

António Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola

Pedro Cardim & Gaetano Sabatini (orgs.)



ANTÓNIO VIEIRA,
ROMA E O UNIVERSALISMO
DAS MONARQUIAS PORTUGUESA E ESPANHOLA

Colecção **ESTUDOS & DOCUMENTOS**

1. **AQUÉM E ALÉM DA TAPROBANA**
Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Deniz Lombard
Edição organizada por LUÍS F. R. THOMAZ
2. **A ALTA NOBREZA E A FUNDAÇÃO DO ESTADO DA ÍNDIA**
Actas do Colóquio Internacional
Edição organizada por JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA e VÍTOR LUÍS GASPAR RODRIGUES
3. **RELAÇÃO DO DESCOBRIMENTO DA ILHA DE S. TOMÉ**
por MANUEL DO ROSÁRIO PINTO
Fixação do texto, Introdução e Notas de ARLINDO MANUEL CALDEIRA
4. **NEGÓCIOS DE TANTA IMPORTÂNCIA**
O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra
no Atlântico e no Índico (1643-1661)
por EDVAL DE SOUZA BARROS
5. **A PRESENÇA INGLESA E AS RELAÇÕES ANGLO-PORTUGUESAS EM MACAU**
(1635-1793)
por ROGÉRIO MIGUEL PUGA
6. **CRONOLOGIA DA CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO DE GOA**
pelo Padre SEBASTIÃO DO REGO
Direcção e Estudo Introdutório de MARIA DE JESUS DOS MÁRTIRES LOPES
Apresentação de ANÍBAL PINTO DE CASTRO
7. **O ESTADO DA ÍNDIA E OS DESAFIOS EUROPEUS**
Actas do XII Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa
Edição de JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA e VÍTOR LUÍS GASPAR RODRIGUES
8. **MULHERES EM MACAU**
DONAS HONRADAS, MULHERES LIVRES E ESCRAVAS (SÉCULOS XVI E XVII)
por ELSA PENALVA
9. **COMENTARIOS DE LA EMBAXADA AL REY XA ABBAS DE PERSIA (1614-1624)**
POR DON GARCIA DE SILVA Y FIGUEROA
Volumes 1 e 2: Texto - Edição crítica de RUI MANUEL LOUREIRO, ANA CRISTINA COSTA GOMES e VASCO RESENDE; **Volume 3:** Anotações - Coordenação de RUI MANUEL LOUREIRO; **Volume 4:** Estudos - Coordenação de RUI LOUREIRO e VASCO RESENDE.
10. **REPRESENTAÇÕES DE ÁFRICA E DOS AFRICANOS NA HISTÓRIA E NA CULTURA – SÉCULOS XV A XXI**
Edição de JOSÉ DAMIÃO RODRIGUES e CASIMIRO RODRIGUES
11. **GOVERNO, POLÍTICA E REPRESENTAÇÕES DO PODER NO PORTUGAL HABSBURGO E NOS SEUS TERRITÓRIOS ULTRAMARINOS (1581-1640)**
Direcção de SANTIAGO MARTÍNEZ HERNÁNDEZ
12. **ANTÓNIO VIEIRA, ROMA E O UNIVERSALISMO DAS MONARQUIAS PORTUGUESA E ESPANHOLA**
Organização de PEDRO CARDIM & GAETANO SABATINI

ANTÓNIO VIEIRA, ROMA E O UNIVERSALISMO DAS MONARQUIAS PORTUGUESA E ESPANHOLA

Organização de
PEDRO CARDIM & GAETANO SABATINI



LISBOA
2 0 1 1

FICHA TÉCNICA

Título	ANTÓNIO VIEIRA, ROMA E O UNIVERSALISMO DAS MONARQUIAS PORTUGUESA E ESPANHOLA
Organizadores	PEDRO CARDIM & GAETANO SABATINI
Edição	CENTRO DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS / UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA UNIVERSIDADE DOS AÇORES
Capa	Santa Comunicação, Lda. Rua Actriz Adelina Fernandes, 7B 2795-005 Linda-a-Velha
Imagem	Gravura procedente de Jerónimo Nadal, S.J., <i>Evangelicae Historiae Imagines Ex Ordine Euangelium etc.</i> (Antuérpia, M. Nuncius, 1593)
Depósito legal	338055/11
ISBN	978-989-8492-05-0
Data de saída	Dezembro de 2011
Tiragem	750 exemplares
Execução gráfica	PUBLITO – Estúdio de Artes Gráficas, Lda. Parque Industrial de Pitancinhos BRAGA - Portugal

Apoio:

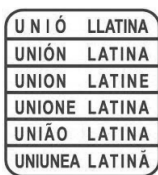
FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

No âmbito do programa Fundo de Apoio à Comunidade Científica

Región de Murcia



ÍNDICE

Apresentação, por PEDRO CARDIM & GAETANO SABATINI	9
PEDRO CARDIM e GAETANO SABATINI, António Vieira e o universalismo dos séculos XVI e XVII	13
JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ, Las percepciones de la Monarquía Hispánica como un proyecto universal	29
JEAN-FRÉDÉRIC SCHAUB, L'Amérique portugaise de la <i>restauración</i> olivariste à la <i>restauração</i> des Bragance.....	53
ALCIR PÉCORA, Amor, Esperança, Enfermidade (três virtudes capitais na arte epistolar de Vieira).....	65
NELSON VERÍSSIMO, Achas para um <i>Espelho de Príncipes</i> lançadas do púlpito pelo Padre António Vieira	73
ZULMIRA C. SANTOS, Discorso, potere e evangelizzazione: le <i>Cartas</i> di Vieira fra 1651 e 1661	85
NATALIA MUCHNIK, Antonio Vieira y la diáspora sefardí en el siglo XVII	97
JOSÉ PEDRO PAIVA, Vieira e a Inquisição: o processo e a segunda estadia em Roma	121
ZOLTÁN BIEDERMANN, Um outro Vieira? Pedro de Basto, Fernão de Queiroz e a profecia jesuítica na Índia no século XVII	145
TAMAR HERZOG, Vieira, los jesuitas y la formación de una frontera entre Portugal y España en el Nuevo Mundo	175
RODRIGO BENTES MONTEIRO, Regiões e império: Vieira na América portuguesa na segunda metade dos Seiscentos.....	181
ÓSCAR MAZÍN, Justicia, cambio social y política en la Nueva España de los siglos XVI y XVII	201

APRESENTAÇÃO

O presente volume resulta de um colóquio realizado em Roma, no final de 2008, por ocasião do quarto centenário do nascimento de António Vieira. Por iniciativa do Dipartimento di Studi storici, geografici e antropologici dell'Università degli Studi di Roma Tre, do CHAM, Centro de História de Além-Mar (Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores), da Red Columnaria e do Istituto Portoghese di S. Antonio in Roma, e no quadro das *IV Jornadas Internacionales de Historia de las Monarquías Ibéricas* da Red Columnaria, vários estudiosos foram convidados a reflectir sobre o tema *Antonio Vieira, Roma e l'universalismo delle monarchie Portoghese e Spagnola*.

O produto dessa reflexão está patente nas páginas deste plurifacetado livro, ao longo das quais é explorada a complexa relação entre António Vieira e a linguagem universalista do século XVII. O volume abre com um estudo de enquadramento geral, da autoria de Pedro Cardim e Gaetano Sabatini, seguindo-se o contributo de José Javier Ruiz Ibáñez, no qual é proporcionada uma panorâmica, à escala europeia, daquilo que o autor qualifica de «discurso de eminência» produzido pelas diversas entidades políticas. Numa abordagem decididamente comparativa e interactiva entre as duas monarquias ibéricas, Ruiz Ibáñez procura situar as propostas de António Vieira no universo político e religioso ibérico, no qual a consciência de superioridade marcava uma presença especialmente forte. O amplo leque de questões tocadas por Ruiz Ibáñez torna este texto um excelente guia para situar o jesuíta português nos vários contextos discursivos do universalismo daquele tempo. Outro dos aspectos mais sugestivos deste ensaio é o facto de assinalar que, muitas vezes, quem veiculava o discurso do universalismo hispânico eram figuras exteriores às monarquias ibéricas, pessoas de outras «nações» e vassalos de outros reis, questão que remete para a capacidade inclusiva do discurso universalista, mas também para a sua complexa interacção com o sentimento nacional.

A ligação entre política e patriotismo atravessa o segundo estudo deste volume, assinado por Jean-Frédéric Schaub, no qual é discutida a relevância dos sentimentos nacionais para explicar posicionamentos políticos em pleno

século XVII, problemática obviamente fundamental para compreendermos a trajectória de António Vieira, mas também os sucessivos – e em parte contraditórios – usos que faz do imaginário universalista. Quanto a Alcir Pécora e a Zulmira Santos, ambos incidem sobre a epistolografia de António Vieira. Pécora demonstra que Vieira viu nas cartas um dos lugares privilegiados não apenas para expender os seus argumentos, mas também para desenvolver uma *narratio* orientada para pedir mercês ao destinatário de tais epístolas. Zulmira Santos, trabalhando sobre as missivas que Vieira redigiu entre 1651 e 1661, assinala as alusões à natureza do Novo Mundo e o modo como o universo americano surge representado em tais cartas, revelando que Vieira oscila entre as visões paradisíacas e os retratos muito menos abonatórios do ambiente americano. Nas cartas, os elementos da natureza estão estrategicamente ordenados de molde a alcançar resultados, designadamente apoios para as missões. Zulmira Santos, demonstra que é nas cartas onde a evangelização mais claramente aparece como missão universal, e nelas o Brasil surge, para Vieira, como a «nossa empresa». Já Nelson Veríssimo dedica-se, sobretudo, ao labor parenético de Vieira, e muito em particular aos sermões onde Vieira traça retratos daquele que seria o seu príncipe ideal, ao ponto de chegar a falar de «sermões como espelhos de príncipes». O estudo de Veríssimo explora, assim, a relação entre as promessas universalistas e o discurso elegíaco de reis e de príncipes.

Quanto a José Pedro Paiva, proporciona uma análise minuciosa do processo inquisitorial movido contra Vieira, assinalando as suas particularidades processuais. Nesse sentido, o estudo de Paiva representa um valioso contributo para uma das linhas de reflexão que tinha sido proposta aos participantes da atrás referida jornada de estudos: a ligação entre António Vieira e Roma, encarada sobretudo a partir do longo processo inquisitorial a que o jesuíta foi sujeito. José Pedro Paiva analisa também a segunda estadia de Vieira em Roma, a partir de 1669, interpretando-a como uma tentativa de se afastar da cena política portuguesa, numa altura em se encontrava ainda bastante pressionado pela inquisição.

O complexo tema da ligação entre o universalismo de António Vieira e a diáspora sefardita é o mote do estudo de Natalia Muchnik. Destacando o contacto que Vieira terá mantido com membros da comunidade sefardita (Duarte da Silva, Manuel Fernandes de Vila Real, Antonio Enríquez Gómez, Menasseh Ben Israel, Paulo de Lena), Muchnik mostra que, para o jesuíta, os sefarditas foram uma importante fonte de inspiração, sobretudo através da esperança messiânica judaica. Para além de apresentar pistas valiosas para o desvendar da influência judaica na maneira como Vieira via e entendia o mundo, Muchnik assinala o quão comum podia ser, naquele tempo, o milenarismo cristão.

O estudo de Zoltán Biedermann incide não propriamente em Vieira mas sim num outro jesuíta seu contemporâneo, chamado Pedro de Basto. Missionário nas Índias Orientais em meados de Seiscentos, Basto, durante a sua

estada em Cochim, deu largas a uma série de visões acerca da guerra entre portugueses e neerlandeses no Oriente. Através de um minucioso estudo, Biedermann mostra que as visões de Basto são atravessadas por um profetismo político que possui muitos traços em comum com o pensamento de Vieira, o que é uma vez mais revelador do ambiente cultural onde ambos se moviam e do quão disseminados estavam os tópicos universalistas. Focalizada também no mundo extra-europeu, mas desta vez americano, Tamar Herzog analisa a missionação como elemento estreitamente associado à sensibilidade universalista de António Vieira, reiterando o peso que a questão indígena tinha no olhar do inaciano, ao ponto de chegar a defender que a sujeição de indígenas, para ser legítima, tinha de ser sempre efectuada no quadro de uma missão, e não levada a cabo por «portugueses particulares». No texto de Herzog tornar-se bem evidente, aliás, como a evangelização em áreas extra-europeias constituía um terreno propício para o recrudescer de visões universalistas.

O volume encerra com dois contributos que também se dedicam à articulação entre António Vieira e o mundo americano. Rodrigo Bentes Monteiro trata da experiência pessoal do inaciano, dos lugares por onde passou e do modo como tal vivência influenciou as suas visões do espaço, impregnando-as de conotações imperiais. No que toca ao estudo de Óscar Mazín, para além de aludir à reputação de Vieira na Nova Espanha, assinala a coincidência entre o ideário político-religioso veiculado por Vieira e os modelos coetâneos de actuação política dos prelados na América Espanhola.

No seu conjunto, os estudos reunidos neste livro mostram que, em pleno século XVII, e mesmo tratando-se de uma época em que a ideologia imperial declinava, as visões universalistas e messiânicas desfrutavam ainda de um lugar muito central na cultura política europeia. Pode bem dizer-se que a obra de António Vieira ocupa, nesse quadro, uma posição de grande relevo, na sua dupla dimensão de elaboração teórica e de prática política, mas também na relação quer com o universalismo da Igreja de Roma, quer com as aspirações imperiais das monarquias ibéricas.

Resta expressar o agradecimento às entidades que apoiaram o colóquio, mas também a publicação deste livro: a Área de Historia del Pensamiento y los Movimientos Sociales y Políticos da Universidade de Múrcia; o governo da Región de Murcia, através da Fundación Séneca; a União Latina; e, finalmente, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Ministério da Educação e Ciência – Portugal).

ANTÓNIO VIEIRA E O UNIVERSALISMO DOS SÉCULOS XVI E XVII*

PEDRO CARDIM

CHAM da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores

GAETANO SABATINI

Università degli Studi di Roma Tre

Naquele que é, sem dúvida, um dos melhores estudos sobre o famoso jesuíta António Vieira (1608-1697), Margarida Vieira Mendes demonstrou, de uma forma absolutamente convincente, que o inaciano era dotado de uma capacidade muito invulgar para reinventar o material que tinha à sua disposição¹. Muitos dos temas que atraíram a atenção de Vieira foram por ele sucessivamente reelaborados, sempre de um modo eloquente e muito criativo, tendo daí resultado uma das mais marcantes obras literárias do século XVII português.

O universalismo foi um desses temas, porventura um dos que mais conquistou a atenção de Vieira.

António Vieira viveu num tempo em que era corrente escutar-se, da parte dos poderes em presença, um discurso de preeminência que não raras vezes se materializava numa postura universalista. Sobretudo no mundo católico daquele período, tornou-se habitual o cultivo de um imaginário que falava da restauração da unidade entre todos os povos cristãos e que muito frequentemente se revestia de contornos providencialistas, messiânicos e milenaristas². Para o florescimento de tal imaginário foi sem dúvida deter-

* A elaboração deste trabalho contou com o apoio do projecto dirigido por Fernando Bouza Álvarez, «Propaganda y representación. Lucha política, cultura de corte y aristocracia en el Siglo de Oro ibérico», Gobierno de España, MI CINN HAR2008-03678/HIST (2009-2011). Agradecemos a Luís Filipe Silvério Lima, da Universidade Federal de São Paulo, a leitura de uma primeira versão deste trabalho. As suas críticas e as suas numerosas sugestões em muito o enriqueceram.

¹ Margarida Vieira MENDES, *A Oratória Barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989.

² Alphonse DUPRONT, «Unité des chrétiens et unité de l'Europe dans la période moderne», in *Genèse des temps modernes. Rome, les réformes et le Nouveau Monde*, Paris, Seuil, 2001, 147-172 (1.^a ed. 1973).

minante o facto de as entidades políticas europeias em geral – um punhado de repúblicas, numerosos reinos, algumas coroas, umas poucas monarquias e dois impérios, um espiritual e outro secular – estarem envolvidas numa disputa pela liderança da *Respublica Christiana*. Foi nesse contexto que cada uma destas entidades políticas desenvolveu a sua versão «particular» do imaginário universalista, apresentando-se como aquela que iria liderar a restauração do catolicismo universal.

A Península Ibérica não constitui excepção. Com efeito, desde há muito que se vinha cultivando um imaginário com estas características, insistindo-se, reiteradamente, no contributo dos reinos ibéricos para a reunificação da Cristandade. Na sequência da união entre as coroas castelhana e aragonesa, por exemplo, várias foram as vozes que viram em Fernando e em Isabel os fautores da restauração de uma unidade mais fundamental: a união entre todos os povos cristãos³. A entrada do mundo ibérico na órbita dos Habsburgo apenas recrudescceu este discurso⁴, ou pelo menos reorientou-o⁵.

O mesmo tipo de referências marcou presença no contexto português, especialmente a partir de finais de Quatrocentos, numa altura em que a coroa lusitana se expandiu para fora da Europa, mostrando-se por isso mesmo mais empenhada em se afirmar na cena internacional. A rápida expansão portuguesa em África, na Ásia e na América gerou um clima de entusiasmo que se revelou propício ao brotar de imagens de domínio universal⁶.

Quanto ao «puritanismo» católico que se instaurou na segunda metade de Quinhentos, e muito em especial após o Concílio de Trento, também ele contribuiu para o retomar de ideias providencialistas e messiânicas de

³ Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Imperio de por sí. La reformulación del poder universal en la temprana Edad Moderna», in *Fragments de Monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992; Xavier GIL PUJOL, «Imperio, monarquía universal, equilibrio: Europa y la política exterior en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII», *Lezione XII del Seminario dell'Università di Perugia*, Dipartimento di Scienze Storiche, 1996, pp. 3-23; Carlos HERNANDO, *Las Indias en la Monarquía Católica. Imágenes e ideas políticas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.

⁴ John H. ELLIOTT, «Monarquía compuesta y Monarquía Universal en la época de Carlos V», in AA.VV., *Carlos V. Europeísmo y universalidad*. Vol. V – *Religión, cultura y mentalidad*, Madrid, SECCFC, 2001, pp. 699-710.

⁵ Importa igualmente ter em conta as resistências, na Península Ibérica, a esta política europeia; vide, a esse respeito, José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial*, s.l., Editorial Almuzara, 2008.

⁶ Luís Filipe Reis THOMAZ, «L'idée impériale manueline», in J. AUBIN (org.), *La découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du colloque*, Paris, F. C. Gulbenkian, 1990, pp. 35-103; António Vasconcelos de SALDANHA, «Conceitos de 'Espaço' e 'Poder' e seus reflexos na titulação régia portuguesa», in J. AUBIN (org.), *La découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du colloque*, Paris, F. C. Gulbenkian, 1990, pp. 105-129; Diogo Ramada CURTO, «A literatura e o império: entre o espírito cavaleiroso, as trocas da corte e o humanismo cívico», in F. BETHENCOURT & K. CHAUDURI (orgs.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. I – *A Formação do Império (1415-1570)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 434-454. Veja-se, ainda, o recente estudo de Giuseppe MARCOCCI, *L'invenzione di un impero. Politica e cultura nel mondo portoghese (1450-1600)*, Roma, Carocci, 2011.

cunho universalista. A luta anti-protestante e o ambiente de confessionalização fizeram com que se falasse, com renovada insistência, em povos e em príncipes escolhidos pela divindade para liderarem o expansionismo universal de signo católico⁷.

Para além do ambiente político que acabou de ser apontado, o universalismo da época moderna também sofreu a influência do profetismo e do neo-escatologismo, muito disseminados em toda a Europa daquele tempo⁸. Bebendo em fontes muito variadas, o profetismo dos séculos XVI e XVII combinou material ancestral – da antiguidade e da medievalidade – com referências mais recentes, tornando-se numa área de saber com grande vitalidade. Anunciando que estava próxima a chegada do líder que iria encaminhar a Cristandade para a tão almejada união da cidade terrena com a Cidade de Deus, o profetismo e o escatologismo acabaram por incrementar ainda mais o imaginário universalista.

Como dissemos, no caso ibérico, a vertiginosa expansão portuguesa e castelhana-aragonesa para o exterior da Europa conferiu, sem dúvida, uma intensidade muito particular a este pensamento universalista, dando-lhe conotações especialmente fortes. Combinando elementos de proveniência muito diversa, essa sensibilidade universalista ibérica foi beber inspiração a fontes judaicas e bíblicas, mas também à tradição profética medieval, revestindo-se, frequentemente, de esperanças messiânicas e milenaristas⁹. No que toca à missão – a «conquista espiritual» dos territórios extra-europeus colonizados pelos ibéricos –, também esta revelou ser um terreno propício para o recrudescer de visões universalistas¹⁰.

Tanto a monarquia hispânica quanto a coroa portuguesa tiraram partido deste ambiente, recorrendo a referências universalistas quer para justificar, quer para legitimar os seus projectos de conquista à escala global. Foi igualmente nesse quadro que se tornaram bem evidentes as virtualidades mobilizadoras da linguagem universalista. Na verdade, com as suas promessas de glória e de domínio universal com contornos religiosos, este imaginário demonstrou ter uma certa capacidade de cativar as populações e de as

⁷ Miriam YARDENI, «La notion de peuple élu dans le patriotisme français du XVI^e au XVII^e siècle», in *Enquêtes sur l'identité de la «nation France». De la Renaissance aux Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, pp. 112-125; Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002; Antonio FEROS, «“Por Dios, por la Patria y el Rey”: el mundo político en tiempos de Cervantes», in Antonio FEROS & Juan GELABERT (orgs.), *España en Tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 61-96.

⁸ Joseph STRAYER, «France: the Holy Land, the Chosen People and the most Christian King», in Theodore K. RABB & Jerrold E. SEIGEL (orgs.), *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

⁹ Luís Filipe Silvério LIMA, *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo, Alameda, 2010.

¹⁰ Como aliás notou João Francisco MARQUES no seu recente *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*, Lisboa, Quasi, 2008.

comprometer com os projectos expansionistas dos reis de Castela-Aragão ou de Portugal, mas também com o esforço mais geral, religioso, de expansão universal do catolicismo¹¹.

*
* *

António Vieira cresceu neste ambiente propício a visões universalistas e a sua permeabilidade a tais temas aparece com clareza logo nas suas primeiras prédicas. Na fase inicial da sua vida, na América Portuguesa, António Vieira esteve exposto sobretudo ao ideário contido no programa de estudos jesuítico. É provável que, no decurso da sua formação no colégio da Bahia, tenha tido sobretudo contacto com o pensamento inaciano, mas não é de excluir que também tenha sofrido alguma influência do imaginário milenarista franciscano. Não menos determinante terá sido a oportunidade de testemunhar, em primeira-mão, o trabalho levado a cabo pelos missionários no Brasil. Como atrás se disse, a «conquista espiritual» da América foi um poderoso motor de entusiasmo escatológico e Vieira, em muitos dos seus escritos, é disso mesmo um excelente testemunho¹².

Mais tarde, já na Europa, terá continuado a explorar esse mesmo filão universalista, porventura estimulado pelos contactos que manteve com os círculos de cristãos-novos portugueses, ou pelas leituras que foi efectuando, entre as quais se contavam, provavelmente, as obras de Manuel Bocarro Francês ou os escritos de D. João de Castro ou de frei João da Cruz. A influência judaica, sobretudo através do relacionamento de Vieira com Menasseh Ben Israel, também é de ter em conta, embora se trate de uma marca pouco explícita¹³.

Nas homilias que rezou, no Brasil, durante as guerras com os holandeses, o jovem Vieira apresenta-se como um adepto convicto do universalismo da monarquia espanhola, mas também dos projectos católicos de expansão universal. A 6 de Janeiro de 1641 – ou seja, ainda na ignorância do que tinha acontecido em Lisboa cinco semanas antes –, Vieira pregou um sermão, em Salvador, no qual reiterou, de um modo inflamado, a sua adesão ao mundo Católico liderado por D. Filipe III, congratulando-se pelo facto de o monarca ter decidido ir pessoalmente à Catalunha «combater os rebeldes».

¹¹ Acerca da presença destes elementos na dinâmica de conquista da monarquia católica, veja-se José Javier RUIZ IBÁÑEZ, Gaetano SABATINI, «Monarchy as Conquest. Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy», *The Journal of Modern History*, vol. LXXXI, n.º 3 (2009), pp. 501-536.

¹² Veja-se, *maxime*, Thomas COHEN, *The Fire of Tongues. António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

¹³ Jonathan ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil, 1650-54», in *Conflicts of Empires. Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy, 1585-1713*, Londres-Rio Grande, The Hambledon Press, 1997, pp. 145-170.

Nesse mesmo sermão o inaciano critica asperamente os sebastianistas e os bandarristas¹⁴.

Sendo certo que António Vieira demonstra, desde cedo, uma profunda inclinação para um providencialismo de cunho universal, não restam dúvidas de que o jesuíta também soube adaptar esse pendor universalista às mutáveis circunstâncias da sua vida. Assim, ao chegar a Lisboa e ao tomar conhecimento de que a casa ducal dos Bragança tinha sido elevada à dignidade régia, Vieira rapidamente pôs de lado o seu entusiasmo pelo universalismo hispânico e abraçou, com entusiasmo, a causa «rebelde» dos Bragança. Convertido em cortesão, esforçou-se por conquistar o favor de D. João IV e, nesse quadro, transferiu as suas esperanças messiânicas para os Bragança, o que revela que o discurso de preeminência universalista também podia ser suscitado por questões mais prosaicas, como era o caso do elogio de um príncipe tendo em vista alcançar o valimento. Por outras palavras, Vieira sabia bem que os reis daquele tempo gostavam de ouvir que o seu domínio era, ou iria ser, o mais extenso e poderoso de toda a história...

António Vieira sabia, também, que esse discurso universalista se tornava ainda mais cativante se fosse combinado com o sentimento nacional, o qual, à data, estava a ser alvo de uma politização cada vez mais persistente¹⁵. Assim, e à semelhança do que já tinha ocorrido no enaltecimento do universalismo do Monarca Católico, no grandioso destino que Vieira profetizou para o Portugal dos Bragança surgem, frequentemente, imagens patrióticas e um sentimento difuso de orgulho nacional português.

Foi deste modo que, escassos meses depois de se ter declarado um fervoroso súbdito da Monarquia Hispânica, António Vieira se transformou no arauto de um patriotismo português com fortes conotações anti-caste-lhanas, mudança que só pode ser entendida se tivermos em conta que a filiação nacional, naquele tempo, tinha contornos muito diferentes daqueles que viria a apresentar a partir do século XIX¹⁶.

¹⁴ João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, 3.^a ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992, pp. 43 segs. De qualquer modo, vale a pena lembrar que este sermão não faz parte da *editio princeps*, ou seja, aquela que foi revista e atualizada pelo próprio António Vieira. Trata-se de uma prédica que só foi impressa, pela primeira vez, em 1748, num volume com vários textos do jesuíta. Agradecemos a Luís Filipe Silvério a chamada de atenção para esta questão que importa esclarecer.

¹⁵ Tamar HERZOG, «Être Espagnol dans un monde moderne et transatlantique», in A. TALLON (org.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 1-18; veja-se, também, de John H. ELLIOTT, «Rey y Pátria en el Mundo Hispánico», in Victor MINGUEZ & Manuel CHUST (orgs.), *El Imperio Sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 17-35.

¹⁶ Como assinalou, há várias décadas atrás, José Maria JOVER ZAMORA, «Sobre los conceptos de monarquía y nación en el pensamiento político español del XVII», *Cuadernos de Historia de España*, 12 (1950), pp. 101-150. Para um recente ponto da situação da historiografia sobre o tema, ver Alain TALLON, «Introduction», in A. TALLON (org.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. IX-XVII.

Como é bem sabido, nos anos que se seguiram a 1640 António Vieira foi vendo nos sucessivos Bragança o prometido Messias, ao mesmo tempo que ia amadurecendo o seu pensamento providencialista de cunho universalista, combinando-o cada vez mais com o patriotismo e o orgulho portugueses. Alguns dos sermões de Vieira com conteúdo mais fortemente profético foram até impressos, em diferentes edições, logo após terem sido pregados – de que o caso mais emblemático é o «Sermão dos Bons Anos», rezado na Capela Real do Paço da Ribeira, perante D. João IV, no dia de ano novo de 1642 –, o que aponta para o uso da parenética como veículo de propaganda dinástica entre a população.

Nos escritos deste período da sua vida, António Vieira revela estar ainda mais ligado à ideia de domínio universal, fazendo uso, com toda a habilidade, de tal linguagem e de todos os seus recursos. Porém, e ao mesmo tempo, continuou a patentear um grande pragmatismo e uma grande capacidade para adaptar tal discurso universalista ao sabor das circunstâncias: o mesmo homem que, no púlpito, e carregado de fervor patriótico, profetizava um domínio universal de cunho milenarista para o Portugal dos Bragança, em privado, e com a mesma convicção, aconselhava D. João IV a ceder alguns dos seus territórios americanos às Províncias Unidas. Por outras palavras, não hesitava em afirmar que seria vantajoso ceder partes do «império» português a uma entidade política protestante e que era, afinal, um dos mais tenazes opositores do projecto universalista católico.

Claro que este pragmatismo pode também estar vinculado àquele que era, então, o modelo de comportamento cortesão, naquela época muito marcado pela tópica da ocasião e tendo como elementos centrais a prudência, a discrição e a dissimulação. O Vieira-pregador acabado de chegar a Lisboa revelou, em todo o caso, uma grande capacidade para se adaptar rapidamente ao meio cortesão. Recorde-se que o jesuíta tinha feito toda a sua vida, até essa data, na distante América portuguesa. Destituído de qualquer experiência palaciana, possuía, quanto muito, a destreza típica de um pregador, a qual lhe dava prática de agudeza, bem como o hábito de recorrer, com engenho, a artifícios e a malabarismos verbais¹⁷.

Por outro lado, mesmo nesta fase da sua vida mais imbuída de patriotismo português, Vieira parece não perder de vista a inscrição hispânica de Portugal. No início da década de 1650, numa altura em que prega alguns dos

Fundamentais são, também, os trabalhos de Tamar HERZOG, em especial *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven, Yale University Press, 2003.

¹⁷ João Adolfo HANSEN, «Vieira: tempo, história e providencialismo figural», in Francisco Ivan da SILVA (org.), *Colóquio Barroco*, Natal, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008, v. 1, pp. 207-225; também de J. A. HANSEN, «Pressupostos teológico-políticos e proféticos da ação de Vieira na missão jesuítica do Maranhão e Grão-Pará (1652-1661)», in Aníbal Pinto de CASTRO & Artur Teodoro de MATOS (orgs.), *O Padre António Vieira e o Mundo de Língua Portuguesa*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 28-61.

seus sermões mais carregados de patriotismo português e de anti-castelhanismo, Vieira foi a Roma negociar um possível casamento entre D. Teodósio e Maria Teresa de Áustria, casamento esse que considerava vantajoso para ambas as partes, chegando mesmo a confessar que via com bons olhos uma *restauração* ibérica, mas desta feita sob a égide de Portugal, a quem caberia a partir daí liderar o esforço de domínio universal¹⁸. Argumentava, a propósito, que os espanhóis ficariam muito mais satisfeitos com um rei Bragança do que com um soberano oriundo do exterior da Península Ibérica. O consorte D. Teodósio, por causa da sua naturalidade portuguesa – e da sua mãe andaluza –, também era, afinal, um rei hispânico¹⁹.

Considerando que o projecto universalista dos Áustrias espanhóis estava em crise terminal, Vieira acreditou que Portugal seria a entidade que melhor lideraria todos os povos hispânicos rumo ao domínio universal, pois, no fundo, os portugueses eram, também eles, espanhóis – opinião, aliás, partilhada por muitos ao longo do século XVII²⁰. Como é bem sabido, Vieira defendeu, explicitamente, que a capital da monarquia hispânica deveria ser transferida de Madrid para Lisboa, como forma de regenerar a dita monarquia, a qual se encontrava, segundo ele, em irreversível declínio²¹. Parece que Vieira tinha sobretudo aversão pelo império na sua versão germânica, do ramo austríaco dos Habsburgo, e não tanto pela monarquia hispânica. Acerca do mundo alemão Vieira tece, ao longo da sua obra, críticas muito severas, fazendo eco de muitos dos preconceitos nutridos pelas gentes da Europa do sul em relação aos alemães, asseverando que a influência dos Habsburgo sobre o mundo hispânico teria contribuído para o declínio da monarquia católica²².

¹⁸ Miguel BATLLORI, «Nuevos documentos sobre la embajada de Vieira a Barcelona y Roma: 1650», in *Estudios eclesiásticos*, vol. 35 (1960), número extraordinário «Miscelanea Antonio Perez Goyena», pp. 95-103 (posteriormente reeditado em *Id.*, *Catalunya a l'època moderna. Recerques d'història cultural i religiosa*, Barcelona, Edicions 62, 1971, pp. 349-356).

¹⁹ O mesmo argumento será utilizado pela publicística portuguesa do tempo da Guerra de Sucessão de Espanha, a propósito da possibilidade (remota) de D. Pedro II de Portugal suceder a Carlos II de Espanha – cf. Pedro CARDIM, «Portugal y la Guerra por la Sucesión de la Monarquía Española», in Francisco GARCÍA GONZÁLEZ (org.), *La Guerra de Sucesión en España y la Batalla de Almansa. Europa en la encrucijada*, Madrid, Sílex, 2009, pp. 231-282.

²⁰ Thomas DANDELET, «Spanish Conquest and Colonization at the Center of the Old World: the Spanish Nation in Rome, 1555-1625», *The Journal of Modern History*, 69 (September 1997), pp. 479-511; Pedro Cardim, «“Todos los que no son de Castilla son yguales”. El estatuto de Portugal en la Monarquía española en el tiempo de Olivares», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, Any XXVIII, Núm. 28, Vol. I (2008), pp. 521-552.

²¹ Hugues DIDIER, «“Lusitaniae est imperare orbi universo”. El padre António Vieira y los autores austrohispanistas de Castilla», in AA.VV., *Literatura portuguesa y Literatura Española (Cuadernos de Filología, anexo XXXI)*, València, 1999, pp. 143-153.

²² Pedro CARDIM, «Hamburg und die deutschsprachige Welt im Werk von António Vieira», in Alexandra CURVELO & Madalena SIMÕES (orgs.), *Portugal und das Heilige Römische Reich (16-18. Jahrhundert)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2011, pp. 49-64.

É fácil encontrar outros exemplos desta ambivalência nos escritos do inaciano, desde as centenas de cartas até aos vários arbítrios que redigiu, mas também, claro, nos tratados de maior fôlego. O universalismo providencialista satura muitos dos seus sermões mais inflamadamente patrióticos, nos quais evoca, por exemplo, narrativas fundacionais do reino de Portugal, como por exemplo o Milagre de Ourique. O universalismo aparece também no modo como Vieira convoca a divindade, a Virgem Maria ou alguns dos mais importantes santos do panteão católico para intercederem pelos Bragança na guerra contra a Monarquia Hispânica, a entidade política que, convém não esquecer, mais tinha investido no catolicismo como elemento identitário²³.

As promessas universalistas surgem, igualmente, nos sermões por Vieira dedicados aos sucessivos governantes do Portugal dos Bragança, desde o malogrado D. Teodósio, até ao infante D. Pedro, passando, claro, por D. Afonso VI. Recorde-se, também, o «Sermão de Acção de Graças» pelo nascimento de D. João, filho de D. Pedro II, a única prédica onde Vieira explicitamente trata do seu projecto do Quinto Império.

É certo que, nas centenas de missivas que redigiu, sobressai um António Vieira mais quotidiano, mais circunstancial e menos obcecado com visões grandiosas da monarquia portuguesa. Em todo o caso, muitas são as suas cartas onde surgem alusões aos temas que temos vindo a elencar.

É importante frisar que, em tudo o que até este ponto foi referido, Vieira patenteia uma forte inscrição no imaginário literário e político ibérico do seu tempo. Na verdade, pouco há de radicalmente original nas suas elaborações messiánicas e providencialistas, sobretudo se as colocarmos a par das numerosas vozes que, dentro e fora da Monarquia Católica, fizeram uso dos mesmos recursos com intuítos justificadores, legitimadores ou mobilizadores. Cada um dos reinos ibéricos tinha as suas narrativas fundacionais e, durante os séculos XVI e XVII, todos eles contaram com eruditos que as estudaram e as reinterpretaram, tendo em vista promover o seu estatuto político reinícola²⁴.

O mesmo se aplica à mobilização de figuras do panteão católico: atribuir um cunho «nacional» à protecção de santos ou, até, da Virgem Maria, tendo em vista animar as populações na luta contra um inimigo, foi um

²³ Cf. *maxime* Xavier GIL PUJOL, «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII», in Bernardo GARCÍA & Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO (orgs.), *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes e Universidad Autónoma de Madrid, 2004, pp. 39-76.

²⁴ Jon ARRIETA ALBERDI, «La “Lex regia” en la obra de Francisco Martí Viladamor: recepción y evolución del concepto», *Pedralbes: revista d'història moderna*, Vol. I, Núm. 28 (2008), pp. 103-140; veja-se, também, de Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO, «Fueros, Cortes y Clientelas: el mito de Sobrarbe, Juan José de Austria y el reino paccionado de Aragón (1669-1678)», *Pedralbes*, 12 (1992), pp. 239-291. Como visão de conjunto, consulte-se, de Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «Introducción», in Ricardo GARCÍA CÁRCCEL (org.), *La construcción de las historias de España*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 32 segs.

expediente muito habitual no tempo de Vieira²⁵. Recorde-se, a propósito, o culto a Nossa Senhora da Conceição e a sua importância como elemento de unidade no seio da Monarquia Hispânica, caracterizada por uma enorme heterogeneidade cultural e étnica, mas que tinha como denominador comum o seu fortíssimo pendor católico. A forte ligação da Monarquia Hispânica ao culto da Virgem da Conceição não impediu que, em 1646, nas Cortes de Portugal, D. João IV tenha declarado que tal Virgem seria, a partir daí, padroeira dos portugueses. Ao fazê-lo, o rei português seguia de perto o exemplo das Cortes de Castela, as quais, vinte anos antes, haviam nomeado Santa Teresa co-padroeira dos reinos de Espanha, desempenhando assim um papel destacado na politização de um culto religioso.

Na Europa daquele tempo, também era frequente que em torno de príncipes herdeiros supostamente abençoados fossem nutridas esperanças messiânicas – caso de D. Teodósio –, bastando lembrar as muitas expectativas geradas por alguns príncipes, do que um dos melhores exemplos é Baltazar Carlos, filho de Filipe IV de Espanha²⁶. Enaltecer futuros reis ou monarcas recém-entronizados mediante um discurso que lhes vaticinava glórias e um domínio universal era «moeda corrente» na cultura literária cortesã daqueles anos, o mesmo se podendo dizer da já apontada conjugação entre universalismo e orgulho nacional.

*
* *

A entronização de D. Afonso VI, no final de 1656, ilustra muito bem o que acabou de ser dito acerca do imaginário universalista.

Várias foram as vozes que se apressaram a elogiar o novo líder de Portugal, tirando partido, por exemplo, do facto de esse novo soberano ser homónimo do primeiro rei de Portugal. As esperanças em torno de D. Afonso materializaram-se, como seria de prever, em novas promessas de domínio universal, promessas essas que, em todo o caso, contrastavam com os rumores que corriam na corte acerca dos sérios problemas de saúde do novo rei e da sua fraca propensão para o ofício régio. António Vieira, que se encontrava então no Maranhão, como missionário, estava a par destes dois registos.

O jesuíta Valentin Stancel, natural de Olomouc, Morávia, foi um dos que juntou a sua voz ao coro de elogios do recém-entronizado D. Afonso VI. De passagem por Portugal a caminho de uma missão no Oriente, durante a sua estadia em terras alentejanas Stancel publicou um pequeno tratado intitulado *Orbe Affonsino ou Horoscopo Universal...* (Évora, 1658).

²⁵ Ver, *in genere*, João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração, 1640-1668. A revolta e a mentalidade*, Porto, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989.

²⁶ Fernando BOUZA ÁLVAREZ, «La herencia portuguesa de Baltasar Carlos de Austria. El Directorio de fray António Brandão para la educación del heredero de la monarquía católica», *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 9 (1988), pp. 47-61.

Dedicado ao jovem rei D. Afonso VI, este singelo livro ostenta várias gravuras, entre as quais sobressai aquela que aparece antes da folha de rosto, uma alegoria representando duas colunas, no meio delas o globo terrestre e no centro deste as armas reais de Portugal, acompanhadas pelo mote «Orbe Affonsino».

No texto da sua dedicatória ao rei, o moravo Stancel retoma os principais tópicos da linguagem patriótica portuguesa, e para além das habituais promessas de domínio universal, equipara o novo soberano de Portugal a um sol há pouco tempo nascido na Terra, sustentando que «...nasceo Vossa Magestade seguindo os signos de outro superior Zodiaco, simbolizado na esphera mysterioza do imperio Portuguez, que são as insignias de Reaes virtudes, & exemplos dos Reys seus Avós entrando por imitação na jurdiçam de cada hum pera os igualar a todos...».

Para além de evocar, como acabámos de ver, a «esfera mysterioza do imperio Portuguez», Stancel equipara os «Reynos de Portugal» a um «Ceo da terra», afirmando que neles é D. Afonso «...Sol, ou pera as dilatadas Regiões do Oriente feliz Estrella, em pronostico de auer de senhorear hum, e outro extremo, a que se pode com resam accomodar a prophecia, *Domina-bitur à mari usque ad mare &c.*». Na sequência deste vaticínio de domínio universal, o jesuíta moravo explica que o seu *Orbe Affonsino* será extremamente útil para o novo soberano de Portugal porque através dos seus ensinamentos ficará habilitado a saber as horas em qualquer parte do globo, permitindo saber no «...Oriental & Occidental Orbe qual seja a hora, em que se consideram sogeytos a tam grande Monarcha...».

Embora não fosse clara a vantagem concreta que D. Afonso VI poderia retirar do facto de saber, em tempo real e em pleno século XVII, qual era a hora em Macau ou no Rio de Janeiro, não há dúvida de que se trata de um expediente que vinca, em termos simbólicos, a dimensão universal do seu domínio, sendo portanto abonatório para a reputação do rei de Portugal.

Em seguida, V. Stancel reforça ainda mais o tom elegíaco do seu *Orbe Affonsino*, afirmando que

«os Reynos, & impérios [...] quasi todos sam conquistados com as armas de Vossa Magestade, & de seus Portuguezes; ou pera melhor diser com a uirtude, zelo da fé, & piedade Portuguesa (que estes sam seus brasoens & gloriosas empresas)...».

Não deixa de ser curioso ver um homem natural da Morávia tão entusiasmado com as conquistas de Portugal e tão carregado de patriotismo português. Por um lado, este caso é revelador do potencial inclusivo do discurso universalista, ao ponto de ser capaz de fazer com que um moravo se sentisse identificado com as façanhas portuguesas. Por outro lado, é importante lembrar que esta alusão a um mundo quase na totalidade conquistado pelos portugueses surge numa data em que se sucediam as derrotas portuguesas

no Oriente, e em que se acentuava o declínio do chamado «Estado da Índia» português. Tocamos aqui, assim, numa outra virtualidade da linguagem universalista: o seu potencial mobilizador, sobretudo em entidades políticas com pouco poder e em conjunturas difíceis.

No final da sua dedicatória, Stancel desvenda, finalmente, o motivo que o levou a colocar as palavras «Afonso» e «orbe» no título do seu pequeno tratado: desejava solicitar ao novo rei de Portugal o reforço do apoio à Companhia de Jesus e às suas missões no mundo ultramarino. Por outras palavras, o jesuíta de Olomouc mobilizou a hiperbólica linguagem de domínio universal para seduzir o novo rei de Portugal e para o persuadir a apoiar os missionários da Companhia de Jesus.

Na segunda parte deste seu curioso tratado, Stancel explica algumas das invenções mecânicas que tencionava levar para o Oriente no quadro da sua missão. Era sua convicção que a melhor forma de cristianizar os soberanos «de uma e outra Índia» seria através da admiração provocada por uma invenção mecânica. Stancel era matemático de formação e, neste seu livro, apresenta vários artifícios mecânicos, dos quais o mais sugestivo era um globo de vidro contendo no seu interior um íman. Para além de explicar detalhadamente como se fabricava tal engenho, Stancel descreve a experiência que tencionava efectuar diante de um qualquer soberano asiático: iria colocar uma esfera de metal sobre a superfície do globo e deixá-la ser atraída, por acção do magnetismo, até ao pólo, algo que, segundo Stancel, «...qualquer Príncipe que esteja a assistir interpretará como alegoria do seu poder»²⁷. Por outras palavras, Valentim Stancel estava convencido de que o emblema tridimensional que tencionava fabricar – e no qual ecoam evidentes ressonâncias da obra de Alciato – tinha uma significação absolutamente óbvia, tão óbvia que até um soberano asiático a saberia identificar: domínio universal²⁸.

Em vez de partir para o Oriente, Stancel rumaria ao Brasil, onde, anos mais tarde, e por sugestiva coincidência, viria a privar com António Vieira. Os dois jesuítas chegaram a efectuar, como se sabe, diversas observações dos céus da Bahia²⁹.

Em tudo o que foi apresentado neste excursão sobre o jesuíta de Olomouc são evidentes as semelhanças entre o modo como Stancel elogia D. Afonso VI e a maneira como Vieira e muitos outros clérigos do seu tempo costumavam elogiar os reis de Portugal. Dir-se-ia, portanto, que se tratava

²⁷ V. STANCEL, *Orbe Affonsino ou Horoscopo Universal...*, Évora, Universidade, 1658, p. 63.

²⁸ Cf. Fernando BOUZA ÁLVAREZ, «Memoria de memorias. La experiencia imperial y las formas de comunicación», in Roger CHARTIER & Antonio FEROS (orgs.), *Europa, América y el Mundo. Tiempos Históricos*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2006, pp. 107-124.

²⁹ Carlos Ziller CAMENIETZKI, «O Cometa, o Pregador e o Cientista. Antônio Vieira e Valentin Stancel observam o céu da Bahia no século XVII», *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n.º 14 (1995), pp. 37-52. Sobre a articulação entre a prática científica e a cultura cortesã na Europa do século XVII, consulte-se, de Mario BIAGIOLI, *Galileo, Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

de uma linguagem muito disseminada e à disposição de quem a ela quisesse e soubesse recorrer³⁰. Sendo inquestionável que, para António Vieira – mas também para muitos dos seus contemporâneos – o universalismo, associado ao profetismo, ao milenarismo e ao messianismo, era uma forma de ver e de pensar o mundo, é inegável que o discurso universalista também foi inúmeras vezes utilizado para captar o favor de um príncipe ou de alguém de quem era almejado apoio³¹.

É bem sabido que, nos séculos XVI e XVII, uma forma habitual de elogiar um rei era classificá-lo de «imperador» ou evocar o seu domínio universal. No entanto, o problema é que, no caso de Vieira, tais visões universalistas foram difundidas num tempo em que esse domínio puro e simplesmente não existia, bem pelo contrário, sucediam-se os sinais de declínio. O entusiasmo de Vieira pelo universalismo português pode ser visto, então, como uma linguagem de mobilização e de motivação, a qual recrudescer num contexto de crise e de crescente competição internacional, sobretudo com a monarquia espanhola, uma competição não só militar mas também a propósito daquela que era a entidade dotada de um catolicismo mais puro³². Após seis décadas de integração na Monarquia de Espanha, e depois de muitos anos volvidos durante os quais o discurso sobre a identidade portuguesa surgiu integrado numa visão pan-hispânica³³, o universalismo, revestido de orgulho patriótico português, pode muito bem ter sido uma forma de diferenciação e a maneira de mobilizar os portugueses para a luta contra os seus inimigos, antes de mais a monarquia espanhola, mas também os neerlandeses³⁴.

Importa lembrar que, por muito que António Vieira tenha vaticinado para o Portugal dos Bragança um domínio universal e usado a palavra

³⁰ Jean-Frédéric SCHAUB, «Le sentiment national est-il une catégorie pertinente pour comprendre les adhésions et les conflits sous l'Ancien Régime?», in A. TALLON (org.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 155-167. Para um exemplo da disseminação europeia desta linguagem, veja-se, de Alexandre Yali HARAN, *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.

³¹ Xavier GIL PUJOL, «Las fuerzas del Rey. La generación que leyó a Botero», in Mario RIZZO, José Javier RUIZ IBÁÑEZ, Gaetano SABATINI (orgs.), *Le forze del Principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica*, Colección Cuadernos del Seminario «Floridablanca», n. 5, Murcia, Universidad de Murcia, 2003, vol. II, pp. 969-1022.

³² I. A. A. THOMPSON, «La Monarquía de España: la invención de un concepto», in F. J. GUILLAMÓN ÁLVAREZ et al. (orgs.), *Entre Clío y Casandra. Poder y Sociedad en la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 31-56.

³³ Eugenio ASENSIO, «España en la épica portuguesa del tiempo de los Felipes», in *Estudios Portugueses*, Paris, F. C. Gulbenkian, 1974, pp. 455-493.

³⁴ Cf. a este propósito Pedro CARDIM, «La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVII-XVIII)», in Gaetano Sabatini (org.), *Comprendere le monarchie iberiche: risorse materiali e rappresentazione del potere*, Atti del seminario internazionale di studi tenutosi a Roma, 8-9 novembre 2007, Roma, Viella, 2010, pp. 37-72.

«império» para designar o universo lusitano, os reis portugueses jamais se atreveram a candidatar-se ao título de «Imperador», nem tão-pouco usaram a palavra «Império», em termos oficiais, para denominar o conjunto dos seus domínios espalhados pelos quatro continentes³⁵. Cumpre também assinalar, por outro lado, que as evocações do imaginário imperial, mesmo no contexto do Portugal dos Bragança, estavam longe de ser consensuais. O orgulho pelos feitos ultramarinos coexistia com um pensamento persistentemente anti-imperial, tanto na sua versão de *exemptum imperii*, quanto nas dúvidas sobre a viabilidade daquele enorme conjunto de possessões dispersas por África, América e Ásia. De facto, apesar de ser conhecido sobretudo pela sua adesão exaltada à dominação imperial, não são poucas as passagens em que António Vieira expressa dúvidas sobre o sentido da política ultramarina portuguesa.

*
* *

Em suma, é indubitavelmente complexa a relação entre, por um lado, a missão messiânica que Vieira atribuiu à monarquia portuguesa e, por outro, os dois universalismos – político e religioso – encarnados respectivamente pela monarquia espanhola e pelo papado de Roma. Para Vieira, a simples pertença à Igreja de Roma comportava uma gritante contradição a respeito da possibilidade de atribuir um papel messiânico à monarquia e ao soberano português, a menos que este papel fosse expressamente reconhecido pelo próprio papa, algo que parecia extremamente difícil de alcançar no quadro da complexa teia de relações entretecida com Roma após a ruptura de 1640, numa altura em que a corte de Lisboa estava tenazmente empenhada no reconhecimento de D. João IV como legítimo soberano, lutando contra as pretensões de Filipe IV.

A despeito desta contradição, ou provavelmente na tentativa de encontrar uma síntese que permitisse superá-la, é evidente que o pendor universalista do jesuíta ficou marcado pela sua ligação com Roma, tanto no quadro do longo processo inquisitorial a que foi sujeito, quanto no modo como interagiu com o ambiente político, diplomático e cultural romano por ocasião das suas duas estadias, a primeira em 1650 e a segunda entre 1669 e 1675.

Com efeito, é importante ter em conta que o quarto de século compreendido entre as duas estadias de António Vieira na cidade eterna, incluindo os dois anos santos de 1650 e 1675, corresponde a uma fase de profundo auto-questionamento do universalismo da Igreja de Roma, consequência do reposicionamento do universalismo do papado no quadro europeu e, em particular, da mudança da natureza das relações entre Roma e as monar-

³⁵ Veja-se, a propósito, Anthony PAGDEN, «Fellow Citizens and Imperial Subjects: Conquest and Sovereignty in Europe's Overseas Empires», *History and Theory*, Vol. 44, No. 4 (Dec. 2005), pp. 32 segs.

quias ibéricas, durante muito tempo marcadas pelo embate entre universalismos concorrenciais.

Até há pouco tempo a historiografia insistia sempre na imagem de um papado que, depois da paz de Vestefália e durante as cinco décadas seguintes, começou claramente a perder a sua centralidade numa geopolítica europeia cada vez mais dominada pela secularização das relações internacionais. Uma perda de centralidade que se traduziria na significativa passividade romana defronte dos grandes acontecimentos da política europeia da segunda metade de Seiscentos. Estudos recentes, no entanto, revelaram uma realidade muito mais complexa e variada. Mesmo sendo indiscutível um certo enfraquecimento político do papado na cena internacional, também se tornou evidente que Roma levou adiante, com sucesso, uma política de tutela das grandes monarquias europeias – política essa, aliás, iniciada já no tempo do pontificado de Ippolito Aldobrandini³⁶.

Vários são os fenómenos que concorreram para este cenário, no qual Roma, consciente das implicações decorrentes do seu próprio declínio político, conseguiu conservar um certo dinamismo projectual apenas em parte ligado às contingências da política europeia e destinado a retomar um discurso de carácter universal. Refira-se, a esse respeito, a ascensão – sobretudo a partir do conclave de 1655 – do chamado *squadrone volante*, ou seja, o grupo de cardeais livres dos constrangimentos das potências europeias, se bem que não indiferentes às honras e aos benefícios que França e Espanha estavam em posição de proporcionar. Refira-se, também, a crise de 1662, na qual Roma, num alento anti-francês, procurou estabelecer uma aliança com os Habsburgo, aliança essa que, no entanto, Espanha e o Sacro Império não subscreveram. Tenha-se em conta, por outro lado, e já no final do século XVII, a cada vez mais rígida atitude do papado a respeito das prerrogativas, das imunidades e dos privilégios das potências estrangeiras no interior da cidade eterna³⁷. Recorde-se, ainda, a tentativa de transformar o ano santo

³⁶ Cf. Maria Antonietta VISCEGLIA, «Roma e la Monarchia cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico», in Carlos José HERNANDO SÁNCHEZ (org.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad moderna*, vol. I, Madrid, Seacex, 2007, pp. 53-77. Veja-se, também, Gianvittorio SIGNOROTTO, «Dall'Europa cattolica alla "crisi della coscienza europea"», in Carlo OSSOLA, Marcello VERGA, Maria Antonietta VISCEGLIA (orgs.), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Florença, Leo S. Olschki, 2003, pp. 231-249; e, de Maria Antonietta VISCEGLIA, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, Bulzoni, 2010.

