Reino português, os autores dos textos que analisamos nesta dissertação não deixaram de agir também como membros da Companhia de Jesus. Dada a indissociabilidade existente entre o Catolicismo e a política nos Seiscentos, tanto o Padre Manuel da Costa, quanto o Padre Antônio Vieira não se furtaram de abordar algumas das questões teológico-políticas mais importantes dos Seiscentos e, muito menos, de expressar suas críticas e proposições em relação à condução do Estado português.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Estado português da Restauração – que teve início com a aclamação de D. João IV – seria, na opinião de muitos, aquele que viria a concretizar a profecia do V Império, tido como um tempo de paz e concórdia entre os seres humanos que viveriam o tempo do Reino de Cristo consumado na terra. A despeito das correntes racionalistas, que *desprovidencializavam* as ações do Estado, em Portugal foi consolidado um modelo de governo e de governante, cuja legitimidade repousava no caráter belicoso e comprometido com a fé.

Na perspectiva da política católica, cabia ao Rei – orientado pela *recta ratio* – agir de acordo com os preceitos éticos, em boa medida tributários da matriz tomista. Sua função principal seria a aplicação da justiça que, pautada no jusnaturalismo, visava ao Bem Comum. Assim, tendo como referência de conduta o modelo cristológico do “bom pastor”, cabia ao Rei zelar pela paz e pela concórdia dos membros do corpo político.

A apropriação dessas premissas por parte dos portugueses foi bastante peculiar. A construção identitária portuguesa converge com a percepção de povo predestinado, com quem Deus teria firmado a segunda e derradeira aliança para a concretização do Seu Império na terra, conforme a narrativa mitológica do milagre de Ourique. A especificidade da realeza portuguesa reside no compromisso firmado diretamente com Deus em consumir o V Império. Com base nesse argumento, o Rei português – para que fosse tido como legítimo – teria que estar identificado com um caráter belicoso, comprometido com a expansão da fé, a conversão do gentio e a subjugação do herege.

Contudo, o início da dinastia bragançina teve que lidar com questões bastante mundanas, como a manutenção de sua independência de Castela – o que demorou quase trinta anos –, bem como com a de suas posses ultramarinas. Estas eram vistas como o meio mais adequado para reequilibrar a fazenda régia, haja vista que os súditos reinóis eram resistentes ao aumento de impostos, devido à perda de vidas e gastos de fazendas dentro do espaço metropolitano. Os súditos d'além-mar, por sua vez, cômicos da sua importância para a sustentação do Império português, procuraram fazer valer a *economia de favores*, orientada pelo pressuposto da liberalidade régia, visando ao atendimento de suas reivindicações, fossem elas voltadas ao interesse do Bem Comum ou aos seus interesses particulares.

Nosso maior objetivo nesta dissertação foi o de analisar o pensamento político português moderno, evidenciando a articulação entre a práxis e o discurso políticos. A escolha por Antônio Vieira se deveu tanto ao fato de que a reflexão sobre o Estado português – nesta

perspectiva – se fez presente não apenas no seu *corpus* profético, mas também na sua produção epistolar e sermonária, quanto à constatação de que esta abordagem não tem merecido muito a atenção dos pesquisadores. Já a opção pela obra *Arte de Furtar* – do quase “ilustre desconhecido” Padre Costa –, decorreu da verificação de que esta tem sido pouquíssima estudada, apesar de muito citada, e por se constituir em contraponto à discussão que nos propusemos a desenvolver nesta dissertação.

Ao nos debruçarmos sobre as obras selecionadas, constatamos a articulação entre o discurso político e os pressupostos filosóficos e teológicos tributários da ética tomásica – que forneciam a base sobre a qual se assentavam os referenciais norteadores da *política católica* –, daí a razão de possuírem algumas características em comum. As obras ressaltam a importância da expansão ultramarina, tendo em vista o projeto imperial acalentado pelos portugueses, desde, pelo menos, o século XVI. Igualmente, ratificam a importância do soberano português, apresentado como cristianíssimo, belicoso e prudente, cujas ações deveriam estar orientadas ao atendimento do Bem Comum e à aplicação da justiça. Ambos os autores –Vieira e Costa –, a nosso ver, sustentam a eleição divina portuguesa, bem como a responsabilidade lusitana na concretização da vontade de Deus, através da instauração do V Império, e se preocupam em defender a legitimidade da independência portuguesa, reconquistada através da Restauração. Mas, para além destas aproximações que apontamos, as obras analisadas apresentam características distintas na construção discursiva desta argumentação.