³⁷ Acerca do *squadrone volante* e da política europeia do final de Seiscentos, cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, «Lo Squadrone Volante. I cardinali "liberi" e la politica europea nella seconda metà del XVII secolo», in Gianvittorio SIGNOROTTO, Maria Antonietta VISCEGLIA (orgs.), *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento, «Teatro» della politica europea*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 93-137; M.-L. RODEN, *Church Politics in Seventeenth-Century Rome. Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden and the Squadrone Volante*, Estocolmo, Almquist & Wiksell Intl, 2000; JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN, «La Monarquía católica y el "escuadrón volante"», in Alberto MARCOS MARTÍN (org.), *Hacer historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011, pp. 567-588.

de 1675 num momento de forte reafirmação da supremacia do papado³⁸.

Este era, no fundamental, o complexo quadro geopolítico no interior do qual se inscreveram as duas estadias de Vieira em Roma. De qualquer modo, é importante sublinhar que, na origem de ambas as estadas, esteve sempre, se bem que com modalidades profundamente diversas, uma mesma tensão face à prossecução do projecto universalista da monarquia portuguesa. De facto, na primeira estadia (corria o ano de 1650) Vieira – como já foi aludido – deslocou-se até à cidade eterna depois de ter convencido D. João IV a aceitar a efectiva possibilidade de um acordo com Espanha, acordo esse que envolvia o casamento entre D. Teodósio e Maria Teresa de Áustria e que poderia muito bem acabar por tornar possível a restauração da união ibérica, desta feita sob a égide da monarquia portuguesa, à qual caberia conduzir o império universal.

A segunda estadia de Vieira em Roma reveste-se, como é bem sabido, de contornos diferentes: submetido a um processo do tribunal da inquisição e em custódia entre 1667 e 1668 sob a acusação de ter anunciado o reino milenário de Portugal e a iminente «ressurreição» do falecido D. João IV, Vieira passa para Roma aonde frequenta, entre 1669 e 1675, a corte do papa Clemente X, mas também o círculo de Cristina da Suécia, ao mesmo tempo que aguardava a revisão do seu processo por parte do Santo Ofício, que tinha chamado a si a causa. Mas mesmo no caso desta segunda ida de António Vieira a Itália, na base do seu contacto com Roma encontra-se a visão, baseada no sapiente uso de textos proféticos e apocalípticos, de uma missão da monarquia lusitana capaz de transcender as contingências da política e de realizar o projecto universalista³⁹.

Roma constitui, em suma, e para concluir, um elemento fundamental para compreender a complexa visão universalista de Vieira, quer enquanto referência ideal da missão da Igreja, quer através da própria experiência de vida e do contacto directo com a política europeia dos anos centrais do século XVII.

³⁸ Marina CAFFIERO, «L'anno santo come risorsa politica. Il giubileo nel 1675 tra polemica antiprotestante e apologia nel papato», in *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna, 1550 e 1750*, fascículo de «Roma Moderna e Contemporanea», anno V (1997), n.ºs 2-3, pp. 475-499.

³⁹ Cf. a este respeito, e em particular, *Clavis Prophetarum*, obra de carácter profético e escatológico à qual Vieira dedicou cinquenta anos da sua vida – Silvano Peloso, *La Clavis Prophetarum di Antonio Vieira. Storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma, Viterbo, Sette Città, 2009*.

LAS PERCEPCIONES DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA COMO UN PROYECTO UNIVERSAL *

JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ
Universidad de Murcia

«Elle est seule & unique depuis la creation du monde : ny ayant iamais eu empire, quelque grand qu'il a esté, dont l'estendue fust non seulement telle, mais ny aussi qui en approche. Car veu que de toutes les monarchies qui se trouvent en l'antiquité, celle des romains a esté la plus grande & plus que celle des assyriens, Chaldeans, Medes, Perses & Grecs... que sera d'une monarchie, qui par la conionction de deux demi-cercles du monde & par l'estendue de tout ce qui luy est acquis en Europe, en afrique, en asie & en ceste quatriesme partie du monde incogneue aux anciens que du nom de celuy qui premier la descouverte nous appelons l'Amerique & tant d'Isles descouvertes, par la reunion des couronnes de Portugal & de Castille, excède la monarchie Romaine non d'un quart ou de moictié, jnon d'une fois, ou deux ou trois, mais de vingt fois entieres, comme on peut iuger par les chartes».¹

1. Introducción

Para mejor comprender el significado del pensamiento de Vieira, al que está dedicado este volumen, es preciso considerar el contexto en el que este se formó, y que lo hizo tanto por afirmación como por oposición al mismo.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «Hispanofilia, la proyección política de la Monarquía Hispánica (I): aliados externos y refugiados políticos (1580-1610)», HAR2008-01107/Hist del Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ Jean BOUCHER, *Oraison funebre sur le trespas de tres hault, tres grand et tres puissant Monarque dom Philippe second. Prononcée aux obseques de sa Majesté en l'Eglise de Nostre Dame de Tournay le lundy XXVI octob. M.D.XCVIII*, Amberes, Jean Moretus, 1601, pp. 82-83.

Sus postulados deben ubicarse dentro de las corrientes que sobre la dominación global se habían desarrollado en el medio político de Europa Occidental y, sobre todo, en su entorno. Esto lleva necesariamente a reflexionar el significado de los discursos de universalidad que se habían creado en y sobre la Monarquía Hispánica. No deja de ser interesante notar que durante la vida del autor de la *Historia do Futuro* dichos discursos pasaron de ser definidos con una cierta vehemencia a convertirse en el simple eco que tenía mucho de extemporáneo y de arcaizante.² Diversas líneas se abren para reflexionar sobre esta apuesta universalista y hegemónica y han sido afrontadas generalmente desde una perspectiva reduccionista, bien limitada a un pensamiento puramente español (desde una perspectiva contemporánea del término y sin tener en cuenta en exceso el significado politerritorial de la Monarquía) o desde una historia de las ideas políticas centrada en una cierta genealogía de grandes nombres y en la historia letrada no preocupado en exceso por indagar la proyección que dichos discursos podían tener a escala local. Esta historia de las ideas políticas ha abierto unas líneas que, por supuesto, no han de ser dejadas de lado, pues han aportado contribuciones significativas al conocimiento global de la representación de la Monarquía.³ De hecho, muchas de las grandes pesquisas permanecen claramente abiertas, pero para lograr una visión más completa es preciso ampliar y discutir el origen, alcance y efecto de las grandes formulaciones, sobre un mundo que sobrepasaba en mucho los límites de la Península Ibérica y del que participaban unas élites letradas particularmente receptivas y necesitadas de un discurso político en continua renovación y alimentación para defender sus posiciones fiscales, jurídicas y sociales.⁴

² Tras la paz de Münster, y en realidad tras 1635, los discursos de hegemonía global de la Monarquía, más allá de las fantasías cortesanas de algunos turiferarios reales, tuvieron que adaptarse a una realidad mucho más dura: la imposibilidad de rehacer un eje católico y la necesidad de buscar, menor que peor, alianzas de dependencia hacia los antiguos rivales protestantes. Era el punto culminante de los abandonos que la Monarquía venía haciendo desde 1598, que convertían en obsoleto, al menos desde una consideración de universalidad que implicara la proyección exterior, el discurso de hegemonía global, bien fuera ésta por liderazgo o por alianza.

³ Se puede recordar simplemente las referencias clásicas, v. Luis Díez DEL CORRAL, *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humbolt*, Madrid, Revista de Occidente, 1976; José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español. II. La edad de oro (siglo XVI)*, Espasa Calpe, Madrid, 1979; José Antonio MARAVALL, *La oposición política bajo los Austrias*, Ariel, Barcelona, 1972; *Poder, Honor y Élite en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1989, y *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Boletín Oficial del Estado: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999; José Antonio FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y Política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986, y *El Estado, la Guerra y la Paz. El pensamiento político español en el Renacimiento (1516-1559)*, Madrid, Akal, 1988.

⁴ Lo que ha venido siendo puesto en relieve cada vez más por la historiografía, v. Xavier GIL PUJOL, «Del Estado a los lenguajes políticos, del centro de la periferia. Dos décadas de Historia política sobre la España de los siglos XVI y XVII», in José Manuel de BERNARDO ARES (ed.), *El Hispanismo Anglonorteamericano. Aportaciones, problemas y perspectivas sobre Historia*,

La construcción de un discurso de eminencia por parte de los súbditos ibéricos del rey católico⁵ hay que situarlo en su marco político y cronológico, indagando cuales de los escritores analizados estaban participando en el programa fiscal de la Monarquía, cuales reaccionaban a escritos difamatorios de la misma y quienes simplemente buscaban el favor de la corte o participaban en un género (el de autoafirmación xenófoba) común por demás a la mayor parte de las literaturas occidentales. No quiero negar con ello que entre la población peninsular se construyera y afirmara una conciencia de superioridad⁶, sino que su análisis se enriquecería si se reflexiona sobre hasta dónde el discurso de universalidad implicó un motor de expansión y hegemonía. Un elemento central a considerar es la tensión que se dio en una Monarquía global que era a la vez la suma de una multitud de entidades políticas locales. Al fundirse en una sola realidad, el resultado podía permitir coexistir, ciertamente de forma inestable, los discursos de aspiración universal, más allá del significado de este término, con la mucho más tangible defensa de los intereses particulares de los miembros que componían esa Monarquía.

Es mejor no dar nada por supuesto, ya que la pregunta de hasta que punto desde la Monarquía se pudo generar un programa universal es perfectamente legítima, y sólo se puede contestar definiendo qué entendemos por universalidad. A fin de cuentas, muchos de los pensadores que identificaron al rey católico como un líder natural de la Cristiandad no eran sus súbditos naturales o formaban parte, como Campanella, de territorios que podían resultar más o menos marginales. Tampoco es interesante confundirse por el término universalidad, ya que éste esconde diversas acepciones que tenían mucho de la proyección interesada, y fuertemente determinada por el contexto geopolítico, de quienes los proponían; una historia lineal puede confundir más que aclarar qué significaron las afirmaciones de la superioridad «indiscutible» del rey católico. Para enfocar un tema verdaderamente oceánico, este texto se centrará en los problemas que pueden definir los trazos mayores de la vialidad de los discursos de hegemonía: los contenidos esenciales del planteamiento de un carisma específico para el rey católico y sus formas de aplicación para mediados del siglo XVII, los orígenes y cronología (territoriales, intelectuales y temáticos) del mismo, y, en tercer lugar, su nivel de recepción, operatividad y credibilidad.

Arte y Literatura españolas (siglos XVI-XVIII). Actas de la I Conferencia Internacional 'Hacia un nuevo Humanismo', Córdoba, 9-14 de septiembre de 1997, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, 2001, pp. 883-919.

⁵ Dos aproximaciones clásicas son las de Anthony PAGDEN, *Señores de todo el Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997; Alexandre Y. HARAN, *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, cap 1 esp. pp. 73-88.

⁶ Como bien se pueba en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «'Imperio de por sí'. La reformulación del poder universal en la temprana Edad Moderna», *Fragmentos de Monarquía*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 168-184; Geoffrey PARKER, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 34-36.

2. Los discursos de universalidad en el reinado de Felipe IV

En una fecha tan tardía como 1650, en un *jeton* de cobre acuñado en la villa de Amberes para celebrar la llegada de la reina Mariana de Austria a la Península Ibérica (imagen I) se ve como en las dos caras del mismo hay un discurso complementario: a un lado aparece el ya algo envejecido Felipe IV, del que se proclaman sus títulos tradicionales de *Hispaniarum et Indiarum rex*. La otra faz de la pieza, no sorprende dentro de la iconografía clásica del rey planeta, pues aparece el globo terráqueo bajo la diadema del rey de España; una corona que desde el comienzo mismo del reinado de Felipe II había abandonado su forma medieval clásica para verse enriquecida por el bonete y superada por la cruz y el globo, en una clara afirmación de soberanía y dominio como el del emperador en su reino⁷. A ambos lados de la imagen se encuentra al sol y la luna en una despreocupada negación de cualquier forma de heliocentrismo. La tierra, sobre la que ejerce su soberanía, más de forma teórica que práctica, el rey católico se ve como el punto central en el cosmos y, la leyenda de la pieza informa que esta *Cum sole et astris*. Esta pieza resulta particularmente interesante pues no forma parte de las hipérboles, aunque ciertamente sea hiperbólica, construidas en el entorno inmediato del rey⁸. Junto con los aparatos cortesanos de afirmación de la eminencia regia, el discurso de su superioridad tenía una gran capacidad de proyección sobre el territorio. No está de más recordar que a escala local y regional sus formas y contenidos contaron con medios de reproducción particularmente activos entre las elites políticas e institucionales que sostenían y beneficiaban la dominación regia⁹. No es ocioso tampoco recalcar la fecha de la acuñación, 1650, pues éste fue un momento en los Países Bajos donde se había comenzado a superar la terrible década anterior¹⁰ y los problemas interiores que venían aquejando al territorio desde principios de la de 1620.¹¹

⁷ Sobre las vicisitudes del escudo de Felipe II y a la incorporación de Portugal, v. Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998, cap II.

⁸ John H. ELLIOTT, *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, 1990, Barcelona, Crítica; y junto a J. F. DE LA PEÑA, *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares*, Madrid, Alfaguara, 1978-1981, Madrid, Alfaguara, 2 Vols.

⁹ Un tema que ha sido estudiado particularmente en lo que se refiere a las fiestas de proclamación de los reyes y al ritual urbano; v. José Jaime GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad, 2006; María José DEL RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia: La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

¹⁰ Sobre todo gracias a la paz con las Provincias Unidas y el tremendo desgaste que la política de Mazarino tenía en Francia, v. Geoffrey PARKER, «El desarrollo de la crisis», in Geoffrey Parker (coord.), *La crisis de la Monarquía de Felipe IV*, Barcelona, Instituto Universitario Simancas-Crítica, 2006, pp. 17-169, esp. pp. 151-157.

¹¹ El periodo de la reintegración de los Países Bajos en la Monarquía ha atraído cada vez más la atención de los historiadores, desde el trabajo de José ALCALÁ-ZAMORA Y QUEIPO DE LLANO, *España, Flandes y el Mar del Norte, 1618-1639. La última ofensiva de los Austrias Madrileños*, Planeta, Barcelona, 1975; v. especialmente René VERMEIR, *In staat van oorlog. Filips IV en de*

Con todo, la propia imagen de un Felipe IV armado y señor del Mundo tenía mucho de paradójico. Sus súbditos flamencos eran muy conscientes en el decenio de 1640¹² de la debilidad militar de su señor contra quien se habían sublevado diversos territorios desde hacia justo diez años y que tuvo que firmar una luctuosa paz con los rebeldes holandeses en 1648, una paz que ni siquiera había supuesto para los habitantes de Amberes la reapertura del comercio en las bocas del Escalda¹³, controladas celosamente por los holandeses y que así deberían de permanecer hasta 1802. Con todo, el tratado de Münster había traído al menos el cese de hostilidades al entorno de la ciudad, aunque confirmaba de facto la posesión por las Provincias Unidas de la vecina villa de Hulst en Zelanda del Sur y de Maastricht en Limburgo. Por otra parte, esto permitió a los menguados recursos de la Monarquía en un cada vez más lejano Flandes intentar responder con energía, bien que esta fuera limitada, a la política agresiva de la Francia de Mazarino, contra la que pronto se iban a obtener algunos triunfos particularmente importantes en Flandes e Italia.¹⁴

Resulta significativo que en un momento de postración que anunciaba la lenta agonía de la Monarquía, aún se concibiera como una posibilidad política eficaz presentar al rey de España asociado a la imagen de rey planeta, esa imagen que habitualmente se asocia a la propaganda orquestada en torno a la figura de Felipe (IV) «el Grande» al comienzo de su reinado, cuando apenas si era poco más que un adolescente. De por sí, ya en ese momento los discursos de hegemonía necesaria del rey parecían un poco artificiales, así que es obvio que para un cuarto de siglo después resultarían perfectamente discutibles. Para comprender dicha durabilidad, se hace preciso reflexionar sobre la esencia mutable en que se basó ese discurso universalista, considerando que siempre estuvo ligado al significado, igualmente evolutivo, del catolicismo en una Monarquía incapaz de incorporar en su gestión las paces

Zuidelijke Nederlanden, 1629-1648, Maastricht, Shaker Publishing, 2001; Alicia ESTEBAN ESTRINGANA, *Madrid y Bruselas. Relaciones de gobierno en la etapa postarchiducal (1621-1634)*, Lovaina, Universidad de Lovaina, 2005.

¹² Alicia ESTEBAN ESTRINGANA, «El consenso como fundamento de cohesión monárquica. La operatividad política del binomio protección-defensa en los Países Bajos en el siglo XVII», in Francisco Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ y José Javier RUIZ IBÁÑEZ (ed.), *Lo conflictivo y lo Con_sensual en Castilla. Sociedad y Poder Político (1521-1715). Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, 325-376, y «Deslealtad prevenida, deslealtad contrariada: la obediencia de Flandes en la década de 1640», in Francisco José ARANDA PÉREZ (coord.), *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, pp. 69-84.

¹³ Pedro CARDIM, «Diplomacia y diplomáticos en tiempos de Saavedra Fajardo», in *Saavedra Fajardo. Soñar la paz, soñar Europa*, Murcia, Año Saavedra Fajardo, 2008, pp. 94-129. Sobre las relaciones posteriores con la república v. Manuel HERRERO SÁNCHEZ, *El acercamiento hispano-neerlandés (1648-1678)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

¹⁴ Davide MAFFI, *Il baluardo della Corona. Guerra, esercito, finanze e società nella Lombardia seicentesca (1630-1660)*, Varese, Le Montier Università, 2007, pp. 47-56.

de religión¹⁵ y de hacer plenamente operativa una razón *política* pese a los esfuerzos un tanto desesperados de la generación de Saavedra Fajardo.¹⁶

La hegemonía del rey católico dependía ahora más de ser un perfecto servidor de la Fe y de la Iglesia, que de unos éxitos contingentes. Por lo tanto se trataba más de un discurso de consumo interno que de un programa de incorporación exterior. La universalidad iba ligada a constituirse en el soberano digno de recibirla, en una especie de rey-perfecto cuya función de defensor de la Religión le daba un sentido tan global como aquella, aunque la proyección de dicha globalidad se limitara a la legitimidad respecto a sus súbditos. El lema que se atribuye Felipe IV en el conocido grabado del libro de Juan Antonio de Vera *El Fernando...* de 1632, «Por vos i con vos son pocos», expresa bien que el sentido de universalidad nacía de la función mística que asumía la propia Monarquía, ligada obviamente a un fin superior, como era el del servicio a Dios y a la Iglesia. En el grabado el rey aparece armado y dispuesto a defender a la Eucaristía contra todos sus enemigos.¹⁷ Esta afirmación voluntarista de compromiso con la causa de Dios es una expresión directa del nivel de autorrepresentación de la propia Monarquía como potencia política, pero también como entidad escatológica dotada de un destino y un fin concreto; necesariamente ligado al orden cristiano y a la implantación de la verdadera religión. El carisma del rey aparece así definido no tanto por sus victorias¹⁸, sino por sus acciones en la movilización

¹⁵ Especialmente después de la frustrante experiencia de la Pacificación de Gante. Sobre el concepto y su aplicación en ciudades de Francia y el Imperio v. Olivier CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, París, Seuil, 1997; Violet SOEN, «Estrategias tempanas e pacificación en los Países Bajos», in *Tiempo de paces: 1609-2009. La Pax Hispánica y la Tregua de los Doce Años*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales y Fundación Carlos de Amberes, 2009, pp. 61-76.

¹⁶ El propio término de generación, usado por Jover en su obra clásica, puede ser discutible, pero desde luego sí se identifica, como respuesta personal táctica ante las necesidades de legitimación de sus acciones, por parte de la diplomacia ibérica después de 1640 un esfuerzo por construir una moral política, eso sí, y como es bien conocido, dependiente en último término de la religión. Sobre la percepción historiográfica de esta generación v. José Luis VILLACANAS BERLANGA, «La generación de Saavedra Fajardo», in José Javier RUIZ IBÁÑEZ (ed.), *Pensar Europa en el Siglo de Hierro. El Mundo en tiempos de Saavedra Fajardo. Actas del seminario*, Murcia, Año Saavedra Fajardo-Compobell, 2008, pp. 91-124.

¹⁷ VÍCTOR MINGUEZ, «Héroes clásicos y reyes héroes en el Antiguo Régimen», in Manuel CHUST y Víctor MINGUEZ (ed.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Castellón, PUV, 2003, pp. 51-70.

¹⁸ A diferencia de otras Monarquías contemporáneas (Francia con Luis XIII y Luis XIV, Inglaterra, e incluso los Países Bajos, con Guillermo III o Suecia con Gustavo Adolfo), la de Felipe IV, y más aún la de Carlos II no pudo desarrollar una propaganda fundada en el heroísmo militar del rey. Quizá el fuerte carisma religioso del soberano ibérico y el peso de una tradición que se convertía en estabilidad política, resultaba suficientemente potente para no necesitar de una redefinición, que, por lo demás, las circunstancias geopolíticas no parecían hacer factible. Sobre la recuperación del liderazgo militar como expresión de la idoneidad política v. Joël CORNETTE: *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, París, Bibliothèque Historique Payot, 1993.

de una afirmación católica y una militancia política, más allá de toda razón, que le hace entroncar con otros soberanos que habían liderado la Cristiandad, bien sea de forma triunfante (y el ejemplo evidente iba a ser el recuerdo de Fernando III cuya canonización aún habría de esperar largos años¹⁹) o de manera menos exitosa, pero claramente heroica, San Luis rey de Francia. La soledad del rey católico frente a los enemigos de la Iglesia con que le define este grabado implica la afirmación nada velada de su superioridad y de su posición como cabeza de la Cristiandad, en un momento en el que ésta parecía de nuevo al borde de la ruptura y en el que se pedía un esfuerzo fiscal reforzado a las poblaciones de la Monarquía. La defensa agónica de la Fe por parte de un solitario rey católico hacía olvidar los intentos, por aquel entonces ya caducos, de entente entre los príncipes hermanos (Felipe y su cuñado Luis [XIII] el Justo) que en los primeros años de la década de 1620 habían hecho soñar a los pensadores próximos a la Monarquía española cuando se produjo la elección del papa Barberini.²⁰

Las veleidades de Urbano VIII²¹ y la cada vez más decidida inclinación del gobierno de Luis hacia la política de su ministro el cardenal-duque de Richelieu, habían vuelto a dejar en solitario a la Monarquía Hispánica luchando «los combates de Dios» y a frustrar la posibilidad de un eje católico.²² En tal circunstancia, como muestra la publicística española posterior a la declaración de guerra entre ambas coronas en 1635²³, la posición de liderazgo de la Cristiandad se mantenía en Felipe IV por ser el único príncipe que había antepuesto los intereses de Dios a los propios. En realidad, ahora no iba estar completamente solo, sino que el hincapié desarrollado por pensadores como Diego de Saavedra Fajardo²⁴ sobre el goticismo de la Monarquía muestra que la nueva alianza con los Habsburgo austriacos, que se desarrollaba desde principios de siglo²⁵, era el medio de afirmación de

¹⁹ Alfredo J. MORALES, «Rey y santo. Ceremonial por Fernando III en la catedral de Sevilla», in Víctor MÍNGUEZ (ed.), *Visiones de la Monarquía Hispánica*, Castellón, Universitat Jaume I, 2007, pp. 89-120, esp. pp. 104-116.

²⁰ Robert DESCIMON y José Javier RUIZ IBAÑEZ, *Les ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, pp. 258-259.

²¹ Thomas J. DANDELET, *La Roma española: 1500-1700*, Barcelona, Crítica, 2002, cap. VI.

²² Robert STRADLING, «'Las dos grandes luminarias de las tierras': España y Francia en la política de Olivares», in John ELLIOTT y Ángel GARCÍA SANZ (coord.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Salamanca, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 129-160; Alain HUGON, «La Monarquía francesa en la borrasca de las paces. De Vervins a los matrimonios con los Habsburgo (1598-1615)», *Tiempo de paces...* cit., pp. 127-142.

²³ José María JOVER ZAMORA, 1635. *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, CSIC, 1969.

²⁴ Una revisión del pensamiento del diplomático castellano en la tesis doctoral inédita (Murcia, 2009) de Belén ROSA DE GEA, *Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*.

²⁵ Una recuperación de la alianza de la rama menor de los Habsburgo austriacos que ha sido puesta de relieve desde el trabajo de Magdalena S. SÁNCHEZ, *The Empress, the Queen and the Nun: Women and Power at the Court of Philip III of Spain*, Baltimor, Johns Hopkins University Press, 1998. El análisis de las formas de intervención e interrelación con el Imperio en la

un sentido dinástico que no había sido tan habitual en la segunda mitad del siglo XVI.

El grabado de Juan Antonio de Vera se puede entender, aunque no lo sea, en tanto que afirmación militante e irracionalista como la respuesta lógica al boceto sobre madera de Rubens conservado en el Musée Favre de Montpellier: «Allégorie de l'Autriche catholique attaquée par les protestants», cerca de 1620-1622.²⁶ En esta pintura se representa a Austria agredida y despojada por todos los enemigos que la atenazaban al principio de la guerra de los Treinta Años, desde Betlhen Gabor a Henri Matthias von Thurn apoyados por el turco y los reformados, pero socorrida por dos ángeles. Esta pintura posiblemente fue un medio de justificación de la intervención del conde Buquoy en Bohemia en 1619-1620²⁷ y de la ocupación del Palatinado por las fuerzas de Ambrosio Spínola en ese mismo momento. Los tiempos habían cambiado mucho entre finales de la década de 1610 y principios de la de 1630, pero el cuadro de Rubens es una invitación al socorro por la Fe y a la solidaridad católica, invitación a la que los propagandistas de Felipe IV podían proclamar que sólo su señor había acudido.

Para principios de la guerra de los Treinta Años ese momento aún se veía como posible una gran movilización europea por la vieja religión²⁸, pero dichas esperanzas se habrían de disipar rápidamente en los años siguientes. Siendo posiblemente la crisis de la sucesión de Mantua²⁹ el momento de fractura entre un discurso universalista que aún podía incorporar a diversos principados europeos fundado en la recreación de un gran bloque católico bajo un cierto liderazgo de la Monarquía y un discurso universalista de consumo eminentemente interno y con una menor repercusión fuera de las fronteras de la Monarquía.

época de Felipe II, vistos en el contexto general del reinado del hijo de Felipe II, evidencian que éste fue un ámbito secundario en los intereses de la Monarquía; v. p.e., Friedrich EDELMAYER, *Söldner und Pensionäre. Das Netzwerk Philippe II. In Heiligen Römischen Reich*, Viena, Verlag für Geschichte und Politik, Oldenbourg, 2002 y Monique WEIS, *Les Pays-Bas Espagnols et les états du Saint-Empire (1559-1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruselas, Université de Bruxelles, 2003. La problemática sobre el Imperio y la relación con la Monarquía está atrayendo cada vez más la atención de la historiografía, como prueba la organización del coloquio «La Dinastía de los Austria: La Monarquía Católica y el Imperio», en la Universidad Autónoma de Madrid en diciembre de 2009.

²⁶ Agradezco la referencia a Serge Brunet. La pintura forma parte del legado Antoine Valedau, 1836.

²⁷ Olivier CHALINE, «Charles-Bonaventure de Longueval, comte de Buquoy (1571-1621)», in *XVII^e siècle*, ISSN 0012-4273, n° 240, 2008, pp. 399-422.

²⁸ Olivier CHALINE, *La bataille de la Montagne Blanche 8 novembre 1620. Un mystique chez les guerriers*, París, Noesis, 1999.

²⁹ David PARROT, «The Mantuan Succession, 1627-31: A Sovereignty dispute in Early Modern Europe», *The English Historical Review*, Col. CXIII, n° 445 (febrero, 1997), pp. 20-66.

3. Los orígenes del discurso universalista

Si el reinado de Felipe IV pudo contemplar la adaptación del renovado discurso universalista según las necesidades geopolíticas y de estabilidad interna fue gracias a que la Monarquía contaba a su disposición con la capacidad de movilizar diversas tradiciones, que en ocasiones se podían haber confundido, pero que tenían un sentido no sólo distinto, sino opuesto. La primera era la que nacía de las proclamaciones de autoridad exclusiva de los reyes peninsulares construidas a lo largo de la Edad Media pese al caos político³⁰ y que habían cristalizado en la propaganda trastamara.³¹ Las cualidades específicas de la Península Ibérica, la afirmación bien conocida de la autocefalia resultado de la Reconquista, y, la menos estudiada, que resultaba de la competencia con el Imperio Bizantino en los siglos VI y VII permitieron insistir en la plena autonomía peninsular; como expresión de una herencia de finalidad universal fundada en un *imperium* autónomo.³² Las afirmaciones de eminencia de los reyes ibéricos hay que situarla tanto en las tradiciones hispánicas propias como en la recepción de los discursos generados en el ámbito europeo. Ciertamente, a la herencia de la Reconquista (entendida como creación cultural perfectamente operativa) implicó la insistencia en una autonomía política propia que podía ser entendida como el origen de una nueva construcción hegemónica que reemplazara a un viejo Sacro Imperio germánico apenas funcional. La recepción de una imagen imperial europea (sobre todo con Alfonso X) sirvió como instrumento de freno de dicha percepción propia de lo político y generó un campo de ambigüedad sobre el origen y los límites de lo que podríamos calificar como las posibilidades de proyección ibéricas. En este sentido, la tensión entre un discurso heredado y un renovado parece clara en el reinado de Fernando e Isabel, cuando si desde el lado aragonés (y con las miras puestas en el sur de Italia) se continuó insistiendo, siguiendo o reemplazando la estela de San Luis y de Carlos de Anjou, en un fantasmagórico proyecto de recuperación de los Santos Lugares³³ y en la más tangible reivindicación de la herencia de los Conmenno; de forma mucho más pragmática desde el lado castellano se aceptó dividir, junto a Portugal, el mundo, gracias a la

³⁰ José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *La Monarquía Hispánica (1248-1516)*, Madrid, Espasa, 2008.

³¹ Manuel NIETO SORIA, *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (c. 1400-1520)*, Madrid, Dykinson, 1991.

³² Adeline RUCQUOI, «De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España», in *Relaciones*, n° 51 (verano de 1992), pp. 55-100.

³³ Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del Imperio Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, p. 33, y «Imperio y cruzada. La política mediterránea de Carlos V vista desde Valencia», in Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, *Carlos V. Europeísmo y universalidad*, Madrid, Estatal para la Conmemoración de los Sociedad Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. III, Los escenarios del Imperio, Madrid, pp. 359-378.

legitimidad, por cierto difusa, que podía dar el papado. Esta dicotomía entre un mundo atlántico nuevo y un Mediterráneo mucho más clásico y en el que se tenía claramente menos margen de maniobra, siguió presente en la definición que se dio de la Monarquía durante las décadas siguientes. Los triunfos espectaculares que los contemporáneos identificaron en el reinado de los Católicos serían también la base para pensar tanto que el favor de Dios estaba con la nueva Monarquía, cuanto que la hegemonía nacía del ejercicio cristiano del poder y no tanto de la herencia.

La acumulación de títulos por Carlos de Gante pareció en un primer momento haber inclinado decisivamente la balanza hacia una concepción heredada del Imperio, pero en esta afirmación hay mucho de la herencia historiográfica del siglo XIX. Villacañas Berlanga en su excelente libro *¿Qué imperio?* deja pocas dudas sobre la falsificación que supuso la identificación de un discurso gibelino previo en Castilla que haría inteligible a los súbditos peninsulares³⁴ las construcciones intelectuales del entorno imperial.³⁵ La cultura política de los actores castellanos estaba muy lejos, y así iba a seguir mucho tiempo, de la búsqueda de una primacía patrimonial europea; simplemente por la sencilla razón que sus intereses estaban igualmente alejados de los problemas del centro del Continente. La tensión, larga y amarga, entre el emperador y sus sucesores y sus súbditos peninsulares, muestra bien que esta oposición era cualquier cosa menos accesoria y que aunque su expresión fuera diversa (desde la rebelión abierta hasta las protestas en las Cortes) siempre hubo una incomprensión de base entre ambos que podía ser común a otros territorios de la Monarquía. De hecho, las rebeliones en Flandes se sostuvieron en origen por la existencia de una base jurídica particularista que veía en las propuestas universalistas del César y su hijo (ciertamente ambas de naturaleza diferente) un simple ejercicio de tiranía por parte de los soberanos³⁶.

El agostamiento de la justificación imperial como proyecto de hegemonía feudal universal³⁷ hizo que, de forma confusa y no poco conflictiva, en el reinado de Felipe II fuera el liderazgo católico (exento de un título claro, peso a las veleidades imperiales del rey Prudente y de sus aliados³⁸) construir

³⁴ José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, *¿Qué Imperio? – Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España Imperial*, Córdoba, Almuzara, 2008, esp. cap. I al III.

³⁵ Wim BLOCKMANS, *Carlos V: la utopía del imperio*, Alianza, Madrid, 2000; P. SCHMIDT, «Monarchia universalis vs. monarchiae universales. El programa imperial de Gattinara y su contestación en Europa», in José MARTÍNEZ MILLÁN y Ignacio EZQUERRA REVILLA (coord.), *Carlos V y la quiebra del Humanismo político en Europa (1530-1558)*, Paracuellos del Jarama, Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, IV, I, 2001, pp. 115-130.

³⁶ Catherine SECRETAN, *Les privilèges berceau de la Liberté. La Révolte des Pays-Bas aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619)*, París, Vrin, 1990; Martin VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

³⁷ Grégoire SALINERO, *Les empires de Charles Quint*, París, E. Ellipses, 2006.

³⁸ Sobre la formulación de un título neoimperial en las negociaciones entre los agentes de Felipe II y el duque de Guisa en la década de 1580, v. Serge BRUNET, «Entre la Armada

un discurso de hegemonía que se mostraba particularmente potente. Por un lado, reforzaba la legitimación mística del uso de los recursos de los territorios ibéricos en la política europea y, por otro, se convertía, por muy difuso que fuera, en una base inteligible que permitió a los radicales católicos de todo el Continente identificar, de todas las formas posibles, a la Monarquía como el instrumento necesario para restablecer en toda su autoridad a la vieja religión. La Monarquía no sólo disponía ahora de un discurso verdaderamente universal hacia el interior, sino que se iba a encontrar con que dicha proclamación de liderazgo iba a ser asumida, apropiada y redefinida por sus aliados externos. La legitimación por la defensa de la religión era una herencia muy potente de la Edad Media y había estado presente en todos los programas políticos modernos; heredando una fórmula tan clara, como era que el favor de Dios estaba ligado a las acciones de los reyes y que el líder de la Cristiandad lo era, en parte, por ser el líder de la Cruzada. Pero al igual que el servir a Dios podía atraer sus bendiciones, un mal servicio (hacia el interior, o hacia el exterior) podía tener consecuencias nefastas entre las que se destacaba la pérdida del favor divino. Pedro de Rivadeneira, y pensadores próximos a él, ya incidieron a finales del siglo XVI en que la política regia debía ser perfectamente ejemplar hacia sus súbditos si pretendía desarrollar una acción exterior creíble y exitosa³⁹. Lo que distinguía a la Monarquía respecto a otros poderes era la magnitud y la credibilidad del discurso, ya que la movilización de las figuras retóricas cortesanas y las hipérboles sobre la dignidad y el destino de los reyes estaban presentes en la mayor parte de las cortes europeas, incluso en la de un príncipe de segunda fila como Carlos Manuel de Saboya.⁴⁰

Pero, desde luego, una cosa es el desarrollo de las afirmaciones políticas de hegemonía o eminencia y otra, bien distinta, su deriva hacia una propuesta universalista. Para que ésta se pudiera realizar fue preciso construir

Invencible y las barricadas parisinas: Felipe II y la Liga» presentada al Seminario Internacional *La Circulación de los modelos políticos en Europa Occidental. Las Monarquías española y francesa en los siglos XVI y XVII. ¿Dos Modelos políticos?*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010, pp. 73-84, en prensa; además véase también mi trabajo junto a Gaetano SABATINI, «Entre Aguirre y el gran rey. Los discursos de la elección de Felipe II al trono de Francia en 1591», presentado al homenaje a José Luis Rodríguez de Diego, en prensa.

³⁹ FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón...*, cit., pp. 30-35. Cuyos escritos hay que identificar en el contexto de la política imperial de Felipe II, pero también en el de los conflictos entre la Compañía de Jesús y la Monarquía Hispánica y dentro de la propia Compañía; v. José MARTÍNEZ MILLÁN, «La crisis del 'partido castellano' y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, n° 2 (2003), pp. 11-38, esp. pp. 17, 29-30 y 34.

⁴⁰ Sobre la corte de Carlos Manuel de Saboya v. Pierpaolo MERLIN, *Tra guerre e Tornei. La Corte sabauda nell'età di Carlo Emmanuele I*, Turín, SEI, 1991; además de las contribuciones presentadas por Stéphane Gal y Fabrice Micallef al coloquio *Les Ligues catholiques & leurs alliés dans la France des guerres de Religion (vers 1576-1598)*. *Historiographie et méthodes d'analys*, Montpellier, 2008 (en prensa).

un artefacto político que incorporara la posibilidad de proyección exterior, los discursos de superioridad y el deseo de hegemonía. Desde luego, la evolución del catolicismo durante los siglos XVI y XVII, con su necesidad de proyección territorial y de confirmación de la Fe por su difusión sirvieron como vía para construir un proyecto mucho más global de hegemonía. Ahora sí se podían sumar las dos tradiciones que habían coexistido: la de la guerra santa como afirmación de la autocefalia ibérica reino y la que asumía que la cabeza de la Cristiandad debía garantizar la adecuación a la Fe de los diversos pueblos, tanto europeos como extraeuropeos. Fue en el vértice entre ambas y en pleno reinado de Felipe I de Portugal cuando se terminó por identificar la función de la Monarquía como la defensora universal del catolicismo. La expansión española y portuguesa (que ese momento seguía abierta hacia el Extremo Oriente, Flandes, Inglaterra, Irlanda, Holanda y, sobre todo, Francia⁴¹) daba una buena base para identificar el designio divino en utilizar como medio elegido para la expansión de la Fe a las Monarquías Ibéricas.

La Monarquía adquiría, o se veía atribuir, así un carisma propio que sí permitía interpretarla como una entidad con una finalidad global. El protagonismo de la empresa de China en las discusiones sobre la política exterior del final del reinado de Felipe II⁴² y el peso que tuvo la proyección en Filipinas, las Molucas y Japón durante el de su hijo muestran que dichos discursos de expansión, o mejor sería decir, de proyección imperativa, superaban (pese a lo pintorescos que nos parezcan) los simples delirios de los turiferarios de ocasión. La expansión de la Monarquía tras la incorporación de Portugal, podía hacer pensar a sus aliados, y temer a sus enemigos, la traducción de su poder en un proyecto verdaderamente *universal*. La realidad era mucho más compleja como muestran las dificultades de encontrar un ámbito adecuado para expresar la nueva entidad de la Monarquía. Es de señalar que esta situación había tenido su reflejo en el ámbito flamenco, y algunos de los jetones acuñados en 1595, que ya incluían los dados de Portugal, no sólo se referían al hijo de Carlos V como *Hisp. Et Indiarum Rex*, sino que habían añadido la referencia a Portugal y su Imperio. En las monedas castellanas que se estaban acuñando, en el recién renovado ingenio de Segovia, se había abreviado de otra forma y Felipe ya no se presentaba desde 1597 como *Philippus D G Hispaniarum et Indiarum Rex*, sino como *Philippus D G Omniun Hispan. regnorum rex*. Para los partidarios de Felipe II en Europa ese *Omniun* podía verse con una nueva esperanza.

Uno de los elementos centrales, y que sin embargo ha atraído menos la atención de la historia clásica de las ideas, es que la identificación de la

⁴¹ Valentín VÁZQUEZ DE PRADA, *Felipe II y Francia (1559-1598): Política, Religión y Razón de Estado*, Pamplona, EUNSA, Pamplona, 2004.

⁴² MARTÍNEZ MILLÁN, «La crisis...», *op. cit.*, esp. 36-35. Sobre el contexto de dichas relaciones, Manuel OLLÉ, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, El Acantilado, 2002.

Monarquía Hispánica como una entidad dotada de un carisma y un destino universal se hizo precisamente por los aliados que se ofrecieron a la misma y que, en plena fase de conflicto confesional europeo, vieron en ella o, sobre todo, en Felipe II⁴³ las virtudes necesarias para dirigir el combate por la Fe y, por lo tanto, para liderar no sólo la Cristiandad actual, sino también su expansión.⁴⁴ Se trató de un movimiento europeo que iba mucho más allá de las simpatías de Brantôme⁴⁵ o los delirios del primer Campanella.⁴⁶ Fueron estos católicos radicales (procedentes de París, Marsella, Ruán, Inglaterra, Irlanda, Escocia, Frisia o el Imperio) quienes, según sus intereses, inventaron una Monarquía española capaz de intervenir en las guerras que ellos estaban perdiendo y de decidir las a favor de la vieja religión. Sus discursos, más que en una tradición específica que en ocasiones se ha identificado con los jesuitas⁴⁷, se deben comprender en el contexto de la movilización de recursos intelectuales que para la guerra santa se hacía desde comunidades criptocatólicas o de exiliados, centrados en los sistemas de acogida de la Monarquía⁴⁸ y en los colegios.⁴⁹ Desde todos estos ámbitos, y en el conveniente alejamiento de la realidad ibérica, se podía imaginar una Monarquía y un soberano casi angélicos, en los que Trento se aplicaba de forma magistral y había una armonía perfecta entre Iglesia y poder regio.⁵⁰ La Monarquía se

⁴³ El tema lo tratamos originalmente en Robert DESCIMON y José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «La imagen de Felipe II en la Liga radical francesa (1589-1598)», in Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (ed.), *Felipe II (1598-1598). Europa y la Monarquía Católica, El gobierno de la Monarquía (Corte y Reinos)*, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 111-136; y par el periodo anterior el texto mi texto ya citado junto a SABATINI.

⁴⁴ José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «Inventar una monarquía doblemente católica. Los partidarios de Felipe II en Europa y su visión de la hegemonía española», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, n° 34 (2008), pp. 87-109.

⁴⁵ Etienne VAUCHERET, «Brantôme, admirateur du tercio», in Claudine VIDAL y Frédérique PILEBOUE (eds.), *La paix de Vervins (1598)*, París, Fédération des Sociétés d'Histoire et d'Archéologie de l'Aisne, 1998, pp. 121-138.

⁴⁶ DIEZ DEL CORRAL, *La Monarquía...* cit., parte II; Emilio SOLA, «La conjura de Campanella», in Laura LAURENCIH y Paulina NUMHAUSER, *Sublevando el Virreinato. Documentos testamentarios a la historiografía tradicional del Perú Colonial*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007, pp. 15-36.

⁴⁷ Sobre el pensamiento jesuítico a finales del XVI y principios del XVII v. Antonio RIVERA GARCÍA, *La política del cielo: clericalismo jesuita y estado Moderno*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1999; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Los jesuitas como fuerza intelectual política», in Francisco José ARANDA PÉREZ y José DAMIÃO RODRIGUES (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 227-264.

⁴⁸ DESCIMON y RUIZ IBÁÑEZ, *Les ligueurs...* cit., cap. 2.

⁴⁹ Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Escuela de sacerdotes y mártires: los Colegios del exilio católico», in Enrique GARCÍA HERNÁN, Miguel Angel de BUNES IBARRA, Óscar RECIO MORALES y Bernardo José GARCÍA GARCÍA (eds.), *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, Política, exilio y Religión*, Madrid, CSIC, 2002, pp. 39-74.

⁵⁰ Curiosamente una imagen que la Monarquía pretendía dar de sí misma y que pasaría sin demasiada dificultad al pensamiento conservador del siglo XIX español. La realidad era

convertía así en un ideal tipo cuyo liderazgo debía ser necesariamente extendido a donde la vieja religión estuviera en peligro; aceptar la ayuda española no es, por lo tanto, una elección, es un deber por ser un carisma propio al rey de España liderar la Cristiandad. Jean Boucher, el cura radical, identificó no sólo en la extensión territorial del imperio de Felipe I de Portugal el favor de Dios y su función como Abraham padre de muchos pueblos, sino también en su capacidad de llegar al conjunto del mundo con sus acciones.⁵¹ Boucher muestra como uno de los efectos de la extensión de la obra de Felipe II, es la extensión de la imprenta y la recepción de la Biblia Políglota de Amberes, de la que «ce grand Roy de Mogor (qui commande entre les fleuves Indus & Ganges) fera pour tesmoing entre les aultres: qui l'aient en sa Bibliotheque & l'y gardant particulièrement, en fait montre avec allegresse aux peres de la Societé de Iesus, comme il se voit par leurs lettres escriptes l'an 1595».⁵²

La Monarquía Hispánica no tiene para Boucher, pese a sus posteriores lucubraciones sobre la Casa de Austria, un destino de dominación universal, es universal por su propio ejercicio, y, en consecuencia, su hegemonía se basa en la capacidad de liderazgo. La Monarquía adquiere, por lo tanto un sentido providencial al estar cimentada sobre la virtud del rey, lo que permite ser instrumento de la gracia de Dios, como un conjunto del que son protagonistas todas sus partes. Es en la propia existencia de dicha Monarquía global, con su enorme extensión (v. la cita que encabeza este texto), la que prueba que ,más allá de toda ciencia política, lo que justificaba la cohesión de una Monarquía diversa en componentes y territorios era el favor de Dios⁵³, visión ésta que habla de una universalidad propia de la Monarquía y no reducida a la proyección ibérica de la misma. Ahí sí podía haber una coincidencia de intereses y de discursos y pensar un proyecto global: en la afirmación que la hegemonía era el coste de la elección de Dios, una elección que

bien distinta como muestra María José RODRÍGUEZ SALGADO, *Felipe II, el «Paladín de la Cristiandad» y la paz con el turco*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

⁵¹ DESCIMON y RUIZ IBÁÑEZ, *Les ligueurs...* cit., 139-145.

⁵² Las referencias explícitas provienen de BOUCHER, *Oraison...* cit., pp. 61-62. Sobre la producción ulterior del canónigo de Tournai v. José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «Una Monarquía sin razón... de Estado: los escritos tardíos de Jean Boucher», *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, nº 19, año 11, (2008), pp. 157-175.

⁵³ BOUCHER, *Oraison...* cit., pp. 82-83: «Benediction incomprable de Ph(ilippe II): Mais veoir un Prince, qui seigneurie par tout le monde & en tant de pieces separées & à l'enuy de tant d'ennemis & parmy tant de nations, d'humeurs & de complexions si diverses, non seulement par les gard des Espaignes, des Castellans, Arragonnois, Catelains, Portugais, mais aussi pour le dehors d'Italiens, Allemans, Africans, Arabes, Indiens, Peruvians, Brasiliens, Mexicains, Moluquois, Philippinois, tant d'aultres que... ie laisse à dire, parmy dy-ie tant varieté, tenir son empire uny par tout, qui ne iugera ceste benediction venir d'ailleurs, que de la force & providence humaine?... Les Estaz de sa maiesté Catholique estant de toutes les trois sortes, de grandz comme en Espagne, en la Mexique ou Perou; de mediocres comme en Goa en Malaca aux Moluques, aux Philippines à Naples, sicile aux pais bas; de petiz comme Milan, Ormus, que les Arabes estiment estre la bague, si le monde estoit un anneau, Mosambique & et tous les bordages qu'il mtient le long du cap de Bonne esperance, en l'Isle Ceilan & ailleurs».

ordenaba a la sociedad y que hizo que el soberano ibérico se pudiera presentar, y ser presentado, como el primer príncipe de la Cristiandad, tanto por sus logros como por sus fracasos, dado que todos ellos contribuían a afirmar la vocación en el servicio de la majestad divina. Resulta clarificador que tanto las reflexiones globales que incluían una visión general positiva, pero distorsionada, de la Monarquía como un todo, y negativa, pero distorsionada, de la Monarquía nacieran en círculos de refugiados. Los unos acogidos por el rey católico, los otros prófugos de la represión que su política había desatado.⁵⁴

El problema de mantener el discurso de liderazgo confesional surgió en cómo definir esta superioridad cuando, ya en el reinado de Felipe III⁵⁵, se tuvo que aceptar la coexistencia con la herejía ante la imposibilidad militar de la Monarquía por imponerse a sus rivales europeos. Entonces se inició un proceso largo y no exento de dramatismo en el que se hizo preciso volver a definir qué elementos contenía la política del rey católico que lo definía como el que tenía una eminencia entre los demás príncipes. No podía ser ya en la política exterior, sino que debió de fundarse en la perfección del gobierno interior; una perfección que se fundaba en la afirmación del carácter limpio e inmaculado de la sociedad sobre la que ejercía su dominio. Fue sobre las ruinas del discurso de una universalidad expansiva, que perdía credibilidad internacional de forma manifiesta, sobre el que se debía presentar una nueva universalidad que obviara las contradicciones de una potencia hegemónica. Posiblemente la única solución era dar un paso más allá en la coherencia del gobierno por la religión. Dos acontecimientos muestran bien estas transformaciones: la expulsión de los moriscos y el apoyo oficial al inmaculismo en la Monarquía Hispánica.⁵⁶ Significativamente, ya desprovisto de su carácter de incorporación y justificación de intervención en guerras civiles, el modelo hispánico, habría de alcanzar para los equipos dirigentes europeos su máximo prestigio y el marco cultural su mayor influjo.⁵⁷

⁵⁴ Ignacio Javier GARCÍA PINILLA, «*Aperiat oculos Hispaniae*: los disidentes españoles exiliados del siglo XVI como activistas», in F. J. Aranda Pérez y J. Damião Rodrigues, *De Re Publica...* cit., pp. 187-210.

⁵⁵ En los últimos quince años es de destacar un renovado interés por el reinado del tercer de los Felipes, del que destacan Francesco BENIGNO, *La sombra del rey*, Madrid, Alianza, 1994; Bernardo José GARCÍA GARCÍA, *La Pax Hispánica. Política exterior del duque de Lerma*, Lovaina, Universidad de Lovaina, 1996; Paul ALLEN, *Felipe III y la Pax Hispánica, 1598-1621. El fracaso de la Gran Estrategia*, Alianza Editorial, Madrid, 2001; Antonio FEROS CARRASCO, *El duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002; José MARTÍNEZ MILLÁN y M. Antonietta VISCEGLIA (coord.), *La Monarquía de Felipe III*, Madrid, Mafre, 2008, IV vols.

⁵⁶ José Javier RUIZ IBÁÑEZ y Bernard VINCENT, *Historia de España siglos XVI y XVII. Política y sociedad*, Madrid, 2007, Síntesis, pp. 225-226.

⁵⁷ La línea de investigación sobre la percepción exterior de la Monarquía Hispánica se puede considerar abierta, aunque en los últimos años se cuenta con trabajos de la envergadura de los de Jocelyn N. HILLGARTH, *The Mirror of Spain, 1500-1700. The Formation of a Myth*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000, esp cap. III; Jean-Frédéric SCHAUB, *La Francia española. Las raíces hispanas del absolutismo francés*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

Las raíces de este universalismo clásico hispánica (que poco tenía de hispánico) estaban, por lo tanto, en la situación política del Continente y sumaron las diversas tradiciones que entre los grupos ilustrados europeos se habían acumulado en los últimos siglos unificadas bajo la tensión política del conflicto confesional. El resultado era un híbrido confuso y muy maleable tanto por cuestiones tácticas como estratégicas. Una imagen que sólo a medias podía ser comprendida por los ministros hispanos que se veían complacidos por las hipérboles de sus aliados. Era una imagen de liderazgo que imponía una moral interior y una acción exterior dotadas de una constante militancia. La propia radicalidad del discurso había permitido superar las barreras habituales de los discursos específicos de los reinos, por lo que representaba una nueva forma de universalidad que, fuera de los círculos donde se formuló, podía parecer excesiva y rupturista. Esto queda aún más claro si se compara la afirmación de un liderazgo confesional supraterritorial, tanto con la propaganda ulterior de los Habsburgo españoles, como con las afirmaciones de eminencia de la otra gran potencia católica. La propaganda más neoestoica de un Enrique IV travestido de Hércules⁵⁸ o la redefinición de la búsqueda de una eminencia francesa a través de la recuperación de un discurso particularista regnícola poco o nada tienen que ver con un designio de universalidad que no implique sumisión de los rivales, sino su incorporación a dicho proyecto⁵⁹. Posiblemente la gran carga subversiva con que contaba la propuesta de los partidarios de Felipe II era ininteligible, sino aberrante, para los otros poderes europeos, y en cierto sentido para el propio sistema monárquico moderno. La cuestión es saber hasta qué punto pudo ser comprensible para las sociedades de la monarquía Hispánica.

4. Las recepciones y las invenciones locales del universalismo

Queda por definir cómo era posible que las elites territoriales de la Monarquías pudieran hacer suyo, más allá de una afirmación voluntarista, la práctica, y las consecuencias fiscales, de la política universalista. Había una serie de elementos que para fines del siglo XVI y principios del XVII cuestionaban incluso la validez de dicha política. En un tiempo dominado por la lectura de Botero⁶⁰ y Lipsio, la búsqueda de una razón de estado cris-

⁵⁸ Denis CROUZET, *Les guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de Religion (vers 1525 vers 1610)*, Champ Vallon, Seyssel, 1990, 2 vol. Por supuesto, la mitología hercúlea también había sido fácilmente adaptada al mundo ibérico, v. Belén ROSA DE GEA, «El mito de Hércules y Alfonso X el Sabio en dos escritos barrocos: Saavedra Fajardo y Juan de Mariana», *Res publica: revista de la historia y del presente de los conceptos políticos*, n° 17 (2007), pp. 187-200.

⁵⁹ HARAN, *Le lys...* cit., cap III, IV y VI.

⁶⁰ Xavier GIL PUJOL, «Las fuerzas del rey: la generación que leyó a Botero», in Mario RIZZO, José Javier RUIZ IBÁÑEZ y GAETANO SABATINI, *Le Forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica. Actas del Seminario Internacional, Pavia 22-24, septiembre del 2000*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, pp. 969-1022.

tiana parecía representar a la vez una salida digna y factible frente al lide-razgo confesional imperativo, tras el conocido choque cultural que supuso el fracaso de la política de intervención «por la religión»⁶¹ y la constatación de un recrudecimiento de los conflictos con el papado.⁶² La reciente puesta en valor de la expresión cultural de esas élites políticas regionales⁶³, y sobre todo castellanas⁶⁴, permite aproximarse a las argumentaciones por ellas esgrimidas para no sólo rechazar la política fiscal de la Monarquía, sino argumentar que dicha política tenía una base, la movilización confesional necesaria, incompatible con los intereses de reino.⁶⁵ Esto sucedía en una Castilla, donde residía el rey y donde, al menos en teoría, su autoridad tenía una mayor capacidad de proyección.⁶⁶ La afirmación de la primacía de los intereses jurisdiccionales frente a los designios universalistas había ido a más, desde luego, en las críticas realizadas al rey a partir de la Corona

⁶¹ Geoffrey PARKER, «A Decade of disasters? Philip II and the World, 1588-1598», in *La Monarquía, recursos, organización y estrategias, Actas del Congreso Internacional «Las Sociedades Ibéricas y el Mar a finales del siglo XVI»*, Madrid, Sociedad Estatal Lisboa'98, 1998, Tomo II, pp. 315-338. John H. ELLIOTT, «Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII», *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Barcelona, 1982, pp. 198-223; Richard L. KAGAN, *Los sueños de Lucrecia. Política y Profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1991; MARTÍNEZ MILLÁN, «La crisis...» cit.; Irving A. A. THOMPSON, «La monarquía de España: la invención de un concepto», in Francisco Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ, Julio MUÑOZ RODRÍGUEZ y Domingo CENTENERO DE ARCE (coords.), *Entre Clío y Casandra: poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la Edad Moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, (2005), pp. 31-58; Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «El pensamiento político: perfil de una política propia», in Ernest BELENGUER CEBRIÀ y José Alcalá-Zamora y QUEIPO DE LLANO (coord.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, vol. 1, pp. 675-692; Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, «Las esferas del poder: emblemática y nueva ética cortesana entre 1599 y 1600», in F. J. ARANDA PÉREZ y J. DAMIÃO RODRIGUES, *De Re Publica...* cit., pp. 321-348.

⁶² Beatriz CÁRCELES DE GEA, «El recurso de fuerza en los conflictos entre Felipe II y el Papado: la *plenitudo quaedam iuris*», *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, n° 13 (2000), pp. 11-60.

⁶³ Xavier GIL PUJOL, «Del Estado...» cit., y «Epílogo. Política como cultura», *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006, pp. 397-421.

⁶⁴ Francisco Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ, José Jesús GARCÍA HOURCADE y José Javier RUIZ IBÁÑEZ, *La Corona y los representantes del Reino de Murcia (1590-1640): necesidad, negociación, beneficio*; Murcia, Universidad, 2005, cap. IV; Irving A. A. THOMPSON, «Patronato real e integración política en las ciudades castellanas bajo los Austrias», in J. I. FORTEA PÉREZ, *Imágenes...* cit., pp. 475-496; Alberto MARCOS MARTÍN, «Oligarquías urbanas y gobiernos ciudadanos en la España del siglo XVI», in Ernest BELENGUER (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, IV Vols., Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Colección Historia, Madrid, (1999), II, pp. 265-294.

⁶⁵ Irving A. A. THOMPSON, «Oposición política y juicio del gobierno en las Cortes de 1592-98», *Studia historica. Historia moderna*, n° 17 (1997), pp. 37-62.

⁶⁶ El debate sobre los límites del poder real en Castilla ha dado lugar a una abundante bibliografía que sólo se puede evocar aquí, recordar, eso sí, la excelente contribución de John B. OWENS, *By my absolute royal authority: justice and the Castilian Commonwealth at the beginning of the first global age*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.

de Aragón⁶⁷ y eran comunes donde la lejanía de la persona regia era más notoria. Incluso en aquellas circunstancias en las que se podía encontrar una coincidencia de interés entre poderes locales y política monárquica fundada en términos explícitos en la defensa universal de la Fe, las razones que terminaban esgrimiéndose eran más de índole de interés local.

La conservación y defensa de la Monarquía, y por extensión de cada uno de sus componentes⁶⁸, vino a sustituir la argumentación de una intervención exterior necesaria. La protección y promoción de la Fe debía ser entendida desde el resguardo de unos intereses locales, fundados en prácticas jurídicas⁶⁹ y administrativas diversas.⁷⁰ Incluso para un escritor tan filomonárquico y católico indiscutible como Henri de Wachtendonk, el muy militante prohombre de Malinas, la restauración de la paz por la fidelidad al rey y a la vieja Religión se consideraba a escala de los Países Bajos, representando en su obra *La Bellona Belgica* (1596) las referencias a las acciones de los protestantes en otros territorios sólo un carácter modélico de prevención y no una llamada a la cruzada universal.⁷¹ Los discursos de

⁶⁷ Jesús GASCÓN PÉREZ, *La rebelión de las palabras. Sátiras y oposición política en Aragón (1590-1626)*, Zaragoza, Larumbe, 2003.

⁶⁸ Xavier GIL PUJOL, «“Conservación” y “defensa” como factores de estabilidad en tiempos de crisis: Aragón y Valencia en la década de 1640», in *La Monarquía Hispánica en crisis*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 44-101.

⁶⁹ Salustiano de DIOS DE DIOS, «El papel de los juristas castellanos en la conformación del poder político (1480-1650)», in F. J. ARANDA PÉREZ y J. DAMIÃO RODRIGUES, *De Re Publica...* cit., pp. 127-149; James CASEY, «“Una libertad bien entendida”: los valencianos y el estado de los Austrias», *Manuscripts*, n° 17 (1999), pp. 237-252; Jon ARRIETA ALBERDI, «Las formas de vinculación a la Monarquía y de relación entre sus reinos y coronas en la España de los Austrias. Perspectivas de análisis», in Bernardo José GARCÍA GARCÍA y Antonio ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO (coords.), *La monarquía de las naciones: patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 303-326; Alfredo FLORISTAN IMIZCOZ, «¿Conquista o Restauración? La incorporación de Navarra a la Monarquía Española», *Hispania*, vol. LIX/2, n° 202 (1999), pp. 457-491 y «“Ex hostibus et in hostes”. La configuración de identidades colectivas como confrontación múltiple: Navarra entre Sobrarbe y Cantabria (siglos XVI-XVII)», in B. J. GARCÍA GARCÍA y A. ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO (coords.), *La monarquía...* cit., pp. 327-354.

⁷⁰ Pedro CARDIM, «Los portugueses frente a la Monarquía Hispánica», in B. J. GARCÍA GARCÍA y A. ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO (coords.), *La monarquía...* cit., pp. 355-384 y «La jurisdicción real y su afirmación en la corona portuguesa y sus territorios ultramarinos (siglos XVI-XVIII)», in F. J. ARANDA PÉREZ y J. DAMIÃO RODRIGUES, *De Re Publica...* cit., pp. 349-388; Jean-Frédéric SCHAUB, *Le Portugal au temps du comte-duc d'Olivares (1621-1640). Le conflict de Juridictions comme exercice de la politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001 y *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte; PARDOLERO, *La defensa...*, cit.; Joan LLUIS PALOS, *Catalunya al imperi dels Austria*, Lérida, Pagés Editors, 1997; Enrique SOLANO CAMÓN, «La proyección del poder real en la Corona de Aragón en la España del Quijote», in Porfirio SANZ CAMAÑES (coord.), *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*, Madrid, Silex-Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 463-492.

⁷¹ José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «La Guerra Cristiana. Los medios y agentes de la creación de Opinión en los Países Bajos Españoles ante la intervención en Francia (1593-1598)», in Ana CRESPO SOLANA y Manuel HERRERO SÁNCHEZ (eds.), *España y las 17 provincias de los Países Bajos. Una revisión historiográfica*, Córdoba, Universidad, 2002, pp. 291-324.

unidad se basaban ahora más en la fidelidad al príncipe natural y la coincidencia de intereses⁷², presentados más desde un pensamiento corporal sobre la Monarquía⁷³, que sobre la afirmación de un proyecto expansivo común. Si la Monarquía podía ser pensada como un todo, era en gran parte a causa de la propia dinámica administrativa desde mediados del siglo XVI se estaba dando, en el ámbito financiero, fiscal y militar; una importante circulación de modelos que recientemente se va conociendo mejor.⁷⁴

En todo caso, la percepción de los discursos de hegemonía de la Monarquía Hispánica por parte de la población se debe de considerar dentro del marco político-identitario múltiple, envolvente y jerarquizado, en la que ésta se ubicaba.⁷⁵ Era precisamente a partir de dicha integración que se podía considerar el significado práctico que se atribuía a formar parte de una Monarquía con aspiraciones universales. Visto de esta forma, resultaba perfectamente compatible la reclamación del respeto a los privilegios fiscales y jurisdiccionales, con una aspiración más o menos difusa a formar parte de la que reasumía que era la primera Monarquía de la tierra. No se trataba necesariamente de una afirmación espuria o puramente estratégica, sino que la concepción de un universalismo finalista de paradójica naturaleza particular era consustancial al mantenimiento del orden político y social. La vitalidad de la guerra santa como elemento de movilización política a princi-

⁷² Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Unión de almas, autonomía de cuerpos: sobre los lenguajes de unión en la Monarquía Católica, 1590-1630», in Manuel Reyes GARCÍA HURTADO (ed.), *Modernitas: estudios en homenaje al Profesor Baudilio Barreiro Mallón*, La Coruña, Universidade da Coruña, 2008, pp. 111-120.

⁷³ Miguel Ángel ECHEVARRÍA BACIGALUPE, *Alberto Struzzi: un precursor barroco del capitalismo liberal*, Lovaina, Leuven University Press, 1995, cap. 4.

⁷⁴ Anne DUBET, *Hacienda, Arbitrismo y Negociación Política: los Proyectos de Erarios Públicos y Montes de Piedad en los siglos XVI y XVII*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003; Gaetano SABATINI, «Entre Hacienda Real y poderes locales: los intentos de reformar las finanzas municipales del reino de Nápoles en los siglos XVI y XVII», *Studia historica. Historia moderna*, n° 27 (2005), pp. 223-239.

⁷⁵ José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «Sujets et citoyens: les relations entre l'Etat, la ville, la bourgeoisie et les institutions militaires municipales à Murcie (XVI^e-XVII^e siècle)», in Marck BOONE y Maarten PRAK (eds.), *Statuts individuels, statuts corporatif et statuts judiciaires dans les villes européennes (moyen âge et temps modernes)*, Lovaina, Garand, 1996, pp. 129-158; Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una política española en los comienzos de la Edad Moderna», in José Ignacio FORTEA PÉREZ (ed.), *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, 1997, pp. 103-127; Xavier GILPUJOL, «Ciudadanía, patria y humanismo cívico», *Manuscrits*, n° 19, (2001), pp. 81-101, y «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI-XVII», in B. J. GARCÍA GARCÍA y A. ALVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO (coords.), *La monarquía...* cit., pp. 39-76 y en el mismo volumen Xavier TORRES I SANS, «A vueltas con el patriotismo. La revuelta catalana contra la Monarquía Hispánica (1640-1659)», pp. 811-844; Jean-Pierre DEDIEU, «Amistad, familia, patria... y rey. Las bases de la vida política en la monarquía española de los siglos XVII y XVIII», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n° 35, 1 (2005), pp. 27-50.

prios del siglo XVIII⁷⁶, e incluso a principios del XIX, parece mostrar que los mecanismos de activación y organización social (la intolerancia religiosa, la movilización por la Cruzada...) sobre los que se había fundado el universalismo clásico de la Monarquía no sólo tenían una enorme potencia, sino que gozaron de gran durabilidad. Por supuesto, ya no se trataba de asumirlos como un proyecto de acción exterior o de hegemonía efectiva, sino como una afirmación ligada a la estabilidad *natural* de una sociedad fundada en una catolicidad imperativa. Existía una base más o menos común sobre estos supuestos, que eran formalizados y en parte homogeneizados a través del ceremonial cortesano.⁷⁷

Pasado el tiempo en el que la afirmación de hegemonía podía tener una proyección efectiva global, por muy poco inteligible que fuera ésta para las poblaciones interiores, aparecía en escena su función como elemento central para la construcción de lo que Bouwsma ha denominado una cultura del orden.⁷⁸ Por supuesto, esto significaba cambiar el plano de actuación del discurso universalista, o quizá mejor sería decir readaptarlo a una escala aceptable para las sociedades interiores. Desde luego, no implicaba su negación, sino, más bien lo contrario: su afirmación radical para justificar la transcendencia del orden local y reafirmar su sentido escatológico. Por ello, era preciso mantener una fuerte conexión con los supuestos universalistas, de los que la sociedad local se convertía en un ejemplo imperativo y contingente del *deber ser* global, una especie de adelanto ilustrador de cómo el mundo político debía de construirse y cómo, a la *postre*, se terminaría por construir. No se trataba de una relación estable o inmutable, sino que se hacía preciso realimentarla y resignificarla continuamente para responder a las sensibilidades religiosas de la población y para confirmar la privilegiada posición que el orden cósmico tenía el entramado político local.

Si en el siglo XVI una parte importante de la mística española, con Santa Teresa a la cabeza, consideraba que su dedicación a Dios obedecía a un combate global, y extraterritorial, por la vieja religión; en el XVII los impulsos religiosos parece que fueron más en el sentido de confirmar la existencia de un contacto íntimo, cotidiano y permanente entre la Divinidad y la sociedad hispánica. En este sentido se puede considerar la continua movilización a favor de la política regia mediante la oración de los

⁷⁶ David GONZÁLEZ CRUZ, *Guerra de religión entre príncipes católicos. El discurso del cambio dinástico en España y América (1700-1714)*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2001; Francisco Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ y Julio MUÑOZ RODRÍGUEZ, «Los castellanos y la Guerra de Sucesión: disciplina social y orden político en la Corona de Castilla (1680-1714)», in *Cheiron*, n° 39-40 (2003), pp. 105-128; Luis Antonio RIBOT GARCÍA, «Conflicto y lealtad en la Monarquía hispánica durante el siglo XVII», in F. J. ARANDA PÉREZ (coord.), *La declinación...* cit., pp. 39-68.

⁷⁷ Antonio ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARINO, «Ceremonial de palacio y constitución de monarquía: las embajadas de las provincias en la corte de Carlos II», in *Annali di storia moderna e contemporanea*, n° 6 (2000), pp. 227-358.

⁷⁸ William J. BOUWSMA, *El otoño del Renacimiento, 1550-1640*, Barcelona, crítica, 2001, cap. X.

súbditos⁷⁹. También podía obedecer a momentos extraordinarios, como los que sucedieron a la canonización de los santos españoles en 1622⁸⁰ o las celebraciones particulares de algunas órdenes de especial significación local.⁸¹ Esta presencia inmanente de lo sagrado como verificación de la elección divina hacia la Monarquía adquirió, y esta lejos de ser casualidad, una relevancia fundamental a la hora de reclamar nuevos recursos fiscales para su defensa y conservación precisamente en las décadas donde el universalismo agresivo era ya obsoleto. Si el discurso religioso se convertía en programa política de la Monarquía era por ser el instrumento ideal de proclamar no sólo un *verdadero* universalismo bien entendido, sino para afirmar la nueva identidad política tanto de la Monarquía, como de las instituciones que la componían. Junto con el impulso inmaculista es de destacar el protagonismo que tomaron las Cortes de Castilla, sobrepasando en mucho a la propia orden carmelita, en la defensa de la proclamación de Teresa de Jesús en Patrona de España, lo que era radicalmente nuevo en el orden espiritual y fiscal, pero, y sobre todo, en el medio institucional, al atribuirse las Cortes de un Corona la potestad de expresar la voluntad común de los que constituían la Monarquía.⁸²

⁷⁹ Fernando BOUZA ÁLVAREZ, «Críticas al rey en la década de 1570: rezos y hacienda», in José MARTÍNEZ MILLÁN (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Madrid, 1998, IV Vols., Vol. II, pp. 103-132. Sobre la movilización mística de la población ante las necesidades fiscales de la Monarquía en el siglo XVII v. José Javier RUIZ IBÁÑEZ, *Las dos caras de Jano. Monarquía ciudad e individuo en Murcia (1588-1648)*, Murcia, Universidad, 1996, pp. 168-171.

⁸⁰ DANDELET, *La Roma ... cit.*, pp. 211-229.

⁸¹ Junto con las tendencias expresadas por la expansión de los cultos propios a la Monarquía (la Inmaculada, Santa Teresa, incluso en cierta forma San Fernando) es de destacar que el siglo XVII vio la enorme floración, de la mano de la expansión del poder de las elites locales y de la corografía, de la consolidación de nuevos patronazgos locales enormemente potentes y durables, un fenómeno perfectamente perceptible en los territorios europeos y americanos de la Monarquía. Basten dos ejemplos marianos novohispanos: el culto a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac para la capital del virreinato y el de la Virgen de Ocotlán en la ciudad de Tlaxcala; v. Richard NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Pierre RAGON, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle)*, París, L'Harmattan, 2003, cap. 2; Edmundo O'GORMAN, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Unam, 2001 (prim. reimp. de la segunda edición), parte III; Rodrigo MARTÍNEZ BARACS, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a nuestra señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.

⁸² Dos trabajos recientes analizan la polémica posición de las Cortes de Castilla en su empeño por capitalizar el patronato de Santa Teresa y expresar así sus atribuciones: Christine AGUILAR, «D'une polémique baroque et ses effets: patronage de l'Espagne et représentation du corps social (1616-1631)», in Patrick FOURNIER, Jean Philippe LUIS y Natividad PLANAS (dir.), *Institutions & représentations du politique. Espagne, France, Italie, XVIIe-XXe siècles*, Clermont-Ferrand, Presse Universitaires Blaise-Pascal, 2006, pp. 25-44; e Irving A. A. THOMPSON, «La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el Patronato de Santa Teresa de Jesús», in F. J. ARANDA PÉREZ y J. DAMIÃO RODRIGUES, *De Re Publica... cit.*, pp. 293-320.

5. Conclusiones

El *jeton* de 1650 al que se ha hecho referencia en las primeras páginas de este texto era a la vez una pieza que mantenía un discurso periclitado y otro moderno, ambos representado las aspiraciones universalistas que se podían leer en la Monarquía. Por un lado proclamaba un designio de hegemonía que se ligaba a las aspiraciones de dominación global, pero, por otro, afirmaba la plena soberanía del rey católico sobre el mundo tal y cómo éste debía ser. La metáfora planetaria siguió vigente, con sus variantes, en algunas piezas del sur de Italia en los reinados de Carlos II y Felipe V y fue recuperada por los Borbones napolitanos posteriormente. Sin embargo, sería en las piezas de cobre acuñadas en España en la primera mitad del siglo XVIII (un león ejerciendo su hegemonía sobre el mundo representado en una visión bidimensional) y, sobre todo, en normalización de la moneda argentífera de los virreinos americanos operada desde 1732 (primero en la ceca de México y después, con amplios retrasos y conflictos, en las demás) cuando se volvería a proclamar la dominación del rey de España sobre, o mejor dicho en, los dos hemisferios. Las *Columnarias* incorporaban la doble esfera terrestre, de nuevo en su representación bidimensional, bajo la corona real, entre las columnas de Hércules que, a su vez, aparecían rematadas por dos coronas reales o por una real y otra imperial, todo lo cual aparece presidido por la conocida leyenda *Utraque Unum*. En el siglo XVIII los sueños de una hegemonía global eran realmente anacrónicos, con lo cual no es posible buscar dicho sentido, pero la otra interpretación seguía plenamente de actualidad, la de un poder que rige el mundo tal y como debe ser y lo hace en una dirección confesional inequívoca. Esa dominación sí se podía considerar como necesaria y actual, aunque, o quizá precisamente por ello, estuviera restringida a la relación entre súbditos y soberano.

El universalismo del siglo XVII aparece como difícilmente identificable con el que adquirió protagonismo en la fase de conflictividad confesional anterior. Los agentes que lo formularon habían cambiado, no teniendo ni el mismo público, ni la misma proyección, ni el mismo objetivo los turiferarios del Seiscientos que los exiliados radicales del periodo de Felipe II. Los segundos podían pensar la Monarquía en su conjunto y en su relación imperativa con la globalidad para concluir que sólo esa máquina política podía, debía, tomar el liderazgo del mundo Cristiano. Los primeros lo situaban en un ideal lejano, más aún en un mundo dominado por la razón de Estado, que resultaba consecuente de un gobierno ideal. Localmente ambas formas podían ser interpretadas como integrantes de un mismo proyecto universalista, pero las diferencias eran evidentes en sus términos y en sus objetivos.

Tanto como una esperanza, cuanto como un peligro, la formulación de un universalismo, o de un proyecto universal, de la Monarquía se hizo en muchos casos desde fuera de ella por sus admiradores o sus enemigos y disidentes, y, en consecuencia, resultó un tanto postizo o al menos extraño para

sus ministros y más aún para las elites que gestionaban el poder a escala regional. La contradicción entre un proyecto que se atribuía y con el que los atribuidos difícilmente se identificaban, y la tensión que generó, es central para considerar los bloqueos de dicho universalismo y el final acomodo entre la Corona, dichas elites y la población a un discurso que sin renunciar como horizonte a la globalidad, sí respondía más a las necesidades locales y podía posponer *sine die* las consecuencias lógicas del sentido *universal* de la Monarquía, afirmando que, en cierta forma, ya estaba presente.

L'AMÉRIQUE PORTUGAISE DE LA RESTAURACIÓN OLIVARISTE À LA RESTAURAÇÃO DES BRAGANCE *

JEAN-FRÉDÉRIC SCHAUB

École des hautes études en sciences sociales
CHAM da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores

«Já que o pérfido calvinista, dos sucessos que só lhe merecem nossos pecados, faz argumento da religião, e se jacta insolente e blasfemo de ser a sua a verdadeira, veja ele na roda dessa mesma fortuna, que o desvanece, de que parte está a verdade. Os ventos e tempestades, que descompõem e derrotam as nossas armadas, derrotem e desbaratem as suas; as doenças e pestes, que diminuem e enfraquecem os nossos exércitos, escalem as suas muralhas e despovoem os seus presídios; os conselhos que, quando vós quereis castigar, se corrompem, em nós sejam alumiados, e neles enfatuados e confusos. (...) Se esta havia de ser a paga e o fruto de nossos trabalhos, para que foi o trabalhar, para que foi o servir, para que foi o derramar tanto e tão ilustre sangue nestas conquistas? Para que abrimos os mares nunca dantes navegados? Para que descobrimos as regiões e os climas não conhecidos? Para que contrastamos os ventos e as tempestades com tanto arrojo, que apenas há baixio no oceano, que não esteja infamado com miserabilíssimos naufrágios de portugueses? E depois de tantos perigos, depois de tantas desgraças, depois de tantas e tão lastimosas mortes, ou nas praias desertas sem sepultura, ou sepultados nas entranhas dos alarves, das feras, dos peixes, que as terras que assim ganhamos, as hajamos de perder assim? Oh! quanto melhor nos fora nunca conseguir nem intentar tais empresas!»¹

Tels sont les termes dramatiques du célèbre sermon de Vieira exaltant le succès des armes portugaises contre la présence des Hollandais dans le Pernambouc brésilien. Dans cette période de son développement, le jésuite

* Ce travail a été rédigé grâce au projet dirigé par Fernando BOUZA ALVAREZ, «Propaganda y representación. Lucha política, cultura de corte y aristocracia en el Siglo de Oro ibérico», Gobierno de España, MICINN HAR2008-03678/HIST (2009-2011).

¹ Padre António Vieira, *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda (1640)*, <http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/BT2803035.htm>

en vient donc à affirmer que le triomphe du calvinisme en Amérique est si abominable qu'il annule tous les triomphes antérieurs de la couronne portugaise. A l'en croire donc, la reconquête portugaise et catholique du Brésil hollandais serait l'objectif le plus important de tout roi du Portugal, digne de ce nom.

Le père António Vieira est né sujet du roi du Portugal, alors que le monarque était également roi de Castille et d'Aragon, c'est-à-dire sous le régime d'union des couronnes qui est installé depuis 1581. Arrivé enfant en Amérique, Vieira a grandi comme sujet portugais de la monarchie hispanique sur la terre du Brésil. Son activité proprement politique comme prédicateur de la cour royale commence juste au lendemain de la « restauration » portugaise, c'est-à-dire avec l'avènement de la nouvelle dynastie des Bragance.

Le sermon qui évoque le risque de voir les Hollandais du Pernambouc conquérir le Recôncavo de Bahia traduit une nouvelle terreur des habitants de Salvador et la crainte de perdre le territoire, l'autorité et le négoce. La situation de 1640 vue de Bahia était marquée par une défiance complète sur les capacités du pouvoir des Habsbourg de restaurer la splendeur portugaise perdue. La correspondance bien connue du comte de Torre traduit, on le sait, cette situation de défiance.² Surtout après que l'armada préparée en 1639 eut été décimée lors de la bataille des Dunes.

Les trente premières années de la vie d'António Vieira coïncident donc avec la croissance du poids du trafic sucrier brésilien par rapport à l'ensemble de l'économie impériale. Des historiens comme Pierre Chaunu, Anthony Disney, Artur Teodoro de Matos ont démontré que vers 1620, le volume du négoce de l'Asie est devancé par celui de l'Atlantique.³ Le triangle formé par le Portugal, la côte africaine aux esclaves et les plantations sucrières du Nordeste brésilien est alors devenu la source la plus importante de revenus pour les réseaux commerciaux portugais ainsi que pour la couronne.⁴ Dans son travail désormais classique, *As vésperas do Leviatan*, António Manuel Hespanha à partir de la comptabilité des douanes des principaux ports de la côte portugaise (Lisbonne, Porto, Viana, Faro), montre qu'il s'agissait là des sources les plus importantes de taxation au bénéfice de l'institution royale,

² Guida MARQUES, « L'Amérique portugaise pendant l'Union Ibérique ou l'invention du Brésil entre deux monarchies (1580-1640) : Réflexion autour d'un problème historiographique », in *Nouvelles perspectives de la recherche française sur la culture portugaise*, Colloque, Clermont-Ferrand, 5-6 février 2007. Études réunies et présentées par Saulo Neiva, <http://www.msh-clermont.fr/>.

³ Pierre CHAUNU, « Autour de 1640 : politiques et économies atlantiques », *Annales E.S.C.*, 1, 1954, pp. 44-54 ; Anthony R. DISNEY, *Twilight of the Pepper Empire : Portuguese Trade in Southwest India in the Early Seventeenth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978 ; Artur Teodoro de MATOS, « A importância do Brasil no império colonial português », *Revista Portuguesa de História*, 33, 1999, pp. 95-111.

⁴ Leonor Freire COSTA, *O transporte no Atlântico e a Companhia Geral do Comércio do Brasil (1560-1663)*, Lisbonne, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2002.

ce qui signifie par conséquent que le trafic avec le Brésil était devenu la principale source de revenu pour les finances du royaume.⁵

Mais, comme chacun sait, entre-temps, à partir de 1630, les Hollandais avaient fondé autour de la ville d'Olinda une colonie fondée sur l'économie du sucre.⁶ Contrairement à la rapide victoire de la flotte hispano-portugaise de 1625 à Bahia contre les Hollandais, cette fois, Madrid n'avait pas été en mesure d'organiser une flotte armée capable d'expulser les Hollandais et de détruire la colonie bientôt gouvernée par Mauritz de Nassau, en personne. Il est hautement vraisemblable que l'impuissance de la Monarchie hispanique sur ce front aura été une des causes profondes de la révolte portugaise de 1640. Cependant, on observe que la très abondante et très bavarde littérature de justification *a posteriori* de la *Restauração* contre l'union des couronnes, n'évoque que très marginalement la question de la perte du Nordeste brésilien.⁷ Ce silence demeure, à ce jour, encore assez difficile à comprendre, et plus encore à expliquer. Après avoir ouvert des dizaines de dossiers d'archives de ces années-là à Simancas et à Lisbonne, à Séville et à Évora, à Madrid et à Rio, je dois reconnaître que je n'ai trouvé, jusqu'à présent, aucune correspondance ni aucun mémoire qui affirme de façon explicite une connexion entre la perte de la zone sucrière du Pernambouc et la volonté d'en finir avec l'union des couronnes.⁸

La restauration de 1640 n'est certainement pas un moment quelconque dans l'histoire du Brésil comme territoire de l'empire portugais et hispanique. Rétrospectivement, il suffit de penser au fameux tableau portugais de Juan Bautista Maino, accroché dans le salon central du nouveau palais du roi d'Espagne, et qui célèbre la victoire des armes ibériques contre la flotte hollandaise à Bahia en 1625.⁹ Le célèbre article de Stuart Schwartz sur l'expédition hispano-portugaise de 1624-25 explique admirablement la centralité mais aussi la fragilité de ce moment béni pour l'intégration de la noblesse portugaise dans la monarchie hispanique.¹⁰ Il s'agit aussi d'un épisode marqué par une explosion de la propagande imprimée manuscrite et

⁵ António Manuel HESPANHA, *As Vésperas do Leviathan. Instituições e poder político. Portugal – século XVII*, Coimbra, Editora Almedina, 1994.

⁶ Stuart B. SCHWARTZ, « A Commonwealth within itself. The early Brazilian Sugar Industry, 1550-1670 », in Stuart B. Schwartz, *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004, pp. 158-199.

⁷ Luís Reis TORGAL, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981 ; Diogo Ramada CURTO, *O discurso político em Portugal (1600-1650)*, Lisbonne, Universidade Aberta, 1988.

⁸ Jean-Frédéric SCHAUB, *Le Portugal au temps du comte-duc d'Olivares (1621-1640). Le conflit de juridiction comme exercice de la politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

⁹ Jonathan BROWN et John H. ELLIOTT, *A Palace for a King. The Buen Retiro and the Court of Philip IV*, New Haven, Yale University Press, 2003 (édition revue et augmentée).

¹⁰ Stuart B. SCHWARTZ, « Voyage of the Vassals: Royal Power, Noble Obligations and Merchant Capital before the Portuguese Restoration of Independence, 1624-1640 », *American Historical Review*, 1991, pp. 735-762.

imagée en direction de divers publics, comme l'a rappelé récemment Alfredo Alvar Esquerra.¹¹ Dans ce contexte exalté, la notion de restauration, ainsi que l'explique Fernando Bouza, a été largement popularisée par les hommes de plume au service du comte-duc d'Olivares, dès les années 1630.¹² Le principal ministre de Philippe IV pensait alors aussi à la restauration de la splendeur portugaise. Au bout du compte, le principal problème aura été, pour le roi, de choisir entre différents objectifs prioritaires. La guerre de Mantoue, la guerre des Pays-Bas, la guerre pour la défense de l'Asie portugaise attaquée par les Turcs, les Hollandais et les Anglais, ou finalement la reconquête du Brésil contre les Hollandais du Pernambouc. En réalité, le problème du choix entre plusieurs priorités militaires ou financières n'est en rien spécifique aux relations entre Castille et Portugal. En effet, depuis le XVI^e siècle, des dilemmes de ce genre traversent également l'Espagne, entre politique de sécurité en Méditerranée et politique de reconstitution du pouvoir de la monarchie sur le théâtre de l'Europe du Nord par exemple.¹³ Il est donc hasardeux de présenter la priorité accordée à d'autres fronts que celui du Pernambouc comme une manifestation d'indifférence castillane à l'égard des intérêts portugais.

Dès les lendemains euphoriques de la victoire de 1625, les relations entre élites portugaises, notamment les sénats urbains, et la cour de Madrid se sont sensiblement dégradées. La crise de confiance repose sur un mécanisme qui tient à la négociation sur l'extraordinaire fiscal. D'un côté, les experts en affaires portugaises dont s'entoure le comte-duc d'Olivares à Madrid créent une *Junta de Pernambuco*. Ce collège reçoit pour mission d'organiser le financement de flottes de libération du Nordeste brésilien. Au nom de cet objectif dont la légitimité est incontestable, les magistrats convoqués et officiers de finances assemblés dans la *junta* sont autorisés à soumettre la société portugaise à une fiscalité extraordinaire, hors du contrôle du *Conselho da Fazenda* de Lisbonne. Ce passage en force juridictionnel correspond à l'installation d'un régime de l'extraordinaire. Les taxations nouvelles auraient été jugées acceptables, en dépit du régime de l'extraordinaire, à la condition que ces ressources aient été réellement affectées à la construction navale et à la reconquête du Pernambouc.¹⁴ Or les échecs

¹¹ Alfredo ALVAR EZQUERRA, « 1625, Bahia y la propaganda », in Maria do Rosario Pimentel (coord.), *Portugal e Brasil no advento do mundo moderno*, Lisbonne, Edições Colibri, 2001, pp. 183-205.

¹² Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*, Lisbonne, Edições Cosmos, 2000.

¹³ Maria José RODRIGUEZ SALGADO, *The Changing face of Empire. Charles V, Philip II and Habsburg Authority (1551-1559)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; Juan Francisco PARDO MOLERO, *La defensa del Imperio : Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

¹⁴ Catarina Madeira SANTOS, « Os reflexos do império, numa época de crise. A Câmara de Lisboa, as armadas da Índia e as armadas do Brasil : quatro tempos e uma interrogação (c. 1600-1640) », *Anais de História de Além-Mar*, 2007, n° 7, pp. 81-106.

répétés dans les deux domaines ruinent le prestige d'Olivares vu du Portugal, au point que les principaux détenteurs d'autorité au Portugal renoncent à exercer les fonctions de gouverneurs au nom du roi. Et les années 1630 peuvent être lues comme celles de la recherche désespérée de médiateurs entre la cour de Madrid et la société portugaise, après cette série d'échecs sur le front atlantique. La solution traditionnelle aurait été de convoquer une assemblée des *Cortes* du Portugal, pour apurer les comptes financiers, et formaliser un véritable contrat fiscal avec les villes du royaume et les réseaux marchands, de façon à financer correctement la défense conjointe de l'Amérique portugaise.¹⁵ Cependant, le Comte-Duc, craignant d'avoir trop à céder en termes de pensions, trop à renoncer en termes d'aliénation de revenus de la couronne au profit de ses accapareurs, a rejeté cette solution jusqu'à la fin de l'union des couronnes.

Les ressources documentaires aujourd'hui disponibles ne permettent guère d'étayer une hypothèse qui semble pourtant relever du bon sens. Si l'on songe que les titres de crédit sur les revenus des douanes (*alfândegas*) et les investissements dans le négoce sucrier représentent des postes très importants dans la composition des patrimoines de très nombreuses familles portugaises, depuis la première aristocratie jusqu'à la noblesse de service, en passant par les négociants et les magistrats municipaux, y compris nouveaux chrétiens, alors on peut supposer que la privation des ressources du Pernambouc entraîne une crise socio-politique considérable. L'impuissance manifeste de l'entourage du roi à rétablir la situation alimente une tension qui peut se traduire par une opposition entre intérêts portugais et intérêts castillans.

Cette représentation collective pouvait être d'autant plus crédible que les intérêts marchands portugais se trouvaient, sur d'autres théâtres, négativement affectés par le conflit hispano-hollandais.¹⁶ Ainsi, la première ressource métropolitaine pour l'exportation était depuis le Moyen Âge le sel produit dans les grandes salines du littoral atlantique portugais : Aveiro, Setúbal, Alcácer do Sal. Les principaux clients de ce produit de très haute qualité étaient les négociants hollandais qui le revendaient dans l'ensemble de l'espace Baltique, au-delà du Sund pour l'industrie de la salaison.¹⁷ De ce point de vue, l'interdiction faite aux négociants portugais de commercer avec les Néerlandais, dans le cadre du blocus imposé par Madrid, représentait un manque à gagner insupportable pour toutes les familles qui avaient investi dans la production et la commercialisation de cette précieuse matière première. Pour les producteurs et les négociants portugais, le conflit hispano-

¹⁵ Pedro CARDIM, *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*, Lisbonne, Edições Cosmos, 1998.

¹⁶ Leonor Freire COSTA, *Império e grupos mercantis*, op.cit.

¹⁷ Virgínia RAU, *Estudos sobre a história do sal português*, Lisbonne, Editorial Presença, 1984.

hollandais avait donc ruiné le commerce du sel d'Europe et du sucre du Brésil. Les documents dont nous disposons n'indiquent pourtant pas que les partisans du duc de Bragance aient agi en fonction de la question du Pernambouc des Nassau. Mais cette absence n'a pas valeur de preuve que cette motivation était secondaire.

Ainsi, on peut raisonnablement imaginer que la perte du Pernambouc a pu alimenter une tension qui s'exprimait sous la forme de la défiance portugaise face à l'autorité centrale. Et après 1640, l'amorce du rapprochement hispano-hollandais contre le Portugal viendrait confirmer *ex-post* les pires représentations de la monarchie hispanique.¹⁸ Dans le même temps, la résistance locale des créoles luso-brésiliens contre le pouvoir hollandais et leur victoire finale en 1654 a joué un rôle central dans la cristallisation d'une identité collective spécifiquement brésilienne. De fait, deux processus majeurs doivent être rapprochés. D'une part, la capacité des grands propriétaires nordestins et de leurs armées esclaves à expulser l'occupant hollandais, sans le soutien effectif de la monarchie hispanique avant 1640, ni d'ailleurs celui de Dom João IV à partir de 1641, fonde une autorité politique locale. L'épopée des libérateurs du Pernambouc est une pièce centrale du dispositif de construction de l'identité créole dans l'Amérique portugaise, comme l'a montré Evaldo Cabral de Melo.¹⁹ D'autre part, l'expédition de Salvador Correia de Sá pour libérer les comptoirs de la traite à Luanda, également tombés sous la coupe des compagnies hollandaises, renforce l'autonomie de la société brésilienne, sur le plan militaire et symbolique.²⁰ Et de ce fait, elle souligne l'existence d'un espace économique sud-sud, dont Luis Felipe de Alencastro a montré qu'elle se trouvait, à tort, dans un angle mort de l'historiographie coloniale classique.²¹

Vera Ferlini, à la suite d'Evaldo Cabral de Mello, a analysé le cas de la résistance locale contre l'invasion hollandaise de la région d'Olinda. Or rien dans la documentation qu'elle a consulté n'indique que les Portugais de Bahia ni ceux de Lisbonne aient attribué à Madrid la responsabilité politique ou militaire du désastre :

« *Ao que parece, a Colônia transitou sem traumas de Portugal para Espanha e não há mesmo certeza de que, à época, havia consciência de que os ataques holandeses e as invasões eram causadas pelo domínio espanhol e suas medidas*

¹⁸ Manuel HERRERO SANCHEZ, *El acercamiento hispano-neerlandés (1648-1678)*, Madrid, CSIC, 2000.

¹⁹ Evaldo Cabral de MELLO, *O Negócio do Brasil : Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 1998 ; *Olinda Restaurada : Guerra e açúcar no Nordeste : 1630-1653*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.

²⁰ Rafael RUIZ, « The spanish-dutch war and the policy of Spanish Crown toward the town of São Paulo », *Itinerario*, Leiden, 26-1, 2002, pp. 107-125.

²¹ Charles R. BOXER, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686*, Londres, University of London 1952 ; Luís Filipe de ALENCASTRO, *O trato dos viventes . Formação do Brasil no Atlântico Sul*, Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

proibitivas ao comércio com a Holanda. De qualquer modo seria difícil (para não dizer impossível) obter dados históricos sobre descontentamento em relação à política metropolitana, uma vez que tal tipo de atitude seriam consideradas traição e o escalão superior da administração, se bem que formado por portugueses, estava de acordo com essa política ».²²

Le commentaire de Vera Ferlini semble ainsi confirmer l'inexistence de sources qui attestent que les acteurs aient pu attribuer la responsabilité des revers subis au Brésil à l'intégration du Portugal dans la Monarchie Hispanique.

Ainsi, les recherches les plus récentes sur les connexions entre la situation du Brésil et de la Péninsule ibérique, n'ont toujours pas mis à jour de nouveaux documents qui montrent que les acteurs du temps établissaient une relation de cause à effet entre les conflits du Pernambouc et les tensions politiques à Lisbonne et à Madrid. Dans son article « Silver, Sugar, and Slaves. How the Empire restored Portugal », Stuart Schwartz offre un tableau général sur le trafic des esclaves et le négoce du sucre, sur la guerre de course néerlandaise contre les flottes sucrières qui arrachent jusqu'à un tiers de leur production aux Portugais en 1623 et 1636.²³ Schwartz pose le problème des conséquences de la décision prise par le comte-duc d'Olivares d'interrompre tout commerce avec la Suède en 1636. La Suède était alors la première productrice de cuivre en Europe et l'interruption du trafic était désastreuse car ce métal est indispensable au raffinement du sucre. Plusieurs processus à l'œuvre dans les années 1630 nuisaient sans aucun doute à de nombreux réseaux sociaux et familiaux qui avaient fondé, au moins pour une part, leurs revenus sur le négoce triangulaire, c'est-à-dire la traite négrière et la production de la canne à sucre. La politique européenne d'Olivares avait des conséquences négatives sur une partie de l'activité dynamique des établissements brésiliens, et ces manques à gagner devaient se répercuter, en boomerang, au Portugal. Ce scénario est le plus convaincant, mais on ne trouve guère de trace d'un tel raisonnement sous la plume des acteurs de ce temps.

Dans son grand livre sur le conseil d'outre-mer, Edval de Souza Barros examine précisément les documents qui portent sur la politique ultramarine à cette époque charnière. Cette recherche de fond est la plus récente sur ces questions et ses conclusions sont convergentes avec les analyses les plus prudentes :

« Tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, um conjunto diverso de fatores pareceu ter pesado na decisão dos respectivos poderes locais de apoiar o novo regime. No caso da Bahia, a expectativa de uma paz que conservasse sua recém-

²² Vera FERLINI, « Resistência e acomodação : os Holandeses em Pernambuco (1630-1640) », in Werner THOMAS et Bart de GROOF (eds.), *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII*, Avisos de Flandes 1, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 227-249, ici p. 241.

²³ Stuart B. SCHWARTZ, « Silver, sugar and slaves: how the empire restored Portugal », *Tempo*, 2008, XII-24, pp. 201-223.

*adquirida primazia no mercado açucareiro. No caso do Rio de Janeiro, a aposta na manutenção do triângulo negreiro e os interesses dos jesuítas e de Salvador Correia de Sá, cada hum visando um adversário distinto : os primeiros, os paulistas ; o segundo, a oposição dos desafetos na capitania do Rio de Janeiro. Aqui o apoio recíproco entre ambos pareceu jogar um papel fundamental em favor dos Bragança em detrimento dos paulistas, que se mostrarão tão alheios ao poder do novo monarca, como haviam sido insubmissos ao dos Habsburgo ».*²⁴

Ses conclusions ne s'écartent pas de celles de Vera Ferlini, au terme d'une étude exhaustive de la documentation disponible. Le biais de l'analyse d'Edval de Souza Barros, c'est-à-dire la persistance d'une expérience pluraliste de l'évolution des colonies brésiliennes, entendue comme un obstacle à la prise de conscience unitaire d'une « question brésilienne » dans le cadre de la monarchie hispanique.²⁵

Au bout du compte, la prise du Pernambouc avait favorisé la montée du prix du sucre qui bénéficia également à certains seigneurs des moulins à sucre de la capitainerie de Salvador de Bahia. Ainsi, l'impuissance de l'axe Madrid-Lisbonne à libérer le Pernambouc de 1630 à 1640 n'était pas considérée comme une raison suffisante pour exiger la fin de l'union hispano-portugaise. Et cela surtout parce que, du point de vue portugais, l'intégration du Brésil dans l'espace politique de l'Amérique espagnole était une source de richesse extrêmement importante. La présence croissante de sujets portugais à Buenos Aires, à Lima, et même à Mexico, est un phénomène que l'on connaît de mieux en mieux.²⁶ Les études sur l'inquisition en Amérique jouent un rôle essentiel pour comprendre l'intensité de ces échanges de population.²⁷ Dans le sens contraire, la restauration portugaise est apparue comme le meilleur prétexte pour expulser les habitants portugais de villes aussi importantes que Buenos Aires ou Séville. Encore convient-il de garder en mémoire l'intense volatilité des populations urbaines de cette Amérique

²⁴ Edval de Souza BARROS, « *Negócios de tanta importância* » *O Conselho Ultramarino e a disputa pela condução da guerra no Atlântico e no Índico (1643-1661)*, Lisboa, CHAM, 2008, p. 98.

²⁵ António Manuel HESPANHA, « A constituição do império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes », in João FRAGOSO, Maria Fernanda BICALHO et Maria Fátima GOUVÊA (éds.), *O Antigo Regime nos Trópicos. A dinâmica impérial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188.

²⁶ Fernando SERRANO MANGAS, *La Encrucijada portuguesa : esplendor y quiebra de la unión ibérica en las Indias de Castilla (1600-1668)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1994 ; « La presencia portuguesa en la América española en época de los Habsburgos (siglos XVI-XVII) », in Maria da Graça M. VENTURA, *A União Ibérica e o mundo atlântico*, Lisboa, Edições Colibri, 1997, pp. 73-79.

²⁷ Paulino CASTAÑEDA DELGADO y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, « Judaizantes ibéricos en la inquisición de Lima. El auto de fé de 1639 », in Maria da Graça M. VENTURA, *A União Ibérica e o mundo atlântico*, Lisboa, Edições Colibri, 1997, pp. 241-264 ; Irene SILVERBLATT, « New Christians and World Fears in Seventeenth-Century Peru », *Comparative Studies in Society and History*, 42-3, 2000, pp. 524-546 ; María Elena MARTINEZ, « The Black Blood of New Spain : Limpieza de sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico », *The William & Mary Quarterly*, 3^e série, 61-3, 2004, pp. 479-520.

du XVII^e siècle, comme le montre, par exemple, le cas de Rio de Janeiro.²⁸ De ce point de vue encore, l'intensité de la coupure de 1641 mérite d'être relativisée.

Enfin, l'opposition entre société lusophone et société castillanophone, en tout cas pour le XVII^e siècle, doit être relativisée. Et cela pour trois raisons essentiellement. D'une part, les échanges culturels, les mariages croisés entre les membres de la noblesse portugaise et castillane, la *peregrinatio academica*, la circulation intense des livres et la faculté d'imprimer en espagnol à Lisbonne : tous ces processus sont vérifiés avant l'union des couronnes de 1581.²⁹ En réalité les deux sociétés ont été réciproquement perméables depuis le Moyen Âge central.³⁰

D'autre part, l'époque de l'union voit naître de nouveaux processus. Le financement par la couronne de Castille de l'essentiel de la défense militaire maritime du Portugal sur la côte atlantique implique la présence durable de soldats espagnols dans les grandes cités portuaires de la couronne portugaise. Lisbonne, Porto, le royaume d'Algarve, et les Açores accueillent les sujets castillans pour de longues périodes. Cette présence masculine a été une source de conflits mais aussi de mariages, de révoltes mais aussi le fondement de nouvelles familles bi-culturelles.³¹ La période 1580-1640 aura également été celle de l'activité la plus frénétique de l'Inquisition portugaise. C'est pourquoi des centaines de familles portugaises, suspectes d'avoir eu une origine hébraïque, s'enfuient en direction de l'Espagne, où l'activité des inquisiteurs était alors plus modérée.³² Ceux qui ont visité Séville à cette époque la décrivent comme une cité à moitié espagnole et à moitié portugaise. Enfin, comme nous venons de le voir, les recherches les plus récentes montrent que le sud de l'Amérique portugaise, autour du Rio de la Plata, était le théâtre d'une confusion totale entre colons d'origine portugaise et d'origine espagnole, tout comme de l'autre côté du Rio de la Plata, à Buenos Aires. Le fleuve et son hinterland étaient des espaces dans lesquels aucune des

²⁸ Ana GUERREIRO, « Rio de Janeiro 1650-1659 : ecos do desassossego », *Anais de História de Além-Mar*, V, 2004, pp. 389-413.

²⁹ Jean-Frédéric SCHAUB, *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

³⁰ Rita Costa GOMES, *The Making of a Court Society: Kings and Nobles in Late Medieval Portugal*, Cambridge University Press, 2003 ; Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Espelhos, cartas e guias. Casamento e espiritualidade na Península Ibérica*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

³¹ Paulo Drumond BRAGA, « Espanhóis, continentais e açorianos. Um espaço para a libertação », in Artur Teodoro de MATOS, Avelino de Freitas de MENESES et José Guilherme Reis LEITE (éds.), *História dos Açores. Dos descobrimentos ao século XX*, Angra do Heroísmo, Instituto Açoriano de Cultura, vol. 1, pp. 235-268.

³² Joaquim Romero MAGALHÃES, « E assim se abriu judaísmo no Algarve », *Revista da Universidade de Coimbra*, XXIX, 1981, pp. 1-73 ; Myriam BODIAN, « "Men of the Nation" : The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe », *Past and Present*, n° 143, 1994, pp. 48-76.

règles théoriques de séparation entre les populations venant de la péninsule Ibérique n'étaient respectée.³³

Contre l'historiographie qui s'est penchée sur la « sociogenèse » du sentiment national au Portugal, il me semble raisonnable d'affirmer que la claire séparation entre les deux sociétés aura été bien plus la conséquence de la guerre de restauration des années 1641-1668, que leur cause première.³⁴ Je ne pense pas que l'identité d'un sujet né au Portugal et élevé au Brésil au temps de l'union des couronnes relève d'une lusitanité opposée à une quelconque hispanité. Pour autant, il est raisonnable de penser que l'impuissance de la monarchie hispanique à reconquérir le Nordeste brésilien tombé aux mains des protestants a pu renforcer la proximité du père Vieira avec la nouvelle dynastie portugaise. Cette fidélité dérive aussi de sa fonction de prédicateur de la chapelle du roi, c'est-à-dire au cœur du système de production de la propagande d'une famille ducale devenue royale par la grâce d'un coup d'État.

Guida Marques, dans un article récent et dans sa thèse, a décrit la carrière politique et administrative d'un officier non magistrat, Pedro Cadena Vilasanti, Portugais d'origine génoise qui a déployé son activité à Madrid, à Lisbonne, à Bahia, et dans la capitainerie de Paraíba. Il a organisé des flottes hispaniques pour le secours du Brésil contre la présence des Hollandais. La conclusion de cette étude montre qu'un serviteur de la couronne portugaise au Brésil n'avait pas à choisir entre fidélité portugaise et fidélité espagnole, et moins encore entre sensibilité « *nativista* » ou sensibilité métropolitaine. Tout au contraire, comme Vieira lui-même, Pedro Cadena a conçu sa mission comme américaine autant qu'européenne et comme portugaise dans le cadre général de la monarchie hispanique.³⁵ Les études fondées sur les matériaux premiers que livrent les archives ne se laissent pas borner par les définitions héritées des processus politiques d'affirmation des souverainetés nationales, qui ont aplati en Europe comme en Amérique la complexité des formes anciennes d'appartenance collective.

Je voudrais finir ces quelques pages sur le rôle de la question brésilienne entre *restauración* et *restauração*, par deux remarques sur de possibles interprétations alternatives. De façon tout à fait contre-intuitive, il s'avère donc impossible, nous l'avons vu, de démontrer preuves à l'appui que le

³³ Alice P. CANABRAVA, *O comércio português no Rio da Prata, 1580-1640*, São Paulo, Edusp-Itatiaia, 1984.

³⁴ Francisco BETHENCOURT, « A sociogénese do sentimento nacional », in Francisco BETHENCOURT e Diogo Ramada CURTO (éds.), *A Memória da Nação*, Lisboa, 1991, pp. 473-503; Rafael VALLADARES, *A Independência de Portugal – Guerra e Restauração 1640-1680*, Lisbonne, Esfera do Livro, 2006.

³⁵ Guida MARQUES, « L'invention du Brésil entre deux monarchies (1580-1640). État d'une question », *Anais de História de Além-Mar*, VI, 2005, pp. 109-137 ; thèse soutenue en 2009 à l'EHESS (Paris) sous la direction de Bernard Vincent : *L'invention du Brésil entre deux Monarchies. Gouvernement et pratiques politiques de l'Amérique portugaise dans l'Union Ibérique (1580-1640)*.

désastre colonial dans l'Atlantique a été un moteur central de la révolution du 1^{er} décembre 1641. Même si le nouveau roi dom João IV, lorsqu'il crée le conseil d'outre-mer, affirme son désir d'engager une politique de reconquête de l'empire perdu. Cependant, tous ceux qui ont lu le corpus des discours de justification du nouveau régime sont frappés par le silence quasi total sur ces questions. A l'inverse, les arguments millénaristes et prophétiques demeurent bien plus présents dans cette production de propagande destinée à consolider la nouvelle dynastie. Et c'est justement là que l'imaginaire et la spiritualité d'António Vieira pourraient coïncider ou tout au contraire devenir un obstacle pour le nouveau régime. Il serait certainement très naïf de considérer la ferveur apocalyptique comme un phénomène marginal en 1640-41.³⁶ Il me semble au contraire que la diffusion des discours sur la fin de la monarchie chrétienne a eu une fonction très importante pour obtenir l'adhésion des institutions laïques et religieuses du royaume du Portugal au changement de dynastie. A partir de 1641, la vision de Vieira comme père de la Compagnie de Jésus, sur la nécessité de combattre l'hérésie protestante sur les terres de l'empire demeure toujours la même.

³⁶ Jacqueline HERMANN, *No Reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVII e XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

AMOR, ESPERANÇA, ENFERMIDADE (TRÊS VIRTUDES CAPITAIS NA ARTE EPISTOLAR DE VIEIRA)

ALCIR PÉCORA
Unicamp, Brasil

As prescrições epistolares medievais e humanistas, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos pelos jesuítas particulares, tiveram participação determinante na construção da história que, séculos depois, parece existir sem elas. Os conteúdos das cartas, no entanto, são sempre possibilidades surgidas no processo de acomodação ao seu gênero discursivo, enquanto experiência retoricamente organizada. Por isso mesmo, convém examinar a epistolografia jesuítica no âmbito do modelo histórico da *ars dictaminis*, cujas partes principais da disposição são, como é sabido, nos seus termos latinos, *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*.

A *salutatio* é a primeira parte do exórdio da carta. Trata-se, em geral, de uma saudação breve, que se resume, no caso de Vieira, a um «Senhor», «Senhor meu», «Meu senhor», «Exmo. Senhor», com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário, mas com uma notável articulação com os procedimentos de obtenção da simpatia do destinatário, a *captatio benevolentiae*. No âmbito das preceptivas epistolares, esta constitui uma segunda parte do exórdio, que fundamentalmente busca a disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida. Aqui, Vieira utiliza recursos amplos e diversificados, que algumas vezes chegam a ocupar todo o corpo principal da carta, mantendo sempre o efeito de demonstração de cortesia, implicado na saudação.

Assim, ao mesmo tempo em que afeta modéstia e humildade face aos destinatários de qualquer condição, o jesuíta ressalta a muita expectativa sofrida até a chegada da carta do correspondente, ou a felicidade de sabê-lo com saúde, ou, ainda, na direção oposta, mas com o mesmo sentido, o demasiado pesar que lhe causara saber de males ou doenças que acometeram ao

destinatário, pelos quais pede melhoras a Deus. É mesmo rara a carta de Vieira que não inicia com uma longa *captatio* de saudação ou cortesia, assentada no comentário minucioso e atento sobre a enfermidade sua ou alheia, ou sobre a expectativa de que a correspondência não falte e ainda seja abundante.