O Padre Antônio Vieira, ao discorrer sobre o Estado português, fornece a ele um projeto político amparado nos valores mais caros à sociedade portuguesa. Síntese refinada das maiores expectativas lusitanas em relação ao governo da Restauração, Vieira sustenta a predileção divina pelo Reino português, enfatizando fortemente a mobilização dos membros do corpo político português em prol da causa da concretização do V Império. Os anos de 1660, inicialmente, eram tidos por Vieira como os anos derradeiros, o “tempo” em que deveria ser cumprida a Vontade Divina, expressa pelo compromisso firmado entre D. Afonso Henriques e Cristo quando da fundação do Reino. Ao mesmo tempo, Vieira procurava persuadir os portugueses – especialmente o Rei, a quem cabia o papel principal no roteiro vieiriano para o grande teatro do mundo –, a defenderem a superioridade do Reino português diante dos demais Reinos cristãos, especialmente Castela. Ao Rei castelhano cabem as acusações proferidas por Vieira, aquelas que apresentam a cabeça do corpo político castelhano como tirana e injusta, de modo que sua conduta é qualificada mais torpe que a do Rei gentio descrito na Bíblia.

Já o Padre Manuel da Costa entende que o mundo é um “covil de ladrões”, atribuindo os problemas do Reino à conduta imoral dos membros da sociedade política. Suas críticas mais violentas se dirigem aos funcionários régios, especialmente, àqueles que atuavam nos tribunais, bem como aos membros do Conselho. Sua posição com relação aos inimigos externos era ainda mais dura que a de Vieira: o Rei castelhano era tirano, injusto e ladrão, visto que “roubou” o Reino português para si, pela força das armas, uma vez que pela força da razão não pôde fazê-lo. Seu discurso – marcadamente pragmático, embora reconheça que o êxito do Reino se dá na medida em que se cumpre a Vontade Divina, especialmente, pela conversão dos gentios no território ultramarino – aconselha o Rei em relação à tomada de medidas pontuais e de cunho propriamente administrativo. Enquanto os portugueses devem ser corrigidos pelos seus desvios morais, cabe ao Rei administrar o Reino com muita prudência e zelo pelo patrimônio do Reino, que muito estava sendo prejudicado pela ação de seres humanos – não raro, pelos próprios súditos - que mais pareciam animais de rapina.

Em boa medida, ambos os discursos estão voltados ao zelo do Bem Comum, ainda que seus argumentos sejam divergentes, não por serem contraditórios, mas porque enfatizam, ao extremo, diferentes aspectos da cultura política portuguesa. Enquanto o Padre Antônio Vieira tem sua força retórica orientada por uma perspectiva milenarista, inspirada nas profecias do V Império, o Padre Manuel da Costa se fundamenta no pragmatismo característico da corrente católica antimachiavélica, para a qual o fim maior do Estado era o Bem Comum.

É possível, ainda, constatar a apropriação que os autores aqui considerados fizeram dos preceitos filosóficos e teológicos próprios da política católica, evidenciados no discurso político retoricamente ordenado – como deveriam ser as intervenções orais ou escritas que pretendessem ser tidas como legítimas nos Seiscentos – sobre o Estado e a condução da *res publica*. Tanto Vieira, quanto Costa nos informam, igualmente, sobre as relações de poder mantidas entre a Coroa e seus súditos, dentro e fora do Reino. Ambos referem-se a uma certa fragilidade nas relações entre os súditos mais distantes do centro de poder metropolitano, bem como a dificuldades para a observância dos desígnios régios e para a avaliação – com justiça – dos serviços prestados em nome do Rei e do zelo do Bem Comum. Isso, seguramente, justifica a preocupação que manifestam em relação às conquistas do espaço ultramarino, necessárias tanto para equilibrar as finanças, quanto para sustentar a atribuída superioridade portuguesa perante os demais Estados. Ora, seguramente, o Reino predestinado à concretização do V Império não teria um corpo político “despedaçado”, por isso, urgia reforçar a necessidade da unidade, tema ressaltado tanto pelo Padre Vieira, quanto pelo Padre Costa.

Vieira alerta para a necessidade da reforma de costumes e mudanças que deveriam ser feitas, para que o Reino estivesse em condições de cumprir a Vontade Divina expressa nas profecias, e gozar de um futuro de paz e concórdia. Sua obra, embora não pretendesse fazer críticas tão duras como aquelas que fazia no púlpito, se preocupa com a aparente falta de confiança dos portugueses nos vaticínios, o que – para ele – não condizia com a postura do novo povo eleito. Já Costa enfatiza os desvios da conduta dos membros do corpo político – com exceção de D. João IV e D. Teodósio –, visto como essencialmente corrupto, apontando para a necessidade de adequações, tendo em vista o Bem Comum.

Quer pelas denúncias de “furtos”, quer pela indicação da necessidade da reforma de costumes ou pela aparente falta de fé nos vaticínios, constata-se que para esses dois jesuítas as ações dos portugueses não estavam seguindo fielmente os preceitos da ética católica – tida como modelo legítimo – o que fazia com que se sentissem autorizados a discorrer sobre os desvios morais, tendo em vista o (re)ordenamento social do corpo político português. A ênfase dada à conduta que *deveria* ser a dos portugueses indica-nos o grau de insatisfação tanto de Costa, quanto de Vieira, diante da conjuntura na qual escreveram suas obras. Vieira insistia fortemente no tema da unidade dos membros do corpo político português, os quais tenta mobilizar, através dos elementos presentes na construção identitária portuguesa, bem como da sua interpretação profética. Costa constrói seu discurso visando vituperar o vício, alertando e denunciando o mal que faziam ao Bem Comum os que agiam como animais de rapina, desprovidos de racionalidade.

Ambos os discursos discorrem não apenas sobre temas próprios do espaço metropolitano, mas estendem suas preocupações para o governo no território ultramarino. Ora, não haveria necessidade de aconselhar, mobilizar, ensinar ou persuadir sobre aspectos que não fossem considerados problemáticos para o Rei e para a condução da *res publica*. É plausível considerar que se as relações entre os membros do corpo político português tivessem sido percebidas como ajustadas às premissas do pensamento político católico, muito provavelmente, as obras aqui analisadas não teriam sido escritas por Vieira e Costa. As preocupações dos autores parecem convergir justamente para aquilo que *falta* – de forma mais ou menos intensa – aos membros da sociedade política portuguesa: a unidade e as ações orientadas pela *recta ratio* para o atendimento do Bem Comum. A *ausência* ou a pouca atenção dada aos pressupostos éticos católicos nas ações dos membros do corpo político português é, a nosso ver, o que motivou, autorizou e legitimou as ponderações sobre o tema presentes nas fontes analisadas.

Isso não significa dizer que o discurso político – orientado pelas preceptivas católicas – tenha sido utilizado como mero instrumento de justificativa das ações políticas do Estado. Vale lembrar que a população – e, mesmo, membros das elites – eram grandes admiradores e entusiastas da prédica vieiriana, que, constantemente, remontava aos mesmos argumentos presentes na sua carta *Esperanças de Portugal* e na sua *História do Futuro*, tais como a predestinação portuguesa para a construção de um Império por intermédio da expansão ultramarina – vista como expressão da Vontade Divina – e do comprometimento com a expansão da fé católica.

É correto afirmar que a crença na eleição divina do povo português se fazia presente, já no século XVI, em missivas endereçadas ao Papa¹ por D. Manuel, que não criticava o soberano português por tal crença. Contudo, perceber em que momento os “membros superiores” do corpo político se afastaram do conjunto de crenças e valores que marcaram a cultura política seiscentista – alvo da nossa atenção nesta dissertação – e passaram a justificar e legitimar suas ações – tendo por base uma racionalidade marcadamente laica – é tema que nos instiga e motiva à realização de outras investigações.

¹ Ver THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008. p. 88-91.

REFERÊNCIAS

ACIPRENSA. **Enciclopédia Católica Online**: Profecia. Disponível em: <<http://ec.aciprensa.com/p/profecia.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2009.

ALEIXO, José Carlos Brandi. Pe. Antônio Vieira e sua *História do futuro*. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira**: Vida e Palavra. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2001.

ANÔNIMO. **Arte de Furtar**: Espelho de Enganos, Teatro de Verdades, Mostrador de Horas Minguadas, Gazua Geral dos Reinos de Portugal Oferecida a El-Rei Nosso Senhor D. João IV para que a emende. Porto Alegre: L&PM, 2005.