Este último tipo de *captatio benevolentiae*, muito empregada por ele, que se associa à reflexão sobre a própria epistolografia, tem como efeito principal a acentuação do lugar da carta como dramatização da partilha comum de situações e sentimentos vividos antes separadamente, e, por assim dizer, em silêncio pesaroso. O caráter negocial das suas cartas incorpora igualmente, em seus termos, os aparatos implicados numa idéia de encontro amigável e, por isso, atento ao registro afetivo, o qual inscreve na carta um *temperamento particular*, como o recomendam os preceptistas de viés humanista – Justo Lúpsio, em especial –, avessos quase sempre ao tratamento notarial da correspondência, mesmo a mais pública. A *captatio benevolentiae*, aplicada nesses termos, não apenas expande a saudação como preenche o lugar da conversação amistosa, solidária, e, ainda mais, cúmplice.

A inclinação favorável, a boa vontade da leitura que se busca com base nas provas do caráter humilde, obediente e piedoso do autor é solicitada também em nome do sentimento comum dos que se carteiam, o qual, de maneira exemplar, diz respeito aos incômodos ou excessos do amor da pátria, que não deixa tempo para cuidar de si. O que se inscreve na carta, assim, seja qual for o seu conteúdo, é a comunicação instantânea de afetos acesos nas letras, a confirmação dos bons termos mantidos entre os interlocutores, quando não da amizade e da aliança política entre eles.

A terceira parte da carta reúne os procedimentos da *narratio*, na qual se trata de construir um relato do ocorrido na ausência do destinatário. Nas cartas de Vieira, um aspecto bem marcado de suas narrativas, comum às narrativas jesuíticas, é a descrição do tempo presente como um estado de coisas adverso – sem ser exatamente «às avessas», como prevê a tópica quinhentista, cujo caráter é mais aristocrático e definitivo.

No caso de Vieira, como ocorre também com os relatos jesuíticos, trata-se de adversidade difícil, mas não insuperável. Em particular, para ele, trata-se de uma adversidade devida menos à ação de inimigos externos, do que à incapacidade própria de agir, ao mesmo tempo, com espírito cristão e com eficácia política, segundo os lugares da razão e da ocasião. Exemplarmente, para Vieira, os portugueses e, ainda mais, os que governam Portugal são os seus próprios e mais ferozes inimigos. É este o lugar argumentativo mais recorrente na interpretação do estado sempre lastimável do reino, desde que a graça e a intervenção providencial de Deus mostram inequívoca inclinação favorável a ele.

Nesses termos, a narrativa epistolar de Vieira é basicamente a composição de um lugar argumentativo no qual os acontecimentos selecionados na carta atuam como amostras de situações repetidas, que tendem a caracte-

rizar os maus hábitos que se foram estabelecendo no reino, muito mais que ocorrências únicas. Como exemplo, pode-se tomar o quadro desenhado por Vieira a respeito da situação dos índios do Brasil. Em termos de virtualidade ou potência, tudo parece providencialmente disposto para favorecimento da conversão das almas e da sustentação de Portugal, sobretudo pela boa disposição dos índios e pela determinação heróica dos padres. Contudo, quando o quadro das virtualidades da conversão se projeta sobre o quadro atual do governo e dos costumes dos portugueses que nela vivem o desastre é anunciado. Trata-se então de evidenciar enganos e vícios, pecados mortais, prantos derramados sobre a seara originariamente boa.

Em particular, os moradores são quase sempre descritos como maus exemplos para os índios, estorvos à conversão, seja por mancebias, roubos e escândalos; seja pelo descuido da alma do servo, e, mais do que isso, pelo ódio ao índio sedimentado na injustiça dos cativeiros; seja ainda pela murmuração e desobediência contra as disposições reais, agravadas pela gestão política entendida como disposição de saque e prática de rapina pelos capitães-mores e governadores. Práticas más, porém, não são o mesmo que má natureza. Nesta diferença, reside o fundamento teológico da conversão e da intervenção jesuítica, bem como da eleição providencial de Portugal como Estado cristão para levar a cabo a destinação cristã da história.

O mesmo sentido de uma *narratio* que constrói um «estado de coisas» terrível que solicita, a seu turno, uma firme intervenção, efetua-se, em Vieira, de formas muito variadas, que vão muito além do exemplo das coisas do Brasil. Algumas das narrativas mais persistentes são as que dizem respeito à situação do «Turco», que o jesuíta imagina alternadamente ameaçar a Hungria, Polônia, Cracóvia ou Croácia, quando não diferentes principados alemães, italianos, e a própria Roma, figurando-o muitas vezes, com temor não isento de alegria, já às portas da cidade papal.

Tal narrativa compõe um estado de coisas alarmante, difuso, com sombras palpáveis como as que diz haver em Roma, o qual paradoxalmente excita a entrada do rei português numa espécie de grande ato final da política européia. A este grande rei, que Vieira define «no comum» como português, e, no particular, seguidamente, como D. João IV vivo, D. João IV ressuscitado, D. Afonso VI, D. Pedro, e ainda mais de um de seus filhos, dever-se-á creditar os passos decisivos da conquista do «paraíso terreal», a ocorrer justamente quando o corpo católico estiver em grande perigo, incluindo a sua cabeça, Roma.

Outro exemplo de narrativa persistente nas cartas de Vieira refere a situação dos cristãos-novos, invariavelmente tratados como vítimas de injustiças e de perseguições da Inquisição, e como evidência da falta de razão política do governo, que não se dá conta da utilidade do cabedal da gente de nação para a sustentação e ampliação do Império português no mundo. Também são admiráveis os muitos relatos particulares, dispersos nas muitas cartas, sobre assuntos tão múltiplos e variados como as técnicas indígenas

da caça às tartarugas nas chamadas praias de viração, as notícias desconstruídas das batalhas nas fronteiras sempre demasiado distantes para a fidedignidade das informações, as intrigas da corte portuguesa, os comportamentos dos embaixadores estrangeiros junto à Cúria, os bastidores da eleição papal, as idas e vindas das tratativas de casamento, as formas de negociar no Parlamento da Holanda, e mais uma infinidade de relatos que conjugam correspondências apertadas entre miudezas, achaques e prodígios.

Miudezas, achaques e prodígios: tudo conta, tudo merece ser contado, pois tudo são sinais que, bem interpretados, haviam de revelar o descontentamento divino com a desordem das criaturas e a iminência de uma catástrofe punitiva que, entretanto, enquanto parte de uma economia salvífica, magnânima, acabaria por detonar um conjunto de intervenções extraordinárias na história. Dessas intervenções escatológicas, avultariam as devidas ao rei português, finalmente lançado na empresa de redução do mundo a uma única monarquia universal, contando com a união dos príncipes cristãos armados contra os inimigos da fé, e a aliança dos judeus que se haveriam de converter espontaneamente ao catolicismo após a descoberta das tribos perdidas de Israel. Todas essas narrativas de tribulações preparariam não apenas um final feliz, mas um longo e continuado período de paz na terra, antes ainda da vinda do Anticristo e do Juízo Final. Ou, como escreve Vieira a Duarte Ribeiro de Macedo, seu mais fiel correspondente, em carta de 23 de agosto de 1672:

Nesta suspensão do mundo espera todo ele com ânsia pelo fim de tão notáveis princípios.

Por esse breve apanhado dos procedimentos da *narratio* em Vieira é possível perceber que os anúncios funestos e as relações de desastres disseminados por suas cartas não são apenas narrativas de fatos passados, vale dizer, memória ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas também, e principalmente, relatos de expectativas e esperanças de uma história do futuro, que opera já em latência. Quando Vieira é o narrador, o anúncio de catástrofes não é essencialmente diverso da narração de projetos longamente acalentados de intervenção do Estado português no mundo, onde não haveria de ser pequeno o seu próprio papel, enquanto intérprete de sinais divinos e conselheiro do rei fatal que lhe emprestasse os ouvidos, retirando as suas palavras da bruma de silêncio onde esperam, impacientes, que chegue a hora de deixarem de ser papel para ser ato e coisa, e coisa que perdura.

A *narratio* tem ainda como função específica a sustentação eficaz da *petitio*, na medida em que fornece a fundamentação histórica para as várias solicitações feitas ao destinatário. E sempre protestando que não tem pleitos pessoais, é extraordinário como Vieira pede, solicita, cobra, reclama, quer, requer, pleiteia!

As cartas trazem pedidos de vária ordem, desde os mais simples, como o favor do destinatário à necessidade de um conhecido – e, em pequena escala,

de um parente, como o que pede pela irmã, pelo sobrinho e pelo irmão –, até os que dizem respeito a operações de larga monta como a reivindicação de dinheiro para a compra de navios em Ruão e Amsterdã, ou para usar como propina para amaciar os deputados de Haia que tratavam a paz com Portugal, a qual passava obrigatoriamente pelo cálculo dos prejuízos de Pernambuco, que os holandeses contavam como território seu.

Em seu período de visitador do Maranhão, o pedido mais freqüente de Vieira é o mesmo de todas as cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII, oriundas do Brasil: o envio de mais padres amorosos da conversão da gentilidade, ainda que de outras nações e mesmo sem letras, já que os índios tampouco as tinham; o pedido de novas regulamentações sobre a captura dos gentios, apenas admissível em guerras justas; o monopólio da Companhia de Jesus no trato do indígena, o que incluía o comando das entradas ao sertão e a jurisdição exclusiva sobre as missões, sem interferência do governador; a nomeação de um governador zeloso e prudente, que favorecesse a conversão, e não a estorvasse como julgava ser o costume, entre outras.

Mas se tivesse de escolher apenas um único exemplo da *petitio* vieiriana, escolheria o mais recorrente e exasperado de todos eles, o qual, entretanto, resultou sempre inútil: a petição eterna de servir ao reino e ao rei de Portugal – seja qual for o rei, desde que reine –, na qualidade de conselheiro e privado, como antes servira a D. João IV, desgraçadamente morto e não ressuscitado, e ao malfadado D. Teodósio, morto antes de alcançar o trono. Nenhum pedido ecoa mais fundo nas cartas do que este.

Também é interessante notar que a petição não ocupa lugar fixo nas cartas, mas permeia toda a narração. Ademais, na quase totalidade delas, participa da sua conclusão, seja como retomada de um pedido já expresso antes, seja como enunciado do «remédio» que sugere para a cura do que antes narrou como um quadro de «doença».

Na *conclusio*, é comum que se encontre a reiteração dos pedidos feitos anteriormente, sendo que a parte final da conclusão se reserva à *valedictio*, a despedida, que Vieira em geral resolve com uma fórmula simples, que reitera a cortesia, e o desejo particular de que o destinatário viva muitos anos, reafirmando a sua própria obrigação ou serviço do destinatário: «De V. M.cê obrigadíssimo servo». Ou ainda, mais simplesmente: «Criado de V. Ex.^a».

O fundamental, contudo, desta última parte da carta é a reintrodução da esperança no quadro dos desastres acontecidos ou iminentes que ocupam usualmente o corpo da narração. A esperança, por assim dizer, é componente técnico da carta jesuítica, e, nisso, Vieira não é nenhuma exceção, mesmo em seus achaques mais exasperados. Não é à toa que ele assim se despede de seu último correspondente, Sebastião de Matos e Sousa, secretário do Duque de Cadaval, na última carta que João Lúcio de Azevedo recolhe, escrita apenas uma semana antes de Vieira morrer, já com o corpo tomado de febres:

Deus nos acuda e me traga melhores e mais confiadas novas de V. Mcê., que será uma grande parte do alívio, nestes poucos dias que as moléstias me

podem conservar de vida, a qual o Senhor aumente a V. Mcê. por muitos anos, com todas as felicidades temporais e eternas, que V. Mcê pode desejar e eu em minhas orações peço a Sua Divina Majestade.

Ou seja, concordando Deus e a Majestade, pois toda ela é participação nele, Vieira reitera a graça divina como fábrica e conservação do futuro, e, portanto, como a última fiança das esperanças do presente adverso. As suas cartas, desse ponto de vista, podem ser descritas como parte essencial do esforço de produção de uma *esperança radical*, algo semelhante àquela que é descrita por Jonathan Lear quando pensa não nos padres, mas nos índios. Trata-se da esperança de uma resposta legítima para a catástrofe do mundo, fundada exclusivamente no esforço para recolher dos presságios da devastação os signos que ainda mal se compreendem – rumores, sombras, algaravias –, mas que podem significar ao menos a reafirmação da ação política, em meio ao desastre continuado.

Não será preciso dizer mais para evidenciar que Vieira entendia a correspondência, em primeiríssimo lugar, no âmbito da *res publica* e, portanto, da ação e da conversa política. Os seus principais carteadores são, todos eles, homens ligados ao governo de D. João IV, os mesmos que, posteriormente, com a morte do soberano, constituíram a facção que tomou o partido da regente D. Luísa contra a subida ao trono de Afonso VI. São eles também que, mais tarde, de uma forma ou de outra, com a notável exceção do Padre Vieira, alcançaram nova vida no poder com a derrubada de Afonso VI e a ascensão ao trono do Príncipe D. Pedro.

Por isso mesmo, o que as cartas mais dizem e protestam, no conjunto de sua composição, é justamente a memória dos serviços que prestou a D. João IV, que, segundo o jesuíta, sofreram menoscabo e castigo no governo de D. Afonso VI, sem jamais obter resgate, mas antes acrescer maior ingratidão por parte de D. Pedro. A seqüência desses três tempos, segundo os três reis de Portugal, nos quais dispõe o conjunto de sua vida no conjunto de suas cartas, compõe vivamente o temperamento áulico, voluntarista, determinado, agastado, impaciente, achacoso e também melancólico do conjunto delas – seja qual for ou tenha sido o temperamento da pessoa pessoal de seu autor.

Dito o mesmo em chave dialética, menos que temporal, os serviços prestados ao rei e ao reino são coletados, na arte epistolar de Vieira, como dívidas de um tesouro sem resgate. Ou ainda melhor, como dívidas que, quanto menos pagas são, e nunca o poderão ser suficientemente, mais avivam o sentimento de injustiça, de desdém imerecido de que ele se sente objeto. Justamente por isso, tais dívidas nunca pagas pretendem demonstrar, por retroprojeção, o seu «amor fino», estranho a todo interesse pessoal.

Seja como for, resulta cabalmente demonstrado o espantoso talento, embebido nas nódoas da tinta mais terrena, com que escreve copiosamente aos seus correspondentes tomado dessa estranha enfermidade cuja origem localiza, paradoxalmente, no silêncio. Não se trata, desde logo, apenas do

silêncio a que o obriga a Inquisição hostil, mas principalmente do silêncio do discurso que coze só consigo, desgostosamente, quando aquele que mais o deveria ouvir já não o quer ao pé de si, nem se preocupa em desfazer a solidão da carta num ato de cumplicidade histórica. Esse mesmo apelo, se pode ler, por exemplo, na carta que escreve a D. Rodrigo de Meneses, em 24 de agosto de 1665:

Senhor. – Quando V.S.^a me faz mercê dizer que desejara falar comigo, e com tanto encarecimento, que posso dizer eu, cujo coração há mais de três anos está cozendo desgostos e discursos, sem poder romper o silêncio? Esta é a enfermidade de que adoço, e a falta deste remédio a que me há-de matar, se Deus não abrir algum extraordinário caminho, com que me veja aos pés de V.S.^a, pois todos os ordinários estão fechados.

Trata-se de D. Rodrigo de Meneses, mas gostaria aqui de cometer um abuso e imaginar que, se o caso fosse de encontrar um destinatário ideal das cartas de Vieira, ele seria apenas um, o Príncipe português, escondido atrás de todos os grandes do Reino, seus mais assíduos correspondentes. Teria de ser assim mesmo, Príncipe português, no comum, sem nome particular, embora apenas cada um dos príncipes particulares, com sua efetiva parte de corpo histórico e vontade política, pudesse lhe conceder ouvidos. Fazê-lo significaria produzir a cura do silêncio que se agrava, e piora o paciente, quanto mais escreve, ou tem de escrever.

E se for justo dizer que o Príncipe se esconde no destinatário de toda carta, talvez se possa igualmente supor que os inúmeros achaques e doenças aludidos em seu conjunto declaram sempre a enfermidade mais desgraçada: a fatalidade de escrever sem ser lido, de chamar sem ser atendido, de ser autor de histórias sem poder de história.

ACHAS PARA UM *ESPELHO DE PRÍNCIPES* LANÇADAS DO PÚLPITO PELO PADRE ANTÓNIO VIEIRA

NELSON VERÍSSIMO

Universidade da Madeira, Portugal

«...a sua obra oratória tocou praticamente todos os assuntos das Instruções de príncipe, num aproveitamento máximo da competência institucional da eloquência religiosa.»

Margarida Vieira MENDES,
A Oratória Barroca de Vieira, p. 83

Animado pela verdade e guiado pela doutrina (*o espelho*), o Padre António Vieira tanto instruíra como censurava.¹ No seu entender, a pregação deveria, sobretudo, inquietar consciências:

«A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso, e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto [...]».²

¹ Acerca do espelho como doutrina, tenha-se em conta este excerto do capítulo III do *Sermão da Sexagésima*: «Para um homem se ver a si mesmo são necessárias três cousas: olhos, espelho e luz. Se tem espelho, e é cego, não se pode ver por falta de olhos; se tem espelho, e olhos, e é de noite, não se pode ver por falta de luz. Logo há mister luz, há mister espelho, e há mister olhos. Que cousa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si, e ver-se a si mesmo? Para esta vista são necessários olhos, é necessária luz, e é necessário espelho. O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina. Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento» (António VIEIRA, *Sermões: edição crítica*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, tomo I, pp. 29-30).

² *Ibidem*, p. 61 (*Sermão da Sexagésima*, § X).

Enquanto pregador régio, foi também conselheiro e pedagogo, não se abstendo de, a partir do púlpito, instruir o monarca sobre a governação e discorrer sobre as virtudes de um príncipe ou as relações de poder da Nação, alicerçado nas Escrituras Sagradas e na filosofia política cristã.

Com propriedade, afirmou Hernâni Cidade:

«E, instalando o púlpito no centro da vida nacional, fez dele frequentemente cadeira de conselheiro da Coroa ou deputado às Cortes, capaz de juízos destemidos e severos, como da exaltação do espírito patriótico, sem deixar de ser, por momentos alta cátedra de apóstolo cristão, profligando os vícios que a sua experiência de padre e homem público tão bem conhecia.»³

A parénese, «desfrutando de arriscada como inequívoca liberdade do púlpito, era o *mass-media* do tempo, de real influência sobre o poder político», nas palavras de João Francisco Marques.⁴

Avocava essa função o pregador da Corte. Margarida Vieira Mendes salientou que o seu «lugar institucional e religioso equivalia ao do antigo profeta», cabendo-lhe «o papel de pedagogo do príncipe, de conselheiro político e moral do rei, de ministro de propaganda ideológica, de moderador e gestor dos conflitos e ambições dos cortesãos.»⁵

Na verdade, muitas das ideias expressas em alguns sermões de Vieira enquadraram-se na tradição da literatura de *Espelhos de Príncipes* ou *Artes de Reinar* e da pregação cortesã.

Como também assinalou Margarida Vieira Mendes, «Vieira não escreveu nenhuma arte de reinar mas poderíamos mostrar fragmentos de uma a partir de extractos de sermões seus, descontando embora as determinações de ocasião em cada preceito exposto.»⁶

Pedro Calafate, tomando aquela frase lapidar de Vieira a respeito do rei D. João IV – «Sabia reinar, porque sabia dissimular; e reinou, porque não dissimulou» –, proferida no *Sermão Histórico e Panegrico nos anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia*, em Lisboa, na Capela Real, no ano de 1668⁷, concluiu:

«Nesta pequena frase vemos dois mundos em confronto. De um lado toda a filosofia inerente à literatura de espelho de príncipes, tal como a vemos emanar de S. Tomás de Aquino, ou ainda dos Príncipes de Avis, de Diogo Lopes

³ Hernâni CIDADE, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*, 2.^a ed., Coimbra, Coimbra Editora, Ltd.^a, 1975, vol. I, p. 483.

⁴ João Francisco MARQUES, «A crítica sócio-política de Vieira na parénese quaresmal dos sermões dos pretendentes», in José Eduardo FRANCO (coord.), *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, Ltd.^a, 2009, p. 77.

⁵ Margarida Vieira MENDES, *A Oratória Barroca de Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 306.

⁶ Idem, *ibidem*, p. 129.

⁷ A. VIEIRA, *Sermões*, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1959, tomo XIV, p. 390 (*Sermão Histórico e Panegrico nos anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia*, § VII).

Rebello e de D. Jerónimo Osório. Do outro, o 'grande teatro do mundo' e o 'príncipe' de Maquiavel, o mundo das contraditórias, dos dilemas, das aparências, dos temíveis 'homens com luvas', o mundo dos 'reis políticos', assim lhes chamando por encararem a política como um fim e por lhe conferirem autonomia, desligando-a do seu fundamento ético e da sua finalidade espiritual.»⁸

Contudo, Vieira não se identificava com Maquiavel. Como salientou Martim de Albuquerque: «Se fala em *reis políticos*, no sentido de governantes maquiavélicos, é para os criticar por não actuarem segundo a verdade, mas através do engano...».⁹

Podemos remontar as origens dos *specula principis* à Antiguidade Clássica. Contudo, foi na Baixa Idade Média que se desenvolveu esta literatura formativa, prolongando-se a sua fortuna até Seiscentos e inícios da centúria seguinte. A sua característica principal residia na enunciação de virtudes cristãs para o bom governo dos povos.

As mudanças sociais e políticas do Renascimento, a Reforma e a Contra-Reforma e, em particular, a publicação de *O Príncipe*, de Maquiavel (editado em 1532, mas concluído em 1513) e a *Institutio Principis Christiani*, de Erasmo (1516), provocaram alterações no discurso normativo acerca do príncipe cristão e do exercício do poder.¹⁰

Na opinião de Foucault, a partir de meados do século XVI, este género literário evoluiu para *artes* de governar ou de reinar:

«Mas é bastante surpreendente que, a partir do século XVI e no período que vai da metade do século XVI ao final do século XVIII, se veja desenvolver, florir, toda uma série muito considerável de tratados que se apresentam não mais exactamente como 'Conselhos ao Príncipe', nem como 'Ciência da Política', mas que, entre o conselho ao príncipe e o tratado de ciência política, se apresentam como 'artes de governar'.»¹¹

Anteriormente, já Maravall observara: «En esse tiempo se publican un sinnúmero de obras de literatura política, que no son ya simples espejos de príncipes, ni tampoco obras para aconsejar a preceptores y ayos de reyes y nobles, sino que están destinadas a impartir, com la mayor difusión posible, toda una enseñanza sobre materia política.»¹²

⁸ Pedro CALAFATE, «A mundividência de Vieira», in Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Caminho, 2001, vol. II, p. 716.

⁹ Martim de ALBUQUERQUE, *Maquiavel e Portugal: estudos de História das Ideias Políticas*, Lisboa, Alêtheia Editores, 2007, p. 79.

¹⁰ Ana Isabel BUESCU, *Imagens do Príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, Cosmos, 1996, pp. 45-46; Idem, «Um discurso sobre o Príncipe: a pedagogia especular em Portugal no século XVII», in *Penélope* 17 (1997), pp. 33-50; João Adolfo HANSEN, «Educando príncipes no espelho», in Marcos Cezar de FREITAS e Moysés KUHLMANN JR. (orgs.), *Os intelectuais na História da Infância*, São Paulo, Cortez Editora, 2002, pp. 74-76.

¹¹ Michel FOUCAULT, *Estratégia, poder-saber*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006, p. 281.

¹² José Antonio MARAVALL, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2.^a ed., Madrid, Alianza Editorial, 1986, tomo II, p. 259.

No mesmo sentido, vai a análise de Michel Senellart: «Avec la mutation du miroir du prince en livre d'État, la comptabilité des forces se substitue au catalogue des vertus. Tournant capital, sans doute, dans l'évolution des manuels de gouvernement. Le plus important, toutefois, ne réside pas dans la transition d'une vision morale à une vision politique des choses, mais dans l'effacement progressif du prince au profit de l'État.»¹³

Para Hansen, o género mantém, nos séculos XVI e XVII, «a estrutura retórica deliberativa e epidítica do *speculum* medieval, mas reformula o conceito escolástico de uma Causa Primeira, Deus, que é criadora do mundo e da história como seus efeitos e signos reflexos, adaptando-o à doutrina dos fundamentos do poder monárquico.» E acrescenta: «Dissolvida a unidade da Cristandade, os temas laicos convergem em busca de um princípio ou uma *auctoritas* que os unifique, dotando o poder temporal dos atributos da transcendência.»¹⁴

Neste domínio, são de assinalar, entre outras, as seguintes obras no Portugal de Seiscentos:

António Carvalho Parada (1595-1655)

Discurso politico fundado en la doctrina de Christo Nuestro Señor, y de la Sagrada Escritura: si conviene al gobierno espiritual de las almas, o al temporal de la republica aprovase el modo de predicar de reprehender a los principes, y ministros..., En Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1627.

Arte de reynar..., Em Bucellas: por Paulo Crasbeeck, 1644.

Sebastião César de Meneses (?-1672)

Summa política offerecida ao Príncipe D. Theodosio de Portugal..., Em Lisboa: por Antonio Alvarez, 1649.

António Sousa Macedo (1606-1682)

Armonia política dos documentos divinos com as conveniencias d'Estado: exemplar de principes no governo dos gloriosissimos reys de Portugal. Ao Sereñissimo Principe Dom Theodosio nosso Senhor..., Na Haga do Conde, na Officina de Samuel Broun Impressor Ingrez, 1651.

D. Francisco Manuel de Melo (1608-1666)

Apólogo Dialogal Quarto: O Hospital das Letras, 1657.

¹³ Michel SENELLART, *Les arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 55.

¹⁴ J. A. HANSEN, «Educando príncipes...» cit., p. 65. Veja-se também Marcos Antônio LOPES, *Voltaire político: espelhos para príncipes de um novo tempo*, São Paulo, Editora UNESP, 2004, pp. 45-49.

Frei João dos Prazeres (1648-1709)

Abecedario Real e Regia Instrucçam dos Principes Lusitanos, composto de 63 discursos Politicos, & Moraes: offerecido ao Serenissimo Principe Dom Joam N.S...., Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de S. Magestade, 1692.

Frei Manuel dos Anjos (1595-1653)

Politica predicável e doutrina moral do bom governo do mundo, Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1693.

Na impossibilidade de analisarmos todos os sermões, onde o insigne jesuíta tratou de temas inerentes aos *Espelhos de Príncipes*, tomaremos, nesta comunicação, o *Sermão da Terceira Dominga da Epifania*, pregado na Sé de Lisboa, provavelmente em 1662, o *Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real em 1662 e o *Sermão Duodécimo de S. Francisco Xavier*, de 1693.¹⁵ Nestes três sermões perpassa o tópico das virtudes morais do príncipe e a sua perfeição, capítulo fundamental daquele género didáctico.

No *Sermão da Terceira Dominga da Epifania*, Vieira abordou a questão do querer e do poder, tomando como conceito predicável Mt 8, 2: *Si vis, potes* (*Senhor, se quiseses...*). Para o pregador, não concordar o querer com o poder constituía a causa principal, «senão a total e a única», das «ruínas e males do mundo». Tal dedução constituía a «primeira pedra» do sermão.

Quererem os reis mais do que podiam acarretava perdição, ruína ou enfraquecimento dos reinos, por daí advirem guerras, «ambição de novas e temerárias empresas», «prodigalidade de excessivas mercês», ostentação, vaidade, acréscimo de despesas, aumento de tributos e opressão dos naturais.

«[...] a causa e raiz de todos os danos particulares e públicos, que padecem as famílias, as comunidades e os reinos, e com que se está indo a pique o mundo, é não acabar o apetite, a ambição e a cegueira humana de tomar as medidas ao que pode, e ajustar o seu querer ao seu poder: *Si vis, potes.*»¹⁶

Como remédio para ajustar o querer ao poder, o pregador inaciano sugeria que «o homem prudente de si para consigo, e sem paixão, nem amor próprio», deveria «medir o seu poder» e tomar em consideração «o modo

¹⁵ O *Sermão da Terceira Dominga da Epifania*, pregado na Sé de Lisboa, não apresenta, na edição *princeps*, a data da oração. Na cronologia de Margarida Vieira Mendes, é-lhe apon-tado o ano de 1662. Os quinze sermões dedicados a S. Francisco Xavier foram escritos em 1693. Destinavam-se a um livro e não foram pregados. Salvo outra indicação, todas as citações dos sermões serão de *Sermões*, prefaciados e revistos pelo Padre Gonçalo Alves, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1959.

¹⁶ *Sermões*, tomo II, p. 110 (*Sermão da Terceira Dominga da Epifania*, § III).

do poder». Procederia, de seguida, à eleição do querer, tendo em conta três situações:

- Querer somente o que se pode, mas apenas o justo e o lícito.
- Querer mais do que se pode implicaria destruição do poder e do querer.
- Querer menos do que se pode proporcionava mais poder e mais querer.

Quando falava do poder, o jesuíta esclareceu que se referia ao que «lícita e justamente se pode», lembrando: «Assim como o juiz não pode exceder as leis do rei, assim o rei não pode exceder as da razão e justiça.»¹⁷

Depois de escarpelizar os três modos de combinar o querer com o poder, cuidando mais acertado o último, Vieira exortou os ouvintes a concertarem acções e desejos, para que o querer concordasse com o poder e, assim, viessem a alcançar a salvação:

«Oh cegueira do lume da razão e da fé! Porque não medimos o tempo com a eternidade? Porque não pesamos o Céu com o Inferno? E porque não fazemos conta da que havemos de dar de nós a Deus, e também aos homens? Se com esta conta, com este peso, e com esta medida, ajustarmos não só as nossas acções, senão também os nossos desejos, é certo que o nosso querer se concordará facilmente com o nosso poder; e contentando-nos não só com todo ele, mas com menos do que podemos, por meio do maior descanso que pode haver nesta vida, conseguiremos o verdadeiro e eterno da outra.»¹⁸

No entanto, o pregador tinha consciência de que os poderosos se guiavam pela «cegueira da ambição humana» ou a soberba, em prejuízo dos mais pobres, e que a actuação dos «grandes» contaminava escalões hierarquicamente inferiores.

«E se este natural apetite de quererem os homens sempre mais do que podem, nem na soberania dos que podem tudo se farta; que será daí abaixo desde os maiores entre os grandes, até os mínimos entre os pequenos? O oficial pode viver como oficial, e quer viver como escudeiro: o escudeiro pode viver como escudeiro, e quer viver como fidalgo: o fidalgo pode viver como fidalgo, e quer viver como Título: o Título pode viver como Título, e quer viver como príncipe. E que se segue deste tão desordenado querer? O menos é que por quererem o que não podem, venham a não poder o que podiam. Quanto sobe violentamente o querer para cima, tanto desce sem querer o poder para baixo.»¹⁹

Na perspectiva de Vieira, o poder, no homem, era pouco e limitado. Já o querer era insaciável e sem limite. Consciente desta realidade, procurou o pregador ajustar o querer com o poder e o poder com o querer, porquanto

¹⁷ *Ibidem*, p. 116 (§ V).

¹⁸ *Ibidem*, p. 133 (§ VII).

¹⁹ *Ibidem*, p. 106 (§ II).

considerava ser esta uma das mais importantes matérias que se devia ensinar ao mundo, e da qual dependia toda a felicidade humana.²⁰

Pelo menos uma vez, o Padre António Vieira confessou conhecer uma obra do género dos *specula principis*. De facto, no capítulo II do *Sermão Duodécimo de S. Francisco Xavier*, o jesuíta afirmou ter-lhe chegado às mãos um livro intitulado – Cartilha Política e Cristã –, oferecido a um dos maiores monarcas da Cristandade e organizado segundo as letras do alfabeto. Assim: A – armas; B – bondade do rei; C – conselho; D – dar; E – exemplo; F – fama...

Vieira estranhou e protestou contra o facto de a letra X ficar por preencher e, principalmente, por omitir a inicial de Xavier, sendo o santo merecedor de lugar na Cartilha «como devoção e virtude muito importante aos reis».

O pregador contrapunha Xavier ao X «desamparado», «porque debaixo deste famosíssimo nome, e sua protecção estão recopiladas, e com maior eficácia, todas as virtudes, que no resto de todo o abecedário se apontam para formar um perfeito rei cristão, e o começar a ser desde sua infância, que é o assunto do abecedário referido, e a primeira parte do nosso.»²¹

No capítulo VI do mesmo sermão, Vieira referiu-se a esta obra como «Cartilha Castelhana». Trata-se, por certo, da *Cartilla política, y christiana...*, de D. Diego de Albornoz, obra editada em Madrid em 1666 e, na cidade de Lisboa, um ano depois.²²

Porque a *Cartilla...*, de Diego de Albornoz, fora oferecida à infância de Carlos II, de Espanha, o Padre António Vieira recordou a acção do grande apóstolo da Índia na educação das crianças, recomendando aos reis da Cristandade que, desde a infância, colocassem os filhos sob o «patrocínio, direcção e magistério de S. Francisco Xavier.»

«Oh Xavier! Oh príncipes cristãos! Que ditosas e abençoadas seriam as vossas faixas, se com as primeiras auras da luz deste mundo depois dos dotes sobrenaturais que se infundem na alma com o soberano carácter da Cruz, se escrevesse também na lisa e pura inocência da vossa infância a formosa aspa daquele X! Juntamente com os dias iria também crescendo nela a devoção e amor de Xavier, e com as letras deste nome tão empenhado e empregado sempre na cultura e rudimentos daquela idade tenra, se iria imprimindo nesses pequenos corpozinhos, e grandes almas, todo o abecedário político das virtudes cristãs e reais.»²³

²⁰ *Ibidem*, p. 103 (§ I).

²¹ *Sermões*, tomo XIV, p. 42 (*Sermão duodécimo da sua protecção*, § II).

²² Foi editada em Lisboa, no ano de 1667, por António Craesbeeck de Melo, a expensas de Miguel Manescal, mercador de livros. Primeira edição em castelhano: Madrid, por Melchor Sanchez, a costa de Mateo de la Bastida..., 1666.

²³ *Sermões*, tomo XIV, p. 44 (*Sermão duodécimo da sua protecção*, § III).

Por todo o empenho do santo na instrução e doutrinação, mormente «em começar pelos pequenos para converter os grandes», entendia o pregador que se deveria escrever «com letras de ouro o nome de Xavier no X com maior razão e justiça, que a mesma justiça no J e a razão no R».²⁴

Considerando «imortal o magistério de Xavier com os seus meninos», acrescentou:

«[...] o X, inicial de tão sagrado nome, está mais adornado e estabelecido com sólidos e elegantes comentos das obras e palavras dos mesmos inocentes, aprendidas na sua escola, que todas as outras letras do abecedário político ilustradas com o estudo e sentenças dos Aristóteles, Tácitos, e Políbios, filhas todas da agudeza e discurso humano, não só incerto e duvidoso, mas nas experiências tão falso, como nos acidentes das ocasiões diverso.»²⁵

Em suma: para Vieira as aspas cruzadas do X de Xavier protegiam e instruíam a infância, merecendo, por conseguinte, figurar, no lugar próprio, num espelho de príncipes, disposto sob a forma de abecedário.

Vieira não tinha nem admitia dúvidas quanto às «benignas influências daquele X», ou seja de S. Francisco Xavier, na infância e menoridade. Todavia, para com os reis que, na sua maioridade, tivessem de seguir a «mesma estrela», manifestava «muito receio que do mesmo abecedário político se tirem as objecções, e da mesma Cartilha se lhe formem os capítulos, e ainda da mesma letra.»

«E na mesma letra de S. Francisco, que se compõe de duas aspas encontradas, poderá dizer outro tanto a política secular, e não fundada em diferente princípio, senão no mesmo de ser religioso e santo. Dirá que assim como para a inocência da menoridade é o meio mais próprio e natural, assim para a idade provecta dos reis, e malícia do mundo, que eles governam, não só parece o menos eficaz, senão ainda o mais contrário.»²⁶

Sublinhou ainda o jesuíta que as virtudes religiosas eram bem diversas das reais, e o que, num religioso, se considerava como a maior virtude, num rei seria o maior vício, citando, como exemplo, a obediência. Em sua opinião, o mestre do rei não deveria ser um clérigo regular:

«Do religioso pode-se esperar que faça bom um homem; mas fazendo um homem bom, pode fazer um rei mau; porque a bondade que faz bom a um, é particular, e a do rei há-de ser universal para todos. Os mestres são os espelhos daqueles a quem ensinam: como serão nestes espelhos os reflexos reais, mostrando à púrpura o saial, à opa a cogula, e o capelo à coroa? A forma que se há-de introduzir, faz semelhante a si a matéria; e como seria Afonso Henriques tão grande rei, se não fosse Egas Moniz, em tudo o mais leigo, tão

²⁴ *Ibidem*, p. 46 (§ III).

²⁵ *Ibidem*, p. 49 (§ IV).

²⁶ *Ibidem*, p. 51 (§ V).

grande aio? Que espíritos soberanos e reais pode influir um professor de tão diferente estado, ainda que seja de grande espírito? Ensinará o rei a orar, e quando saia grande rezador, para encaminhar o seu reino será cego.»²⁷

Na questão dos Regulares, S. Francisco Xavier, nas palavras do insigne jesuíta, constituía excepção digna de ser mencionada num abecedário político. «Posto que religioso», salientava Vieira, do conselho, patrocínio e talentos de Xavier poderiam beneficiar todos os reis e príncipes cristãos.

Exortava-os, por conseguinte, a se colocarem, bem como os seus reinos, debaixo da protecção de S. Francisco Xavier, «encomendando-lhe todas suas acções e resoluções com firmíssima confiança, que tudo o que obrarem ou resolverem pelas inspirações do seu conselho, será o mais acertado, o mais grato e o mais favorecido de Deus.»²⁸

Para o pregador, a governação deveria orientar-se de acordo com a *razão de Estado* cristã, conforme os ensinamentos bíblicos e da Igreja, nomeadamente dos seus doutores e santos.²⁹

No *Sermão da Sexta Sexta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real em 1662 (dirigido a D. Afonso VI, quando pregado, e a D. Pedro, quando redigido e impresso em 1682), terminadas as considerações sobre o conselho, o pregador dirigiu-se ao futuro rei, para enunciar a verdadeira política, tendo em conta a influência, na época, das ideias de Maquiavel, com as quais verdadeiramente não concordava, apesar de «ser tocado e reflectir algum princípio ou máxima de colorido maquiavélico»³⁰ ou insistir muito na «importância da aparência e da opinião».³¹ Neste sermão, deixou bem expressa a sua posição: «Os políticos antigos estudavam pelos preceitos de Aristóteles e Xenofonte: os políticos modernos estudam pelas malícias de Tácito, e de outros indignos de se pronunciarem seus nomes neste lugar.»³²

Para Vieira, a verdadeira política e única era a lei divina, que implicava temor, respeito, dependência e amizade com Deus. Fundamentava esta arte de reinar no livro do Deuteronómio, onde se prescreviam os deveres do rei de Israel, designadamente que, quando subisse ao trono, escrevesse num livro a cópia da doutrina de Deus e a guardasse sempre junto de si, para se habituar a venerar o Senhor e a respeitar todas as suas prescrições (Dt 17, 18-19).

O rei deveria conhecer e guardar a lei de Deus. Se Deus, como verdadeira e única sabedoria, sabia mais do que Aristóteles, Xenofonte e Tácito,

²⁷ *Ibidem*, p. 52 (§ V).

²⁸ *Ibidem*, p. 62 (§ VIII).

²⁹ «A *razão de Estado*, no sentido originário do termo, afasta, subscrevendo a autonomia da política, sujeição obrigatória do poder à religião, à ética e ao direito. Ao invés, a *razão de Estado* cristã, que se lhe enfrenta, coloca limites divinos, de ordem moral e jurídica.» (Martim de ALBUQUERQUE, *Maquiavel e Portugal...* cit., p. 84).

³⁰ Martim de ALBUQUERQUE, *Maquiavel e Portugal...* cit., p. 78.

³¹ Pedro CALAFATE, «A mundividência de Vieira» cit., p. 718.

³² *Sermões*, t. IV, p. 234 (§ VII).

então necessitariam ser estudadas e seguidas as razões de Estado de Deus, porque «toda a política sem a lei de Deus é ignorância, é engano, é desacerto, é erro, é desgoverno, é ruína.»³³

Para o pregador, a política de um rei cristão assentava em quatro partes, a que correspondia o mesmo número de respeitos. Assim:

- Do rei para com Deus – Religião.
- Do rei para consigo – Temperança.
- Do rei para com os vassallos – Justiça.
- Do rei para com os estranhos – Prudência.

Comparando a monarquia a um navio, alegoria comum nos *Espelhos de príncipes* e também frequente na oratória vieiriana³⁴, proclamou que navegará segura para aqueles quatro rumos «se os seus conselhos levarem sempre por norte a Deus, e por leme a sua lei... Os conselhos são o governo da república, e a lei de Deus há-de ser o governo dos conselhos.»³⁵

Vieira exortava, por conseguinte, os governantes a seguirem as *razões de Estado de Deus*, para não colocarem em risco a salvação da alma nem porem em contingência o reino do Céu:

«Príncipes, reis, monarcas do mundo, se vos quereis conservar e a vossos estados: se não quereis perder vossos reinos, e monarquias, seja o vosso conselho supremo a lei de Deus. Todos os outros conselhos se reduzam a este conselho, e estejam sujeitos e subordinados a ele. Tudo o que vos consultarem vossos conselhos e vossos conselheiros, ou como necessário à conservação, ou como útil ao aumento, ou como honroso ao decore, à grandeza, e à majestade de vossas coroas, seja debaixo desta condição infalível: se for conforme à lei de Deus, aprove-se, confirme-se, decrete-se, e execute-se logo: mas se contiver alguma cousa contra Deus e sua lei, reprove-se, deteste-se, abomine-se, e de nenhum modo se admita, nem consinta, ainda que dele dependesse a vida, a coroa, a monarquia.»³⁶

Associada à *razão de Estado*, na peroração deste sermão, perpassa também, ainda que ao de leve, a teoria da soberania. Com efeito, o Padre António Vieira asseverava que, se o rei descuidar do reino da Terra para

³³ *Ibidem*, p. 235 (§ VII).

³⁴ Veja-se, por exemplo, o seguinte excerto do *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma*, pregado na Capela Real, no ano de 1651: «Que é uma barca, senão uma república pequena? E que é uma monarquia senão uma barca grande? Nas experiências de uma se aprende a prática da outra. Saber deitar o leme a um e a outro bordo, e cerrá-lo de pancada, quando convém: saber vogar, quando se há-de ir adiante; e ciar, quando se há-de dar volta, e suspender ou fincar o remo, quando se há-de ter firme: saber esperar as marés e conhecer as conjunções, e observar o cariz do céu; saber temperar as velas conforme os ventos, largar a escota, ou carregar a bolina, ferrar o pano na tempestade, e na bonança içar até os topos.» (*Sermões*, tomo III, p. 228, § IV).

³⁵ *Sermões*, tomo IV, pp. 235-236 (§ VII).

³⁶ *Ibidem*, p. 237 (§ VII).

não pôr em contingência o reino do Céu, Deus o «estabelecerá no reino da Terra, pela firmeza da graça».³⁷ Afirmação mais concisa, nesta matéria, proferiu o pregador em 1670, na Capela Real, por ocasião do *Sermão da Terceira Quarta-feira da Quaresma*: «Os reis e príncipes soberanos representam e têm as vezes de Deus na Terra...»³⁸ Assim sendo, a verdadeira arte de reinar é guardar a lei de Deus e a *razão de Estado*, que o insigne jesuíta pregou, não é mais do que as *razões de Estado de Deus*.

³⁷ *Ibidem*, p. 238 (§ VII).

³⁸ *Ibidem*, tomo III, p. 280 (§ I).

DISCORSO, POTERE E EVANGELIZZAZIONE: LE CARTAS DI VIEIRA FRA 1651 E 1661

ZULMIRA C. SANTOS

Universidade do Porto

«Entre os semeadores do Evangelho há uns que saem a semear, há outros que semeiam sem sair. Os que saem a semear, são os que vão pregar à Índia, à China, ao Japão;»

Padre ANTÓNIO VIEIRA, *Sermão da Sexagésima*

Stampate per la prima volta nel secolo XVIII, nel 1735 e nel 1746¹, le *Cartas* del Padre António Vieira sono state oggetto di numerosi studi, anche se, fra le opere dell'autore gesuita, esse possono essere considerate come il testo che, comparativamente, ha meno attirato l'attenzione. Tuttavia, oggi sappiamo come la epistolografia rientri pienamente, stabilendo relazioni e meccanismi di solidarietà, in quella rete di socialità che maggiormente concorre a illustrare le opere e gli atteggiamenti.

Le lettere, quale tipologia testuale nel quadro dell'Epoca Moderna, codificate da «manuali», la cui circolazione traduce la rispettiva importanza sociale – sebbene rivestendo forme molto diverse – ricordiamo nella linea di molte altre opere la «classificazione» riprodotta da Rodrigues Lobo nella

¹ V. *Cartas do Brasil: 1626-1697, Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará* (ed. de João Adolfo Hansen), Ed. Hedra, 2008; Alcir PECORA, int. a *Cartas António Vieira*, (Alcir Pécora e João Lúcio de Azevedo), Globo, 2008. Nel 1736 furono stampate altre lettere nel *Vozes saudosas da eloquência, do espírito, do zelo e eminente sabedoria do Padre António Vieira* e nel 1748, *Voz sagrada, política, retórica e métrica*. Nel 1827, da parte di un anonimo editore, fu anche pubblicata la corrispondenza di Vieira con Duarte Ribeiro de Macedo (16 lettere di Macedo e 110 di Vieira). Tutte le citazioni da Padre António VIEIRA, *Cartas* (coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo), Lisboa, Imprensa Nacional, 1970-71.

Corte na Aldeia (1619)², rappresentano forme di considerazione, valutazione, giudizio della realtà, mediante le quali il soggetto dell'enunciazione, l'autore, orienta in molti modi narrazioni e memorie. Un aspetto da sottolineare è la natura del testo, considerato in sé stesso, inquadrato nel genere a cui appartiene, quello epistolare, e all'interno di una lunga tradizione, estremamente rivalutata e valorizzata in ambito umanista, insieme alle conseguenze che da ciò derivano, le quali devono essere lette nella dimensione di una stretta rete di socialità, che non può non tener conto dell'importanza del destinatario e ignorare le condizioni di produzione del testo stesso: vale a dire, il loro contesto; nella misura in cui, in esse, si intrecciano rappresentazioni dell'io e della struttura sociale, nelle cui attività pratiche necessariamente si trovano inserite, permettendo così all'investigatore di penetrare nel fascio delle relazioni sociali a partire da un punto di vista particolare³. Nel caso di Vieira, la circolazione manoscritta che certamente la sua corrispondenza ha avuto – tenendo presente il significato attribuito dalla Compagnia di Gesù alla relazione epistolare – obbliga a considerare questi testi in un complesso quadro di legami personali che può aiutare ad illuminare le relazioni di Vieira con i suoi contemporanei e con le molteplici attività in cui si impegnò. Le *Cartas* (*Lettere*), soprattutto per chi, come Vieira, si era formato sulla base del programma didattico imposto dalla *Ratio Studiorum*, non si distanziano dai modelli epistolari del tempo, mostrando una costruzione retorica che, sebbene in forme differenti rispetto alla predicazione, non evita di orientarsi verso obiettivi di tipo persuasivo, che coinvolgono autore e destinatario. Tale prospettiva non sminuisce la capacità di illuminare le relazioni di Vieira con i suoi contemporanei e le complesse vicende in cui si trovavano inserite, anzi, se le sapremo adeguatamente inquadrare nel proprio tempo, al contrario, esse sono in grado certamente aumentare la comprensione di tali rapporti⁴.

² Francisco Rodrigues LOBO, *Corte na Aldeia*, Int., notas e fixação do texto de José Adriano de CARVALHO, Lisboa, Presença 1991, Diálogo III, «Da maneira de escrever e da diferença das cartas missivas», pp. 88-104.

³ La bibliografia riguardante l'epistolografia in Epoca Moderna è molto ricca: Fernando BOUZA (ed.), *Cartas de Felipe II a sus hijas*, Madrid, Akal, Madrid, 1998; *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Anejo IV de *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense, 2005; Antonio CASTILLO GÓMEZ, «La correspondência en la Historia. Modelos y prácticas de escritura epistolar», *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escritura*, ed. de Carlos SÁEZ y António CASTILLO GÓMEZ, Calambur, 2002 (Biblioteca Litterae, 3); Amedeo QUONDAM, *Le carte «messagiere». Retórica e modelli di comunicazione epistolare: per un índice dei libri di lettere del cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1981; Maria Luisa DOGLIO, *L'arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Seicento*, Bologna, Il Mulino, 2000; António CASTILLO GÓMEZ, «Entre le public et le prive. Stratégies de l'écrit dans l'Espagne du siècle d'Or», *Annales*, E.S.C., 4, 2001; Armando PETRUCCI, *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Roma, Laterza, 2008.

⁴ Alcir PÉCORA, «Cartas à Segunda Escolástica», in Adauro NOVAES (org.), *A outra margem do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.

Non sarà mai abbastanza sottolineata l'importanza che la Compagnia attribuiva alla rete epistolare che collegava le diverse province dell'ordine e contribuiva alla loro coesione, implicando un discorso che, nel caso dell'evangelizzazione, era normalmente caratterizzato dall'accentuazione della dimensione ingente, sovrumana ed eroica dell'impresa, in uno sforzo comune si sopravvalutazione dell'azione dei gesuiti a scapito degli altri ordini religiosi presenti sul territorio, tanto in Oriente, quanto in Brasile⁵.

In tale ambito, varrebbe la pena interrogare le lettere di Vieira, redatte nel periodo dell'attività missionaria⁶, riguardanti aspetti apparentemente minori, ma che possono illuminare sulla forma in cui il gesuita desiderò che la sua azione ed influenza rimanesse registrata, fissando «versioni» degli avvenimenti, in termini di opzioni di evangelizzazione, che in diversi modi costruiscono – in alcune lettere di data successiva, in particolare per ciò che riguarda l'attività nella provincia del Maranhão⁷ – una narrativa organizzata secondo un modello che tende a valorizzare le difficoltà incontrate dai padri gesuiti e il protagonismo di Vieira stesso, non solo in termini di decisioni personali, ma anche ostentando i segnali di una prossimità al potere di Lisbona, che nel testo lo fa apparire come l'interprete e l'interlocutore privilegiato delle decisioni prese dal re e dei circoli di corte⁸. Asserzioni come quali: «A primeira causa é porque importa muito a minha presença para a aceitação das ordens que vão de S.M., e explicação e inteligência e razões delas, de que depende muito o aceitarem-se bem»⁹, rivelano la centralità che Vieira si attribuisce nell'impresa del Maranhão, sottolineando la sua qualità di Superiore di questo progetto missionario. Tenendo presente che il gesuita considera, nella lettera indirizzata a D. João IV, datata 4 aprile 1654¹⁰, «[...] que a experiência nos tem mostrado quão pouco temidas e obedecidas são nestas partes as ordens de V.M. [...]»¹¹, non sorprende che la corrispon-

⁵ José Adriano de Freitas CARVALHO, «La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550). Gli anni del silenzio» in *Atti de l'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Villa Cagnola, Gazzada (Varese), Italia, 3-10 settembre, 1992, pp. 213-232; Ângela Barreto XAVIER, «Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social», *Penélope*, n.º 22 (2000), p. 160.

⁶ Le lettere dal Giugno 1651 al Luglio del 1661 (*Cartas*, ed. cit., tomo I, pp. 261-569 e 10 lettere nel «Apêndice I» del Tomo III).

⁷ Lo Stato del Maranhão e Grão Pará fu creato, come è noto, con decreto reale del 13 giugno 1621: corrispondeva agli attuali Stati di Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, e parti di Tocantins e dell'Amazonas. Sebbene i primi missionari portoghesi fossero giunti, nel 1607, al «desconhecido» Maranhão, i francesi già vi si trovavano dal 1580.

⁸ Sulla possibilità di differenti orientamenti per l'epistolografia gesuita della prima evangelizzazione del Brasile, v. Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*, São Paulo, EDUSC, 2006, pp. 437-442.

⁹ «La prima causa è perchè la mia presenza è molto importante ai fini dell'accettazione degli ordini dati da Sua Maestà, e per la spiegazione, la comprensione e le ragioni di essi, da dalla qual cosa dipende molto il loro buon accoglimento».

¹⁰ Carta LXVIII, «Ao Rei D. João IV», ed. cit., pp. 405-414.

¹¹ «[...] che l'esperienza ci ha mostrato quanto poco temute e obbedite siano in questi territori gli ordini di Sua Maestà [...]».

denza di Vieira, relativa agli anni dell'attività missionaria, comporti una dimensione interventista nelle complesse e discusse strategie evangelizzatrici della Compagnia che creavano a causa delle differenze di opinione, forti dissensi interni¹².

Come è noto, Vieira guida la missione della Compagnia di Gesù, nel Maranhão e Grão-Pará, tra il 1652 e il 1661, periodo a cui appartengono anche alcuni dei suoi più discussi Sermoni, con accuse e perfino condanne pubbliche ai coloni riguardanti l'uso della manodopera indigena, in un contesto, quello del Maranhão, che si dibatteva in enormi problemi¹³. Nel momento più aspro dei conflitti, Vieira si reca a Lisbona ed ottiene la *Provisão* (Provvisione) dell'aprile 1655, che concede ai gesuiti totale coinvolgimento nelle decisioni concernenti le cosiddette «descidas», le dichiarazioni di guerra e il governo degli indios. La missione diviene ancor più complicata con il trasferimento del governatore André Vidal de Negreiros, che appoggiava le decisioni reali in favore dei padri, e dopo la morte del loro re protettore, D. João IV, nel novembre del 1656. In seguito a ciò, Vieira e tutti i missionari sono successivamente espulsi dal Maranhão e dal Pará, nel 1661, e, due anni dopo, il Conselho Ultramarino (Consiglio d'Oltremare) revoca l'esclusività della Compagnia nel lavoro tra gli indios, dividendo i villaggi con altri ordini religiosi e aumentando il potere dei Municipi¹⁴.