AQUINO, Marcelo F. de. A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino. In: **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 2, n. 3, p. 235-290, 2001.

_____. *De nominibus Divinis*: a filosofia da linguagem de Tomás de Aquino na Suma Teológica. In: **Fides et Ratio, Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling**. Pelotas: EDUCAT, 2003.

_____. Ética e Direito em Hegel (manuscrito de artigo a ser publicado na) **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, maio 2009.

ARISTÓLETES. **Retórica**. São Paulo: Rideel, 2007.

AZEVEDO, João Lúcio de. **A evolução do Sebastianismo**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1947.

_____. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I

_____. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo II

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. (S.d.) Porto: Imprensa Nacional, 1988. v.5.

BAKHTIN, Mikail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

BARROS, Edval de Souza. Redes de clientela, funcionários régios e apropriação de renda no Império português (séculos XVI-XVIII). **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 17, p. 127-146, nov. 2001.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX**. São Paulo: Alameda, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. História e Escatologia em Padre António Vieira. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLV, Braga, p. 97-124, 1989.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. Introdução. In: VIEIRA, António; BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro**. In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

CARDIM, Pedro. Religião e ordem social: Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. **Revista de História das Idéias**, Coimbra, v. 22, p. 133-174, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, n.1, p. 123-152, Jan./Dez. 2001.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620**. Bauru: EDUSC, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Uma missão “tão encontrada dos interesses humanos”. Jesuítas e portugueses na Amazônia Seiscentista. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

COMPANHIA de Jesus. Disponível em: <http://www.companhia-jesus.pt/intro/hist_port.htm>. Acesso em: 02 dez. 2009.

DOMINGUES, Beatriz Helena. Antônio Vieira entre o púlpito e a tribuna: algumas reflexões sobre o Sermão do Bom Ladrão e o Papel Forte. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, a. 170, n. 443, p. 131-154, abr./jun. 2009.

DOMINIO Público. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pe000004.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2010.

DUVERGER, Maurice. O conceito de Império. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008.

EISENBERG, José. **As missões jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação do patronato brasileiro**. São Paulo: Globo, 2001.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRANCA, Leonel. **O Método Pedagógico dos Jesuítas: o “Ratio Studiorum”**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/ratio%20studiorum.htm>. Acesso em: 15 jul. 2010.

FRANCO, José Eduardo. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que não se rompem”: liberalidade e caridade nas relações de poder do Antigo Regime Português. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). **Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, J. Pereira. Manuel da Costa, autor “Arte de Furtar”. **Revista Colóquio**, Lisboa, n. 34, p. 42-45, jun.1965.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva; SANTOS, Marília Nogueira dos. Cultura política na dinâmica das redes imperiais portuguesas, séculos XVII e XVIII. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.). **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HANSEN, João Adolfo. **A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII.** São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

_____. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). **500 anos de educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Educando príncipes no espelho. In: FREITAS, Marcos Cezar de; KUHLMANN JR., Moisés (Orgs.). **Os Intelectuais na história da infância.** São Paulo: Cortez, 2002.

_____. Introdução In: PÉCORA, Alcir (org). **Poesia Seiscentista: Fênix Renascida e Postilhão de Apolo.** São Paulo: Hedra, 2002.

_____. Introdução: cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: VIEIRA, Antônio. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003.

_____. Sistemas doutrinários da representação nas obras de Antônio Vieira. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: Vida e Palavra.** São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII).** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HESPANHA, António Manuel. **Panorama Histórico da Cultura Jurídica Européia.** Mem Martins: Publicações Europa-América, 1998.

HESPANHA, António Manuel. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa** (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

JOSAPHAT, Carlos. Prefácio à tradução brasileira. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LARA, Silvia Hunold. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar: Idéias e Práticas Políticas no Império Português** (séculos XVI a XIX). São Paulo: Alameda, 2005.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo (Orgs.). **Facetas do império na história: conceitos e métodos**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008.

LOPES, Marcos Antônio. **O Político na Modernidade: Moral e virtude nos espelhos de príncipes da Idade Clássica** (1640-1700). São Paulo: Edições Loyola, 1997.

LOTMAN, J. M. Retórica. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional, 1989. v. 17. p. 239-259.