Ripensando al modo in cui il lavoro di evangelizzazione dei Gesuiti in Brasile in questi anni diventa «narrativo» – nelle vite redatte da Simão de Vasconcelos¹⁵ (1597-1671), o nella Cronaca dello Stato del Brasile, scritta

¹² Nelle «Licenças» (Licenza del 17 aprile 1661) della *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* (1663) de Simão de Vasconcelos, il Padre Padre João Pereira scriveva che si sentiva ormai una certa differenza tra la «purezza» degli anni iniziali e l'attività contemporanea, affermando: «[...] e vemos quão longe estamos d'aquelle primeiro e fervoroso espírito com que se fundou esta Província do Brasil (Quanto lontano ci troviamo da quell'originario e fervoroso spirito, con il quale fu fondata questa Província del Brasile).

¹³ Alíro Carvalho CARDOZO, *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, Campinas, São Paulo, [s.n.], 2002, pp. 13-14.

¹⁴ Rafael CHAMBOULEYRON, «Os padres da Companhia na Amazônia: uma leitura do Padre António Vieira», *Actas do Congresso Internacional 3.º Centenário do Padre António Vieira*, Braga, Barbosa & Xavier, Lda., 1999, vol. II, pp. 801-808; Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, (Vol. III), Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugal/Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, pp. 85-96.

¹⁵ Simão de VASCONCELLOS, *Vida do Padre João de Almeida, da Companhia de Jesu, na provincia do Brasil*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1658; *Continuação das maravilhas que Deus he servido obrar no Estado do Brasil, por intervenção do mui religioso e penitente servo seu, o veneravel Padre João de Almeida, da Companhia de Jesu*, Lisboa, Officina de Domingos Carneiro, 1662; *Vida do veneravel Padre Joseph de Anchieta, da Companhia de Jesu, thaumaturgo do novo mundo na provincia do Brasil*, Lisboa, Officina de João da Costa, 1672; V. Zulmira SANTOS, «A literatura "hagiográfica" no Brasil do tempo do Padre António Vieira: da *Chronica da Companhia de Jesu no Estado do Brasil* e do que obrarão seus filhos nesta parte do novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos», in *Românica – «Vieira»*, n.º 17 (2008), pp. 151-166).

dallo stesso gesuita e pubblicata nel 1663¹⁶, inserita nella polemica conosciuta¹⁷ – è altrettanto stimolante rivolgere l'attenzione all'insieme di lettere riguardanti il periodo compreso tra il 1651 e il 1662 – il tempo dell'attività missionaria nel Maranhão – ed evidenziare come questi testi intendano rivelare forme di intervento chiaro nei meccanismi di potere, in modo tale da fare della missione in questi anni nel Maranhão, anzitutto una creazione di Vieira, e poi della Compagnia, plasmando in questi testi una supremazia anche di ordine simbolico. In tal senso, occorrerà fare attenzione soprattutto ai destinatari, nella misura in cui queste missive sembrano essere più importanti, nei termini della creazione di una «storia» della Compagnia nel Maranhão, nel quadro dell'orientamento della «memoria», per le relazioni di potere che volontariamente evidenziano, di quanto lo siano veramente per la narrazione dei fatti, che in ogni occasione organizzano in modo da esaltare la difficoltà della missione, le qualità organizzative di Vieira, come esempio dell'azione missionaria e l'egemonia delle attività della Compagnia. Indirizzate a D. João IV, a D. Teodósio, a D. Afonso VI (più propriamente,

¹⁶ Simão de VASCONCELLOS, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil: E do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo. Tomo primeiro da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil & dos fundamentos que nellas lançarão, & continuãrão seus Religiosos em quanto alli trabalhou o Padre Manoel da Nobrega Fundador, & primeiro Provincial desta Provincia, com sua vida e morte digna de memoria: e algumas noticias antecedentes curiosas, & necessarias das cousas daquelle Estado, pello Padre Simão de Vasconcellos da mesma Companhia. Natural da Cidade do Porto, Lente que foi da Sagrada Theologia, 6 Provincial do dito Estado*. Lisboa. Na Officina de Henrique Valente de Oliveira Impressor delRey N. S. Anno M.DC.LXIII.

¹⁷ Il nucleo della polemica era centrato in una «eccessiva» identificazione delle terre brasiliane con il paradiso terrestre, risultante dal testo che precedeva la sua Cronaca della Compagnia, pubblicata nel 1663. Questo testo introduttorio, che recava il titolo di *Notizie curiose e necessarie delle cose del Brasile*, fu successivamente pubblicato autonomamente nel 1667. *Noticias Antecedentes Curiosa e Necessárias das Cousas do Brasil*. Il testo della *Chronica* include le *Noticias Antecedentes, Curiosas e Necessarias das Cousas do Brasil* e il poema di José de Anchieta *De Beata Virgine Dei Matre Mari...* Il titolo della edizione del 1668 non contiene, ovviamente, la parola «antecedentes»: *Noticias Curiosas e Necessarias das Cousas do Brasil*. Pello P. Simam de Vasconcellos da Companhia de Iesus, *Natural da cidade do Porto, Lente que foi da Sagrada Theologia & Provincial naquelle Estado*. Em Lisboa. Na Officina de Joam da Costa. Anno 1668. Questa specie di ossessione discorsiva, già definita da Serafim Leite con il termine di «ufanismo», e che ha creato a padre Vasconcelos molti problemi – obbligandolo a sostituire gli ultimi 7 paragrafi delle *Notícias* con uno soltanto, dove l'identificazione Brasile-Paradiso terrestre non risulta così evidente – percorre tutto il testo, negli esempi selezionati, nelle ripetizioni sintattiche; come se l'autore volesse esaurire la tecnica retorica della «varietas», in un continuo sforzo di persuasione che presupponeva le principali finalità del discorso: informare, essere gradevole, convincere. Il manoscritto intitolato *O Paraíso na América* (Bibl. Naz. de Roma, f. ges. 1255 [29]) è trascritto da Luís A. de Oliveira RAMOS, int. a Simão de Vasconcelos, *Notícias curiosas e necessárias das cousas do Brasil*, Lisboa, CNCDP, 2001, pp. 9-36. V. il classico studio di Sérgio Buarque de HOLANDA, *Visão do Paraíso*, Companhia das Letras, 2010; Serafim LEITE, «O tratado do Paraíso na América e o ufanismo brasileiro», *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 23 de Maio de 1948; Zulmira SANTOS, «Em busca do paraíso perdido: a *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcellos SJ», in *Quando os Frades faziam História. De Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos* (dir. de José Adriano de Freitas CARVALHO), Porto, CIUHE, 2001, pp. 145-178.

in tal caso, al Conselho Ultramarino (Consiglio d'Oltremare) ai Provinciali, al già citato Consiglio Ultramarino, le missive di Vieira creano un quadro argomentativo, che si ripete di lettera in lettera, nel quale la missione nel Maranhão, retoricamente costruita sulle difficoltà che si vanno ingrandendo e sull'azione eroica di Vieira e della Compagnia, diviene la rappresentazione di una specie di «identità genetica» dei discepoli di Ignazio di Loyola, nella conquista spirituale di un mondo ostile. Si ricordi che se l'evangelizzazione si armonizzava in molti modi con questioni che riguardavano la presenza territoriale portoghese, in Vieira, in ragione del suo progetto di matrice messianica e provvidenziale, i due poli costituiscono dimensioni assolutamente sovrapposte, rispecchiate nella chiara supremazia, in questo progetto, della Compagnia di Gesù¹⁸. Forse questo aspetto può spiegare il fatto che le lettere di Vieira di questo periodo non conservano tracce di quella tematica «edenica»¹⁹, che ha ispirato gran parte della produzione testuale anteriore, contemporanea e posteriore a Vieira. Trattandosi del Maranhão – ricordiamo che lo Stato del Maranhão e Grão Pará a quel tempo costituiva una regione diversa dallo Stato del Brasile – e tenendo presente la voga del tema, ci si aspetterebbe che Vieira lasciasse segni di qualche seduzione, fascino, nelle lettere redatte, tanto più considerando che parlava di una realtà sconosciuta ai destinatari di tali missive. Come è noto, sulla base delle considerazioni tracciate dai primi evangelizzatori francescani e mercedari (Ordine di Santa Maria della Mercede), praticamente sin dal loro arrivo in Brasile, ma, ancor più in particolare quelle contenute nelle prime lettere redatte dai discepoli di Ignazio di Loyola, quasi sempre incorporavano la celebre questione dei motivi edenici e del Paradiso nell'America, accentuando il carattere «paradisiaco» della natura brasiliana. In pieno secolo XVII, nei diversi testi prodotti, esattamente nel corso dello stesso lasso temporale che racchiude le missive di Vieira relative all'evangelizzazione, Simão de Vasconcelos, tanto nelle *Vidas* come nella *Crónica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, riferendosi alla realtà brasiliana (essenzialmente ai territori che costituivano lo Stato del Brasile), conserva questa tematica, accentuando la ricchezza e la bellezza del territorio, capitalizzando, dal punto di vista testuale, la quasi opposizione

¹⁸ Tra le molte altre frasi di Vieira dello stesso tenore: «os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta Monarquia são os ministros da pregação e propagação da fé». Nella lettera diretta a D. Afonso VI, datata 28 novembre 1659, pubblicata nel 1660, con le note conseguenze, e dove il gesuita informa «a V. M. do estado em que ficam estas missões e dos progressos em que por meio delas se vai adiantando a fé e cristandade destas conquistas», Vieira narra il giuramento di un «principal» degli indios, sottolineando l'«appartenenza» all'impero portoghese: «Eu, fulano, principal de tal nação, em meu nome e de todos meus súbditos e descendentes, prometo a Deus e a El-Rei de Portugal a fé de nosso Senhor Jesus Cristo; e de ser (como já sou hoje em diante) vassalo de S.M.; e de ter perpétua paz com os Portugueses, sendo amigo de todos os seus amigos e inimigo de todos os seus inimigos [...], *Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 543.

¹⁹ V. nota 14.

tra una natura calma, tranquilla, dalla temperatura praticamente costante, ed una vegetazione perenne, e le difficoltà dell'evangelizzazione aumentate dalle guerre incessanti e dall'incomprensione dei coloni, negli anni compresi tra il 1555 e il 1570.

A causa della ripetitività, è probabile che questa tematica andasse perdendo di attualità, come «topos» retorico. Tuttavia, se si condera la produzione testuale successiva a Vieira che registra la «conquista spirituale» del Maranhão, possiamo osservare la persistenza del tema. Nella manoscritta «Crónica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão», do Padre João Filipe Betendorf (1627-1698)²⁰, la cui redazione fu iniziata attorno al 1699, e che rimase incompleta per la morte dell'autore, discepolo di Vieira, la natura edenica della regione occupa parte sostanziale di un testo che, imitando fortemente la *Crónica da Companhia de Jesu no Estado do Brasil*, da autoria de Vasconcellos, cercava di fissare l'evangelizzazione della regione come opera compiuta quasi esclusivamente dalla Compagnia, ponendo sottovalutando o addirittura ignorando il contributo degli altri ordini religiosi, come i francescani, i mercedari e i carmelitani²¹. Lo stesso avviene da parte di testi ancor più tardivi; quello di José de Moraes, *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão*

²⁰ João Felipe BETENDORFF [1698], *Cronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LXXII, v. 119, parte 1, 1909); *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698], 2.^a ed., Belém, Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

²¹ João Lúcio de AZEVEDO, *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*, 2.^a ed. revista, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930; José Adriano de Freitas CARVALHO, «La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550). Gli anni del silenzio», in *Atti de l'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, Villa Cagnola, Gazzada (Varese), Italia, 3-10 settembre, 1992, pp. 213-232; Ângela Barreto XAVIER, «Tendências na historiografia da expansão portuguesa. Reflexões sobre os destinos da história social», *Penélope*, n.º 22 (2000), p. 160; Rafael CHAMBOULEYRON, «Em Torno das Missões Jesuíticas na Amazônia (Século XVII)», *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, 15 (2003), pp. 163-209; Alírio Carvalho CARDOSO e Rafael CHAMBOULEYRON, «Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Séculos XVII)», in Mary DEL PRIORE e Flávio GOMES, *Os Senhores dos Rios*, Editora Campos, São Paulo, 2003, pp. 34-60.

La verità è che prima della divisioni delle missioni dello Stato del Maranhão tra i vari ordini religiosi, mediante la carta-régia del 19 marzo 1693, il dominio dei padri gesuiti fu evidente. Sebbene la Compagnia di Gesù si fosse installata definitivamente nella regione solamente nel 1653, con l'arrivo di Vieira, sin dall'inizio (in cui la figura dominante dell'Ordine era il padre Luís Figueira), i seguaci di Ignazio cercarono di influenzare l'indirizzo delle decisioni reali sulle missioni. Già nel 1607, per ordine del padre Fernão Cardim, provinciale del Brasile, i padri Francisco Pinto e Luís Figueira partirono «para a missão do Maranhão (...) com obra de sessenta índios, com intenção de pregar o evangelho àquela desamparada gentildade, e fazermos com que se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os franceses corsários que lá residem». LUÍS FIGUEIRA, SJ, «Relação da missão do Maranhão», 26 de março de 1608 in Serafim LEITE, SJ, *Luiz Figueira, sua vida heróica e sua obra literária*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1940, p. 107; Manuel GOMES, SJ, «Carta do jesuíta padre Manuel Gomes que foi na armada de Alexandre de Moura», in Guilherme (Barão) de STUDART, *Documentos para a história do Brasil e especialmente do Ceará*, Fortaleza, Typographia Studart, 1904, vol. I, pp. 273 e 282.

e *Pará*²², redatto probabilmente dopo il 1759, o il *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, che il Padre João Daniel (1722- 1776) scrisse tra il 1759 e il 1776, periodo in cui fu imprigionato, dopo l'espulsione dei gesuiti. Tutti rivolgono l'attenzione e accentuano, in diversi momenti del testo, la ricchezza e la diversità della regione amazzonica, le terre fertili, l'amenità temperatura quasi costante, utilizzando, in forme differenti, il filone «edenico» che aveva causato problemi a Simão de Vasconcelos, a causa dell'eccessiva identificazione del territorio brasiliano con il paradiso terreno. In determinati punti del testo, la spiegazione del clima, ad esempio, sembra rievocare i passi delle *Notícias* del Padre Vasconcelos, i quali, a loro volta, riprendevano testi precedenti. Si è tentati di argomentare sulla differente natura discorsiva di ciascuna di tali opere: mentre nel caso delle lettere di Vieira, ci riferiamo a testi che, per la loro natura, svolgono una funzione pragmatica immediata, nel tentativo di persuasione del destinatario, nel caso delle tre cronache riferite, ci troviamo di fronte a testi redatti con l'evidente intenzionalità di orientare la memoria, plasmata entro narrazioni che cercano di inquadrare l'azione svolta dalla Compagnia, in un contesto naturale che promuove la valorizzazione della terra, e immediatamente dopo quella della «Província» rispettiva, in uno sforzo di identità territoriale che si tradurrà anche nella volontà di possedere e ostentare un gruppo di «santos», «homens ilustres em virtude», o di martiri che potessero promuovere il Brasile, inteso qui in modo globale, come luogo capace di produrre condotte missionarie da imitare, rendendo l'«Occidente» in grado di eguagliare l'Oriente, simbolicamente rappresentato dalla figura e dalla riconosciuta azione, dovuta al celere processo di beatificazione e canonizzazione di Francesco Saverio²³. D'altra parte, l'esempio di Saverio ricorre in modo paradigmatico in tutti questi testi e serve anche a Vieira, nelle lettere che si inseriscono nel periodo analizzato, come termine di comparazione: «A S. Francisco Xavier mandava chamar nosso santo patriarca, e achou-o morto esta obediência, porventura porque

²² Sul Bettendorf, (Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, ed. cit., 1949, v. 8, p. 98); João DANIEL, *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, 2 vols., Rio de Janeiro, Contraponto, 2004 (Serafim LEITE, 1949, v. 8, p. 190); José de MORAIS, *História da Companhia de Jesus da Província do Maranhão, que ás reaes cinzas da Fidelíssima Rainha Senhora Nossa D. Marianna d'Austria, offerece seu author o Padre José de Moraes, filho da mesma província, anno de 1759* (Candido Mendes de ALMEIDA, *Memórias para a História do Extinto Estado do Maranhão, cujo território comprehende hoje as Províncias do Maranhão, Piauí, Grão-Pará e Amazonas*, Rio de Janeiro, Typographia do Commercio, de Brito & Braga, 1860; José de MORAES, *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*, Editora Alhambra, Rio de Janeiro, 1987); Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, ed. cit., 1949, 8, pp. 382-383).

²³ Sulla «santità territoriale» e «nazionale»: *Erudizione e devozione. Le Raccolte di vite di santi in età moderna e contemporanea* (a cura di Gennaro LUONGO), Roma, Viella, 2000; H. FROS, «Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème», in *Na. Boll.*, 100 (1982), pp. 729-735; *San Francesco d'Italia. Santità e identità nazionale* (a cura di Tommaso CALIÒ e Roberto RUSCONI), Roma, Viella, 2011.

não quis Deus que ficasse em consequência este exemplo, para se tornarem das missões os que vão a elas»²⁴. Da questo punto di vista, la differenza tra le lettere di Vieira che «narrano» l'evangelizzazione del Maranhão – e che funzionano, insieme alla «Relação da Serra de Ibiapaba»²⁵, come un primo tentativo di conferire una personalità specifica a tale progetto – e le cronache riferite, si manifesta anche in questo apparentemente innocuo particolare che si concretizza nella forma in cui questi testi utilizzano la «natura» come argomento retorico per proiettare la differenza che conferisce identità all'evangelizzazione delle terre del Brasile.

Nell'ampio insieme di lettere redatte da Vieira in questo periodo, i riferimenti alla natura sono scarsi e non comportano ripercussioni della tematica «edenica»: la prima lettera di tale periodo, che riferisce considerazioni sul paesaggio, porta la data del 1654, ed è diretta al Provinciale del Brasile, padre Francisco Gonçalves. Essa fa riferimento al 5 ottobre 1653, come alla data di arrivo alla capitania del Pará, e narra la missione al fiume Tocantins, che contiene il celebre passaggio delle tartarughe «que vêm criar nos reais de algumas ilhas que pelo meio deste Tocantins estão lançadas»²⁶, – riferimenti che si incontrano praticamente in tutti i testi che hanno sviluppato la tematica (il motivo) della scoperta e della conoscenza dell'Amazzonia -, e rivela il fascino per i passeri del Pará, per gli uccelli marittimi dai variopinti colori, o persino per i coccodrilli che si muovono sulle rive del fiume²⁷. Tuttavia, nella misura in cui l'attività missionaria progredisce e si sviluppa, le difficoltà sembrano aumentare, apparendo polarizzate essenzialmente attorno ai problemi riguardanti l'evangelizzazione, sul modello della lettera inviata nel 1656 al padre André Fernandes, vescovo del Giappone, dove Vieira sottolinea: «É isto um inferno abreviado, e é necessário serem os homens tão santos como os do Céu, para terem paciência e constância entre tantas perseguições. Mil desesperações me escrevem os padres do Pará, vendo-se tão perseguidos de todas as partes, sobre tantos perigos, trabalhos, misérias, fomes, sedes, caminhos, mares, rios, e um perpétuo servir e lidar, e acudir a mil partes, sem momento de descanso, nem sossego, que verdadeiramente é necessário um espírito e ma fortaleza de S. Paulo para não desmaiar»²⁸.

²⁴ *Cartas*, ed. cit., Tomo III, p. 725.

²⁵ V. lo estudo introduttorio de João VIEGAS a Padre António VIEIRA, *A Missão de Ibiapaba*, Coimbra, Almedina, 2006.

²⁶ *Cartas*, ed. cit. Tomo III, p. 355 (che vengono a partorire nelle sabbie, sulle rive, di alcune isole che si sono create nel mezzo di questo fiume).

²⁷ *Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 359.

²⁸ *Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 441 («È questo un Inferno in miniatura, ed è necessario che gli uomini siano talmenti santi come lo sono quelli del cielo, per conservare la pazienza e la costanza tra tante persecuzioni. Di mille disperazioni mi scrivono i padri del Pará, vedendosi perseguitati da ogni parte, in preda a tanti pericoli, fatiche, miserie, fami, seti, viaggi, mari, fiumi, in un perpetuo servire, lottare e soccorrere in mille luoghi, senza alcun momento di riposo, né di tranquillità, essendo veramente necessario uno spirito e una resistenza non comuni per non desistere dall'impresa»).

In effetti, le lettere di Vieira sottolineano, per il Maranhão, la natura inospitale, la fame²⁹, il calore, le mosche³⁰: «Fazem-se estas missões pela maior parte por terra, e a pé, não sem grande trabalho, por ser a terra muito rasa e afogada de matos, e [não penetrarem no interior do sertão as virações] com que Deus fez habitável a zona tórrida, a mais abrasada da qual são estas partes em que vivemos [...]. A tutte queste difficoltà si sommava quella ulteriore, e sempre sottolineata da tutti, di non riuscire a trovare «línguas»³¹ (traduttori), data la diversità linguistica tanto del territorio del Brasile come del Maranhão, la «resistenza» e la ferocia di alcune tribù e, soprattutto,

²⁹ *Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 382: «[...] nem no rio, por ser tempo de grandes cheias, pescado [...]. O que só pedia o padre era que lhe mandasse alguma farinha, para se sustentarem dois ou três meses que ali estavam, e alguma sementeira de milho ou legumes [...]».

³⁰ *Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 383: «[...]a praga de mosquitos que neste sítio do Itaqui se padecia [...] era cruel e contínua de noite e de dia»; «[...] depois de passarem mares e atravessarem tão grandes e perigosos rios, padecerem fomes, frios, chuvas, enfermidades e as inclemências do mais destemperado clima que tem o Mundo» (*Cartas*, ed. cit., Tomo I, p. 413).

³¹ V. «Sermão do Espírito Santo», che mette a confronto la scarsa varietà di lingue d'Oriente con la molteplicità linguistica del Brasile: «Aplicando agora esta doutrina universal ao particular da terra em que vivemos, digo que se em outras terras é necessário aos Apóstolos, ou aos sucessores do seu ministério, muito cabedal de amor de Deus para ensinar: nesta terra, e nestas terras, é ainda necessário muito mais amor de Deus, que em nenhuma outra. Porquê? Por dous princípios: o primeiro pela qualidade das gentes; o segundo pela dificuldade das línguas... Manda Portugal missionários ao Japão onde há cinquenta e três reinos, ou sessenta como outros escrevem; mas a língua, ainda que desconhecida, é uma só. Manda Portugal missionários à China, império vastíssimo, dividido em quinze províncias, capaz cada uma de muitos reinos, mas a língua, ainda que desconhecida, é uma só. Manda Portugal à Pérsia, ao Preste João, impérios grandes, poderosos, dilatados e dos maiores do mundo, mas cada um de uma só língua. Porém os missionários que Portugal manda ao Maranhão, posto que não tenha nome de império nem de reino, são verdadeiramente aqueles que Deus reservou para a terceira, última e dificultosíssima empresa, porque vêm pregar a gentes de tantas tão diversas e tão incógnitas línguas, que só uma cousa se sabe delas é não terem número [...]. As que se falam no rio das Amazonas são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome nem o número. As conhecidas até ao ano de 1639 no descobrimento do rio de Quite, eram 150. Depois se descobriram muitas mais...». («Applicando ora questa universale dottrina al caso particolare della terra in cui viviamo, dico che, se in altri territori agli Apostoli, o ai successori del loro ministero è necessaria molta dovizia di amor di Dio per insegnare, in questa terra, e in questi territori, è ancora necessario molto più amor di Dio, che in qualsiasi altra. Perché? A causa di due motivi: il primo, per la qualità delle genti; il secondo, per la difficoltà delle lingue... Invia il regno di Portogallo missionari in Giappone, dove ci sono cinquantatre regni, o sessanta, come altri scrivono; ma la lingua, ancorché sconosciuta, è una sola. Invia il regno di Portogallo missionari in Cina, in quell'impero vastissimo diviso in quindici province, contenente ciascuna molti reami, ma la lingua, ancorché sconosciuta, è una sola. Invia il regno di Portogallo in Mogor, in Persia, nei territori del Prete Gianni, in questi grandi imperi, poderosi, estesi e tra i maggiori del mondo, ma ciascuno di essi parla una sola lingua. Invece, i missionari che il regno di Portogallo invia nel Maranhão, anche se non ha nome di impero o di regno, sono veramente quelli che Dio ha riservato per la terza, ultima e difficoltosissima impresa, poiché essi vengono a predicare a genti di tante, così differenti e sconosciute lingue, che la sola cosa che di esse si sa è che sono innumerevoli [...]. Le lingue che si parlano nel Rio delle Amazzoni sono così tante e talmente diverse, che di esse non si conosce né il nome, né il numero. Quelle conosciute fino all'anno 1639, al momento della scoperta del Rio di Quite, erano 150. In seguito, ne sono state individuate molte altre...».

l'opposizione dei coloni. Tuttavia, questo genere di difficoltà si incontrava anche nei testi delle cronache citate, indipendentemente dalla sensibilità alla presenza dei temi «edenici».

Nelle lettere di Vieira del Maranhão non sembra esserci spazio per la fortuna di questa tematica, come se la natura locale, congiungendosi anche con una diversità di linguaggi e di costumi «disumani», si costituisse in una serie di ostacoli che lo sforzo evangelizzatore gesuita andava vincendo, ma non sempre, con molte difficoltà, e a spese di un eroismo, anche fisico, che andrà ad integrare il paradigma «gesuita» di santità. Dalla *Clavis Prophetarum*³², possiamo, per esempio, selezionare un passaggio que mostra perfettamente il tipo di natura che è necessario vincere: «ínvios sertões sem água, na sede e na fome, através de penhascos inóspitos, penedias altíssimas e alcantiladas, através de areias soltas e escaldantes, fervilhando de serpentes a cada passo, através de enormes rios que têm de ser atravessados sem barco, através de lagos e pântanos infestados de crocodilos e outros monstros» questo è il tipo di paesaggio che si proietta in molte lettere indirizzate al Provinciale della Compagnia (1653, 1654), le quali mettono in luce le difficoltà dell'impresa missionaria.

Costituendo apparentemente un tratto minore della corrispondenza di Vieira riguardante l'evangelizzazione del Maranhão, la quasi totale assenza di attenzione allo sviluppo della tematica «edenica», accentua la dimensione interventista di questa, la sua funzione eminentemente pragmatica, nel senso di un appello all'intervento diretto del potere temporale e anche «spirituale», nel caso dei poteri della Compagnia, polarizzati nelle Province, al fine di aiutare a risolvere un'opera urgente, resa superba da difficoltà di ogni genere.

Se possiamo comprendere che in testi precedenti e successivi a Vieira, la voga dei motivi edenici fosse anche legata, oltre alla valorizzazione delle terre del Brasile e del Maranhão, al richiamo della colonizzazione, sembra evidente che per Vieira l'evangelizzazione del Maranhão costituiva la «sua» missione, quella per la quale era stato nominato «Superiore», ma che interpretava come compimento di una spinosa impresa, in cui le dimensioni temporale e spirituale si trovavano talmente legate che non potevano essere pensate separatamente, incorporando un progetto di carattere messianico e provvidenziale che, come si sa, integrava anche una forte dimensione politica.

In tale contesto, è possibile intendere che le lettere, nelle quali si avanza soluzioni, con piani precisi e progetti oggettivi³³, non trovassero luogo in

³² Padre António VIEIRA, *Clavis Prophetarum* (ed. crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo Espírito SANTO), Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, «intransitabili regioni senz'acqua, dove si soffrono la sete e la fame, attraverso luoghi rocciosi inospitali, cime altissime e precipizi, attraverso sabbie deserte ed infuocate, pullulanti ad ogni passo di serpenti, attraverso enormi fiumi che devono essere superati senza imbarcazioni, attraverso laghi e paludi infestate dai cocodrilli e da altri mostri».

³³ V. Carta LXIX, «Ao rei D. João IV», 1654 – Abril 6, *Cartas*, ed. cit., pp. 414-423; Carta LXXIV, «Ao Rei D. João IV», 1655 – Dezembro 8, *Cartas*, ed. cit., pp. 430-438.

valutazioni che svolgevano essenzialmente una funzione retorica, come quelle della natura «edenica», nel senso della «varietas». Sebbene molto condizionate dai modelli epistolari del tempo, queste lettere di Vieira assumono una funzione pragmatica di pressione su vari poteri, accentuando il rispettivo impegno, circostanza che, indipendentemente dall'affidabilità delle informazioni, ha molto contribuito alla formazione dell'immagine tradizionale che ci è rimasta dell'evangelizzatore. Le lettere, come esercizio di rappresentazione dell'«io», nella rielaborazione di fatti e azioni, inserite in reti di socialità di varia natura, erano anche forme utilizzate per di riorientare la memoria e per fissare immagini di attuazioni. Antonio Vieira lo sapeva.

ANTONIO VIEIRA Y LA DIÁSPORA SEFARDÍ EN EL SIGLO XVII

NATALIA MUCHNIK

École des hautes études en sciences sociales

Este artículo intenta sintetizar la compleja relación entre Antonio Vieira y la diáspora sefardí, constituida tanto por los conversos ibéricos como por los que se exiliaron a otros países de Europa o más alejados. Se puede notar, en primer lugar, que en la mayoría de las obras consagradas a la figura de Antonio Vieira, los conversos aparecen como una de las «grandes causas» defendidas por el jesuita.¹ Del mismo modo, varios de los especialistas de Vieira, como João Lucio de Azevedo o Antonio José Saraiva, lo son también de los conversos. Y de hecho, se sabe que Vieira tuvo contactos frecuentes con los sefardíes, sean conversos, marranos o judíos reconocidos. En todos sus viajes entró en relación con ellos, en Brasil, Portugal, Francia, Holanda e Italia, encuentros que dieron lugar a cartas y peticiones en favor de los conversos. ¿Cómo explicar la presencia constante de los sefardíes en la vida de Vieira? ¿Qué papel desempeñan en su visión política y económica y en su espiritualidad?

No cabe interpretar estos contactos como el puro fruto del azar en alguien como Vieira, hombre político en el sentido amplio del término, que utilizaba el púlpito como una tribuna, buen conocedor tanto de la Iglesia como de los negocios y de la Corte. En cambio deben ser relacionados con sus proyectos económicos, educativos e intelectuales, que superan una simple perspectiva misionera. Y más aún cuando se percibe la fuerte influencia del pensamiento judío en los sermones y en la correspondencia del jesuita. Tampoco puede olvidarse la omnipresencia del judaísmo en el proceso inquisitorial (1663-1667) que le hizo perder, por un tiempo, el derecho a la palabra.

¹ Véase por ejemplo el índice del Catálogo de la Exposición sobre Vieira que ha tenido lugar en la Biblioteca Nacional de Lisboa desde noviembre 1997 hasta febrero 1998 (*Padre António Vieira, 1608-1697. Catálogo da Exposição*, Lisboa, Ministério da Cultura-Biblioteca Nacional, 1997, p. 9).

Por estas razones queremos utilizar a los sefardíes como una de las claves de lectura, o mejor dicho como un prisma para leer las diferentes facetas de la obra y de las actividades de Vieira: la restauración política y económica de la monarquía portuguesa, el desarrollo del comercio brasileño, la promoción de las relaciones entre las culturas, los pueblos y las religiones, la reforma del Santo Oficio y el esbozo de una visión mesiánica del «Quinto Império». La conexión de estos diferentes ejes, en una obra tan amplia como la de Vieira, es extremadamente estrecha: resulta imposible establecer un orden de prioridad, por ejemplo, entre la defensa de los conversos y el desarrollo económico portugués, o decidir si prevalece su pragmatismo político o su visión profética de la historia. Todo parece formar un sistema completo y coherente en el cual los sefardíes son omnipresentes.

Veremos que la importancia de los sefardíes para Vieira está ligada a dos factores principales. Primero, a su extrema valorización del comercio, tanto para el desarrollo de Portugal (como lo muestra su proyecto de una nobleza negociante²) como para la «dilatación de la fé», misión universal de la monarquía que remite a su postulado de una interpenetración del poder temporal y el poder espiritual: «Los predicadores llevan la fé a los reinos extraños y el comercio lleva a los predicadores a las costas [...] Los predicadores llevan el Evangelio, y el comercio lleva a los predicadores».³ En el caso de Vieira, es posible referirse a un «sistema mesiano-mercantilista» en el cual la elección de Portugal es atestiguada por sus grandes descubrimientos. En segundo lugar, se funda en la participación (quizás exagerada por el jesuita) de los «hombres de la Nación» en la prosperidad de Holanda (como en la economía española en tiempos de Olivares) que Vieira consideraba en ese entonces como el modelo óptimo de desarrollo para la joven monarquía portuguesa, tal como se aprecia especialmente en el *Papel a favor da entrega de Pernambuco aos Holandeses* (el «Papel forte») de 1648.⁴

² «Primeira, que Vossa Majestade fizesse nobre a mercancia, de maneira que não só não tirasse mas desse positiva nobreza, ficando nobres todos os homens que fossem mercadores, não só os que se chamam de sobrado, senão também os de vara e côvado; com que muitas pessoas de maior qualidade e cristãos-velhos se applicariam ao exercício mercantil, em grande utilidade do Reino, a exemplo de Veneza, Génova, Florença e outras repúblicas, em que os príncipes são mercadores, e elas por isso opulentíssimas», in *Proposta que se fez ao sereníssimo rei... sobre a mudança dos estilos...* cit., in A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, 1951, pp. 49-50.

³ Antonio VIEIRA, *Historia do Futuro, inédito de António Vieira*, editado por J. Lúcio AZEVEDO, in *Boletim da Segunda Classe*, XII (1918), pp. 110-247, especialmente p. 199.

⁴ «Esta é, Senhor, a desigualdade das condições que tanto se abominam, capituladas com uma república a mais florente, a mais poderosa e a mais soberba do Mundo, por um reino hoje de menor poder e cercado por todas as partes de um tão superior inimigo», en A. VIEIRA, *Obras escolhidas*, edición de António Sérgio et Nernâni Cidade, Lisboa, Livraria Sá Da Costa, vol. III, *Obras Várias I. Política*, 1951, pp. 29-106, part. p. 43 y José VAN DEN BESSELAAR, «António Vieira e a Holanda», in *Revista da Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa*, 14 (1971), pp. 5-35, especialmente pp. 22 y 27.

Es cierto sin embargo que la postura de Vieira frente a los sefardíes forma parte de un movimiento más general perceptible en el siglo XVII en Portugal, España y en cierta medida en otros países europeos, e incluso en las iglesias y las inquisiciones ibéricas. Estrechamente ligada con el desarrollo del mercantilismo y de la «razón de estado» impulsada por políticos y tratadistas (los *arbitristas* en España), esta postura critica los excesos de la Inquisición y sostiene la conveniencia de tolerar la presencia y/o el retorno de los conversos. Se beneficiaría así la vida económica, se favorecería su cristianización y se multiplicarían los contactos entre judíos y cristianos con objetivos intelectuales o espirituales, en particular los relacionados con el milenarismo y el mesianismo. En España, por ejemplo, Martín González de Cellorigo, en su *Alegación en que se funda la justicia y merced que algunos particulares del reyno de Portugal, que están dentro y fuera de los confines de España, piden y suplican a la Católica y Real Magestad del Rey...* (Madrid, 1619), explica que el retorno de los conversos permitiría repoblar España y dar un nuevo impulso a su economía al tiempo que debilitaría a sus enemigos, sobre todo las Provincias Unidas⁵. Del mismo modo puede citarse al inquisidor general Andrés Pacheco que, en los años 1623-1626, abogaba por la integración de los conversos católicos o bien al *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda* (1633) del inquisidor de Llerena, Juan Escobar del Corro, donde denuncia los males acarreados a la monarquía por la obsesión por la pureza de sangre.

Ahora bien, ¿cuál es la particularidad de la posición de Vieira? ¿En qué se distingue de sus contemporáneos? Su singularidad reside quizás, precisamente, en que fue él quien llegó más lejos en esta argumentación: no sólo reúne la mayoría de las posiciones e ideas que, aisladas, son defendidas por otros, sino que las traduce en proposiciones y actos concretos. Este es el punto que este artículo se propone desarrollar, mostrando, en primer lugar, que sus declaraciones e intervenciones a favor de sefardíes aparecen ligadas a individuos específicos con los que está en relación. Analizaremos luego la manera en que Vieira utiliza su conocimiento de los usos sefardíes como elemento clave de sus proyectos políticos y económicos. Intentaremos por último explorar el aspecto acaso más complejo de las relaciones de Vieira con la diáspora sefardí, esto es sus contactos con Menasseh ben Israel y el mesianismo judío.

⁵ Véase Israel S. RÉVAH, «Le Plaidoyer en faveur des 'Nouveaux-Chrétiens' Portugais du Licencié Martín González de Cellorigo (Madrid, 1619)», in *Revue des Études Juives (REJ)*, CXXII (1963), pp. 279-398 y Jean VILAR, *L'arbitrista malgré lui. La vie et les écrits du Licencié Cellorigo (1565?-1630?)*, Tesis doctoral de la universidad París IV, 1996, 2 vols.

1. Un acertado conocimiento del mundo sefardí

Como lo mencionamos, Vieira tuvo continuos contactos con los sefardíes, conviviendo incluso con algunos de ellos, ya sea conversos como Duarte da Silva, o judíos reconocidos, como el célebre rabino de la comunidad judía de Ámsterdam, Menasseh ben Israel, importante figura intelectual de la Europa del siglo XVII. Aunque Vieira tuvo, sin duda alguna, mucho más contactos de los que podemos tratar aquí, nos centraremos en estas tres figuras, agregando otras casi anónimas, como los conversos católicos de Ruán. Son cuatro relaciones específicas pero particularmente simbólicas. Y cada una remite a un aspecto distinto de la obra de Vieira. Cada una representa un «tipo» sefardí: el negociante-financista (Duarte da Silva), el literato (Villareal), el rabino (Menasseh) y agregamos el converso católico (el grupo de Ruán) que, por razones que veremos luego, puede ser incluido en la diáspora sefardí pese a su catolicismo.

El negociante-financista

La personalidad de Duarte da Silva, uno de los más famosos negociantes conversos de Lisboa de los años 1640, se ajusta al clásico retrato del negociante-financista de origen converso, que corresponde al modelo de los asentistas de Felipe IV en la misma época.⁶ Mezclando estrechamente actividades comerciales y préstamos a las más altas autoridades del país (en este caso el propio rey João IV), Duarte llegó a desempeñar un papel político relevante, participando por ejemplo en la financiación de las campañas militares portuguesas en el Atlántico. Su arresto en 1648 tuvo importantes consecuencias económicas provocando la pérdida de confianza de los negociantes conversos lusitanos, como bien lo había previsto el propio Vieira.⁷ El jesuita parece haber tenido una cierta afección por él y, como se lee en su correspondencia, se preocupa constantemente por su liberación y la de su familia.⁸ Duarte da Silva saldrá en el auto de fe del primero de

⁶ Véase James C. BOYAJIAN, *Portuguese Bankers at the Court of Spain, 1626-1650*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983; Carmen SANZ AYÁN, *Los banqueros de Carlos II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1989 y Markus SCHREIBER, *Marranen in Madrid, 1600-1670*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994.

⁷ «O dano que esta prisão faz e há-de fazer ao comércio de Portugal é maior do que lá se considera», en A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, pp. 121-122. En la carta del 16 de Marzo 1648 al marqués de Niza informa que aunque la pólvora sea muy barata en Ámsterdam, «não há quem queira passar um vintém a Portugal com estas prisões dos homens de negócio, e no dia em que chegou a nova da de Duarte da Silva subiu o câmbio a 5%», en *Cartas do Padre António Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de AZEVEDO, tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970, p. 168.

⁸ «Grande favor foi o das cartas de Duarte da Silva, e o será também o da sua soltura, como a de sua mulher e sobrinho; mas, se os haviam de soltar, por que os prenderam? Não faltará quem diga o porquê, mas eu não quero, porque pode ser que neste caso o saiba melhor

diciembre 1652 con abjuración *de vehementi* y destierro por 5 años, pena que no llegó a cumplir.⁹

En el mismo período, durante su segunda misión en La Haya (1647-1648), Vieira se relaciona tanto con conversos como con judíos de nación. Así aparece frecuentemente, en las cartas dirigidas al marqués de Niza, Andrés Henriques, mercader converso de Lisboa, «muy inteligente» según Vieira, y que había llegado al mismo tiempo que él a La Haya. Vieira, encargado de comprar navíos para el rey, llevaba un crédito de cien mil cruzados para entregar en pago a Bento Osorio, miembro destacado de la comunidad sefardí de Ámsterdam. Para esta operación, Vieira cuenta con el apoyo de Andrés Henriques, para llegar a los sefardíes de Ámsterdam y de Hamburgo.¹⁰ Sus numerosos viajes a Ámsterdam le habían permitido probablemente entrar en contacto directo con Bento Osorio y otros mercaderes de la comunidad sefardí tales como Jerónimo Nunes da Costa (*alias* Moisés Curiel), agente de Portugal, y se escribe asiduamente con Duarte Nunes (*alias* Jacob Curiel), padre de Jerónimo, agente de Portugal en Hamburgo.¹¹ Señalemos al pasar que es el crédito de António Rodrigues de Morais (casi mil libras francesas) el que le permite asegurar la fragata *Fortuna* que acaba de comprar.¹²

El literato

Durante su primera misión en Francia y en La Haya, entre febrero y julio 1646, Vieira reside principalmente en París y Ruán. Conoció probablemente entonces dos personajes ligados a los medios diplomáticos extranjeros y, sobre todo, al de los portugueses, que jugaban un papel central como intermediarios literarios y políticos entre París y Ruán.¹³ Nos referimos en primer lugar a Manuel Fernandes Villareal, designado por el rey D. João IV en febrero 1644 como cónsul de la nación portuguesa en Francia, responsable de la regulación del comercio entre los dos países. El punto de convergencia es seguramente el embajador (en 1642-46 y 1647-49) D. Luis Vasco da Gama, conde de Vidigueira, futuro marqués de Niza, del cual Villareal es el confidente, y que es a su vez el correspondiente privilegiado de Antonio

que todos», «Carta al marqués de Niza del 4 de mayo 1648», in *Cartas do Padre António Vieira* cit., tomo I, 1970, p. 185.

⁹ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, p. 121, nota 12.

¹⁰ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, pp. 91, 93 (23 de diciembre 1647), pp. 100, 102, 103, 104 (12 de enero 1648) etc.

¹¹ «Carta ao Marquês de Nisa», La Haya, 12 de enero 1648, in A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, pp. 100, 108, 122.

¹² Cartas al marqués de Niza del 16, 23 y 30 de Marzo 1648, in *Cartas do Padre António Vieira* cit., tomo I, 1970, pp. 168-169, p. 171.

¹³ Michèle GENDREAU-MASSALOUX y Constance HUBARD ROSE, «António Enríquez Gómez et Manuel Fernandes de Villareal: deux destins parallèles, une vision politique commune», in *Revue des études juives*, CXXXVI (1977), pp. 368-388, especialmente p. 369.

Vieira durante este período. Negociante asociado a los Morais (Morães) cuyo crédito será utilizado por Vieira en su segunda misión, Villareal trata con el cardenal de Richelieu, recalando, como otros escritores conversos de Francia, la buena acogida que brindaba a los conversos ibéricos que huían de la Inquisición. En *El Político Christianíssimo o Discursos Políticos...* (1642), editado y traducido varias veces durante los años 1640, Villareal critica violentamente al Santo Oficio e insiste en la prioridad de las necesidades políticas sobre las consideraciones exclusivamente religiosas.¹⁴ Fue por otra parte el animador de un grupo de propaganda a favor de la joven monarquía lusitana, y publicó un *Anti-Caramuel o Defença del Manifesto del Reyno de Portugal...* (París, 1643) y *Le Mercure portugais ou relations politiques de la fameuse révolution d'estat arrivée en Portugal...* (París, 1643).¹⁵ De retorno en Portugal en 1649, fue detenido por la Inquisición y acusado de judaísmo, así como de otros delitos: haber introducido libros de Menasseh ben Israel (con quien había correspondido), preconizar la libertad religiosa y estar influenciado por el pensamiento de Maquiavelo. Fue quemado en Lisboa durante el auto de fe del primero de diciembre de 1652.¹⁶

El cuanto al segundo personaje, Antonio Enríquez Gómez, es probable que Vieira lo haya cruzado en Ruán, puerto cuyas densas actividades comerciales con la península ibérica se veían entonces favorecidas por la presencia de un núcleo sefardí en parte converso. Conoce allí a negociantes que le serán muy útiles para obtener crédito en Holanda. Es el caso, por ejemplo, de António Rodrigues de Morais. Nacido en Portugal e instalado en Ruán donde fue naturalizado en 1639, es uno de los jefes de la comunidad judaizante. Pudo asimismo conocer al poeta y negociante António Enríquez Gómez que reside en Ruán de 1643 a 1649 donde publica varias de sus obras.¹⁷ Al igual que su amigo Manuel Fernandes Villareal, Enríquez Gómez está muy relacionado con los enviados de la monarquía lusitana en París, y compondrá un *Triumpho lusitano...* para celebrar en 1641 la llegada de los primeros embajadores de João IV en Francia. Cuando Vieira llega a Ruán, Enríquez Gómez está por publicar *La política angélica sobre el gobierno que se deve tener con los Reduzidos a la Fe Catholica, y con los que se apartaron della* (1647), texto de

¹⁴ Véase Israel S. RÉVAH, «Manuel Fernandes Vilareal, adversaire et victime de l'Inquisition portugaise», in *Iberida. Revista de Filologia*, I (1959), pp. 33-54 y III (1959), pp. 181-207, especialmente I, pp. 38-48.

¹⁵ M. GENDREAU-MASSALOUX y C. HUBARD ROSE, «António Enríquez Gómez et Manuel...» cit., p. 374.

¹⁶ Durante su proceso, un testigo (Miguel de Carvalhosa) afirma que, estando en las cárceles inquisitoriales, Villareal habría pedido a otro prisionero que, en el caso que fuese liberado, vaya a prevenir al padre Antonio Vieira de los peligros que corría dado que los inquisidores reunían informaciones sobre él, en Archivo de la Torre do Tombo, Apartados del tribunal de Lisboa, Proceso n° 7794, Primera parte, ff° 195-199 citado por I. S. RÉVAH, «Manuel Fernandes Vilareal, adversaire...» cit., III (1959), p. 186.

¹⁷ Israel S. RÉVAH, *Antonio Enríquez Gómez. Un écrivain marrane (v. 1600-1663)*, editado por Carsten L. WILKE, París, Chandeigne, 2003, pp. 301-381.

pedagogía política dirigido en parte contra la Inquisición.¹⁸ Vuelve a España el mismo año que Villareal, en 1649, pero recién en 1661 será detenido por el Santo Oficio, acusado de judaísmo; muere en las cárceles inquisitoriales en 1663.

El rabino

El encuentro con Menasseh ben Israel (1604-1657)¹⁹ se explica por varios motivos, debidos tanto a las circunstancias de la estadía de António Vieira en Ámsterdam, como a la personalidad del famoso rabino. Se sabe que el marqués de Niza estaba particularmente interesado en la obra de Menasseh cuyos libros le procuraba, entre otros, el literato converso Manuel Fernandes Villareal²⁰. Ante todo, es de notar que Vieira había tratado con varias personalidades de la comunidad sefardí, entre ellas el famoso rabino Saul Levi Morteira (1596?-1660)²¹ pero aparentemente sin mucho éxito. En su *Defesa do livro intitulado «Quinto Império», que é apologia do livro «Clavis Prophetarum» e repostas das proposições censuradas pelos Inquisidores...* redactada en octubre 1665 escribe:

Quanto ao Judaísmo, não só procurei em Holanda e França reduzir a cegueira dos Judeus em algumas conversações particulares (que pela ignorância deles não merecem o nome de disputas), mas diante de alguns, em Amsterdão, convenci ao seu mestre português, Manassés, e apelando para outro italiano, Morteza [sic], também lhe pedi que mo trouxesse e que escolhesse o dia e lugar em que quisessem disputássemos, o que eles não fizeram, pelo tal Mortera não querer. Mas agora poderá ser cuidem que me pareceram bem os argumentos do seu Manassés.²²

No hay duda que sólo una personalidad como Menasseh ben Israel, figura central de la república de las letras, podía discutir con el jesuita e influirle durablemente. En primer lugar, el rabino, muy conocido en Europa por sus obras, era frecuentemente consultado sobre el texto sagrado por personalidades cristianas como Hugo Grotius, Gerardus Vossius, Paul Felgenhauer, John Dury o Saumaise. El uso que Menasseh hace de los textos

¹⁸ Israel S. RÉVAH, «Un pamphlet contre l'Inquisition: La seconde partie de La política angélica d'António Enríquez Gómez (Rouen, 1647)», in *Revue des études juives*, CXXI (1962), pp. 81-168.

¹⁹ Existe una abundante bibliografía sobre el rabino. Véase, entre otros, Cecil ROTH, *A Life of Menasseh ben Israël, Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1945 y Yosef KAPLAN, Henry MECHOULAN y Richard POPKIN (eds.), *Menasseh ben Israel and his world*, Leyde-New York-Copenhagen-Cologne, Brill, 1989 etc.

²⁰ António J. SARAIVA, «António Vieira, Menasseh ben Israel et le cinquième empire», in *Studia Rosenthaliana*, VI (1972), pp. 25-57, especialmente p. 35.

²¹ Véase, entre otros, Marc SAPERSTEIN, *Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of 'New Jews'*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 2005.

²² A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., VI. *Obras várias*, pp. 171-172.

cristianos, los de los Padres de la Iglesia, y su insistencia sobre la igualdad de los justos frente a Dios, independientemente de sus confesiones, interesaban particularmente a quienes deseaban acercarse al judaísmo, sobre todo en una perspectiva milenarista.²³ Varios factores pudieron favorecer este encuentro. Por ejemplo que el marqués de Niza haya comprado en Ruán dos libros de Menasseh – *De la resurrección de los muertos* (1636) y *De termino vitae* (1639) – o que éste dedicara al rey D. João la segunda parte (la primera, publicada en 1632, obtuvo un gran éxito en Europa) de su imponente *Conciliador...*, editado en Ámsterdam en 1641, manifestando su amor por Portugal y su deseo de paz entre la monarquía y la república:

Mayormente a tiempo que el benigno rey João IV, buuelto a su natural y hereditario reyno injustamente hasta agora de otro possehido, cessando el antiguo odio, seguira la desseada paz: la qual siendo yo Lusitano con animo Bataveo, me sera gratissima.²⁴

La protesta de lealtad de Menasseh debe atribuirse en realidad a su fino pragmatismo político, análogo al de Vieira, puesto que las grandes pérdidas territoriales en el Brasil holandés, entonces fundamental para la comunidad sefardí de Ámsterdam, afectaban también sus actividades editoriales.²⁵ Esta lealtad es precisamente lo que el jesuita quiere poner de relieve, como veremos, en sus escritos de 1643 y 1646 en favor de los conversos y de la vuelta de los exiliados a Portugal. Señalemos para terminar el azar (relativo) por el cual Menasseh haya estado en la corte de Cristina de Suecia entre 1651 y 1654 cuando Vieira estaría a su servicio en Roma.²⁶

²³ Menasseh BEN ISRAEL, *La Pierre glorieuse de Nabuchodonosor ou la fin de l'histoire au XVII^e siècle*, introduction et notes par Mireille Hadas-Lebel et Henry Méchoulan, París, Vrin, 2007, p. 53.

²⁴ Menasseh BEN ISRAEL, *Segunda Parte del Conciliador o de la conviniencia de los lugares de la S. Escripura, que repugnantes entre si parecen, epístola dedicatoria*, citada por Jonathan I. ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640-1654)», in David S. KATZ y Jonathan I. ISRAEL (eds.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leyden-New York, Brill, 1990, p. 85.

²⁵ Sabemos que la diáspora sefardí estaba profundamente dividida frente a los rebeldes como en otras cuestiones: cuando numerosos sefardíes de Ámsterdam eran favorables a una ofensiva holandesa que permitiría proteger sus intereses, otros, como el converso lisboeta Jerónimo Gomes Pessoa (después refugiado en Ámsterdam) abastecían (¿indirectamente?) los rebeldes con armas y municiones, en J. I. ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, millenarian Politics...» cit., p. 89.

²⁶ David S. KATZ, «Menasseh ben Israel's Mission to Queen Christina of Sweden, 1651-1655», in *Jewish Social Studies*, XIV (1983), pp. 57-72 y Susanna AKERMAN, «Queen Christina of Sweden and Messianic Thought», in D. S. KATZ y J. I. ISRAEL (eds.), *Sceptics, Millenarians and Jews* cit., pp. 142-160.

El católico

En Ruán, Vieira descubre una cuantiosa y próspera comunidad de conversos ibéricos. Recordemos que desde la expulsión de los judíos de Francia en 1394, el judaísmo está prohibido en el reino francés. En 1550, sin embargo, unos cristianos nuevos del sudoeste, designados como «portugueses», logran obtener Cartas patentes que les autorizan a instalarse y a comerciar libremente en Francia, privilegios que serán reiterados hasta el siglo XVIII.²⁷ El grupo de Ruán se desarrolla sobre todo en el siglo XVII, una primera parte de la población conversa habiendo vuelto a Portugal con el Perdón General de enero 1605. La comunidad es oficialmente reconocida por la diáspora sefardí en 1615, cuando la *Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres*, cofradía creada en Ámsterdam para financiar el casamiento de las huérfanas y de las pobres de la diáspora, envía representantes a toda Europa y particularmente a París, Burdeos, San Juan de Luz, Nantes y Ruán.²⁸ Pero la singularidad del grupo de Ruán, que se observa también en otros grupos franceses, es la convivencia, a veces difícil, de conversos que se manifiestan como católicos sinceros y de conversos judaizantes. Unos y otros pertenecen generalmente a las mismas familias y participan conjuntamente en los negocios – razones que nos han llevado a incluirlos en la diáspora sefardí. En su *Proposta que se fez... a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco* (1646), Vieira cita dos de estos católicos, Paulo de Lena y Domingo da Fonseca.²⁹ Paulo de Lena, médico nacido en 1595, estudia en la Universidad de Coímbra cuando es arrestado por primera vez en 1617 por la Inquisición y reconciliado en 1621. Naturalizado en 1630 en Ruán, es uno de los principales acusadores de los conversos judaizantes durante el gran conflicto que estalla con la llegada de Juan Bautista de Villadiego, espía de la Inquisición española.³⁰

El considerable conocimiento que tiene Vieira de la diáspora sefardí «real» no está exento de estereotipos, evidentes cuando Vieira justifica el papel que atribuye a los judíos tanto en el futuro Quinto Imperio (en tanto Imperio terrestre) como en la recién restaurada monarquía portuguesa. Es el caso en una de las versiones de *Historia do Futuro* donde, tras explicar el «provecho espiritual que los gentiles persas conseguían con la presencia y la comunicación de los judíos», concluye:

²⁷ Sobre los conversos ibéricos en Francia, véase principalmente los estudios de Gérard Nahon.