LUZ, Guilherme Amaral. **Carne Humana: canibalismo e retórica jesuítica na América portuguesa** (1549-1587). Uberlândia: EDUFU, 2006.

MARAVALL, José Antonio. **A Cultura do Barroco: Análise de uma Estrutura Histórica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MELLO, Evaldo Cabral de. **Rubro Veio: O Imaginário da Restauração Pernambucana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MORSE, Richard M. **O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MUHANA, Adma Fadul. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. MUHANA, Adma Fadul (Org.). **Apologia das coisas profetizadas**. Lisboa: Edições Cotovia, 1994.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. **Corcundas e Constitucionais**: a cultura política da Independência (1820-1822). Rio de Janeiro: FAPERJ, 2003.

NOVAIS, Fernando Antonio. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 2006.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a Unidade Teológico-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

_____. Sermões: o modelo sacramental. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 1. São Paulo: Hedra, 2000.

_____. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 2. São Paulo: Hedra, 2001.

_____. **Máquina de Gêneros**: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. Sermões: a pragmática do mistério. In: VIEIRA, Antônio. **Sermões**: Padre Antônio Vieira. PÉCORA, Alcir (Org.). Tomo II. São Paulo: Hedra, 2001.

_____. (org). **Poesia Seiscentista**: Fênix Renascida e Postilhão de Apolo. São Paulo: Hedra, 2002.

_____. O bom selvagem e o boçal. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO, Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira**: Vida e Palavra. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. O Padre Antônio Vieira e o Pensamento Filosófico Brasileiro. In: **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p.167-188, 2008.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 67, p. 15-47, 2006.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de governar: idéias e práticas políticas no império português - séculos XVI a XIX**. São Paulo: Alameda, 2005.

_____. Prefácio. In: AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. São Paulo: Alameda, 2008. Tomo I

RODRIGUES, José Honório. **História da História do Brasil: Historiografia Colonial**. São Paulo: Nacional, 1979. pt 1

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 36, p. 187-249, 1998.

_____. Prefácio. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SEGRE, Cesare. Discurso. Discurso. In: **ENCICLOPÉDIA Einaudi**. Porto: Imprensa Nacional, 1989. v. 17, p. 11-40.

SEHELLART, Michel. **As artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. São Paulo: Editora 34, 2006.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. A restauração e a monarquia absoluta (1640-1750). In: **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996. v. 5.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser Nobre na Colônia**. São Paulo: UNESP, 2005.

SILVA, Nuno J. Espinosa Gomes da. **História do Direito Português: Fontes de Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

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

SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Orgs.). **Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. **O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

S. Th. I, q. 1, a. 4. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/summa/1001.htm#article4>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

S. Th., I, q. 12. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/summa/1001.htm#article4>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

THOMAZ, Luis Filipe F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Filipe Silvério; SILVA, Luiz Geraldo. **Facetas do império na história: conceitos e métodos.** São Paulo: Aderaldo & Rothschild; Brasília: CAPES, 2008.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão em el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel Maria (Org.). **Un reino de la frontera: las misiones jesuiticas en la America colonial.** Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Catolica del Peru, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. Antônio Vieira e “o negócio do Brasil”: derrotismo pragmático e estratégia política. In: AZEVEDO, Sílvia Maria; RIBEIRO; Vanessa Costa (Orgs.). **Vieira: vida e palavra.** São Paulo: Loyola, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica.** v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

VIEIRA, Antônio. BUESCU, Maria Leonor Carvalhão (Introdução, atualização do texto e notas). **História do Futuro.** In: Biblioteca de autores portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

_____. **Sermão do Bom Ladrão e Outros Sermões Escolhidos.** São Paulo: Landy, 2000.

_____. Sermão da Terceira Dominga da Quaresma (1655). In: VIEIRA, Antônio; PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões: Padre Antônio Vieira.** São Paulo: Hedra, 2003.

_____. HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil: 1626-1697: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará.** São Paulo: Hedra, 2003.

VIEIRA, Antônio. MUHANA, Adma Fadul (Org.). **Apologia das coisas profetizadas.** Lisboa: Edições Cotovia, 1994.

VIEIRA, Antônio. PÉCORA, Alcir (Org.). **Sermões.** v. 1. São Paulo: Hedra, 2000.

VIEIRA, Antônio. PÉCORÁ, Alcir (Org.). **Sermões**. v. 2. São Paulo: Hedra, 2001.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas**: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.