²⁸ Israel S. RÉVAH, «Le premier règlement de la 'Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres'», in *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*, IV (1963), pp. 650-691 y Miriam BODIAN, 'The Santa Companhia de dotar orfãos e donzelas pobres' in *Amsterdam, 1615-1630*, Ph. D. diss., Hebrew University, 1988.

²⁹ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, p. 37.

³⁰ Natalia MUCHNIK, «Du catholicisme des judéoconvers: Rouen, 1633» in *XVII^e siècle*, CCXXXI (2006), pp. 321-343.

Nem se deve passar em silencio a cobiça natural dos Judeos, ou desejo de adquirir riquezas, e o genio, industria e inclinação tam particular que teve sempre esta nação ao comercio e mercancia, como filhos alfim daquelle pay, que comprando e vendendo fez sua fortuna, e com tam pouco cabedal como hua escudela de lentilhas soube adquirir por industria o que lhe tinha negado a natureza, e fazer se patrão e senhor do maior morgado do mundo. Desta inclinação dos Judeos se servio a Providencia divina para os levar suavemente ás terras e regioens mais remotas, e os introduzir e misturar com todas as naçoens, metendo-lhe em casa sem huns nem outros o pretenderem as drogas do ceo entre as mercadorias da terra.³¹

Cierto, esta tendencia «natural» al comercio no puede separarse, en el pensamiento de Vieira, de la concepción del comercio como instrumento privilegiado de difusión de la fé.

Es posible afirmar que sus contactos, considerables, con el mundo sefardí constituyen un doble aporte para Vieira, que los utiliza, por un lado, como fuente de información para esbozar sus diferentes proyectos y, por el otro, lo llevan a otorgar a los sefardíes un papel mucho más activo que exige, a su vez, como lo veremos, un trabajo previo para su defensa.

2. ¿Que papel Vieira otorga a los sefardíes?

La restauración de Portugal como la potencia mercantil que había sido en tiempos de D. João II y D. Manuel era fundamental para Vieira, objetivo para el cual las múltiples actividades comerciales de los sefardíes eran una fuente de dinero pero también de información.

Una fuente de información inagotable

El provecho que Vieira saca de las redes sefardíes, que se extienden hasta las Indias occidentales y orientales, es evidente. Los sefardíes de Ámsterdam, por ejemplo, proporcionan noticias sobre el comercio y las fuerzas marítimas holandesas, fundamentales en un período en el cual Portugal luchaba para recuperar las tierras brasileñas conquistadas por las Provincias Unidas. Se sabe que Vieira se interesaba en los cambios producidos durante las guerras anglo-holandesas en las estrategias marítimas. La confianza de Vieira en la eficacia de las redes sefardíes es tan grande que el jesuita llegó a privilegiarlas en detrimento de aquellas que poseen las autoridades portuguesas. Esto puede inferirse de su correspondencia con el marqués de Niza de enero 1648 a propósito de la ocupación de Itaparica, Brasil, por los holandeses.

³¹ A. VIEIRA, *Historia do Futuro*, inédito de António Vieira cit., p. 198. Esta versión, como lo explica João L. de AZEVEDO en su introducción (*ibid.*, pp. 110-119) no es la misma que la *Historia do Futuro. Livro antepimeyro. Prologomeno a toda a historia do Futuro...* publicada en 1718.

Puede verse allí que Vieira menciona en primer lugar las noticias proporcionadas por escrito por Jerónimo Nunes, el agente de Portugal en Ámsterdam, y por Antonio Rodrigues de Morais (cuya carta fue enviada por el marqués de Niza), para aludir recién al final al Procurador del Brasil que, escribe, «no especifica cosa cierta, y sólo habla de pérdida considerable».³²

El encuentro con los conversos de Ruán fue sin duda fundamental para el jesuita, más allá de los lazos económicos que le proporcionaba. Comprobar la existencia de diferencias religiosas dentro del mundo converso, y especialmente la adhesión de muchos de ellos al catolicismo en tierras donde podrían judaizar sin temer a la Inquisición será para Vieira un argumento central en su defensa de los conversos portugueses y en favor de la «vuelta» de los exiliados. De hecho, en su Carta «Aos Judeus de Ruão», escrita en La Haya el 20 de mayo 1646, en la que agradece la buena acogida recibida y les promete hablar al rey en su favor, él mismo recalca que «cuando hasta ahora lo persuadía con los argumentos del discurso, de aquí por adelante lo podré hacer con las experiencias de la vista»³³. Esos contactos le permitirán, en su *Proposta* de 1646, apoyar su argumentación con ejemplos precisos (Paulo de Lena y Domingo da Fonseca de Ruán, un anciano de Ámsterdam etc.). Conviene destacar que lo mismo le sucede a Juan Bautista de Villadiego y a Diego de Cisneros, clérigos españoles que habían verificado lo mismo unos años antes en Ruán y escribieron dos tratados en defensa de los conversos, uno dirigido al Inquisidor General, en 1636, el otro a Felipe IV el año siguiente.³⁴ Villadiego se atrevió, además, a organizar la «vuelta» a España, entre 1633 y 1636, de sesenta y seis conversos católicos de Francia y de los Países Bajos; una experiencia que llegó seguramente al conocimiento de Antonio Vieira durante su estadía en la ciudad francesa dado que, como dijimos, conoció a dos de los protagonistas católicos, Paulo de Lena y Domingo de Fonseca.

Las figuras de António Enríquez Gómez y Manuel Fernandes de Villareal simbolizan cuán discutido era el problema de los conversos en el entorno de la embajada portuguesa en París. Ambos autores se diferencian aquí del resto de los portugueses, por ejemplo del marqués de Niza: Inicialmente opuesto a todo tipo de concesiones a los conversos fue más tarde aparentemente convencido de lo contrario por Villareal, acercándose así a las ideas de Vieira.³⁵

³² «Carta ao Marquês de Nisa», La Haya, 20 de enero 1648, in A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, p. 120.

³³ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, p. 89.

³⁴ El texto de Cisneros, conservado en la British Library de Londres (Ms Egerton 343), nunca fué impreso, a la inversa del de Villadiego, *Informacion del licenciado Juan Bautista de Villadiego, secretario del Sancto Oficio de la Inquisicion de Sevilla. POR los Portugueses Catolicos de la nacion Hebræa, que han venido de Francia. CONTRA los Judayzantes de la misma nacion...* Véase Natalia MUCHNIK, «De la défense des 'impurs' à la critique du Saint-Office: le plaidoyer de Juan Bautista de Villadiego (1636)», in *Revue d'histoire ecclésiastique* (Lovaina), 564 (2006), pp. 1014-1038.

³⁵ I. S. RÉVAH, «Manuel Fernandes Vilareal, adversaire...» cit., I (1959), pp. 47-48.

De hecho, y pese a las divergencias entre Gómez y Villareal, sus posiciones eran similares: yuxtaponían sistemáticamente el Antiguo y el Nuevo Testamento, preconizaban la tolerancia religiosa como elemento favorable para la prosperidad de la monarquía, reunían subsidios para la restauración de Portugal y criticaban incansablemente a la Inquisición. Así es como el texto redactado por Villareal en septiembre 1647, a petición del marqués de Niza, retoma los argumentos de las tres *Propostas* de Vieira, insistiendo particularmente, como lo hará (cf. *infra*) el mismo Vieira, en la conveniencia de suprimir las confiscaciones realizadas por el Santo Oficio.³⁶ También para Villareal, D. João IV encarna una figura mesiánica y no es imposible que haya participado en la publicación de *As trouvas do Bandarra* y de *Resorreçam de Portugal e morte fatal de Castilla em duas partes* en Nantes en 1644, dedicados a D. Vasco Luís da Gama.³⁷

Los sefardíes, ¿protagonistas del designio de Vieira?

Esparcidos a través de Europa y en otros continentes, gracias a sus redes familiares y a las riquezas acumuladas, que Vieira pudo observar de cerca en Brasil, le aparecen como un recurso privilegiado para resolver la crisis económica que atraviesa Portugal durante su lucha por la independencia, frente a las dos potencias que son España y las Provincias Unidas. Bien lo dice, por ejemplo, en *Razões apontadas a El-rei D. João IV, a favor dos cristãos novos, para se lhes haver de perdoar a confiscação de seus bens, que entrassem no comércio deste Reino* (1647-1649):

Enfim, Senhor, Portugal não poderá continuar a guerra presente e muito menos a que infalivelmente havemos de ter, sem muito dinheiro; para este dinheiro não há meio mais efectivo, nem Portugal tem outro senão o comércio; e comércio considerável não o pode haver sem a liberdade e segurança das fazendas dos mercadores.³⁸

Su «programa» se divide en dos partes: primero, aprovechar el capital sefardí que está dentro y fuera de Portugal, luego, favorecer la vuelta de los conversos exiliados. De esta doble meta procede, como veremos, la actuación de Vieira a favor de los conversos y contra la Inquisición, un género en sí mismo durante la primera mitad del siglo XVII.

António Vieira se sirvió del caudal sefardí en varias ocasiones.³⁹ En 1641, primero, cuando, siguiendo el modelo de la VOC, se propone fundar

³⁶ I. S. RÉVAH, «Manuel Fernandes Vilareal, adversaire...» cit., I (1959), pp. 48-49.

³⁷ M. GENDREAU-MASSALOUX y C. HUBARD ROSE, «António Enríquez Gómez et Manuel...» cit., p. 386, nota 386.

³⁸ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, 1951, pp. 69-70.

³⁹ Claro que no fue el único en este caso: D. Tristão de Mendonça Furtado, el primer embajador portugués enviado a Provincias-Unidas en enero 1641 para obtener una tregua y comprar armas y municiones en Ámsterdam, lleva consigo 100 000 *cruzados* prestados por el

dos compañías comerciales, una para las Indias orientales, la otra para las Indias occidentales (especialmente Brasil) con capital de financieros conversos de Lisboa y sefardíes del norte de Europa – impulsando al mismo tiempo a que estos abandonaran las compañías holandesas en las cuales algunos habían invertido.⁴⁰ El proyecto y la intervención de los conversos fueron favorecidos por los acontecimientos brasileños en los años 1647-1648. Mientras tanto, cuando la amenaza holandesa se hace más apremiante y una flota dirigida por Sigismund von Schoppe echa el ancla en la isla de Itaparica bloqueando el acceso al puerto de Bahia, Vieira propone financiar la Armada Real do Mar Océano con los fondos de dos conversos brasileños, Duarte da Silva y Rodrigues Marques. Fue así que zarpó la Armada el 18 de octubre y fue puesto fin al bloqueo de Bahia. Ocho meses después, otra escuadra financiada también en parte por el dinero de Duarte da Silva, logró recuperar Angola entonces en manos holandesas.⁴¹ Estos éxitos convencieron a D. João IV de la necesidad de la Companhia Geral do Comércio do Brasil, fundada en 1649, parcialmente con fondos sefardíes.

Cuando Vieira llega a La Haya en abril 1646, encargado oficiosamente por João IV de convencer a los holandeses que el rey no tiene nada que ver con la rebeldía brasileña (en el verano 1645) y obtener que devuelvan Pernambuco contra una suma razonable, comprende rápidamente que lo primero era imposible y lo segundo difícil. Como lo explica al rey de vuelta a Lisboa durante el verano 1646, la suma exigible por las Provincias Unidas no se podría reunir sin la ayuda de los negociantes de las colonias y, entre ellos, de los conversos así como de los judeoportugueses de Francia y de Holanda.⁴² Este primer viaje le permite también pasar por Ruán y conocer, como hemos dicho, al grupo converso y sefardí de la ciudad.

En su segunda estadía, del verano 1647 al invierno 1648, primero en Francia donde debía arreglar un hipotético casamiento entre el príncipe D. Teodosio y la hija de Gaston d'Orleans – haría lo mismo en Roma, en 1650, con Maria-Teresa de Áustria –, y luego en Holanda para inducir a los Estados Generales a firmar el tratado de paz, comprar trigo y navíos, necesita nuevamente créditos. Pero el arresto de Duarte da Silva por la Inquisición y el hecho de que el rey no intervenga para liberarlo fragilizan la posición de Vieira frente a los sefardíes de Ámsterdam. Estos dudan de las intenciones del gobierno portugués, sobre todo después del escándalo causado por el

converso lisboeta Manoel Garcia Franco, en J. I. ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, millenarian Politics...» cit., p. 79. J. Israel subraya el importante papel de la comunidad judía de Ámsterdam en la firma de la tregua (agosto 1641) entre Portugal y las Provincias-Unidas; obtuvieron por ejemplo la protección en territorio portugués y la posibilidad de negociar legalmente en todo el Imperio lusitano (*ibid.*, p. 80).

⁴⁰ Charles R. BOXER, «Padre António Vieira, s.j., and the Institution of the Brazil Company in 1649», in *The Hispanic American Historical Review*, 29 (1949), pp. 474-497.

⁴¹ C. R. BOXER, «Padre António Vieira, s.j., and the...» cit., p. 481.

⁴² J. VAN DEN BESSELAAR, «António Vieira e a Holanda» cit., pp. 16-20.

auto de fe celebrado en Lisboa en diciembre 1647 donde había sido quemado Isaac de Castro Tartas, que hacía proselitismo en Brasil y fue capturado en 1645 pese al artículo 25 de la tregua con Holanda. Desde entonces, la comunidad de Ámsterdam «estaba literalmente en guerra contra los portugueses» (J. I. Israel).⁴³

No sólo se propone Vieira asentar el desarrollo económico portugués sobre la diáspora sefardí sino que proyecta, como algunas figuras intelectuales y religiosas españolas, favorecer la vuelta de los conversos portugueses exiliados desde el siglo XV a Portugal. Se trataba en particular de los judíos nuevos prósperos asentados en los Países Bajos y en las Provincias Unidas, cuyo modelo económico había inspirado tan fuertemente a Vieira. Para eso, Vieira necesita «neutralizar» la represión inquisitorial.

3. Conversos *versus* Inquisición

Para llevar a cabo sus ambiciones económicas, Vieira desarrollará una argumentación defensiva en torno a la doble lealtad de los sefardíes: por un lado, a la que, pese al exilio y a la Inquisición, siempre consideran, según él, como su patria, Portugal y, por otro, a la fe católica y a la Iglesia Romana.

Así pueden ser leídos sus escritos a favor de la Nación (es decir la diáspora sefardí) tal como la *Proposta feita a el rei D. João IV, em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa*, en julio de 1643. En este texto, como en los siguientes, afirma que los exiliados siguen siendo «fieles vasales» del rey de Portugal⁴⁴, deseando ayudar a su restauración en vez de apoyar a sus enemigos, como es el caso en las Provincias Unidas:

Por todos os reinos e províncias da Europa está espalhado grande número de mercadores portugueses homens de grandíssimos cabedais, que trazem em suas mãos a maior parte do comércio e riquezas do Mundo./ Todos estes, pelo amor que têm a Portugal, como pátria sua, e a Vossa Majestade, como seu rei natural, estão desejosos de poderem tornar para o Reino e servirem a Vossa Majestade com suas fazendas, como fazem aos reis estranhos.⁴⁵

⁴³ J. VAN DEN BESSELAAR, «António Vieira e a Holanda» cit., p. 24, J. I. ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, millenarian Politics...» cit., pp. 92 y 94 y Arnold WIZNITZER, «Isaac de Castro, Brazilian Jewish Martyr», in *Publications of the American Jewish Historical Society*, XVIII (1957), pp. 63-75. J. I. Israel subraya que, paradójicamente, es precisamente la hostilidad de los sefardíes holandeses en 1647-1648 que «had the unintended effect of gaining more for the New Christians than had Dutch Sephardi support for the Portuguese cause in the early 1640s» (*ibid.*, p. 95).

⁴⁴ Expresión utilizada en la carta a los «judíos de Ruan», escrita en La Haya el 20 de mayo 1646: «S.M. saberá muito cedo por cartas quão leais vassallos tem em Ruão», en A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. I, *Cartas*, 1951, p. 89. El mismo argumento se encuentra en los textos españoles, subrayando la fidelidad de los sefardíes al rey de España.

⁴⁵ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, 1951, p. 11.

Esta argumentación era en ese entonces particularmente necesaria: se sabe que muchos de los corresponsales de los grandes banqueros conversos de origen portugués madrileños, habían participado en la conspiración de 1641 para destronar a D. João IV y restablecer la soberanía española, algunos de los cuales, como Pedro de Baeça de Silveira, uno de los principales negociantes de Lisboa, fueron oficialmente inculcados y procesados.⁴⁶ Sin embargo, muchos habían quedado privados de los privilegios otorgados por Olivares – a los cuales alude Vieira en su *Proposta* de 1643⁴⁷ – y dispuestos por consiguiente a aprovechar las nuevas oportunidades ofrecidas por la independencia lusitana. Notemos que Vieira no era el único en subrayar esta lealtad y el uso que Portugal podía hacer de los capitales de los sefardíes holandeses: ya en mayo de 1644, el embajador en La Haya, Francisco de Sousa Coutinho había hecho saber al rey que «por más judíos que sean los portugueses que hay allí, finalmente tienen allí una afección hacia Portugal que les hace desear más servir a V. Majestad que a los flamencos». Esta fidelidad era ejemplarizada, entre otros, por la elevación a *cavaleiro fidalgo da casa real* y agente de la Corona en Hamburgo del sefardí Duarte Nunes da Costa (Jacob Curiel) en 1644 (como su hermano Lopo Ramires en 1642) y luego la de su hijo, Jerónimo, en Ámsterdam, en 1645.⁴⁸

En cuanto a la adhesión al catolicismo y la devoción a la Iglesia, Vieira sugiere que buena parte de los judaizantes procesados por la Inquisición son inocentes de este delito, como lo explica en *Desengano católico sobre a causa da gente de nação hebreia* en 1674. Del mismo modo se había servido, años atrás, de aquellos casos que había encontrado en Ruán en los años 1640⁴⁹ en su *Proposta que se fez... a favor da gente de nação, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco* (1646). Así menciona a quienes se muestran «abiertamente, no sólo como grandes católicos sino mas aún como grandes enemigos de los judíos y detestadores de su perfidia»; es el caso conocido en toda Francia, informa Vieira, de los de Nantes. Es el caso también, que conoce personalmente, de los de Ruán. Estos le aparecen «doblemente vir-

⁴⁶ James C. BOYAJIAN, *Portuguese Bankers at the Madrid Court, 1626-1650*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983, p. 125-126 y Leonor FREIRE COSTA y Mafalda SOARES DA CUNHA, *D. João IV*, Lisboa, Círculo de Leitores e Centro de Estudos dos Povos e Cultura de Expressão Portuguesa, 2006, pp. 118-128.

⁴⁷ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, 1951, p. 15: «E se o Castelhana, para reduzir Portugal a província e lhe quebrantar as forças, tomou por arbitrio retirar-lhe os mercadores e chamar para as praças de Castela os homens de negócio, chame-os Vossa Majestade e restitua-os a Portugal, que não pode ser razão de estado para a nossa restauração e conservação, o continuar e ajudar os mesmos meios que escolheram os nossos inimigos para a nossa ruína».

⁴⁸ Jonathan I. ISRAEL, «Dutch Sephardi Jewry, millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640-1654)» cit., pp. 83-84.

⁴⁹ Sobre este tema véase Cecil ROTH, «Les marranes à Rouen. Un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs en France», in *Revue des études juives*, LXXXVIII (1929), pp. 113-155 y N. MUCHNIK, «Du catholicisme des judéoconvers...» cit.

tuosos» dado que, «donde podrían ser judíos, se manifiestan como columnas de la fé del cristo», luchando contra aquellos de sus familiares que optaron por el judaísmo, y ayudando a los que están «a punto de caer». Uno de ellos, el Dr. Paul de Lena, «porque es letrado» precisa Vieira, se desplazó hasta la comunidad judía de Ámsterdam, «a desengañar los engañados y a confutar la doctrina de los rabinos».⁵⁰ Recordemos que se trata de la misma comunidad y de las mismas divisiones internas de los grupos conversos franceses que habían abierto los ojos sobre la fidelidad de estos conversos católicos de otros clérigos, Diego de Cisneros y Juan Bautista de Villadiego. Villadiego, enviado como espía dentro de estos grupos en los años 1630, había impulsado el retorno a España de varios de sus miembros, y los había defendido en una larga carta al Inquisidor General.⁵¹ Pero la singularidad de Vieira y la fuerza de su argumentación residen en buena medida en el número de los ejemplos que cita, obtenidos gracias a los contactos establecidos durante sus viajes a Francia y Holanda.

El caso es aún más impactante según Vieira cuando se trata de anti-guos procesados por las inquisiciones ibéricas por judaísmo. Tocamos aquí al segundo aspecto de la argumentación de Vieira, más ofensivo que defensivo. La doble fidelidad conversa y la catolicidad de muchos conversos (induciendo una distinción entre sangre y fé⁵²) lo llevan a criticar los métodos inquisitoriales. De hecho, ¿cómo podía ser de otro modo puesto que había ofrecido a Duarte da Silva y a sus correligionarios que ayudaban a la monarquía portuguesa la inmunidad para sus bienes frente a las confiscaciones inquisitoriales? Una lucha sumamente difícil como lo muestra, entre tantos, el arresto de Duarte da Silva por el Santo Oficio en 1648.

Así explica en su *Proposta* de 1646 a propósito de los conversos refugiados en Europa:

Destes exemplos há outros muitos em toda a parte, de que se pudera fazer larga relação; dos quais parece se prova, com evidência, que nem todos os que neste Reino se castigam por judeus, são judeus, e que o estilo [es decir la manera de actuar] que se guarda com eles, ainda que muito justo, é ocasionado a um tão grande inconveniente, como poder padecer a inocência, tão privilegiada nas leis divinas e humanas.⁵³

Tal argumento, aparentemente paradójico para un clérigo, no dejaba de ser provocador pese a que, como hemos dicho antes, fuera compartido,

⁵⁰ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, p. 37.

⁵¹ N. MUCHNIK, «Du catholicisme des judéoconvers...» cit. y «De la défense des 'impurs' à la critique du Saint-Office...» cit.

⁵² «Terceira, que, nos [ofícios] que requerem exame e limpeza, se faça o exame pelo que toca à Fé e não pelo que pertence ao sangue», dans *Proposta que se fez ao sereníssimo rei D. João IV a favor da gente...*, en *Proposta que se fez ao sereníssimo rei... sobre a mudança dos estilos...* cit., in A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, 1951, p. 50.

⁵³ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, p. 38.

sobre todo en España⁵⁴, por otros. Además, esta tesis debe ser asociada con otra dimensión de la inocencia de los conversos. Se trata de la teoría que Vieira expone en su *Historia do Futuro. Livro anteprimeyro. Prologomeno a toda a historia do Futuro...* (1718), según la cual los sefardíes no participaron al deicidio puesto que fueron exiliados a España antes del acontecimiento, en tiempos de Nabuchodonosor.⁵⁵ Una visión que además aparece frecuentemente en los testimonios inquisitoriales, en boca de algunos marranos que reivindicaban la antigüedad de su presencia en España y de su nobleza.

El postulado de la «inocencia» de los judíos, que se encuentra bastante a menudo en el siglo XVII en ámbitos eclesiásticos, desemboca generalmente en dos proposiciones presentes bajo la pluma de Vieira: la abolición de los estatutos de limpieza de sangre, pilares de las sociedades ibéricas de los siglos XVI y XVII, y sobre todo, la reforma del Santo Oficio, cuyo funcionamiento es responsable, según Vieira, de la condena de inocentes. Estas medidas están expuestas en las *Propostas* de 1643 y de 1646 y en textos posteriores, como *Noticias reconditas do modo de proceder a Inquisição de Portugal com os seus prezos. Informação que ao Pontífice Clemente X deo o P. Antonio Vieira...*, que le fue entonces atribuido (otros designaron al rabino de Londres David Nieto) y que circuló mucho tiempo bajo forma manuscrita. Las absoluciones y la persistencia con la cual los acusados proclamaban su inocencia hasta la muerte o bien su confirmación por los acontecimientos de Ruán, por ejemplo, constituyen pruebas de los defectos del sistema inquisitorial que algunos, como Vieira, se niegan a aceptar⁵⁶. Entre estos defectos se encuentran principalmente las pocas posibilidades de defensa por parte de los acusados, que ignoran los cargos y nombres de los denunciantes, y el problema de los falsos testimonios. Así se entiende que Vieira, aunque con cautela, declare en su *Proposta* de 1646 que, en definitiva:

Os ministros do Santo Ofício, Senhor, são mui rectos, os regimentos e estatutos daquele sagrado Tribunal mui justos e ponderados. Mas como as cousas humanas (principalmente as que se guiam por presunções e conjecturas, e mais se lhes falta clareza) são naturalmente falíveis, pode acontecer, e de facto tem acontecido muitas vezes, que contra a piedosa tenção dos ministros, padece neste juízo a inocência.⁵⁷

En otros textos, de uso más privado como las cartas, Vieira se muestra sin embargo mucho más violento. En la que escribió a un amigo portugués

⁵⁴ Cellorigo, por ejemplo, que menciona en su *Alegación* los problemas planteados por la integración de los conversos portugueses en la sociedad, está asimismo interesado por la cuestión de los falsos testimonios y afirma la necesidad de instituir un recurso legal para los acusados y de regular el sistema de las confiscaciones de bienes.

⁵⁵ António VIEIRA, *Historia do Futuro. Livro anteprimeyro. Prologomeno a toda a historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provaõ os fundamentos della. Materia, Verdade, & Utilidades da Historia do Futuro*, Lisboa occidental, Casa de A. Pedrozo Galram, 1718, p. 313.

⁵⁶ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, pp. 33-36.

⁵⁷ A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. IV, *Obras Várias*, pp. 32-33.

anónimo desde Roma, por ejemplo, donde afirma que la Iglesia «matava portugueses inocentes», y que en Roma «corría la noticia de que si alguien era inocente [se decía] que lo manden a Portugal que luego lo quemarían».⁵⁸ Esto sucedía cuando en la misma Roma, recalca Vieira, los judíos podían vivir libremente su religión pero dentro del ghetto, cabría agregar. La experiencia romana le lleva incluso a proponer, cuando D. Pedro considera la posibilidad de expulsar a los conversos después del robo y sacrilegio cometidos en la iglesia del monasterio de Odivelas, en mayo 1671 (supuestamente por un cristiano nuevo), la presencia de «judíos de señal» en Portugal. Es decir judíos oficiales (o de «nación y profesión» según el vocabulario de la época) que serían claramente identificados como tales y, por lo tanto, bajo control. Oponiendo el judaísmo que «não é contagioso» al protestantismo (la «heresia»), que sí lo es y sin embargo es autorizado en todas la naciones de Europa, incluyendo a Portugal, concluye:

por que razão, pelas utilidades do mesmo comércio, se não permitirá o mesmo aos judeus portugueses, estando não misturados, senão separados como em Roma, e com sinal por onde sejam conhecidos, com obrigação (como aqui) de ouvirem pregações e doutrinas, em que se impugne a sua seita?⁵⁹

Pero el tema omnipresente en los textos de Vieira, tanto a favor de los conversos como contra la Inquisición, es la cuestión de las confiscaciones. Recordemos que la inmunidad de los bienes frente al Santo Oficio fue la condición impuesta por el rey (impulsado por Vieira) para la participación de Duarte da Silva y Rodrigues Marques a la Companhia Geral do Comércio do Brasil. También figura entre los imperativos para la vuelta de los exiliados. En la *Proposta...* de 1646, Vieira solicita, en nombre de los conversos, la exención de los caudales invertidos en el comercio portugués (*isenção do fisco*), una cuestión que tratará nuevamente, como hemos visto, en *Razões apontadas a El-rei D. João IV, a favor dos cristãos novos...*

4. Mesianismo y milenarismo: Vieira y el futuro judeocristiano

Como lo explica en su carta al Padre Jácome Iquazafigo el 30 de Abril 1686, provincial de Andalucía, Vieira considera la esperanza mesiánica judía – que tendría naturalmente que estar acompañada por la aceptación

⁵⁸ «Carta que o Padre Antônio Vieira estando em Roma da primeira vez escreveu a um português e grave que também lá se achava sobre o rigor do Estilo das Inquisições em Portugal naquele tempo», Manuscrito Biblioteca de Ajuda, Lisboa, código 49/IV/23, citado por Anita NOVINSKY, «O judaísmo dissimulado do padre Antônio Vieira», in *Sigila. Revista transdisciplinar luso-francesa sobre o segredo*, 8 (2001), pp. 93-98, especialmente pp. 97-98.

⁵⁹ Carta a D. Rodrigo de Meneses del 24 de octubre de 1671, in *Cartas do Padre Antônio Vieira*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de AZEVEDO, tomo II, Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, p. 369.

de la figura del Cristo –, como el punto de convergencia que permitiría la conversión de los Judíos, siguiendo en esto quizás la tradicional «estrategia jesuita». Le explica, tomando el ejemplo del jesuita Francisco Soares Lusitano que había logrado convertir un marrano (dice «un Judío muy docto, y muy obstinado en su secta») «pertinaz» relajado por el tribunal inquisitorial de Coïmbra, que «la Fé de los cristianos no impedia la esperança de aver de ser restituidos los judíos à su patria, quando verdaderamente reconocieren à Cristo», y concluye:

Lo cierto es, como me ha enseñado la experiencia, que ni à los Judios, ni à los Hereges, ni à los Atheos, con todos los quales hê disputado muchas vezes, se le ha de negar todo, sino lo que es contrario y incompatible con la verdadera Fé.⁶⁰

Pero su interés por el mesianismo judío supera, una vez más, el simple pragmatismo o el espíritu misionero, sin reducirse tampoco a la clásica «*translatio electionis*», de judíos a portugueses. Su aporte fue mucho más esencial, como lo muestran los escritos posteriores de Vieira y, de forma singular, su relación con el rabino Menasseh ben Israel.⁶¹ Esta relación constituye quizás el elemento más personal de sus lazos con el mundo sefardí puesto que no está directamente ligado con el futuro de Portugal sino con la visión mesiánica de Vieira y con su obra como teólogo.

La restauración de Portugal agudiza, para Vieira, la conciencia de la inminencia del Fin del Mundo. Constituye, para él como para otros, un momento crucial, que debemos situar en un ambiente europeo profundamente marcado por un milenarismo que trascende las fronteras religiosas.⁶² Ya los primeros motines anti-españoles de 1637 parecían verificar las visiones de Gonçalo Anes Bandarra, el zapatero de Trancoso que Vieira, como veremos, considera como un profeta al igual que los del Antiguo Testamento. Bandarra había anunciado en efecto que «surgiría una gran tormenta» antes del año 1640 y no sorprende por lo tanto que, poco después de los sucesos de 1640, su estatua haya sido colocada sobre un altar de la catedral de Lisboa. Durante el mismo período se difunden diversas profecías anunciando la redención de Portugal.⁶³ Un cierto número de acontecimientos (varios eclipses en 1652 y 1654, los cometas de 1618, 1648, 1652, etc.), por fin, acentuaban este sentimiento en toda Europa mientras los círculos milenaristas calculaban el año previsto para la conversión general de los judíos

⁶⁰ *Cartas do Padre António Vieira* cit., tomo III, 1971, pp. 804-805.

⁶¹ Véase Pinharanda GOMES, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1999 [1981].

⁶² Remitimos por ejemplo a las profecías de Tycho Brahe después de la supernova de 1572, que resurgen periódicamente en Suecia y en el resto de Europa: después del cometa de 1618, con la abdicación y la conversión de la reina Cristina en 1654 y luego el eclipse de 1654 etc.

⁶³ Raymond CANTEL, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'António de Vieira*, París, Ediciones Hispano-Americanas - CNRS, 1960, pp. 36-37.

y el inicio del tiempo mesiánico, entonces los años 1655-1656. Después será 1666, momento mesiánico particularmente agudo en el mundo judío alrededor de la figura de Sabbataï Tsevi⁶⁴ y luego, especialmente para Vieira, los años 1670 y 1679.

El encuentro con Menasseh lo persuade a Vieira del papel del pueblo de Israel en la redención temporal y espiritual de la humanidad. Por otra parte, sus conversaciones con el rabino, autor de *Esperança de Israel...* (1650, pero compuesto durante el otoño 1649) y de *Piedra Gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar...* (1655) fueron probablemente fundamentales para la redacción de sus escritos posteriores: la carta a D. André Fernandes, confesor de la reina, del 29 de Abril 1659, conocida bajo el título de *Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo...*, un comentario de las trovas de Bandarra – cuya similaridad de título con el de Menasseh no parece inocente –, pero, sobre todo, su *História do Futuro*, pensado a partir de 1649 (o incluso antes, inacabado, pero publicado en 1718) y luego su *Clavis Prophetarum. De regno Christi in Terris consummato*.

La concepción escatológica de Vieira se funda en gran parte sobre un episodio frecuentemente utilizado desde el siglo XVI, tanto en una perspectiva religiosa como para justificar los sucesos históricos: la profecía de Daniel con la exégesis que hace del sueño de Nabuchodonosor. Para Vieira, después del cuarto imperio descrito por Daniel (el imperio romano) que corresponde para él al imperio austríaco, vendría el quinto, el Imperio portugués, el imperio del Mesías anunciado por Daniel; su extensión, hasta América, es una de las razones de su superioridad sobre los imperios precedentes.⁶⁵ En esta visión, la casa de Braganza y Portugal – como lo prueba la intervención directa del Cristo en la batalla de Ourique en 1139 – fueron elegidos por Dios para regenerar el mundo, pese a que, como lo subrayan los inquisidores durante su proceso, no hayan sido reconocidos por la Iglesia. En su *Esperança de Portugal*, Vieira expone una forma de mesianismo político donde el Mesías esperado, arquetipo del Rey-Mesías oculto, está identificado con una figura histórica, el *Encoberto* que debe resucitar (aquí D. João IV, muerto en 1656, en otros casos el rey D. Sebastian muerto en 1578). Es de notar que, a sus ojos, el advenimiento del Quinto Imperio precedería al fin del mundo y al juicio final, pero en este mundo (terrestre) y no en el más allá, un punto que los inquisidores interpretan explícitamente como judaizante (o de los primeros cristianos) durante su proceso.⁶⁶

⁶⁴ Véase, entre otros, Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The mystical Messiah, 1626-76*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1973.

⁶⁵ Albin Eduard BEAU, «A ideologia imperialista do Padre António Vieira», in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, XV (1942), p. 211-224, especialmente p. 215.

⁶⁶ «Nem se desvia [el reo] dos milenários judaizantes com prometer este reino nesta vida, e muito cedo, esperando-o aqueles na outra, porquanto mais se chega aos Judeus que o esperam também nesta vida presente do seu Messias e perpétuo para sembre na terra», in A. VIEIRA, *Obras escolhidas* cit., vol. VI, *Obras Várias*, p. 218.

En la visión escatológica de Vieira, como en la de muchos cristianos milenaristas de la época, en las Provincias-Unidas y en Inglaterra (veáse por ejemplo *The Worlds Great Restauration or The Calling of the Jews en 1621* y los textos de Thomas Brightman⁶⁷) principalmente pero también en Francia (*Du Rappel des Juifs* de Isaac de La Peyrère en 1643, que fue leído por Vieira), los judíos cumplen una función singular: el Milenio necesita previamente la restauración de los hebreos en la tierra de Israel y su conversión. Pero Vieira va más allá. Considera que si se distinguen tres estados de la Iglesia, el primero siendo la sinagoga y el segundo la Iglesia actual, el tercero, la Iglesia del futuro, sólo puede provenir de un acuerdo entre la Iglesia actual y la sinagoga.⁶⁸ La concepción del quinto Imperio mundial dirigido desde Lisboa coexiste por otra parte, en Vieira (especialmente en su *Clavis Prophetarum* III), con la de un reino judío restituido a la tierra de Israel donde el Templo de Jerusalén sería reconstruido y se restablecerían los sacrificios prescritos por Moisés.⁶⁹

Ahora bien, ¿Cuáles son los elementos que Vieira tomó de Menasseh ben Israel? ¿Cuáles son los «argumentos» que, como hemos visto, aprobaba? Siguiendo a António J. Saraiva, se pueden notar varias similitudes en las interpretaciones del sueño de Daniel hechas por Menasseh ben Israel en su *Piedra gloriosa...* y las de Vieira en su *Historia do Futuro* y su *Defensa perante o Tribunal do Santo Oficio*. Por ejemplo, Daniel relata que una piedra (el quinto imperio, el de Dios), compuesta de cuatro metales (los cuatro imperios), se despegó de la estatua de Nabuchodonosor, la destruyó y luego creció hasta cubrir la tierra entera. Mientras que, para la Iglesia, el quinto imperio es espiritual y celeste, para ben Israel tanto como para Vieira, es temporal y celeste. Ambos se basan en el mismo texto «*Subter omne caelum*».⁷⁰ Asimismo se debe mencionar el papel otorgado por Vieira a las diez tribus perdidas desde 722, temática omnipresente en el siglo XVII, pero sobre todo en el mundo judío, y especialmente en la diáspora sefardí. Estaba abonada por el supuesto descubrimiento de estas tribus en América relatado por Aharon Levi *alias* Antonio de Montezinos en Ámsterdam a finales de 1644 (dos años antes de la primera misión diplomática de Vieira) y luego por el rumor de los años 1665-1666 según el cual habían reaparecido y estaban por conquistar Jerusalén y Constantinopla con el fin de establecer el reino de Sabbataï Tsevi. El relato de Montezinos sacudió al mundo judío y a los cristianos que esperaban la conversión de los judíos; fue publicado por Thomas Thorowgood en su *Jewes in America, or, Probabilities that the Americans are Jewes...* (Londres,

⁶⁷ Christopher HILL, «Till the conversion of the Jews», in *Collected Essays*, vol. 2, *Religion and Politics in 17th Century England*, Brighton, The Harvester Press, 1986, pp. 269-300, especialmente pp. 272-273.

⁶⁸ M. BEN ISRAEL, *La Pierre glorieuse de...* cit., p. 49.

⁶⁹ H. DIDIER, «La Fin des temps selon *História do Futuro...*» cit., p. 62.

⁷⁰ A. J. SARAIVA, «António Vieira, Menasseh ben Israel...» cit., pp. 48-49.

1650) y recibió luego la respuesta de Menasseh en *Esperança de Israel*.⁷¹ Un relato, sin embargo, que para Antonio Vieira confirma las profecías de Bandarra, quién otorgaba un papel central a las tribus perdidas y designaba a la de Reuben como la primera en reaparecer. Ya en su *Apologia das Coisas Profetizadas*, Vieira explica en efecto que, una vez reaparecidas, las diez tribus serían presentadas por el rey resucitado al Papa⁷². Sobre todo, retoma exactamente la versión en parte inventada por Menasseh sobre el río sabático (el «sambación»), que aísla a las tribus porque sólo podrían vadearlo durante el sabbat, cuando baja el agua, precisamente cuando se les prohíbe viajar.⁷³ Según Vieira, al término del Milenio, los judíos de las doce tribus participarían en el Combate contra el Antecristo. Del mismo modo, el rabino y el jesuita otorgan una función a la destrucción de la potencia otomana, que tiene que marcar el principio de la era mesiánica.⁷⁴

Pero no se pueden reducir estos puntos de convergencia a una causalidad mecánica. El pensamiento de Vieira resulta de varias influencias y cabría remontar, por lo menos, hasta el episodio de David Reubeni en Portugal (1526). Entre dichas influencias, es fundamental la del Bandarrismo y del Sebastianismo.⁷⁵ Ahí es donde se encuentran esa alianza entre portugueses y judíos, y la concepción de un Rey-Mesías temporal descendiente de David, el Mesías de los judíos. Claro que, a su vez, Bandarra mantenía estrechas relaciones con el mundo converso portugués, y muchas de sus trovas revelan una fuerte influencia judaica, motivo, en parte, de su prohibición por el Santo Oficio (y su proceso en 1541); una influencia que explica asimismo que sus profecías hayan sido difundidas por los conversos, tanto en el siglo XVI como en el siguiente. Es el caso, por ejemplo, de Manuel Bocarro Frances, médico y astrólogo convertido al judaísmo en Liorna bajo el nombre de Jacob Rosales, y también corresponsal de Menasseh ben Israel. En su *Tratado dos cometas* (1618), Bocarro, marcado por el bandarrismo, había predicho la resurrección de Portugal para 1653, y en su *Anacephaleosis de Monarchia Lusitana*, de 1624, anuncia el dominio portugués sobre el mundo. En el libro que publica en Roma (y luego en Hamburgo en 1644), Bocarra identifica «el Encubierto» con D. Teodosio, el padre de João IV.⁷⁶

⁷¹ Richard H. POPKIN, «The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory», in Yosef KAPLAN, Henry Mechoulam y Richard H. POPKIN (ed.), *Menasseh ben Israel and his World* cit., pp. 63-82.

⁷² A. VIEIRA, *Apologia das Coisas Profetizadas*, Lisboa, Cotovia, 1994, p. 145-146, citado por Hugues DIDIER, «La Fin des temps selon *História do Futuro* et *Clavis Prophetarum* de P. António Vieira», in Ana Maria BINET (ed.), *Mythes et mémoire collective dans la culture lusophone*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, pp. 53-66, especialmente pp. 61-62.

⁷³ A. J. SARAIVA, «António Vieira, Menasseh ben Israel...» cit., p. 45.

⁷⁴ M. BEN ISRAEL, *La Pierre glorieuse de...* cit., p. 49.

⁷⁵ «O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D. João o quarto há-de ressuscitar», in *Cartas do Padre António Vieira*, coordinadas e anotadas por João Lúcio de AZEVEDO, tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970, p. 469. Véase João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, Lisboa, Clássica Editoria, 1992, I. pp. 144-145.

⁷⁶ A. J. SARAIVA, «António Vieira, Menasseh ben Israel...» cit., pp. 30-31.

Sin embargo, las diferencias entre las posturas de Menasseh y de Vieira son manifiestas. No sólo la lectura cristiana del libro de Daniel no corresponde sin duda alguna a la del rabino sino que, además, éste no puede tampoco adherir al proyecto de «judeocristianismo» promovido por el jesuita. En una forma que algunos califican de «sionismo cristiano» sin poder realmente hablar de sincretismo, Vieira establece en efecto una «vía media», reconciliadora, una suerte de «concordato», concediendo a los judíos la posibilidad de ver sus esperanças mesiánicas realizadas y sus ritos mantenidos, cuyo único imperativo es el reconocimiento del Cristo como el Mesías. Uno de los argumentos a favor de este postulado reside en las promesas hechas a Israel en la Sagrada Escritura, que no pueden anularse, junto con el reino universal del Cristo también anunciado⁷⁷. Se instituiría así un judeocristianismo análogo a las prácticas de Jesús y de sus primeros discípulos.⁷⁸

Es necesario concluir, entonces, que la posición de António Vieira frente a los conversos, y sus relaciones con los sefardíes, ocupan un lugar singular en su obra y en lo que se podrían llamar sus «combates». Estos se distinguen claramente, por ejemplo, de su defensa de los Indios aunque se suela frecuentemente ligarlos. Desde luego, deben ser analizados no tanto como posiciones «morales» sino mas bien como visiones pragmáticas: a la alianza entre sefardíes y portugueses para la restauración de la monarquía como potestad mundial corresponde, en el futuro mesiánico, esa que une judíos y lusitanos para la redención del mundo. Al mismo tiempo, Vieira y Menasseh ben Israel forman parte de una corriente de acercamiento judeocristiano perceptible durante el siglo XVII en toda Europa.⁷⁹ Un movimiento que no puede ser reducido a un mero filosemitismo olvidando el peso del ambiente milenarista amplificado en los años 1650, manifiesto tanto en la Inglaterra disidente, particularmente después de la ejecución de Charles I en 1649, como en los círculos milenaristas de las Provincias-Unidas e incluso en Francia.⁸⁰

⁷⁷ H. DIDIER, «La Fin des temps selon *História do Futuro...*» cit, p. 64.

⁷⁸ Hugues DIDIER, «Anno domini 1666, 'La fin des Jours', Sabbataï Tsévi et António Vieira», in François FIQUET (ed.), *Fin(s) de siècle(s)*, Lyon, Didier érudition, 1999, pp. 1-20.

⁷⁹ Richard H. POPKIN y Gordon M. WEINER (ed.), *Jewish Christians and Christian Jews, from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1994.

⁸⁰ Véase por ejemplo la obra d'Isaac LA PEYRÈRE, *Du Rappel des Juifs* (1643), donde preconiza una unión entre cristianos y judíos, proponiendo un catolicismo con menos dogmas y más cerca de la religión de los Apóstoles.

VIEIRA E A INQUISIÇÃO: O PROCESSO E A SEGUNDA ESTADIA EM ROMA

JOSÉ PEDRO PAIVA

Universidade de Coimbra
Centro de História da Sociedade e da Cultura

O objecto da análise que o estimado leitor encontrará nas páginas seguintes não foi escolha do autor do texto que irá ler. Tratou-se, para de algum modo ajustar a expressão ao tema do Colóquio em que foi inicialmente apresentado, de «um sermão encomendado». Pediram-me para abordar o processo inquisitorial e a segunda estadia em Roma do celeberrimo jesuíta António Vieira. Obedeci, presumindo, antes de me abalançar na empresa, não poder trazer muitas novidades. É que todos os grandes biógrafos do padre António Vieira já tinham analisado estes aspectos. O seu processo já fora inclusivamente objecto de quase integral publicação.

O caminho trilhado foi claro. Primeiro revisei os autores consagrados que mais atentamente estudaram o processo e a sua segunda *peregrinatio* romana.¹ Depois retornei às fontes: ao processo e à correspondência enviada por Vieira a diversos interlocutores, entre 1641 e 1679. Por fim, pesquisei

¹ Sobre o processo, ao qual se conferirá neste estudo maior atenção do que à estadia em Roma, ver J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira com factos e documentos novos*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918-1921 (2 vols.), sobretudo, vol. 2, pp. 7-85 (citar-se-á sempre a partir da 3.^a edição, de Lisboa, 1992); António BAIÃO, *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Homens de letras e de ciência por ela condenados*, Porto, Renascença Portuguesa, 1919, vol. 1, pp. 205-316; Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1944, tomo terceiro, vol. I, pp. 445-477; Hernâni CIDADE (Introdução e notas), *António Vieira. Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Bahia, Publicações da Universidade da Bahia, 1957, 2 tomos (publica apenas a defesa de Vieira antecedida de *Introdução* na qual, basicamente, segue as linhas já sugeridas por Lúcio de Azevedo). A mais recente análise, sem dados substantivos novos quanto ao processo propriamente dito, é Alcir PÉCORA, «O processo inquisitorial de António Vieira», in Carlos Alberto IANNONE, *Sobre as naus da iniciação – Estudos portugueses de Literatura e História*, S. Paulo, Unesp, 1997, pp. 49-64.

no que resta dos arquivos da Inquisição, sobretudo em séries documentais laterais ao processo, como a correspondência do Conselho Geral e dos diversos tribunais distritais, as consultas do Conselho Geral, os cadernos do promotor. Fontes raras vezes manuseadas por quem trabalha com documentação inquisitorial, sobretudo pelos que se preocupam exclusivamente com a dimensão repressiva da actividade do Tribunal da Fé.

É a colheita desta safra que aqui apresento a quem me escuta. Ou a quem me lê?

1. O processo na Inquisição contra António Vieira

Foi longo no tempo e extenso no volume o processo inquisitorial que se vai analisar. Teve o seu início em 21 de Julho de 1663 e prolongou-se até 24 de Dezembro de 1667, dando azo a cerca de 3600 páginas escritas.² A abordagem que dele aqui se fará foi construída a partir de uma estrutura assente em quatro pilares:

- a) As causas remotas do processo;
- b) As causas objectivas: a heterodoxia de Vieira;
- c) Prevenções da Inquisição - um processo diferente;
- d) A(s) estratégia(s) defensiva(s) utilizada(s) pelo réu.

A abrir, atente-se num conjunto de aspectos que designo por causas remotas do processo. Isto é, uma série de circunstâncias que antecederam a sua instauração e não fazem parte da matéria dos autos (não são judiciais), mas que são imprescindíveis para o entender e explicar cabalmente. A saber: as contendas e desentendimentos entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício; as posições pessoais de Vieira a propósito da actuação da Inquisição, em particular face aos cristãos novos; as motivações políticas resultantes do fim da regência de D. Luísa de Gusmão e da subida ao governo de D. Afonso VI, suportado por D. Luís de Sousa de Vasconcelos, 3.º conde de Castelo Melhor.

Após um ciclo de profunda cooperação entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício, o qual atingiu o seu expoente sensivelmente na segunda metade do século XVI, as relações entre estas duas instituições foram sofrendo um

² Antes de Julho de 1663, data da primeira sessão em que o réu foi formalmente ouvido, mais concretamente em 16 de Fevereiro desse ano, o Conselho Geral escreveu para os inquisidores de Coimbra, ordenando que chamassem à Mesa o padre Vieira, para inquirirem se era ele o autor de uma carta escrita ao bispo eleito do Japão e sendo, se «tinha por verdade» o que nela se dizia, ver Adma MUHANA, *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*, S. Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista (EDUSP), 1995, pp. 375-376. Dado o processo estar publicado na sua versão quase integral, numa edição, em geral, correcta, optei por citá-lo a partir desta lição. Doravante, referir-me-ei sempre a este trabalho utilizando a abreviatura PV (Processo Vieira). O documento original está em IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. 1664.

processo de evidente desgaste e afastamento.³ Os conflitos mais ou menos abertos e recriminações mútuas foram-se tornando cada vez mais abundantes à medida que transcorria o século XVII. Os jesuítas queixavam-se de a Inquisição nunca ter pago à Companhia o edifício original do Colégio das Artes de Coimbra, o qual nos anos 60 de Quinhentos deixou de ser propriedade dos jesuítas e passou a ser a sede do Tribunal distrital da Inquisição conimbricense.

Nos alvares da Restauração, quando muitos padres da Companhia peroravam dos púlpitos a favor da causa de D. João IV⁴, alguns foram recriminados e proibidos de o fazer pelo Santo Ofício, denunciando, mais uma vez, posições controversas entre ambas as instituições. D. João IV chegou a intervir, desta vez reprovando as atitudes dos inquisidores de Évora, como fica evidente em carta que escreveu para o Tribunal de Évora, com data de 7 de Dezembro de 1641, na qual diz saber que pelo facto de «Diogo Lopes, religioso da Companhia de Jesus se mostrar zeloso e afeiçãoado a meu serviço em certo sermão que fez, lhe tem mandado seus superiores (diferindo a queixa que lhe fizestes, do modo com que fallou nos culpados na conjuração) que não pregue ate outra ordem sua».⁵ Esta intervenção inquisitorial muito desagradara ao monarca, naturalmente, que intimou os inquisidores a emendarem a sua atitude: «E porque em semelhante negocio e occasião se deverá proceder com mais respeito e tento, pois não convinha fazer-se demonstração com quem zelando o bem comum e meu serviço, se mostrasse ferveroso contra os culpados, me pareceo dizer-vo-lo assy e que vos mesmos signifiqueis logo aos superiores da Companhia que convem levantar-se a prohibição posta a Diogo Lopes e me avisareis de assi se haver feito».⁶

Em 1642 rebentou grave contenda por causa de privilégios de abastecimento dos géneros em Évora, entre a Inquisição e a Universidade eborense, a qual era digida pela Companhia. O dissídio arrastou-se e motivou a intervenção da Coroa, que, por alvará de 28 de Maio de 1643, deu razão às pretensões de primazia invocadas pelo Tribunal da Fé, tendo os inicianos recorrido para Roma dessa decisão.⁷

³ Para o século XVI existe estudo sólido onde se pode colher circunstanciada notícia do ambiente de cooperação que, a partir de 1545/50, caracterizou estas duas instituições, ver Giuseppe MARCOCCI, «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI», in *Revista de História das Ideias* 25 (2004), pp. 247-326. Muito lacunar e com bastantes erros e omissões, ao invés, José Eduardo FRANCO e Célia Cristina TAVARES, *Jesuítas e Inquisição. Cumplimentos e confrontações*, S. Paulo, Eduerj, 2007.

⁴ Sobre a matéria ver o incontornável estudo de João MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-68: a revolta e a mentalidade*, Porto, INIC, 1989.

⁵ Esta «conjuração» foi um atentado contra D. João IV, na qual um dos implicados, que nessa altura foi preso, fora o inquisidor geral, D. Francisco de Castro.

⁶ Cf. Instituto Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (doravante sempre IAN/TT), Inquisição de Évora, Livro 629, fl. 172.

⁷ O episódio já foi referido com mais detalhe, ver, por exemplo, J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., sobretudo, vol. 1, p. 68 e, principalmente, FRANCISCO RODRIGUES,

Em 1643 a Inquisição de Évora chegou a iniciar um processo contra o padre jesuíta Francisco Pinheiro, lente de prima de teologia na Universidade, pela resistência que fez à execução de uma sentença cominada pela Inquisição a um almotacé da Universidade que estivera envolvido na contenda do abastecimento na feira, e que o Tribunal da Fé condenara, e ainda por considerar ser injusto o procedimento dos inquisidores.⁸ O processo acabaria por ser suspenso na sequência de ordem do Conselho Geral. Também o padre Pedro de Brito, reitor do Colégio do Espírito Santo, foi processado pelo delito de dificultar a actuação do Tribunal. Mas este saiu mesmo em auto da fé, em Abril de 1643, tendo sido advertido a tratar o Santo Ofício com mais respeito.⁹ E em Outubro do mesmo ano, foi o padre Sebastião de Abreu, cancelário da Universidade de Évora processado, acusado de impedir a actuação do Santo Ofício.¹⁰ Apesar de tudo, o Conselho Geral, por esta altura, ordenou que na Mesa de Évora continuassem a tratar bem os inicianos, e a usá-los para o acompanhamento final dos relaxados – dizendo mesmo que deviam aceitar para esta tarefa, sem reservas, os padres que o reitor do Colégio livremente nomeasse. Queixas denunciadoras do mal estar que se vivia.¹¹ Já entre 1642 e 1646 outro jesuíta tinha sido duramente condenado pela Inquisição de Lisboa, desta vez o padre natural do Brasil, Manuel de Morais, acusado de calvinismo.¹² Posteriormente, na década de 50, o padre Manuel da Costa sofreu acusação de impedir a actuação do Santo Ofício¹³.

Deste ambiente de mal estar, que se agravou bastante por estes anos, há vários vestígios em documentação inquisitorial. Por Julho de 1644, os inquisidores de Évora escrevem para o Conselho Geral, referindo as discórdias que iam tendo com os jesuítas e os maus modos com que estes tratavam os ministros da Inquisição quando com eles se cruzavam na rua, não tirando sequer o barrete.¹⁴

História da Companhia de Jesus, cit., tomo terceiro, vol. 1, pp. 479-491. Os protestos para Roma da Companhia, os quais formam um longo *dossier*, estão no Archivio da Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF, Vaticano), Stanza Storica, TT 2 I, fl. 730-805.

⁸ Ver IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. 1446, sobretudo, fl. 37v. Sobre este caso há um estudo de Pedro Lage Reis CORREIA, «O caso do padre Francisco Pinheiro: estudo de um conflito entre a Inquisição e a Companhia de Jesus no ano de 1643», in *Lusitania Sacra* 2.^a série, 11 (1999), pp. 295-322. Este trabalho, todavia, propõe uma interpretação do caso profundamente ideológica e enviesada, não se entendendo, ainda, como não o articulou com outros processos movidos pelo Tribunal da Inquisição contra outros jesuítas, por motivos semelhantes ao que determinaram a prisão de Francisco Pinheiro e na mesma conjuntura.

⁹ Ver IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. 6822.

¹⁰ Ver IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. 6808.

¹¹ Cf. IAN/TT, Inquisição de Évora, Livro 629, fl. 273 e 276.

¹² Ver IAN/TT, Inquisição de Lisboa, processo n.º 4847 e 4847-1 e o estudo de Ronaldo VAINFAS, «Tipologia do desengano: cristãos-novos portugueses entre Amesterdão e o Brasil holandês», in *Cadernos de Estudos Sefarditas* 7 (2008), pp. 9-29.

¹³ Ver IAN/TT, Inquisição de Lisboa, proc. 10743.

¹⁴ Ver IAN/TT, Inquisição de Évora, Livro 629, fl. 273.

Por Janeiro de 1649, foi o próprio Conselho Geral a suspeitar de algumas posições de jesuítas, entre os quais avultava o padre António Vieira, e a escrever a todos os tribunais distritais recomendando um comportamento exemplar dos ministros do Tribunal, por causa dos «émulos e desafeiçoados» que o Santo Ofício tinha junto do rei.¹⁵

Em suma, nos meados do século XVII, por razões variadas que nesta sede não é possível aprofundar, era evidente um clima de declarada tensão, por vezes de aberto confronto, entre estas duas poderosas instâncias do campo religioso em Portugal.¹⁶

O segundo aspecto a ter presente são as ideias pessoais de Vieira sobre a actuação da Inquisição, em especial relativamente aos cristãos novos. O assunto foi já sobejamente tratado por vários dos seus biógrafos, pelo que não se faz mais do que recordá-lo.¹⁷ De facto, desde 1641, e sobretudo a partir de 1643, o jesuíta defendeu junto de D. João IV e de alguns cortesãos posições contrárias às linhas gerais que norteavam a política inquisitorial, o que lhe valeu de pronto uma inimizade pessoal com o inquisidor Panta-leão Rodrigues Pacheco.¹⁸ O próprio Vieira, logo no 1.º exame e confissão do seu processo inquisitorial supôs que estas propostas teriam sido a causa objectiva da sanha inquisitorial que contra ele se abatia. Assim, em 21 de Julho de 1663, confessou ao inquisidor Alexandre da Silva (o qual foi o principal condutor dos autos na cidade do Mondego), que em várias conversas com muitas pessoas, «de há mais de vinte anos», proferira afirmações que agora «lhe causavam sentimento», e que talvez pudessem pertencer ao Santo Ofício. A primeira, o ser favorável a que cristãos velhos se casassem com cristãos novos, permitindo uma melhor integração social destes; a segunda que se perdiam muitas almas dos cristãos novos, não pela sua perfídia e teimosia, tal como geralmente sustentava o Tribunal da Fé, mas por falta de doutrina e instrução cristã – no fundo, responsabilizando os bispos e a Inquisição por não terem políticas coerentes para instruir na fé os descendentes

¹⁵ Cf. IAN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício – Livro 241, fl. 83.

¹⁶ Ideia que Francisco Rodrigues já expusera, associando-a, tal como aqui se faz, à origem do processo do padre Vieira, ver Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus*, cit., tomo terceiro, vol. 1, p. 479. O que não foi percebido por autores recentes que consideraram não estar o processo de Vieira «directamente relacionado» com esta situação de degradação das relações dos jesuítas com a Inquisição, ver José Eduardo FRANCO e Célia Cristina TAVARES, *Jesuítas e Inquisição...*, cit., pp. 59-60. Acresce que a Inquisição não «mandava recados», que Vieira não era uma «vedeta» (anacronismo inaceitável), nem os dominicanos «controlavam» a Inquisição no período pós-Restauração, como sugerem só nestas duas páginas.

¹⁷ Ver por todos J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., sobretudo, vol. 1, pp. 68-72, 91-94 e 125-133.

¹⁸ É dele a primeira assinatura dos deputados do Conselho que, em 13 de Abril de 1660, decidiram mandar chamar à Mesa o bispo eleito do Japão, para lhe pedirem uma carta que lhe escrevera António Vieira, iniciando as indagações que permitiram, anos depois, a abertura do processo. Os outros deputados eram: Fr. Pedro de Magalhães, António Soares de Castro, Diogo de Sousa, Luís Álvares da Rocha e Manuel Magalhães de Meneses, cf. PV, pp. 375-376.

dos judeus; a terceira, que sendo o comércio o «nervo» do Reino, a solução para a consolidação do império e sustentáculo da nova dinastia brigantina, e por boa parte dessa actividade ser desenvolvida por banqueiros e mercadores cristãos novos, o «lograsem os inimigos de Portugal», pois os cristãos novos com receio do confisco «tinham o seu dinheiro e cabedais divertidos», isto é, espalhados e fora do Reino, o que se poderia resolver, na sua opinião, limitando as possibilidades de confisco de bens praticado pela Inquisição aos réus condenados por heresia. Sugeriu ainda que se devia conceder aos cristãos novos uma região do Reino onde eles pudessem livremente praticar a sua crença, com autorização da Sé Apostólica, tal como sucedia, aliás, em Roma.¹⁹

Um terceiro eixo destas causas remotas do processo teriam sido as transformações políticas ocorridas no Reino, em Junho de 1662, com o fim da regência da rainha e admiradora de Vieira, D. Luísa de Gusmão, e a subsequente ascensão ao governo do rei D. Afonso VI. Este era suportado por um triunvirato composto pelo Conde de Atouguia, pelo bispo eleito do Porto, Sebastião César de Meneses e chefiado pelo 3.º conde de Castelo Melhor, os quais viram no jesuíta e noutros cortesãos próximos da rainha e do infante D. Pedro uma potencial ameaça para as soluções políticas que então se visavam encetar. É sabido e foi recentemente bem recordado que na fase final da regência de D. Luísa de Gusmão se assistiu à criação de duas poderosas facções na corte.²⁰ Uma, mais próxima da rainha, tentava preparar e promover uma futura sucessão da coroa a favor do infante D. Pedro. Outra que se perfilava ao lado dos naturais direitos de D. Afonso. Vieira teria mesmo sido um dos instigadores da ideia de que a rainha pusesse casa, como se dizia, ao infante D. Pedro, o que veio a ocorrer, tendo ele sido nomeado confessor do infante, obtendo juntamente lugares nessa estrutura cortesã alguns dos fidalgos com posições próximas das suas.

Não pode espantar, por conseguinte, que uma das primeiras medidas do triunvirato liderado por Castelo Melhor, cerca de um mês após a sua ascensão ao mando, concretamente em Julho de 1662, tenha sido desterrar da corte alguns dos mais proeminentes representantes da facção contrária, entre os quais figuravam Vieira, o Duque de Cadaval, o Marquês de Marialva e o Conde de Soure.²¹ A 9 de Setembro desse ano já Vieira estava desterrado no Porto.

No fundo, o que para aqui mais importa, é a noção de que o processo inquisitorial contra Vieira teria sido instigado pelos seus adversários políticos agora no poder, os quais teriam pressionado e apoiado a Inquisição a

¹⁹ Cf. PV, pp. 47-52. Também Hernâni Cidade atribuiu as causas do processo contra Vieira, sobretudo às suas posições «benevolentes» para com a «raça odiada», ver Hernâni Cidade (Introdução e notas), *António Vieira...*, cit., vol. 1, p. XXVIII.

²⁰ Ver Maria Paula Marçal LOURENÇO, *D. Pedro II. O Pacífico (1648-1706)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007, pp. 36-42.

²¹ Ver J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., vol. 1, p. 297.

agir contra ele, o que teria sido, supõe-se, mais difícil em vida de D. João IV e durante a regência de D. Luísa de Gusmão, reconhecidos admiradores e amigos de Vieira. Tese já sustentada por Lúcio de Azevedo e mais recentemente adoptada por Aníbal Pinto de Castro.²²

Não foram os historiadores de inícios de 900 os primeiros a proporem esta linha interpretativa. Na altura em que estes factos foram vividos, já havia quem assim o pensasse, e sugerisse explicitamente que o processo inquisitorial resultara das pressões de Castelo Melhor. No dia 5 de Novembro de 1675, António Ferreira, familiar do Santo Ofício, deslocou-se à Mesa do Tribunal da Inquisição de Lisboa para relatar alguns episódios que vivenciara. Nesta data, o processo de Vieira fora concluído há cerca de 8 anos e D. Pedro II já era o regente. O jesuíta acabava de retornar a Lisboa, após a sua segunda estadia em Roma, onde contribuíra para que o papa decretasse, no ano anterior, a suspensão da actividade da Inquisição portuguesa. O familiar relatou ao inquisidor que o escutou, como poucos dias antes fora visitar o Marquês de Fontes.²³ Como o padre António Vieira tinha regressado há pouco de Roma, e o familiar sabia que eles eram amigos, perguntou ao Marquês se já o tinha ido cumprimentar para o consolar «em razão de se não achar [o padre Vieira] nesta ocasião com tantas vizitas de fidalgos como nas passadas». O Marquês respondeu pela negativa, asseverou que o visitaria em breve e que eram injustas as reprovações que se faziam do jesuíta. Nesse passo, o denunciante replicou que já que Vieira conseguira do papa breve que o isentava da jurisdição da Inquisição portuguesa, porque não trouxera outro que legitimasse as posições que defendia. A resposta do Marquês e a sequência do diálogo são sugestivamente reveladoras da ideia de que se partiu: «que se elle [Vieira] quizera trazer o ditto breve o traria, porque as suas proposições não tinham couza que lhe encontrassem, porquanto erão ferroadas em o Bandarra, em quem toda esta terra cria athe à proibição do Santo Ofício, e que assim nesta materia não fallara em Roma palavra nem elle por ella fora prezo, se não porque quisera o Conde de Castelo Melhor, que então queria governar. E replicando elle denunciante ao ditto Marquez que conexão tinha com o Santo Officio o Conde de Castelo Melhor, para a seu respeito somente proceder contra o ditto padre, sendo as suas proposições boas, como elle ditto Marquez dizia, quando no Santo Ofício não havia carne nem sangue, e se administrava justiça a todos, ao que o ditto Marquez respondeo que se não podia explicar mais; porem, soubesse elle denunciante que o ditto Conde [de Castelo Melhor] fora motivo da sua prisão, em razão de não ser amigo do padre Antonio Vieira, e em ordem ao governo».²⁴

²² Ver J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., vol. 1, p. 297; Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira. Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, [s.l.], Clube do Coleccionador dos Correios, 1997, pp. 130-147.

²³ Deve tratar-se do 2.º Marquês de Fontes, D. João Rodrigo de Sá e Meneses, filho do 1.º Marquês de Fontes, que tinha sido camareiro de Afonso VI e fora afastado por Castelo Melhor.

²⁴ Cf. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 248, fl. 358. Devo agra-

Estas mesmas influências políticas e de relações familiares e clientelares justificam que o próprio Vieira também procurasse apoios que o protegessem. Assim se podem ler, a título de exemplo, as tentativas feitas pelo reitor do Colégio de Santo Antão de Lisboa, da Companhia de Jesus, junto de Castelo Melhor, para que aquele tentasse impedir o processo inquisitorial.²⁵ Ou que, reconhecendo a consideração que o inquisidor Veríssimo de Lencastre tinha por si, já no decurso do processo pedisse ao seu amigo D. Rodrigo de Meneses, primo do inquisidor, que intercedesse por ele, como se vê em carta datada de 14 de Setembro de 1665: «Tenho notícia que todos estes apertos [o processo já iniciado] manam dessa cidade [Lisboa] e como nela não tenho outra esperança nem outro amparo mais que aquele ministro parente de Vossa Senhora [D. Veríssimo de Lencastre] estimarei muito que Vossa Senhoria nesta tão apertada ocasião me valha com ele, esperando da sua inteireza e piedade queira acudir por minha justiça, e que ela, pois é tão manifesta neste incidente de que depende o demais, não pereça ao desamparo».²⁶ Ou que, por último, já após a conclusão do processo, Vieira se dirigisse ao Duque de Cadaval, então figura influente junto do novo regente D. Pedro II, agora no poder, pedindo-lhe que intercedesse por forma a que fosse absolvido das penas que a sentença inquisitorial fizera impender sobre si.²⁷

Em suma, não descurando o peso que possam ter tido estes jogos políticos e imbrincadas influências próprias de sistemas clientelares de base pessoalista, é um exagero e uma grosseira simplificação querer reduzir toda a explicação do processo inquisitorial de Vieira a uma congeminação desencadeada por motivações políticas. Tanto mais que quem conhece a cultura de funcionamento da Inquisição deve estar bem consciente de que esta era uma instituição que não se deixava facilmente instrumentalizar ou dominar, nem pelo poder da coroa, nem pelo do papado. Poucos anos antes da prisão de Vieira, D. João IV sentira-o bem, precisamente pelo facto de a Inquisição não ter aceite aplicar o alvará régio de 1649, inspirado por Vieira, que limitava as possibilidades de confisco de bens dos cristãos novos processados e condenados pelo Tribunal da Fé.

Consequentemente, eu tenderia a procurar um enquadramento explicativo pluricausal para a instauração do processo contra o jesuíta. Isso podia ser formulado do seguinte modo: em 1663, conjugaram-se pressões do centro político, com inúmeras queixas antigas da Inquisição relativamente aos jesuítas em geral e a Vieira em particular, vontades pessoais de alguns inimi-

decer, reconhecido, a António Vítor Ribeiro a assinalação deste documento, por ele descoberto durante as pesquisas conducentes à sua dissertação de doutoramento.

²⁵ Ver Carta para o Marquês de Gouveia, em 4 de Maio de 1665, António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997 (edição preparada e anotado por J. Lúcio de Azevedo), vol. 2, p. 159-160.

²⁶ Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, vol. 2, p. 246.

²⁷ Cf. Carta para o Duque de Cadaval, em 9 de Janeiro de 1668, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, vol. 2, p. 263.

gos do famoso pregador com poder no Tribunal (nomeadamente Pantaleão Rodrigues Pacheco) e, é bom recordá-lo, causas muito objectivas e sobre as quais o Santo Ofício tinha jurisdição, isto é, as heterodoxas ideias de Vieira, registadas por escrito em carta que, em 1659, endereçou do Maranhão ao bispo eleito do Japão, seu correligionário.

Isto dito, é tempo de conduzir o leitor até ao segundo pilar desta incur-são: as aludidas causas objectivas do processo – a heterodoxia de Vieira.

Também este é aspecto conhecido, apesar de várias vezes ser esquecido ou secundarizado, para enfatizar as intenções políticas que o conformavam, tal como acima referido. Na célebre carta escrita do Maranhão para o bispo eleito do Japão, vulgarmente conhecida por «Esperanças de Portugal», havia algumas ideias que muito dificilmente podiam ser tidas por ortodoxas.²⁸ Eram três, e resumida e simplificada podem ser ditas assim: a afirmação de que o Bandarra, sapateiro de Trancoso, condenado pela Inqui-sição de Lisboa em 1541, era um verdadeiro profeta; a postulação da futura ressurreição de D. João IV para consumir o Quinto Império; as suas concepções sobre o tal Quinto Império que haveria de chegar, no «ano fatal» de 1666, segundo as interpretações do próprio Vieira, e que corresponderia a um tempo de triunfo da cristandade, liderada por D. João IV no plano temporal e pelo papa no espiritual, e não aos anos da vitória do anti-Cristo antes do Juízo do Final, como vulgarmente se admitia.

Os dois primeiros pontos referidos ficaram logo evidentes na 1.^a sessão do processo e, mais tarde, no libelo acusatório. Assim, em 23 de Julho de 1663, Vieira, perguntado pelo inquisidor se escrevera algum papel sobre a ressurreição «de certa pessoa defunta», logo referiu a carta para o bispo eleito do Japão, na qual confessou teria pretendido provar três «pontos»: que Gonçalo Anes Bandarra nas suas *Trovas* escrevera com verdadeiro espírito profético; segundo, que ele já tinha profetizado uma série de acontecimen-tos, uns já cumpridos – o que era uma confirmação da verdade das profecias do sapateiro – e outros por consumir; terceiro, que «colhendo-se do proprio livro com a mesma probabilidade moral que o mesmo senhor rei D. João havia de ser o autor das ditas coisas, se seguia por consequencia natural, haver Deus de o ressuscitar antes da ressurreição universal». Disse ainda que por aquela ser uma carta privada, escrita sobretudo para consolo de D. Luísa de Gusmão, a qual pouco antes vira morrer o marido, não acrescentou nela «as cautelas e protestações que nos papeis publicos se devem fazer, princi-palmente em materias duvidosas», e ainda que sentia haver quem tivesse

²⁸ O Santo Ofício não necessitava de ter um texto escrito (uma «prova documental») para processar os réus, bastariam testemunhos de vista, ao contrário do que sugere Ana Paula BANZA (edição de) – *Padre António Vieira – Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, IN-CM, 2008, vol. I, p. XXVII. É igualmente impreciso sugerir, como aqui se faz, que desde a morte de D. João IV a Inquisição ia recebendo novas denúncias contra Vieira, as quais «engros-savam o seu processo». De facto, foram poucas e menos as que comparecem nos autos.

feito uma cópia deste escrito que ele não autorizara, a qual chegou ao conhecimento do Tribunal.²⁹ No fundo, o próprio Vieira, reconhecia que as matérias de que tratara eram pelo menos «duvidosas».³⁰ Mais, nesta mesma ocasião, admitiu que já por outras vezes, e não só na referida carta, divulgara estas ideias, nomeadamente em Salvaterra, por 1654, numa circunstância em que D. João IV estava muito doente, disse no Paço que ele não havia de morrer daquela moléstia, e que se morresse ressuscitaria para executar o que lhe faltava consumir segundo os vaticínios do Bandarra; o que repetiu, pela mesma altura, pregando na capela real, sempre em Salvaterra, por ocasião de uma acção de graças pela saúde do rei; voltando a declarar o mesmo, no Maranhão, nas exéquias ali celebradas pelo falecimento do monarca (1656). Mais, tarde, passado o ano de 1666, que não confirmou a desejada e profetizada ressurreição do monarca, Vieira reformulou-a e personificou-a noutros que haveriam de ser os consumidores do Quinto Império, nomeadamente D. Afonso VI e D. Pedro II, como recordou, por exemplo, António Lopes.³¹

Já a heterodoxia das suas propostas de configuração do Quinto Império, aparecem com todo o ênfase no libelo acusatório que a Inquisição preparou, em 5 de Abril de 1664. Ali se afirma como nas respostas que deu nos exames que se lhe fizeram o jesuíta «agravou mais as culpas que tinha cometido, porquanto o quinto império do mundo, conforme a verdadeira doutrina dos Santos Padres ha de ser o do anticristo que depois de acabar o quarto dos romanos ha de dominar o mundo em quinto lugar, sem que dantes nem depois haja outro algum império de novo, ate o Juizo Final, nem basta somente conforme a mesma doutrina, para uma pessoa se julgar por verdadeiro profeta que sucedam as coisas que prediz, porquanto é necessario que o que a tal pessoa predisse se funde na autoridade de Deus revelante. (...) Nem as palavras e promessas de Deus Nosso Senhor e o que na Sagrada Escritura se trata que está definido de fé se podem equiparar à verdade das ditas Trovas (...) e os passos da Escritura que alega para a duração dos sucessos da Igreja que se ha de regular com os que Cristo teve no discurso da sua vida, explica o seu intento desviando-se das doutrinas mais certas da Igreja Católica».³²

²⁹ Cf. PV, pp. 47-42.

³⁰ Sobre o sentido ou sentidos possíveis da prova da verdade das coisas profetizadas é inultrapassável o contributo de Fernando GIL, «O advento do Quinto Império e a profecia bíblica», in Margarida Vieira MENDES, Lucília Gonçalves PIRES e José da Costa MIRANDA, *Vieira Escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997, pp. 275-288.

³¹ Ver António LOPES, *Vieira o encoberto. 74 anos de evolução da sua utopia*, Cascais, Principia, 1999, sobretudo pp. 133-134.

³² PV, p. 101-105. A questão das diversas leituras dos significados e tempo da consumação deste Quinto Império, que teve por fundamento primeiro o livro de Daniel e a referência nele feita ao sonho Nabucodonosor, foi objecto de tese de doutoramento recentemente discutida na Universidade de Lisboa, ver Maria Ana Travassos VALDEZ, *Historical interpretations of «Fifth Empire» – Dynamics of priodization from Daniel to António Vieira, S.J.*, Lisboa, [s.n.], 2008 (tese de Doutoramento em História Antiga apresentada à Faculdade de Letras da Univ. de Lisboa).

A certificação da heterodoxia destas doutrinas era atestada por um parecer da Congregação do Santo Ofício Romano, requerido pela Inquisição de Portugal, no qual se salientava que o papel *Esperanças de Portugal* é «totalmente temerário», nada mais continha para além de « vaidades e falsas insânias », estando ainda repleto de «abusos da Santa Escritura e nada que não cheire a suspeita de heresia e por isso concordaram que deve ser suprimido e proibido.» As recriminações romanas jorravam em catadupa, tudo era «temerário, escandaloso, injurioso, sacrílego, ofensivo aos ouvidos pios, sabendo a heresia ou errôneo», entre outros aspectos, porque os poemas do tal Bandarra em que se baseava Vieira já tinham sido proscritos e condenados no passado pelo Tribunal da Fé. Sobre o autor do papel declaram que devia ser interrogado sobre os aspectos que são suspeitos de heresia, e se ele «agravar», se devia proceder conforme o direito, e doutro modo adverti-lo seriamente para não tratar mais desta matéria nem oralmente, nem por escrito.³³ Não se oculte que havia outras razões que levavam os cardeais romanos do Santo Ofício a reprovar o sentido das crenças proféticas do jesuíta. Os próprios as explicitam: o *papel*, ao valorizar as profecias do Bandarra e ao declarar João IV como rei que ressuscitará e triunfará para erigir o Quinto Império, implicava que ele dominará Castela e que esta será sujeita a Portugal e aos portugueses, o que era injurioso para os castelhanos e para os reis espanhóis da Casa de Áustria. Não se esqueça que, nesta altura, a Santa Sé ainda não reconheceu D. João IV como legítimo rei e Portugal, o que só veio a fazer depois da assinatura da paz entre Portugal Castela, em 1668. Há quem não tenha atentado neste importante detalhe. Não foi o caso de Vieira, evidentemente, como adiante melhor se explicitará.

Este parecer da Congregação Romana, datado de Agosto de 1661, cerca de dois anos antes do início dos autos, não só certifica a heterodoxia de algumas propostas de Vieira, como permite transitar para a questão das prevenções da Inquisição, as quais fazem deste um processo diferente, como acima afirmei.

Desde há muito que o Santo Ofício recebia denúncias contra Vieira. A primeira que está apensa nos autos data de 19 de Janeiro de 1649. Foi efectuada pelo jesuíta Martim Leitão, que o acusava de ser proprietário de um livro de profecias a que chamavam *Vates*, o qual era proibido. A segunda, é de 1656, e continha um rol de proposições escandalosas que o denunciado e outros correlegionários teriam dito no Maranhão.³⁴

Mas, à semelhança de raras situações idênticas verificadas no passado, em casos atinentes a pessoas ilustres e bem conhecidas, como por exemplo

³³ Cf. PV, pp. 376-379.

³⁴ Ver PV, pp. 386-87. Trata-se de notícia enviada da Inquisição de Lisboa para a de Coimbra, constatando que nos Cadernos do Promotor daquele Tribunal encontraram estas duas denúncias.

Damião de Góis, o Tribunal da Fé não avançou de imediato. O Regimento de 1640 recomendava cuidados especiais nestas circunstâncias.³⁵ Os procedimentos inquisitoriais eram cautelosos, para evitar falhas que pudessem comprometer a sua autoridade. E tratando-se de figura nesta conjuntura tão grada junto do rei, um monarca com o qual o inquisidor geral tinha já tido graves problemas, todos os cuidados eram redobrados. No Santo Ofício, de há muito, portanto, que havia queixas e suspeições sobre Vieira, mas era preciso cautela, não se podiam dar passos em falso que inviabilizassem a sua condenação. Ora, no processo, há uma série de aspectos que demonstram estas mesmas precauções. Tal significa, no meu juízo, que havia plena consciência de que se estava a bulir com alguém muito inteligente e que congregava muitos apoios junto de membros da família real e de poderosos cortesãos, ainda para mais num tempo em que a própria Inquisição se encontrava relativamente permeável, pelo facto de, desde a morte de D. Francisco de Castro, em 1653, não ter a dirigi-la um inquisidor geral. Era governada pelo Conselho Geral.

O primeiro sinal dessa evidência é precisamente o aludido pedido que, a partir do Conselhho Geral, se fez para Roma de um parecer sobre as ideias de Vieira no escrito «Esperanças de Portugal». A Inquisição portuguesa era muito ciosa da sua autonomia, sobretudo face a Roma. Este foi um raríssimo procedimento, uma novidade, quase se poderia dizer. Mas com o parecer da Congregação romana, ficava melhor respaldada para o presumível contra-ataque que adivinhava lhe seria dado num eventual processo. Como quase sempre, ia-se preparando em silêncio e segredo para desferrar o ataque.

Pode perguntar-se, sendo o parecer de Agosto de 1661, por que motivo, uma vez na sua posse, não avançou logo o Santo Ofício contra Vieira. Por que esperou, por 1663? As aludidas dimensões políticas do processo ajudam a entender este calendário. Em 1661 ainda Vieira tinha a protecção da Rainha regente e do Marquês de Marialva. Mas em Julho de 1663 o mando estava confiado ao Conde de Castelo Melhor, um adversário do grande pregador e temível estratega político.³⁶

Um segundo elemento invulgar no processo foi o facto de durante quase dois anos o réu não ter estado preso, como era procedimento habitual. De facto, a primeira sessão de exame e confissão, aconteceu em Coimbra, no dia 21 de Julho de 1663. Só mais de dois anos decorridos – quando já tinha havido 9 sessões de exame com o réu, libelos da justiça, Vieira já escrevera uma longa defesa – é que o Conselho Geral ordenou que o réu deixasse de ser «reo solto» e recolhesse aos cárceres de custódia do Tribunal de Coimbra.

³⁵ Ver *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal. Ordenado por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor Bispo Dom Francisco de Castro, Inquisidor Geral do Concelho de Estado de Sua Magestade*, Lisboa, Manuel da Silva, 1640, Livro II, título IV, § 5.

³⁶ Ver J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., vol. 2, p. 10.

Era o dia 25 de Setembro de 1665, e mais uma vez, lá estava a assinatura de Pantaleão Rodrigues Pacheco nessa ordem.³⁷

A terceira peculiaridade reside no facto de este ter sido sempre um processo vigiado e comandado pelo Conselho Geral e pela forte influência que ali exercia Pantaleão Rodrigues Pacheco. Assim foi relativamente a aspectos cruciais dos autos, como a decisão da instauração e de pôr termo ao processo, a não aceitação que um deputado servisse como procurador de Vieira, a deliberação da sua prisão, a ordem para que se examinasse a «qualidade do sangue» do jesuíta pela presunção de ter ascendentes cristãos novos, a orientação de muitos dos questionários a que se devia submetê-lo, as ordens para qualificadores reverem e ajuizarem declarações do réu, a revisão dos termos da sentença final.³⁸ Vão no mesmo sentido certos detalhes menores, de que são exemplos a vigilância sobre os alimentos e livros que deviam ser disponibilizados e permitidos. Em 11 de Setembro de 1666, por exemplo, o secretário do Conselho Geral escrevia para Coimbra, informando como os deputados daquele órgão tinham ficado muito satisfeitos por saberem que o reitor do Colégio das Artes tinha mandado dar dinheiro para o sustento de Vieira, e que se ele pedisse livros espirituais lhos dessem, mas não a Bíblia.³⁹ Tudo passava pelo crivo deste órgão central, limitando a margem de liberdade do inquisidor Alexandre da Silva, e procurando, por esta via, reunir e amplificar o que se consideravam ser os mais eficazes expedientes que conduzissem a uma rápida e dura condenação do réu.

Mas a argúcia da defesa do jesuíta, como melhor se explicará, obrigou os juízes da fé a alterarem várias vezes o cerne das acusações, no intento de o condenarem. Eis outro sinal invulgar no processo do padre António Vieira. De facto, como já se disse, os autos foram desencadeados e todas as sessões iniciais foram dirigidas com o fito de demonstrar as heresias contidas no papel «Esperanças de Portugal». Todavia, a partir de Maio de 1666, perante a dificuldade de enlaçarem o réu por estes motivos, começam a preparar o exame da sua genealogia, para, na sessão de 16 de Julho, o começarem a confrontar com a acusação de que contra ele havia várias suspeitas de ter judaizado.⁴⁰ A 2 de Outubro desse ano, chegaram ao limite de afirmar, que das respostas dadas e de outros indícios «contra ele resulta grande presunção de ter crença na lei de Moisés e esperar ainda pelo Messias como os judeus esperam».⁴¹ Mas também este foi um beco sem saída para o Tribunal. Por isso, a partir de Agosto de 1667, durante o 27.º exame, as acusações passam a centrar-se na suspeita de que as ideias e os procedimentos de Vieira favore-

³⁷ Ver PV, p. 401.

³⁸ Ver, por exemplo, PV, pp. 375, 401, 403, 432, 547 e 574.

³⁹ Ver IAN/TT, Inquisição de Coimbra, Livro 25, fl. 475.

⁴⁰ Ver PV, pp. 405 e 432.

⁴¹ Cf. *idem*, pp. 155.

ciam as heresias dos cristãos novos, isto é, ele seria fautor de hereges, delito sobre o qual a Inquisição também tinha alçada desde a sua fundação.⁴²

Por último, é ainda sinal dos receios que a Inquisição tinha de Vieira e dos cuidados com que tratou o caso a decisão inserida na sentença de proibir que, mesmo depois de findo o processo, lhe fosse consentido sair de Portugal. As palavras originais explicam bem o porquê desta decisão: «[...] o reu não possa sair deste Reino sem licença da Inquisição, pois se pode de alguma maneira recear que vendo-se fora dele, com a lembrança e sentimento de haver sido preso e rigorosamente examinado e arguido de suspeita de judaísmo e outros erros heréticos, [...] podera detrair do procedimento e estilos do Santo Officio e infama-los livremente, parecendo-lhe que com isso recupera e saneia a opinião perdida».⁴³ E no ano seguinte, em Julho de 1668, sempre após o termo do processo, ainda o Conselho Geral continuava a ordenar procedimentos extraordinários, como foi o de pedir que de Coimbra remetessem «os sermões do padre Antonio Vieira que andão appensos ao seu processo com as censuras que daqui forão».⁴⁴ Os inquisidores estavam conscientes de que o jesuíta não era pessoa que facilmente se vergaria.

As prevenções da Inquisição, que justificam as peculiaridades acabadas de referir, são igualmente explicáveis pelo comportamento e estratégias adoptadas por António Vieira durante os autos.

Ele ignorava os motivos específicos pelos quais o acusavam, como sucedia regularmente, devido à aplicação do chamado segredo processual. Este implicava a ocultação aos réus das circunstâncias concretas das acusações e os nomes das testemunhas que as fundamentavam. Inicialmente, tal como se disse acima, as suas primeiras suspeitas inclinaram-no a pensar que tinha sido chamado perante os inquisidores devido aos vários papéis que escrevera com alvitre de propostas de moderação e limitação da actuação inquisitorial sobre os cristãos novos. Mas logo percebeu, ao perguntarem-lhe se ele não teria escrito um papel «acerca de certa pessoa defunta», que, afinal, o cerne do ataque inquisitorial seriam, tal como se viu, as ideias contidas na carta para o bispo eleito do Japão e que defendera de alguns púlpitos e na corte, ainda em vida de D. João IV. Preparou, por isso, uma estratégia de actuação, reveladora da sua acutilante inteligência e do conhecimento da cultura da instituição que o julgava, não se deixando facilmente enredar pelos questionários com que ia sendo confrontado, chegando, em várias circunstâncias, a exasperar o inquisidor Alexandre da Silva com as respostas que dava e os estratagemas que seguia.⁴⁵

⁴² Cf. *idem*, pp. 309-314.

⁴³ Cf. *idem*, p. 444.

⁴⁴ Cf. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, Livro 26, fl. 11.

⁴⁵ Ver, por exemplo, o 18.º exame do réu, em 3 de Dezembro de 1666, PV, pp. 218-226, em especial pp. 224-225.

Lúcio de Azevedo já topara um dos fundamentos das posições defensivas de Vieira. Ela passava por dilatar ao máximo a causa: «esperar que algum sucesso político, ou o prazo do apocalipse lhe modificasse o destino».⁴⁶ Tanto mais porque inicialmente não estava preso, mas em situação de residência controlada. O encarceramento a que foi posteriormente submetido, e as doenças que lá o apoquentaram, mais tarde, terão contribuído, por certo, para o debilitar, transformando o processo num fardo que se tornou muito pesado de suportar, tanto física como intelectualmente.

De início Vieira optou por prolongar a causa e forçar o adiamento de uma decisão final. Primeiro, porque num ambiente de generalizado fascínio pelas profecias, um tempo de quase alucinação profética, como já mostrara o mesmo Lúcio de Azevedo, ele acreditava na sua *história do futuro*. E por isso tinha esperança que em 1666, o «ano fatal», como se lhe referia, D. João IV haveria de ressuscitar para consumir o Quinto Império. Ora, isso constituiria a melhor prova de que as suas profecias inspiradas nas trovas do Bandarra não eram uma heresia, o que determinaria a sua libertação. Não se pode duvidar das suas convicções e esperanças. Há disso inúmeros testemunhos nas cartas que escreveu aos seus mais assíduos correspondentes e amigos, como a de 4 de Maio de 1665, dirigida a D. Rodrigo de Meneses: «Grandes prodígios se referem de perto e de longe. [...] No Colégio dos Tomaristas desta cidade [Coimbra] se viu depois da meia-noite um globo de fogo, que nascia da parte do sueste e subia por espaço de duas ou três horas até se desfazer e continuou algumas noites. Em Guimarães vomitou um homem enfermo um dragão com duas asas de comprimento de quase um côvado; da cabeça até ao meio largo de dois dedos, vermelho e escuro; do meio para a cauda mais delgado e de cor parda. De Roma se escreveu houve três dias de névoas tão espessas e escuras que se não viam os homens nem os edifícios e que as trevas eram palpáveis como as do Egipto. *Tudo são sinais e prodígios que solenizam as vésperas do ano fatal por cujas maravilhas nenhum há já tão incrédulo que não espere*».⁴⁷

Adiar, em segundo lugar, porque estava igualmente convicto e esperançado em alterações políticas que lhe fossem favoráveis. Ou seja, os seus contactos e as notícias que tinha, levavam-no a considerar a possibilidade de que em breve Castelo Melhor e D. Afonso poderiam ser substituídos no governo por D. Pedro e pelos seus amigos, os quais o auxiliariam a libertar-se do cativeiro inquisitorial em que se encontrava. A sua correspondência constitui, igualmente, fonte privilegiada para o atestar. Ao mesmo D. Rodrigo de Meneses, confidenciou em 31 de Agosto de 1665: «Em tempo em que só vale a lisonja, não podia parecer bem quem professa só a verdade; mas ele [referia-se ao rei] terá paciência enquanto Deus o não muda, que será, se eu me não engano, muito brevemente».⁴⁸

⁴⁶ Cf. J. Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira...*, cit., vol. 2, p. 45.

⁴⁷ Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, vol. 2, pp. 157-158, itálico meu.

⁴⁸ Cf. *idem*, vol. 2, p. 227.

Em função destes pressupostos utilizou uma série de procedimentos que, objectivamente, tinham por intenção prolongar o processo:

- demorar na elaboração por escrito da sua defesa, alegando, entre outros aspectos, que as matérias de que tratava eram muitas, difíceis e exigiam a consulta de enorme quantidade de autores;⁴⁹
- apresentar atestados médicos justificativos de que estava doente, pelo que não podia trabalhar intensamente na composição escrita da sua defesa;⁵⁰
- não aceitar o procurador (advogado defensor) oficial que o Tribunal lhe dava, por declarar que o próprio lhe confessara nada saber sobre as matérias de que versavam os autos;⁵¹
- pedir que um deputado da Inquisição servisse de seu procurador, o que implicava mais consultas ao Conselho Geral e delongas;⁵²
- tentar anular os pareceres de qualificadores do Santo Ofício sobre as suas ideias, declarando que todos os carmelitas e dominicanos lhe eram suspeitos, incluindo nesse elenco os censores romanos, com base na tese de que existia uma aliança entre a Santa Sé e Castela contra Portugal e, conseqüentemente, equiparando a sua situação pessoal à do Reino, pois em Roma não recebiam os representantes da coroa, nem davam andamento à questão do provimento dos bispos;⁵³
- estabelecer subtis distinções entre o que escrevera e as interpretações que davam ao que pretendia significar, ou distinguindo entre «materialidade» e «formalidade» de um erro de fé;⁵⁴
- aproveitar todas as pequenas brechas para argumentar e adiar resoluções de fundo, como fez ao afirmar que as trovas do Bandarra não estavam proibidas quando ele as usou e que até «muitos prelados do Reino [as] tinham, liam e comunicavam»;⁵⁵
- argumentar que se decidiu elaborar a sua defesa não para contestar ou se opor ao Tribunal da Fé ou à Inquisição romana, mas apenas por imperativos da sua consciência, para salvaguardar a imagem da Companhia de Jesus, de que era membro, e ainda pelo facto de ser

⁴⁹ Em 11 de Setembro de 1665, foi intimado a entregar a defesa que tardava e que ele compunha há um ano e meio, ver PV, pp. 393-94 e resposta de Vieira na p. 395.

⁵⁰ Ver PV, pp. 400-401.

⁵¹ Ver *idem*, p. 115.

⁵² Ver *idem*, p. 402.

⁵³ Ver *idem*, pp. 129-130.

⁵⁴ Ver, por exemplo, *idem*, p. 223.

⁵⁵ Ver *idem*, p. 229. De facto, as *Trovas* só foram proibidas pela Inquisição em 3 de Novembro de 1665, já Vieira estava preso, o que não pode deixar de se notar. O edital impresso que as proíbe pode ver-se em Biblioteca Nacional (Lisboa) – CT. 1325A e está reproduzido em José Pedro PAIVA (coord.), *Padre António Vieira 1608-1697. Catálogo da Exposição*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1997.

teólogo, pregador e missionário conhecido em todo o Mundo, pelo que pensou seria um escândalo para toda a cristandade onde era conhecido saber-se que ele defendia opiniões heréticas.⁵⁶

Para além destes aspectos que pautaram o seu comportamento, há um outro que foi fundamental, e que denota bem o profundo conhecimento que possuía da cultura institucional e das normas de direito que regulavam a actuação da Inquisição. Refiro-me ao facto de jamais dar argumentos que consentissem aos inquisidores condená-lo por heresia. É legítimo sustentar-se que Vieira disse sempre o que quis, incluindo críticas à actuação da Inquisição, mas fê-lo salvaguardando sempre as suas declarações de qualquer suspeita de heresia.

Tal transparece logo na primeira sessão de perguntas a que foi sujeito, onde disse que «se tomaram em diferente sentido e suposição as proposições censuradas, do que ele as entendeu e escreveu», pelo que pedia se lhe desse vista de todas as proposições censuradas para responder e lhes aclarar o sentido do que pretendia significar, mas que, se ainda assim, à sua resposta se «resolver no Santo Ofício que as ditas censuras ficam ainda em sua força e vigor, está ele declarante sujeito e obediente a tudo o que o Santo Ofício lhe mandar como bom e fiel católico»⁵⁷.

E esta posição adoptará sempre até final, onde chegará a dizer, no 28.º exame, a 19 de Agosto de 1667, com alguma falácia, como se aperceberá quem ler atentamente os autos, que desiste de toda a sua defesa «como muito tempo ha tivera feito se lhe constara por algum modo da noticia que agora se lhe deu de que Sua Santidade tinha aprovado as sobreditas censuras, pois isto mesmo varias vezes tem disto nesta Mesa, não so a respeito das supremas decisões de Sua Santidade, senão tambem de todas as mais em que quaisquer ministros que julgam e decidem as causas do Santo Ofício tivessem interposto seu juizo [...]».⁵⁸

Ora, colocando invariavelmente as questões nestes termos, jamais podia ser legitimamente condenado por heresia, conceito que implicava uma escolha, uma opção consciente por um erro de doutrina, depois de advertido para ele por autoridades da Igreja.

E apesar disso não se coibiu de, com subtileza, confrontar os inquisidores com aspectos que sempre condenara no procedimento inquisitorial, como era o sustentar que naquele Tribunal os réus careciam de justiça. Como se pode ver na circunstância em que requereu lhe dessem por escrito todos as proposições ou pontos em que houvesse dúvidas sobre as suas ideias, bem como os fundamentos das tais dúvidas e autores que as impugnavam ou censuravam, para ele se poder defender, pois, disse, «ate no Tribunal divino,

⁵⁶ Ver PV, pp. 142-143.

⁵⁷ Cf. *idem*, p. 58.

⁵⁸ Cf. *idem*, p. 327.

cuja ciencia, verdade e juízo é infalível, se consente e admite este requerimento, o qual fez Jo[b] ao mesmo Deus quando disse *indica mihi cur me ita iudices [mostra-me porque me julgas assim, Job, 10, 2]*.⁵⁹

Teve ainda o cuidado de nunca revelar o segredo processual a que estava obrigado, o que é mais um dado a demonstrar como estava ciente das práticas do Tribunal onde era julgado. Mesmo na correspondência que foi mantendo com os seus amigos, nos anos iniciais do processo, a ele se referia ou de forma muito dissimulada, ou declarando expressamente a impossibilidade de o fazer, como em carta para D. Teodósio de Melo, de Setembro de 1665: «E é o impedimento de qualidade que o não posso eu manifestar a Vossa Excelencia e muito menos por papel».⁶⁰

Pese embora toda a inteligência da defesa de Vieira, exausto, na sessão de 19 de Agosto de 1667, ele acabou por aceitar as censuras que tinham sido feitas em Roma às proposições contidas na carta que escrevera ao bispo eleito do Japão, quando lhe foi declarado que estas tinham sido aprovadas pelo papa e, apesar de inicialmente sustentar que algumas das pontuais acusações com que o confrontavam não eram verdadeiras, no final, em sessão de 26 de Agosto, acabou por se retratar de todas as que se considerassem contrárias à doutrina da Igreja⁶¹.

Ouviu a sua sentença primeiro na Mesa do Santo Ofício de Coimbra e depois no Colégio da Companhia de Jesus, em Coimbra, perante toda a comunidade jesuítica. Foi proibido para sempre se pregar e de disputar publicamente sobre as matérias debatidas nos autos e condenado a prisão no Colégio da Companhia ou em casa jesuítica que o Tribunal lhe arbitrasse. No dia 24 de Dezembro de 1667 foi solto dos cárceres inquisitoriais com a determinação de que ficasse recluso no Mosteiro de Pedroso. O reitor dos jesuítas em Coimbra alegou os inconvenientes desta decisão, pelo que, a 10 de Janeiro de 1668, o Tribunal consentiu que Vieira iniciasse a sua reclusão no Colégio da Companhia de Jesus, na cidade do Mondego.⁶² A sua prisão não foi excessivamente longa. Logo a 3 de Março de 1668 o Conselho Geral autorizou que ele fosse transferido para a casa do noviciado da Companhia na cidade de Lisboa.⁶³ Poucos meses depois, no dia 12 de Junho, o Conselho Geral, respondendo a pedido de perdão apresentado dias antes pelo padre provincial da Companhia de Jesus, levantou-lhe todas as penas, excepto a de não poder tratar das proposições porque fora condenado.⁶⁴ Não pode deixar de se notar que esta decisão já não foi assinada por Pantaleão Rodrigues Pacheco.

⁵⁹ Cf. *idem*, p. 128.

⁶⁰ Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, vol. 2, p. 241.

⁶¹ Ver PV, pp. 321-345 e 369.

⁶² Ver *idem*, pp. 371 e 447-449.

⁶³ Ver *idem*, p. 449.

⁶⁴ Ver *idem*, p. 451.

2. A segunda estadia de António Vieira em Roma

No dia 15 de Agosto de 1669, pouco mais de um ano após ter sido perdoado da prisão a que o Santo Ofício o condenara, e meses depois de um golpe palaciano ter afastado do poder D. Afonso VI e colocado na regência o príncipe D. Pedro, Vieira largou de Lisboa em direcção a Roma. Alcançou-a no dia 23 de Novembro, tendo sido muito bem recebido pelo geral romano dos jesuítas⁶⁵ – o que o encheu de orgulho – e por lá ficaria, durante cerca de 6 anos, até 17 de Maio de 1675.

A primeira vez que lá tinha estado, entre Janeiro e Junho de 1650, fora para negociar o casamento do príncipe D. Teodósio, primogénito de D. João IV, com a infanta Maria Teresa, filha de Felipe IV, e para promover a rebelião de Nápoles contra a coroa de Castela, de modo a facilitar os interesses de Portugal, nessa altura em difícil guerra com Espanha. Esta segunda estada foi mais duradoura e teve outras motivações.

Está bem definido porque motivos tomou estes rumos. Curiosamente, também andou inicialmente entretido com a negociação de um casamento, desta vez o do Duque de Cadaval, e também nesta circunstância, como já sucedera em 1650, não se revelou eficaz casamenteiro.⁶⁶ A sua viagem tinha intenções explícitas e outras não declaradas, mas que eram, com toda a probabilidade, as de maior peso na decisão tomada. Os motivos expressos e publicitados eram as diligências que seria necessário empreender na Santa Sé para promover a canonização do jesuíta Inácio de Azevedo e dos seus 39 companheiros, os quais, em 1570, no decurso de viagem para o Brasil, tinham sido mortos por corsários calvinistas.⁶⁷

Mas as causas de fundo eram outras, como foi lembrado por Aníbal Pinto de Castro numa das mais recentes biografias de Vieira⁶⁸: afastar-se do centro de uma arena política que, apesar de centrada no príncipe regente D. Pedro, o desprezava, ou pelo menos não lhe conferia o reconhecimento e o peso político de que ele se considerava justo merecedor; e obter em Roma um breve papal que definitivamente o isentasse de possíveis futuras investidas da Inquisição portuguesa. Isso mesmo confidenciou Vieira a D. Rodrigo de Meneses, primeiro em carta de 3 de Dezembro de 1669, quando explicou que não queria problemas com os inquisidores de Portugal, os quais, a seu modo de ver, teriam sido meros executores das censuras que lhe cominaram, pelo que só tencionava «pedir ao papa que, pois eu não fui ouvido, me oiça e depois de cuidar a razão do que eu disse mande julgar de novo o que for justiça». Acrescentava que falara sobre o assunto com o inquisidor Ale-

⁶⁵ Ver carta para D. Rodrigo de Meneses, a 27 de Novembro de 1669, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 275.

⁶⁶ Ver, por exemplo, carta para D. Teodósio de Melo, a 16 de Dezembro de 1669, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. 2, p. 282.

⁶⁷ Ver J. Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira...*, cit., vol. II, p. 94.

⁶⁸ Ver Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira...*, cit., p. 155.

xandre da Silva, o mesmo que o julgara em Coimbra, e este ter-lhe-ia dito «alegando muitos exemplos de que os inquisidores não tiveram sentimento algum, pois não ofende seu crédito e autoridade que o papa desfaça, ouvindo a parte, o que o mesmo ou outro papa fez».⁶⁹ Depois, em missiva de 11 de Maio de 1671, explicou: «Se eu vira que em Portugal servia a Sua Alteza, também soubera ajuntar o seu serviço com o de Deus, como em outro tempo fiz, e não era necessário outro motivo para eu me não apartar de seus reais pés; mas, como experimentei que não era útil para nada, e que este segrado me não valia contra a perseguição de meus émulo, pareceu-me melhor tirar-me de seus olhos e ver se podia escapar de suas línguas, de que ainda me não vejo livre. Mas estas setas, de mais longe, ou não chegam ou ferem menos, com que tenho a satisfação que neste vale de misérias pode lograr quem o conheceu tarde».⁷⁰

Nestes anos, Roma era o teatro do mundo e Vieira usou-a como o seu próprio palco.

Desde logo cumpre notar que não se desinteressou pela política, tanto portuguesa, muito agitada nos anos iniciais da regência, como europeia e papal. Demonstra-o a copiosa correspondência que manteve com o Duque de Cadaval, o padre Manuel Fernandes (confessor de D. Pedro), D. Rodrigo de Meneses, Marquês de Gouveia, Marquês de Minas e Duarte Ribeiro de Macedo. Nela criticava as políticas seguidas e a gente de quem D. Pedro se rodeava, o provincianismo e falta de inteligência do Reino, analisava a evolução da situação geo-política internacional (guerras em que se envolviam os adversários de Portugal, como a Holanda, Inglaterra, França, Castela, ou as movimentações turcas) e revelava profundo conhecimento da vida pontifical romana (saúde dos papas, morte de cardeais, redes clientelares romanas, etc.).⁷¹ Sem deixar de condenar a dissimulação cortesã romana, o que demonstra como estava bem consciente dos principais mecanismos da prática política do tempo. Isso lhe permitia comentários como o que enviou ao Marquês de Gouveia, em 12 de Maio de 1671: «Sua Santidade celebrou anteontem o dia de sua coroação, que cá se chama os dias das mentiras, porque todos lhe significam que veja muitos semelhantes, e é o menos que se deseja».⁷²

Neste plano da política nacional e internacional uma das suas maiores mágoas era constatar o progressivo debilitamento do poderio imperial português, que se manifestava, inclusivamente, no plano religioso, com a perda da hegemonia da missão no Oriente, por causa das intervenções da Congregação da *Propaganda Fide* e da ambição de expansão francesa naque-

⁶⁹ Ver António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 277.

⁷⁰ Ver *idem*, vol. II, p. 338.

⁷¹ Ver, por exemplo, António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 289, 326, 415, 450, 484-485, 523 e vol. III pp. 83-84.

⁷² Ver António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 340.

las paragens.⁷³ Por isto se lamentava, com evidente tom desolado, a Ribeiro de Macedo, em 16 de Agosto de 1672: «Contentamo-nos com que o Duque de Bragança seja rei de Portugal, e não nos dói que o rei de Portugal não seja o que era».⁷⁴

Mas pese embora o seu desalento pelos caminhos do governo de Portugal e pelo desamparo a que os grandes o votavam, as saudades de Lisboa sempre o acompanharam, deixando-o amargurado, havendo vários indícios de que sempre alimentou a esperança de um dia regressar. Disse-o assim a Duarte Ribeiro de Macedo, em 10 de Julho de 1674: «Roma para mim é Lisboa, onde estou sempre com o pensamento, e por isso sempre triste».⁷⁵

A somar aos interesses políticos, estes anos romanos foram aproveitados para exprimir o seu grande talento como pregador. Por isso, várias vezes e em distintas ocasiões subiu aos púlpitos, impressionando os seus ouvintes. Em 1671 teve até a esperança de que se ocorresse uma mudança de pontificado seria possível que igualmente se verificasse uma nova nomeação para o lugar de pregador do Vaticano, tendo-lhe o geral dos jesuítas confiado que grande número de cardeais lhe dariam o seu voto.⁷⁶ Apesar de reconhecido, confessava não apreciar pregar em Roma, porque dizia ter dificuldades de comunicação e ser mal entendido: «os italianos não entendem o que digo, e os castelhanos querem entender mais do que digo».⁷⁷ A partir de Setembro de 1672, já familiarizado com o italiano e pressionado pelo geral dos jesuítas, chegou a pregar na língua de Dante, confessando sentir desconforto, mas também alguma vaidade por pregar para cardeais e grandes da corte de Roma⁷⁸. A frequência desta nova língua até provocou que fosse contaminado, talvez inconscientemente, por uma série de italianismos, tal como escrever «gelosia» por ciúme, «campanhas» por campos, «atacou» por juntou «boníssimo» em vez de muito bom.⁷⁹ A fama granjeou-lhe ainda a profunda admiração da rainha da Suécia, por esses anos exilada em Roma, que o convidou, em Dezembro de 1673, para seu pregador oficial, o que ele declinou.⁸⁰

Para além da pregação aproveitou para principiar a redacção da *Clavis prophetarum* e a preparação da edição *princeps* dos seus Sermões.⁸¹ E não

⁷³ Ver carta a Duarte Ribeiro de Macedo, de 22 de Julho de 1672, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 465.

⁷⁴ Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 475.

⁷⁵ Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. III, p. 75.

⁷⁶ Ver carta ao regente D. Pedro, de 7 de Setembro de 1671, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 356.

⁷⁷ Ver carta ao Marquês de Gouveia, de 20 de Junho de 1671, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 344.

⁷⁸ Ver, por exemplo, António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 491, 501 e 503.

⁷⁹ Ver António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 452, 466 e vol. III, p. 6.

⁸⁰ Ver Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira...*, cit., p. 163 e António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 670.

⁸¹ Ver António LOPES, *Vieira o encoberto...*, cit., pp. 138-139 e Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira...*, cit., p. 161.

deixou nunca de alimentar a sua centelha profética, renovando e recalcando, baseado em interpretações bíblicas e no Bandarra, as suas esperanças na ressurreição de D. João IV. Declarou-o várias vezes, como a Duarte Ribeiro de Macedo, em 31 de Maio de 1671: «As minhas consequências são tiradas de premissas contrárias e totalmente opostas, e só fundadas na sabedoria e poder de Deus, e nas promessas daqueles oráculos que a experiência do passado nos prova e convence serem seus [referia-se ao Bandarra], e não poderem ser de outrem. Com eles me consolo, e os examino e pondero muitas vezes, e aquele conto cheio, que se há-de cumprir ou começar nos trinta e dois anos e meio, me parece que se enche pontualmente de aqui a um ano, contando desde o ano de quarenta que é o ponto fixo e precedente sobre que se vão continuando as outras contas. *Se é sonho eu durmo, e se é loucura eu sou louco, e, em qualquer destas suposições, quando não haja de ser felicidade verdadeira para todos, basta que seja alívio e consolação para mim*».⁸²

A partir de 1673 esteve muito empenhado em cooperar com os representantes de cristãos novos que se movimentavam junto do papa para reformar os «estilos» (modo de proceder) da Inquisição, e na obtenção da sua própria imunidade relativamente à alçada do Santo Ofício português, chegando a condenar os excessos de etiqueta e fausto dos seus representantes em Roma, nomeadamente através da actuação de Jerónimo Soares, que ali defendia as posições inquisitoriais.⁸³ Os seus grandes interlocutores sobre estas delicadas matérias eram Duarte Ribeiro de Macedo e o confessor de D. Pedro II, o padre Manuel Fernandes.

Neste domínio revelou enorme empenho pessoal e grande capacidade estratégica, sempre consciente de que o segredo com que tudo fosse tratado era fundamental para o sucesso da operação. Pugnou para que tudo pudesse resultar de actuação concertada do infante, do núncio e dos poucos bispos que não eram afectos à Inquisição, sem o que difícil seria ter sucesso, pois reconhecia o enorme poder do Tribunal da Fé lusitano, sabendo que era imperioso concertar todos e aduzir boas provas: «Assim mesmo importarão grandemente, se as puder haver, algumas certidões de bispos e outros preladados ou pessoas em dignidade constituídas, e de alguns que hajam sido ministros da Inquisição, ou outros que o não quisessem ser; por escrúpulo de que cuido que há exemplos; e dos religiosos que acompanham à fogueira os relaxados, com testemunho jurado do que sentem da inocência ou verdadeira fé em que morreram e tudo o mais deste género que pode ou fazer ou ajudar a prova, na qual como digo consiste tudo».⁸⁴

⁸² Cf. António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 441-442.

⁸³ Ver carta a Duarte Ribeiro de Macedo, de 8 de Outubro de 1674, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. III, p. 111.

⁸⁴ Cf. carta ao padre Manuel Fernandes, de 3 de Junho de 1673, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 593-594. Ver também António BAIÃO, *Episódios...*, cit., pp. 309-310.

E tinha consciência de que a maior parte do episcopado e a nobreza cortesã estavam do lado da Inquisição, pelos interesses que tinham a defender. Por isso dizia que a Inquisição tinha «por si todos os bispos, que todos foram ou inquisidores ou deputados, e terão também todos os que querem este degrau para subir aquele, e seus pais e parentes e dependentes e familiares, enfim tudo».⁸⁵

A Inquisição estava atenta e quis tolher-lhe os movimentos. Mas o geral romano dos jesuítas, protegeu-o. Em 4 de Outubro de 1673, escreveu mesmo para o Conselho Geral, uma missiva onde procurava tranquilizar os deputados. A mensagem que lhes transmitiu sobre o comportamento de António Vieira, como se demonstra pelas cartas do próprio Vieira, não se sintonizava com a verdade dos factos. Nela relembrava que Inácio de Loiola tinha contribuído para o estabelecimento da Inquisição em Portugal («he grande gloria nossa que Santo Ignacio nosso Pay e fundador procurasse o principio e instituçam de huma obra tam santa e de tanta gloria de Deos Nosso Senhor e bem da fé catholica no reyno de Portugal e suas conquistas como he a do Sagrado Tribunal do Santo Officio»), que tinha recebido as queixas da Inquisição de que o padre António Vieira andava em Roma a promover acções prejudiciais à Inquisição, explicando, no final, que apenas recebeu a carta do Conselho Geral se informou com toda a cautela e diligência «e não achamos haver algum fundamento ou argumento» nessa acusação.⁸⁶

A batalha foi dura, mas coroada de êxito. Em 3 de Outubro de 1674, o papa Clemente X promulgou um breve que suspendia a actuação da Inquisição portuguesa. Inactividade que se prolongou até 22 de Agosto de 1681. Pouco depois, a 17 de Abril de 1675, saia um outro breve que isentava o próprio Vieira, para sempre, da jurisdição do Santo Ofício português. Foi um importante triunfo. Podia regressar mais descansado a Portugal.

Termino esta breve incursão sobre os aspectos mais salientes da segunda passagem de Vieira pela Cidade Eterna, protegendo-me com as suas palavras. Desculpar-me-á o leitor que até aqui resistiu a ousadia e imodéstia da comparação. Por Janeiro de 1673, lamentando-se do facto de os sermões que podia proferir na Igreja de Jesus, a sede da Companhia em Roma, não poderem exceder meia-hora, comentava: «Eu me não sei reduzir a estas angústias, porque em muito tempo digo pouco, e em pouco nada».⁸⁷ Também eu sei dizer pouco, por mais páginas que me disponibilizem, e quase nada de novo trouxe nas breves linhas em que me vi obrigado a conter.

⁸⁵ Cf. carta Duarte Ribeiro de Macedo, de 14 de Novembro de 1673, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, pp. 659-660.

⁸⁶ Cf. IAN/TT, Conselho Geral do Santo Ofício, Maço 21, doc. 2.

⁸⁷ Cf. carta Duarte Ribeiro de Macedo, de 17 de Janeiro de 1673, em António VIEIRA, *António Vieira. Cartas*, cit., vol. II, p. 548.

UM OUTRO VIEIRA? PEDRO DE BASTO, FERNÃO DE QUEIROZ E A PROFECIA JESUÍTICA NA ÍNDIA NO SÉCULO XVII

ZOLTÁN BIEDERMANN
Birkbeck College, University of London

No final de Novembro de 1635, no momento preciso em que em Madrid se imprimia a primeira versão de *A Vida é Sonho* de Calderón de la Barca,¹ dois jesuítas encontravam-se pela primeira e última vez num lugar distante da capital imperial, mas igualmente repleto de sonhos: Cochim. Um deles, Pedro de Basto, vivia na Índia desde a primeira década da União das Coroas. Sexagenário, humilde e conformado com o seu destino, era conhecido entre a população local como visionário e profeta, e tinha já acumulado fama de santidade. O outro, Fernão de Queiroz, acabava de chegar de Lisboa. Jovem, letrado e ambicioso, preparava-se para uma carreira brilhante na Companhia. Mas não sabia ainda que, um dia, viria a ser o autor de uma *Vita* dedicada à memória do homem que acabava de encontrar.²

Se a maioria dos artigos reunidos no presente volume nos permitem fazer exercícios de contextualização da vida e obra de António Vieira no espaço ibérico, ibero-italiano, e ibero-atlântico, resta explorar a esfera asiática. São bem conhecidos os problemas militares que o Império enfrentou na Ásia na época de Vieira, com a queda de Hormuz em 1622, a perda de Ceilão entre 1638 e 1658, a perda de Malaca em 1641, a de Cochim em 1663, e a crescente pressão militar exercida pelos maratas sobre Goa e Baçaim no

¹ José M. RUANO DE LA HAZA, *La primera versión de La vida es sueño, de Calderón. Edición crítica, introducción y notas*, Liverpool, Liverpool University Press, 1992, p. 17.

² Fernão de QUEYROZ, *Historia da Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto Coadjutor da Companhia de Jesus, e da variedade de sucessos que Deos lhe manifestou, ordenada pelo Padre Fernão de Queyros da Companhia de Jesus*, Em Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade, Anno M.DC.LXXXIX. Com todas as licenças necessarias. Prólogo «Aos que lerem» (sem paginação): 1.^a página.

último terço do século XVII.³ Sabemos que este cenário de crise exerceu a sua influência sobre o ambiente político e intelectual ibero-atlântico, onde Vieira agiu. É certo que a subida de um Bragança ao trono português assinalava para muitos a interrupção de um longo movimento de decadência. Para quem acreditava numa reviravolta, o levantamento de Dezembro de 1640 pressagiava o renascer da Fénix imperial. No entanto, a apoteose tardaria em concretizar-se no tocante ao Estado da Índia, um espaço com lógicas e dinâmicas próprias no âmbito da Monarquia. Importa por isso prestarmos uma atenção redobrada ao complexo mundo das visões e profecias que floresceram, essencialmente entre 1630 e 1690, nalgumas possessões portuguesas da Ásia. Conhecemos já alguns casos,⁴ adivinhámos que existem outros mais, mas carecemos até agora de um estudo abrangente sobre o fenómeno.⁵ O presente artigo não pretende suprir tal falta. Ajudará apenas a chamar a atenção para a riqueza das fontes e das histórias envolvidas e, embora focando só dois personagens paradigmáticos, dar uma ideia da complexidade das questões que se levantam. Entre Portugal, Goa e o Sul da Índia, uma intrincada teia de relações permitiu o florescer de uma actividade profética que, enquanto por um lado parece reforçar a ideia de um império culturalmente robusto onde os poderes políticos e religiosos permeavam a vida até dos sujeitos mais humildes, assinala por outro lado a existência de espaços de autonomia e idiossincrasia consideráveis que não seria justo ignorar.

O visionário e o seu biógrafo: Pedro de Basto e Fernão de Queiroz

Os personagens que nos ocuparão são os protagonistas do encontro acima mencionado, o *Venerável Irmão* Pedro de Basto e o Padre Fernão de Queiroz. Pedro Machado de Basto nasceu em Portugal em 1570, filho secundogénito de um família nobre das terras do mesmo nome. Após uma infância passada na casa paterna e alguns estudos no seminário de Braga, o jovem Machado partiu em 1580 para Lisboa, em segredo, «fugindo por hum novo modo de si mesmo, & buscando entre estranhos a paz».⁶ Em Lisboa,

³ Sobre este contexto político-militar veja-se a recente sùmula de Anthony DISNEY em *A History of Portugal and the Portuguese Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, vol. 2, pp. 168-171 e 299-305.

⁴ Cf. Ines ZUPANOV, «“A História do Futuro”: Profecias móveis de jesuítas entre Néapoles, Índia e Brasil (século XVII)», in «Cultura Intelectual das Elites Coloniais» (coord. Ângela Barreto Xavier e Catarina Madeira Santos), número temático da revista *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 2007 (2.^a série, XXIV, 1), pp. 123-161.

⁵ De notar o artigo de George WINIUS, pioneiro na apresentação da obra de Queiroz aqui discutida: «Millenarianism and Empire. Portuguese Asian Decline and the “Crise de Conscience” of the Missionaries», in *Studies on Portuguese Asia, 1495-1689*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2001, pp. 37-51.

⁶ *Vida*, p. 17.

porém, a paz esperada tardou em chegar, e Basto acabou por seguir para a Índia em Março de 1587, como soldado, na armada de António de Melo Canavial.⁷ Ao chegar a Goa, decidiu ir passar o Inverno em Cochim, onde os patrícios seus conterrâneos, com raízes na região de Basto, eram numerosos.⁸ Serviu nessa cidade até 1589, quando se embarcou numa armada de remo sob o comando de um certo Pedro de Cuchilho, a qual naufragou. Único sobrevivente da sua embarcação, Basto decidiu pouco tempo depois tornar-se «Soldado de outra milícia», em Goa, entrando na Companhia ainda no mesmo ano.⁹

O resto da sua vida, passá-la-ia na Índia meridional. Findos os seus dois anos de noviciado, foi despachado para a missão de Tuticorim, onde serviu durante 17 anos¹⁰ antes de partir para Coullão por outros seis anos.¹¹ Em torno de 1623-24, aos 54 anos de idade, foi chamado de volta a Cochim.¹² Aqui passou outros nove anos até partir novamente para Tuticorim.¹³ Três anos mais tarde, com 65 anos de idade, regressava a Cochim,¹⁴ de onde não voltaria a sair.¹⁵ Morreu a 1 de Março de 1645, após décadas de visões e profecias que lhe deram fama no Estado da Índia.

Tudo isto, sabemos-lo pela *Vida* que Fernão de Queiroz lhe dedicou. Impressa em Lisboa em 1689, a *Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto* é, junto com a *Conquista Temporal e Espritual de Ceilão* do mesmo Queiroz, uma das obras mais fascinantes e menos conhecidas da literatura imperial portuguesa. Nas suas quase 600 páginas, as relações de autoria são frequentemente ambíguas, prestando à obra uma densidade notável. Contrariamente a algumas aparências, Pedro de Basto, o biografado, teve uma influência directa na redacção do livro, embora seja algo nebulosa a sua atitude face à escrita em geral. É evidente que Basto não era um erudito. Fazia aliás questão em levar uma vida humilde longe das tentações do poder que, na Companhia como em qualquer outra organização, eram omnipresentes. Na *Vida*, encontram-se repetidas menções aos «humildes ministerios» que levava: os 22 meses que passou como roupeiro durante o seu noviciado;¹⁶ os muitos anos que trabalhou como cozinheiro em Tuticorim, esfregando com fervor panelas¹⁷ em vez de usar as mãos para escrever; os seis anos que cozinhou também em Coullão.¹⁸ Em suma, «com mayor gosto se apli-

⁷ *Vida*, p. 22.

⁸ *Vida*, pp. 23-24.

⁹ *Vida*, pp. 27, 33.

¹⁰ *Vida*, p. 53.

¹¹ *Vida*, p. 94.

¹² *Vida*, p. 104.

¹³ *Vida*, p. 116.

¹⁴ *Vida*, p. 128.

¹⁵ *Vida*, p. 129.

¹⁶ *Vida*, p. 38.

¹⁷ *Vida*, p. 54.

¹⁸ *Vida*, p. 94.

cava ao mays humilde»¹⁹ e «pera ele nunca ouve texto de mays força, do que huma cega obediencia».²⁰ Tratava-se de um ponto importante em favor de uma avaliação positiva das suas visões pois, conforme Queiroz explicaria no Livro quinto da *Vida*, «não permite Deos enganos, aonde há verdadeira humildade».²¹

Por outro lado, porém, essa mesma obediência levá-lo-ia um dia a seguir ordens para pôr no papel as visões que o tornavam cada vez mais conhecido na Índia. Ordens dos seus superiores, num primeiro momento, às quais Basto começou, assim se afirma no início da *Vida*, por resistir; mas às quais acedeu depois de instado, repetidas vezes, por «huma voz suave, que, como reprehendendoo, lhe dizia amorosamente estas palavras: ‘Como, sendo tu de tanta idade, não tens posto em lembrança as muytas merces, mimos, & regalos, que Deos nosso Senhor, desde tua tenra idade, athe o presente, te tem feyto’».²²

O aparente antagonismo entre Basto e a escrita evapora-se rapidamente sob uma leitura mais atenta da *Vida*. Embora não conheçamos a data em que Basto foi instado pela primeira vez a escrever – por voz divina, ou pelos seus superiores, ou por ambos – Queiroz refere que já em 1639 o irmão redigira um «memorial de sua letra, em que apontou algumas visões» e encomendou a Deus «as couzas de Ceilão» que no ano anterior haviam começado a azedar com a tomada de Batticaloa pelos holandeses.²³ Do prólogo da *Vida*, depreende-se que Basto recusara vários pedidos para que escrevesse, mas também que, no momento decisivo, depois de ouvir a referida voz, tomou a iniciativa, dando conta do que ouvira ao seu confessor e pedindo auxílio aos seus superiores.²⁴ Da sua infância, Basto guardava sem dúvida um certo gosto pelas letras, e por mais que ostentasse a sua renúncia às coisas do século, seria difícil não ver na sua escrita o reflexo de um gosto profundo pela narração das suas memórias. Foram efectivamente as suas memórias pessoais que serviram de base a toda a obra escrita por Queiroz.

Queiroz explica de resto que «as noticias [...] mays antigas, & mais completas desta Historia [a *Vida do Venerável Padre*], forão tiradas de hum livro ditado, & composto pelo mesmo Irmão Pedro de Basto».²⁵ Neste «livro», Basto lançara as suas visões «com mays clareza [...] & com outras circuns-tancias, de que se vé, que os primeyros apontamentos, erão só pera excitar a memoria».²⁶ Ou seja, antes da *Vida*, existiu um caderno de memórias ditadas, por sua vez precedido por notas que Basto foi tomando. Queiroz cita também

¹⁹ *Vida*, p. 94.

²⁰ *Vida*, p. 97.

²¹ *Vida*, p. 557; cf. também p. 567.

²² *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²³ *Vida*, p. 378.

²⁴ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²⁵ *Vida*, prólogo, 2.^a página.

²⁶ *Vida*, p. 382.

«hum memorial da sua propria letra, em que [Basto] apontou algumas visões, no anno de 1639, encomendando a Deus as coisas de Ceylão».²⁷ Sabemos portanto sem margem para dúvidas que Basto maneja com frequência a pena em pessoa, ou por interposta pessoa. Embora tivesse «por amanuenses» o irmão Manuel Velez e mais tarde o irmão Nuno Borges, ordenados pela Companhia para escrever o que Basto lhes ditasse, também «delineou com sua propria mão [...] 197 figuras, com suas breves declarações».²⁸ Fernão de Queiroz nota aliás que o livro tinha sido «parte ditado, parte escrito, na fôrma referida, pelo Irmão Pedro de Basto».²⁹ O irmão jesuíta acabou assim por empenhar-se a fundo na construção de uma verdadeira autobiografia, pouco polida talvez, e colocada sob o signo literariamente esterilizante da graça divina e das lutas entre Deus e o diabo, mas deixando emergir nos interstícios dessa cosmologia um retrato pessoal, muitas vezes íntimo, de uma densidade notável para a sua época.³⁰

Neste sentido, a *Vida* pode comparar-se, embora dele se distinga em muitos aspectos, com o outro portento autobiográfico da expansão portuguesa, a *Peregrinação* de Mendes Pinto.³¹ No caso de Basto, porém, a narração estrutura-se em torno do que aparentam ter sido «entradas de diário», copiadas e/ou citadas das notas de Basto por Queiroz (não sem sinais ocasionais de cansaço),³² como na seguinte passagem. A alternância entre primeira e terceira pessoa revela claramente o mecanismo de composição do texto final:

«Segunda feyra 18 de Abril [de 1639] encomendey a Deos Columbo, & por duas vezes apareceo o Espírito Santo em figura de pomba sobre hum grande povo de festa [...]

²⁷ *Vida*, p. 378.

²⁸ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

²⁹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

³⁰ Autobiografia no sentido mais largo da palavra, em consonância com a recente historiografia sobre o tema; cf. James AMELANG, *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Otto ULBRICHT, «Ich-Erfahrung: Individualität in Autobiographien», in Richard van DÜLMEN, ed., *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Colônia, Böhlau Verlag, 2001, pp. 109-144, assim como Adam SMYTH, *Autobiography in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

³¹ Queda por esclarecer até que ponto estes textos da Época Moderna abrem efectivamente espaço à «autoreflexão e introspecção, à busca de sentimentos e análise de estados de alma» (cf. ULBRICHT, p. 109). Embora não o façam certamente da mesma maneira que récitas autobiográficas mais recentes, não há dúvida de que uma inclusão de textos dos séculos XVI e XVII no campo de estudos em questão abre novos horizontes.

³² Estes sinais parecem indicar que as notas de Basto seriam ainda mais voluminosas do que o texto de Queiroz. Na p. 405, por exemplo, Queiroz afirma: «E como as [visões] que faltão por referir sejam tantas, acomodandome com a noticia que nos deu, farey o possivel, pera que vão tão abreviadas, que não causem molestia ao Leytor». Logo repete: «Farey por resumir as mayns visões com a mayor brevidade possível», fornecendo de seguida uma espécie de estatística de visões relacionadas com o escudo português.

Terça feyra aos 19. fiz oração por Columbo, & tornou a aparecer a mesma Senhora da Assumpção, com mayor magestade, por duas vezes [...]. Refere depouys outras quatro visões que teve neste dia, sobre diversas tenções que encomendava.

Aos 20 orando por Ceylão, apareceu a puríssima Mãe de Deos, com o Menino sobre o braço esquerdo [...].

Quinta feyra da somana Santa 21. do mez (depouys de referir outra visão sobre Damão) diz que orando por Malaca, Ceylão, & Damão, apareceu o Senhor sacramentado com admirável magestade, no meyo de hum alvíssimo resplendor [...].

Aos 24. dia de Paschoa, apareceu o Senhor resuscitado, estendendo a mão direyta sobre o Evangelho, & inclinado o corpo, & cabeça sobre a mesma parte.

Na primeyra oitava aos 25. a mesma visão; e sempre nestes dous dias por outras vezes do mesmo modo."³³

É fascinante a ênfase que Fernão de Queiroz coloca na história do manuscrito e das outras fontes que consultou em Goa depois da morte de Basto, dedicando várias páginas do prólogo da *Vida* a esta questão. São páginas em suspenso entre, por um lado, uma apresentação crítica das fontes, renunciando a análise histórica de que Queiroz se revelaria capaz na sua obra maior, a *Conquista temporal e espiritual de Ceilão*; e, por outro lado, aquilo que, nas mãos de um Cervantes, teria sido um recurso literário simples e genial para criar uma genealogia fictícia da história contada – o famoso manuscrito que narraria, originalmente, as aventuras do Quixote. É com efeito um tanto desconcertante a insistência de Queiroz nas circunstâncias extraordinárias que permitiram a sobrevivência física do manuscrito original das memórias de Basto. Primeiro, diz-nos Queiroz que não foi por muito que a vida de Pedro de Basto não caiu em total esquecimento. Cabia aos jesuítas que haviam vivido com Basto, mais precisamente aos jesuítas da Província do Malabar, criada em 1601, mandar imprimir a sua vida. Mas a crise do Estado da Índia impediu que tal projecto fosse levado a cabo.³⁴ Foi preciso aparecer o jovem Queiroz na Índia, e ser-lhe revelado «que tomaria sobre mim este trabalho, de dispor, e ordenar, a Historia de sua vida».³⁵ Segundo, a providência quis que o texto sobrevivesse a um dos piores desastres do Estado da Índia, pois o manuscrito de Basto «foy a unica joya que o Padre André Lopes salvou na comum perda de Cochim», em 1663. E por fim o manuscrito só por pouco não desapareceu no grande incêndio que consumiu muitos outros papéis guardados no Colégio de São Paulo de Goa em Dezembro de 1664, pois tendo-o Queiroz na sua cela entre

³³ *Vida*, pp. 380-381. O sublinhado identifica o que aparentam ser as adições de Queiroz ao texto de Basto. Atente-se em como o diário surge como um dos lugares predilectos para as narrativas autobiográficas da época; cf. SMYTH, *Autobiography*.

³⁴ *Vida*, prólogo, 1.^a página.

³⁵ *Vida*, prólogo, 1.^a página.

muitos outros, «já por bayxo do fogo, & por entre espesso fumo, entrou [...] hum nosso Irmão, & o salvou deyxando muytos outros, sem saber em que pegava».³⁶

Queiroz insiste bastante em fazer-nos acreditar na autenticidade de tudo o que se encontra na *Vida*, no «credito de toda a Obra»: «nenhuma couza escrevi, ainda das materias reveladas, que não fosse regulada por documentos particulares, ou pela noticia universal da India, sobre que fiz novos exames com pessoas muyto fidedignas».³⁷ Eis uma técnica invocada, e por certo também muito praticada, desde os tempos de João de Barros: combinar testemunhos escritos e orais, criando uma aura de pesquisa metódica e de rigor. Queiroz afirma ter recolhido cerca de oitenta testemunhos, para além das centenas de documentos escritos que usaria, também, na redacção da sua *Conquista de Ceilão*. O padre jesuíta argumenta que o facto de se confirmarem desta forma as memórias mais tardias que Basto pôs no papel permitiria estender o crédito às memórias mais antigas, referentes à sua juventude, para as quais não existiam documentos comprovativos, nem testemunhos orais³⁸ – ou seja, eventos cuja memória se deve exclusivamente ao próprio Basto.

Sugiro que deixemos a Queiroz o benefício da dúvida no tocante à autoria das visões e profecias de Basto, partindo do princípio que este efectivamente descrevera a maior parte das visões que aparecem na *Vida*. Seria difícil imaginar um espírito como Queiroz inventando sistematicamente uma quantidade tão avassaladora de eventos visionários (uma quarta parte teria sido largamente suficiente para construir um argumento hagiográfico adequado aos parâmetros da época). Ainda assim, parece importante não esquecer que o manuscrito original desapareceu, e que o próprio Queiroz sentiu necessidade de se justificar a este respeito: ora dizendo que em tempos já a Companhia mandara tirar um «pequeno resumo», que circulara, aparentemente sob forma impressa, «pelas mãos dos nossos Religiosos, & de não poucos seculares»;³⁹ ora acrescentando que tinha deixado o original depositado no cartório da procuradoria da Província jesuítica do Malabar, na casa de Bom Jesus, em Goa.⁴⁰ Aí estariam todos os papéis relativos a Basto, «pêra que a todo tempo possa constar, que no essencial, nem no sentido, nem muytas vezes nas palavras, me não afastey couza alguma do que neles se contém».⁴¹ Mas desde então, perdeu-se-lhes o rasto.

Fernão de Queiroz é sem dúvida um autor merecedor de uma atenção renovada, embora não seja ainda este o momento para se acrescentarem

³⁶ *Vida*, prólogo, 3.^a-4.^a página.

³⁷ *Vida*, prólogo, 4.^a-5.^a página.

³⁸ *Vida*, prólogo, 4.^a-5.^a página.

³⁹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

⁴⁰ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

⁴¹ *Vida*, prólogo, 4.^a página.

dados significativos à sùmula biogràfica escrita por Georg Schurhammer há mais de oito dècadas.⁴² Nascido em Portugal em 1617, ingressado na Companhia de Jesus em 1631 e pouco depois embarcado para a Índia, onde chegou em 1635, Queiroz acabou os seus estudos em Goa e fez uma carreira ilustre. Foi reitor dos colégios de Taná e de Baçaim, prepósito da Casa Professada de Goa, e por fim Provincial.⁴³ Foi mesmo escolhido como Patriarca da Etiópia pelo rei, e eleito deputado do Tribunal da Inquisição. Morreu em Goa em 1688.⁴⁴

Saltam aos olhos alguns contrastes entre Basto e Queiroz. Se o primeiro era um simples Irmão assaltado por visões no quotidiano, o segundo era um erudito e um homem de poder. Também historicamente, os seus momentos foram distintos. Basto ainda observara um tanto incrédulo os primeiros assaltos da VOC ao Império, nutrindo esperanças de uma reviravolta. Seguiu também em directo a guerra de Ceilão, um dos maiores desastres do século. Queiroz vivia já com os factos consumados: a vitória holandesa no Oriente, a vitória portuguesa no Brasil, o reconhecimento da dinastia de Bragança em 1668. Seguiu a guerra da Restauração, a guerra de Pernambuco, as rivalidades anglo-holandesas e as fatídicas guerras franco-neerlandesas, sobre as quais chegava a consultar, em Goa, a Gazeta de Amesterdão.⁴⁵ Naturalmente, Queiroz participou em pleno do ambiente milenarista que se desenvolveu em torno da nova dinastia, e que viria a dar um novo contexto à memória das visões de Basto, ligeiramente anteriores. A interpretação destas vem assim imbuída de eventos que se discutiam em Goa vinte, trinta anos depois da morte de Basto. Por exemplo, Basto havia sido acordado numa noite de 1642 pelo «seu Anjo, dizendolhe com eficacia por tres vezes estas palavras: *Muros de Braga, muros de Braga, muros de Braga*».⁴⁶ Queiroz, escrevendo trinta anos depois, não hesitaria em explicar: «já então lhe manifestou Deos o perigo em que Braga se vio no anno de 1661».⁴⁷ Nas visões e nas profecias de Basto, Queiroz descobria muito mais do que o simples advento de uma dinastia. Descobria sinais concretos das guerras do *seu* tempo.

É desta décalage, deste hiato entre um autor e outro, que nascem alguns dos aspectos mais interessantes da *Vida*. Queiroz refere-se constantemente aos escritos e ditos de Basto, que cita, parafraseia ou resume *pari*

⁴² Georg SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts of Fr. Fernão de Queiroz, S.J.», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 5 (1929), pp. 209-227.

⁴³ Abrindo a missão de Bengala e enviando padres ao Nepal.

⁴⁴ Para escrever sobre Basto, serviu-se do manuscrito de Basto, várias certidões, e 80 testemunhos que mandou tirar. Terminou a *Vida* em 1674/75, deu alguns toques finais em 1684 (data da Introdução) e obteve o imprimatur em 1685, antes de Barbosa Machado acabar o seu último volume da *Bibliotheca Lusitana* (SCHURHAMMER).

⁴⁵ SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts».

⁴⁶ *Vida*, p. 413.

⁴⁷ *Vida*, p. 414. Mais, a «grande cova negra, & escura» de Basto «aplicava-se» claramente aos «precipícios das ribeyras do rio Minho» perto do Castelo de Lapela, onde o Conde do Prado teria derrotado o exército castelhano.

passu. Basto fornecia uma mina quase inesgotável de visões, uma espécie de matéria-prima, ao passo que Queiroz as punha, *a posteriori*, em contexto, interpretando-as, fornecendo a sua exegese numa visão mais ampla e erudita do mundo e da História. Queiroz não profetizava mas, à semelhança de Vieira, acreditava na força cumulativa das revelações e no poder do saber histórico que ajudava na sua interpretação – quanto mais perto do fim do Mundo, melhor.⁴⁸ Reservava-se por isso não só o direito de interpretar, como também uma espécie de *dever* interpretativo, derivado de necessidade de evitar mal-entendidos: pois «aonde todos querem ser interpretes, não se podem evitar erros».⁴⁹

Por exemplo, em 1639 Cochim encontrara-se em perigo devido a problemas políticos internos e ao habitual mau estado das suas muralhas. Para piorar as coisas, uma tempestade fez subir as águas do mar de modo a destruir um dos mais importantes baluartes da cidade. Imediatamente, o reitor do Colégio de Cochim ordenou a Pedro de Basto, já famoso, que «encomendasse a Deos» a cidade. Basto viu então, e ouviu, o Espírito Santo comunicar-lhe a seguinte mensagem: «Facil cousa me seria a mim cercar esta Cidade de Cochim com muros fortissimos de pedras preciosas; & que suas torres & baluartes estivessem ornados, & fortalecidos com reforçadas peças de artilharia, feytas de finissimo ouro, ou preciosos metaes; mas ha de ser cuberta do mar, por justas causas, & respeytos que pera isso ha.»⁵⁰ São estas, pelo menos, as palavras registadas na *Vida*. Décadas mais tarde Queiroz procederia à interpretação desta visão, construindo um argumento complexo em torno da «metaphora da inundação das aguas» onde recorria a Isaías 60.6, ao Salmo 68.2, ao Salmo 123.4, e principalmente a Jeremias 47, onde se profetiza a «destruição da Palestina, & sinaladamente de Tyro, & Sidonia, pelo exercito de Nabucodonosor».⁵¹ Jeremias, como alguns recordarão, descrevera a iminente destruição de Israel recorrendo à metáfora da inundação. Por isso Queiroz concluía que também Basto, ao falar de inundações, estaria a referir-se «metaphoricamente» a uma destruição de tipo militar. Mais concretamente, aliás, «hum poder marítimo», isto é, «hum poder naval» – obviamente os holandeses.⁵² Esta interpretação, feita *a posteriori*, era «tão evidente» aos olhos de Queiroz, que lhe parecia «castigo do Ceo» que os líderes de Cochim não tivessem entendido a profecia em seu tempo.

⁴⁸ Cf. María V. JORDAN, «The Empire of the Future and the Chosen People: Father António Vieira and the Prophetic Tradition in the Hispanic World», in *Luso-Brazilian Review*, 40, 1 (2003), p. 50.

⁴⁹ *Vida*, p. 8.

⁵⁰ *Vida*, p. 395.

⁵¹ *Vida*, p. 396.

⁵² *Vida*, pp. 395-396.

Sonhos e visões: o percurso de Basto

Mas como começaram as visões de Basto? Qual foi o percurso que o levou das pacatas terras de Basto às sombrias premonições da derrocada da Índia frente aos holandeses? Segundo a *Vida*, e em conformidade com todas as convenções, Pedro de Basto teria nascido com sinais de santidade, e foi reconhecido, ainda nos seus anos de infância, como sendo «ja Vidente, ja Propheta».⁵³ Aliás, «tanta pressa deu o Ceo a Pedro pera ser Santo, que se revelou aos olhos, primeyro que ao entendimento; primeyro ao gosto de ouvir, que ao desejo de gozar; primeyro ao corpo, que â alma».⁵⁴ Voltaremos às distinções entre função corpórea e intelectual, assim como entre visão e profecia, mais adiante, mas importa frisar aqui uma outra dualidade que está em íntima ligação com esses aspectos: Basto era «tão favorecido cõ mimos, & regalos do Ceo, quam perseguido, & avexado do Inferno».⁵⁵

Por um lado, as suas primeiras experiências visionárias tiveram lugar no aconchego da sua igreja paroquial, onde «via no ar [...] hum povo mays numeroso, & lustroso do que o *que* estava ouvindo Missa; que [...] cantava juntamente com Angelica harmonia».⁵⁶ Igualmente cedo, começaram a aparecer-lhe nas suas caminhadas pela paisagem natal figuras protectoras, nomeadamente o seu Anjo da Guarda e a Virgem Sagrada.⁵⁷ No entanto, o lado escuro da criação não se fez esperar durante muito tempo: «Hia Pedro hum noyte de luar claro vigiar humas das fazendas mays afastadas; & sendo força passar por certo lugar infamado [...] ouvio detrás de si hum grande estrondo de armas [...] & olhando sobre o hombro, vio hum exercito de Demonios». Atente-se na forma ominosamente assumida pelo Mal: «no meyo hia o Principe das trevas sobre hum medonho elephante, & de hum, & de outro lado, outros Demonios assim mesmo em elephantes, ainda que menores, os mays em cavalos, todos negros, & feyos».⁵⁸ E repare-se no comentário seguinte, possivelmente uma adição de Queiroz, embora possa também tratar-se de uma nota deixada pelo próprio Basto:

«Parece [que] quiz o Diabo, em som de guerra Asiatica, apregoarlhe em Portugal, a que lhe faria por toda a vida nesta Asia; e vendoo *com* dez annos de idade, poz em campo mays medonhas esquadras, que as delRey Poro na batalha que teve com Alexandre. O nosso Soldado armouse neste encontro com a Ave Maria, & chegando a repetir aquelas palavras [...] a Virgem Serenissima se poz â sua mão direyta. Ouviose logo hum estrondo tão grande, que parecia de grossa artilharia [...] Desapareceo neste ponto o inimigo».⁵⁹

⁵³ *Vida*, p. 2.

⁵⁴ *Vida*, p. 2-3.

⁵⁵ *Vida*, p. 2.

⁵⁶ *Vida*, p. 2.

⁵⁷ *Vida*, p. 9.

⁵⁸ *Vida*, pp. 12-13.

⁵⁹ *Vida*, p. 13.

É notável a continuidade com que os encontros de ambos os tipos se foram sucedendo ao longo da vida de Basto, independentemente das suas mudanças geográficas. As imagens e as emoções, indo do mais puro deleite ao mais completo pavor, continuaram a aparecer a Pedro de Basto, como se os seus lugares de vida iniciais se tivessem ido repercutindo pelas paisagens da Índia subtropical. Frequentemente, e conforme seria de esperar, as visões de figuras protectoras ficaram associadas ao espaço eclesiástico, aos volumes contidos entre muralhas consagradas. Mas também aconteciam ao ar livre, em plena natureza, repetindo esse primeiro gesto perpetrado pelo anjo da guarda quando mostrara ao pequeno Basto o caminho para Braga numa bifurcação na Serra perto de Adaúfe.⁶⁰ A principal razão para o aparecimento de figuras protectoras em cenários naturais consistia na tenacidade com que o demónio escolhia precisamente os sítios ermos e inóspitos para atacar, como se esse primeiro lugar «infame» da Serra de Basto onde as suas hostes montaram o seu primeiro ataque ressurgisse, fatidicamente, nos mais difíceis caminhos do Malabar.

É muitas vezes da sucessão repetida de ataques demoníacos e gestos de protecção divina que a narrativa da *Vida* se nutre. Assim acontece na descrição da última longa caminhada de Basto. Indo de Tuticorim para Cochim aos 65 anos de idade, Basto viu-se, depois de passar o rio Covar, assaltado por um exército armado de mosquetes e artilharia, sendo a descrição da cena muito parecida com a das hostes diabólicas das terras de Basto. Perante as vozes dos demónios que repetiam com clareza «*Mata, mata*», Basto desfez-se em gritos, não sem afugentar os cules que o acompanhavam. Para consolar-se, tentou então concentrar-se em Francisco Xavier que, depois de uma subida por uma encosta difícil e estando já os pés do caminhante em sangue, lhe apareceu e o acompanhou, mantendo certa distância, até à igreja de Brinão.⁶¹ Mas o demónio não descansava: pouco depois, as suas hostes voltaram a atacar e só *in extremis*, quando Basto estava prestes a receber um golpe mortal, fez aparição um «menino muy lindo» – a mesma figura que, segundo a *Vida*, o sustivera muitos anos antes durante cinco dias passados no alto mar em consequência de uma naufrágio.⁶²

Dentro desta vasta rede de experiências visionárias, o tecido era mais fino e mais rico do lado das forças do Bem que do Mal. Se estas se resumiam a hostes negras causadoras de um pavor absoluto, aquelas, mais familiares e aconchegantes, desdobravam-se numa série de entidades protectoras. Desde Deus e Jesus Cristo em pessoa até ao «menino» da cena que acabamos de referir, passando pela Virgem, por apóstolos, por Francisco Xavier e outros santos, sem deixar de fora as multitudes celestiais de anjos e querubins.

⁶⁰ *Vida*, p. 3.

⁶¹ *Vida*, p. 128. Trata-se provavelmente do lugar que João de Barros regista como *Berinjan* no reino de Coulaão (*Ásia*, Década I, livro ix, capítulo 1).

⁶² *Vida*, p. 129; cf. *Vida*, p. 26 para o relato do naufrágio em que apareceu o «menino».

No seu conjunto, estas experiências constituíram uma parte muito significativa da vida individual de Pedro de Basto, talvez mais do que noutros casos conhecidos de visionários modernos. Basto não era homem para ter menos de uma ou duas visões por dia. Longe estava o ritmo pausado dos «estalos» de Vieira. O jesuíta de Cochim parece ter permanecido num estado de excitação nervosa e emocional quase constante, pois São Francisco Xavier apareceu-lhe por si só umas 500 vezes.⁶³ Acordava com frequência de noite, em sobresalto, dirigindo-se de imediato ao altar onde então lhe apareciam a hóstia, Jesus Cristo ou Xavier, entre muitas outras figuras. E assim oscilava entre a euforia e o desespero. Podia ter «tão grande alegria, que por muytos dias, não podia reprimir o excesso que dela sentia no coração em tanto que me foy necessario trazer na boca huma pedrinha, pera me espertar, & advertir, em guardar segredo». Mas depois via-se a braços com imagens sombrias, como uma hóstia em que combatiam dois exércitos até que os homens desapareciam e «começou a correr [...] tanto sangue, que cubrio toda a hostia».⁶⁴

Junto com a quantidade, também a intensidade das visões de Basto é de notar, tanto pela sua expressão visual como pelo seu lado emocional. Convém aliás frisar aqui que em geral não se tratava de sonhos – o dispositivo mais comum para a veiculação de imagens deste tipo na cultura ocidental – mas sim de experiências visionárias alcançadas num estado desperto, e portanto classificáveis, pelo menos preliminarmente, algures entre a alucinação e a experiência extática (no sentido de uma *extasis* oposta à *enstasis*, ou possessão) – um assunto ao que voltaremos mais adiante. Ao nível mais elementar, as visões compunham-se de imagens estáticas, de vinhetas relativamente previsíveis e próximas, ao que parece, das imagens religiosas mais comuns da época: Virgens com o Menino Jesus nos braços, Santíssimas Trindades com Santos Espíritos em forma de pomba, hóstias resplandcentes, Sagrados Corações. A sensação de que Basto se movia pelo universo da pintura e das gravuras religiosas confirma-se numa passagem onde se lê que «apareceo no meyo da hostia Christo N. Senhor resuscitado, em pé, cuberto com hum veo encarnado, como se costuma pintar».⁶⁵ A relação entre visões e pintura é tanto mais importante que um dos principais objectivos formulados por toda uma série de teóricos da pintura na época de Basto era precisamente o de imprimir-se profundamente na consciência dos espectadores, movendo

⁶³ Quando Basto deu conta das suas visões ao mestre dos noviços, este recomendou «que quando tivesse semelhantes aparições, lhes desse figas, & cuspiisse, ou outras semelhantes acções, em que mostrasse desprezâlas; porque se fosse ilusão do Demonio, por este meyo o poderia afastar de si; e se fossem mimos do Ceo, Deos sofreria, & continuaria em lhos fazer» (*Vida*, p. 37).

⁶⁴ *Vida*, p. 414.

⁶⁵ *Vida*, p. 383 (a 10 de Abril de 1639). Sublinhado nosso. Note-se a data, nitidamente anterior ao surgimento da escola nacionalista portuguesa de pintura que normalmente se associa com o universo milenarista.

a alma através dos olhos, fazendo uso de uma série de convenções iconográficas altamente elaboradas para reforçar a fé.⁶⁶

Muitas das visões de Basto não eram aliás estáticas. Latejavam, moviam-se, metamorfoseavam-se numa relação próxima com o corpo do crente. A 12 de Abril de 1639, Basto viu «no meyo da hostia hum coração muyto grande de cor branca encarnada, que despedia de si grande claridade, com movimentos de vida, que a medicina chama Systole, & Diastole». Já a 29 de Setembro de 1641, surge uma visão mais ampla, mais completa e surpreendentemente dinâmica tanto nos objectos como nos entornos, nos espaços e nos ambientes em que surgem:

«Logo na primeira Missa que ouvio [...] vio da parte do Evangelho, no circulo da hostia hum menino pequenino encolhido em camisa, & crescendo no corpo, & fermosura, deceo mays abayxo, & foy apressadamente andando pera a parte da Epistola, pizando hum mar que debayxo aparecia. No lugar em *que* parou se deyxou ver huma assucena grande, de que brotou logo huma espiga, & dela hum lirio alvissimo; & na ponta mays alta deste, ou no olho, appareceo hum Sol pequeno, que logo subio ao zenit, ou vertical, & ali parou; & quanto mays subia, mays crecia na esphera, & fermosura [...] despedindo de todo seu giro, muytos rayos rectos, & columbrinos, que tudo representava estranha alegria.»⁶⁷

Estamos aqui perante animações notáveis não só pela sua existência num plano ontológico, pela forma como assumem uma estética pós-renascentista estruturada por jogos de sombra e esplendor⁶⁸ mais do que pelo espaço euclidiano dos pintores de Quinhentos,⁶⁹ como também pela forma como obrigaram Basto e mais tarde o seu biógrafo a reflectir sobre as possibilidades da sua representação. Segundo se depreende da *Vida*, Basto acabou por desenhar as suas visões mais complexas no papel porque não conseguia descrevê-las convenientemente com palavras.⁷⁰ Onde a *ekphrasis* chegava aos seus limites, o jesuíta recorria novamente à imagem para transmitir aquilo que via.

Muitas visões incluíam também vozes, um elemento central na averiguação teológica das profecias de origem divina.⁷¹ O coração que latejava

⁶⁶ Cf. Jonathan BROWN, *Images and Ideas in Seventeenth-Century Spanish Painting*, Princeton, Princeton University Press, 1978, pp. 44-62 e *The Golden Age of Painting in Spain*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 119-123. Ver também Victor STOICHITA, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London, Reaktion Books, 1995.

⁶⁷ *Vida*, pp. 408-409.

⁶⁸ Jogo que se reflecte por vezes assaz explicitamente na prosa da *Vida*: «porque esta figura enigmatica continha ainda não pouca escuridade [...] o Senhor lhe manifestou claramente toda a verdade», seguindo uma coroação de D. João IV pela Santíssima Trindade (p. 409).

⁶⁹ STOICHITA, *Visionary experience in the Golden Age of Spanish Art*.

⁷⁰ *Vida*, prólogo, 3.^a página.

⁷¹ Cf. a discussão no final da *Vida*, pp. 564-565, baseada numa «Isagoge dos profetas menores» atribuída a Cristóvão de Castro.

em sístole e diástole exclamou com «voz alegre» que «Columbo, tem bom coração», indicando que «aquela praça (ameaçada pelos holandeses) se não perderia». Por vezes, os personagens que surgiam a Basto respondiam às suas perguntas, como na seguinte situação: «Por duas vezes [...] deu a Virgem Serenissima assenso a minha petição, inclinando a cabeça pera diante; & o Menino IESUS disse por tres vezes: *Sim, sim, sim.*»⁷² Num dia menos feliz, apareceu a Basto São Francisco Xavier que, com grande tristeza, alertou: «*O perigo he grandissimo, o perigo he grandissimo*» – mas não disse nada mais.⁷³ Por vezes, Basto experimentava a angústia criada por uma imagem totalmente silenciosa. A interpretação de tais visões tornava-se por extremo difícil. «Padre», teria dito Pedro de Basto ao seu colega Padre Marçal de Leyva após uma visão perturbadora em 1639, «eu vi hoje hum homem tão sanguentado, como hum Ecce homo: isto são trabalhos; mas não sey em que parte».⁷⁴ Conforme esclarece Queiroz, fiel e incansável no seu labor de intérprete, esta visão sombria teria acontecido no dia exacto em que os holandeses conquistaram a fortaleza portuguesa de Galle em Ceilão.⁷⁵

Conforme seria de esperar, a complexidade visual de tudo isto está em ligação com uma grande intensidade emocional. Enquanto as figuras pater-nais *stricto sensu* não abundam, a necessidade de aconchego junto de figuras vagamente fraternais e, ainda mais claramente, maternais, é evidente. Poder-se-ia mesmo especular sobre se a morte prematura da mãe, que era «avida por Santa, em vida, & em morte» e cuja sepultura «he ainda dos fieys daquelle territorio venerada»⁷⁶ não esteve nas origens da precária economia emocional de Basto. Foi a mãe que, segundo Basto, encomendou ao marido que encaminhasse o filho para o estado eclesiástico. Teria morrido com tanto «resplendor do rosto» que «outro Sol reverberava já» nele. E o jovem Basto rapidamente transferiu a sua afeição para a Virgem que um dia, quando ia em romaria à Senhora da Abadia (presumidamente em Amares, nas terras de Bouro), lhe apareceu numa horta como uma senhora branca que lhe deu de comer, «sendo estes os primeyros favores, entre os muytos, & maravilhosos, que no discurso de sua vida lhe fez».⁷⁷

Não será desmedido conectar estes afectos com uma sexualidade sublimada. Ainda em Lisboa, Basto foi um dia assaltado por alguns «vadios» que «por força de o verem tão devoto» tentaram forçá-lo a praticar um acto sexual com uma prostituta, mas pediu ajuda à Virgem e desmaiou antes de algo se consumir. Na noite seguinte, apareceu-lhe de novo a Virgem, e pouco depois viu que «do rosto, & coroa da imagem da Senhora se dilatava hum rayo de

⁷² *Vida*, p. 400 (10.9.1640).

⁷³ *Vida*, p. 382 (9.4.1639).

⁷⁴ *Vida*, p. 385 (13.3.1639).

⁷⁵ *Vida*, p. 385.

⁷⁶ *Vida*, pp. 5-6.

⁷⁷ *Vida*, pp. 6-10.

grande resplendor, direyto ao seu rosto». ⁷⁸ Foi por ver-se apertado para casar com uma moça na casa onde residia que decidiu, finalmente, partir para a Índia em 1587. ⁷⁹ Também em Cochim seria rapidamente abordado por uma «donzela» que se meteria na sua cama com «depravado apetite» – mas «o servo de Deos, tanto que sentio o silvos da venenosa serpente, sendo arriscado o gritar, escolheo, qual outro Joseph, por remedio o fugir». Acto esse que se repetiu, de resto, com outras três mulheres numa cidade ávida de sangue reinol. ⁸⁰

Os seios que Basto admitia desejar eram outros, e ainda assim foi preciso que se lhe enchesse o corpo «de pintas verdes, & negras», e a mente de febre, para que o desejo se realizasse. Posto assim de cama, o jesuíta viu novamente a Virgem «com o Menino JESUS nos braços, a quem estava dando de mamar, & que o Menino por grande espaço de tempo, & com grande fadiga continuava mamando; & ascendendose em amor divino com esta vista, sahio nestas palavras: *Valhame Deos! Esse Menino sempre ha de estar a mamar?*» Então aconteceu o seguinte:

«Tanto que a Senhora ouvio estas vozes, & conheceo o coração donde nacião, mudou o Menino JESUS do braço direyto, em que o sustentava, & pondoo no esquerdo, começou a chamar o seu devoto servo: *Vem ca, mama, mama*. Com grande pejo, & humildade se foy chegando, sem poder resistir a quem o chamava, nem estar em seu querer rejeitar hum tão particular favor; & entre muytos actos de humildade, & de agradecimento, chegou a pôr a boca no peyto da Serenissima Virgem, regalandose com o leyte de que tinha acabado de mamar o Menino JESUS.»

Basto afastou-se, mas a Virgem chamou-o para beber mais; ele resistiu e a Virgem desapareceu por fim. No momento seguinte,

«restituindolhe de repente taes forças, que logo se levantou da cama, & começou a passear pela casa são, & valente, sem alguma doença passada; antes com mayores forças do que dantes experimentava.» ⁸¹

Esta extraordinária cena reforça a ideia já acima expressa de uma ligação entre a arte barroca e as experiências visionárias, mediada e até certo ponto inflectida pela imaginação de Basto. Para além de uma longa tradição de representações pictóricas da Virgem lactante com o menino Jesus, somos lembrados da visão de São Bernardo, relativamente popular entre os pintores da época, com o santo adulto imaginando que bebia o leite da Virgem – embora recebendo o líquido a certa distância do peito virginal, sem tocar

⁷⁸ *Vida*, p. 19.

⁷⁹ *Vida*, p. 22.

⁸⁰ *Vida*, p. 24.

⁸¹ *Vida*, p. 117.

a fonte com os lábios.⁸² Mas estamos também no foro da lenda clássica da *Caritas Romana*, originalmente fixada por Valério Máximo no século I. Nesta história Pero, filha de Cimone, homem encarcerado e condenado à morte, deixou o pai beber do seu peito, convencendo por este exemplo de caridade extrema os carrascos a deixá-lo sair em liberdade.⁸³ Aqui o contacto entre boca e peito era directo, dando origem a numerosas imagens de lactância entre pai e filha – mas, neste caso, sem envolver a Mãe de Deus. Foi no imaginário de Basto que as várias tradições convergiram de modo a gerar um contacto directo entre a boca do devoto adulto e o peito da Virgem⁸⁴. Escusado será apontar o que se passa aqui debaixo de uma capa fina de devoção religiosa e reciprocidade espiritual. Na experiência de Basto a distância entre piedade e desejo, tão fundamental para a ordem dos cultos marianos, desaparece. As duas atitudes fundem-se, lembrando sem dúvida outras experiências místicas mais conhecidas mas rompendo, ao que nos parece, o quadro tradicional das uniões com o divino (Deus como *Dulce Esposo* de uma alma feminina ou feminizada) acalentadas por Teresa de Ávila ou Juan de la Cruz. Da extraordinária transgressão de Basto emerge a possibilidade de uma narrativa de cariz profundamente subversivo onde a ordem cristã se encontra baralhada por uma fantasia radical de inversão, de resistência e, em última análise, de afirmação individual face à sociedade e às suas instituições, da qual encontraremos mais adiante ainda outros sinais.⁸⁵

O facto de Basto, órfão secundogénito desprovido de família e de herança, servidor humilde de uma Companhia próspera e poderosa, tomar

⁸² As versões seiscentistas mais famosas são as de Alonso Cano e Bartolomé Esteban Murillo, mas a tradição estava firmemente estabelecida na Península um século mais cedo, com destaque para uma pintura de Juan Correa de Vivar, de c. 1540-45 (Museu do Prado) e outra do tempo de Basto, de Juan de Roelas, 1611 (Hospital de São Bernardo, Sevilha; cf. BROWN, *The Golden Age of Painting*, pp. 124-128).

⁸³ Para uma extensa lista de representações em pintura da *Caritas Romana*, veja-se Andor FIGLER, *Barockthemen: eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974, vol. II, pp. 284-292. Coloca-se a hipótese de uma conexão entre esta tradição e a da Virgem lactante em geral segundo Federica GORI, «Il latte risana», in *Pietas e allattamento filiale. La vicenda, l'exemplum, l'iconografia. Colloquio di Urbino*, 2-3 maggio 1996, a cura di Renato RAFFAELLI, Roberto M. DANESI & Settimio LANCIOTTI, Urbino, 1997, pp. 171-182. Veja-se também o estudo inédito de Golda BALASS, «The Female Breast as a Source of Charity: Artistic Depictions of *Caritas Romana*», in *Boaz Tal: Allegory/Allegro Non Troppo*, Tel Aviv, Tel Aviv Museum of Art, 2001, pp. 105-109 e mais recentemente o artigo de Jutta SPERLING, «“Divenni madre e figlia di mio padre”: queer lactations in Renaissance and Baroque Art», in Allison LEVY (ed.), *Sex Acts in Early Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2010, pp. 165-180, onde se explora o potencial subversivo da *Caritas Romana* com respeito à ordem jurídica da época.

⁸⁴ Note-se como existem pelo menos duas versões da lenda de São Bernardo (uma francesa e outra escandinava) onde o contacto é igualmente directo. No entanto, ambas datam do século XIV e não tiveram, tanto quanto sabemos, continuidade na época moderna; cf. Federica GORI, «L'allattamento di S. Bernardo e di altri santi: spunti per una discussione», in *Pietas e allattamento filiale*, pp. 290-291.

⁸⁵ Cf. SPERLING, «Queer lactations», pp. 168-169 e 171-173.

por mãe a Virgem e por irmão o filho de Deus levou sem dúvida Queiroz a reflectir sobre quão longe poderia ir ao seguir as memórias do irmão jesuíta sem ser acusado de heterodoxia ou de indecência – ou ainda, simplesmente, de ter caído em «enganos».⁸⁶ A posição que tomou foi a que mais comodamente podia assumir enquanto biógrafo: defendeu a natureza extraordinária do evento e sublinhou o seu potencial hagiográfico. Receber «o nectar dos peytos virginaes» era uma graça que «poucos alcançarão, & nenhum, que saybamos, nesta fórmula».⁸⁷ Uma vez consumado o acto, «como a Senhora o aceytou aquy por filho, tambem Christo o recebeo por Irmão de peyto». E para os que tivessem a ousadia de duvidar da récita, Queiroz lançava desde logo este repto: Basto fora alimentado com «leyte de peytos immortaes» e por isso «não nos disse o sabor, que nele achára, porque só o poderia bem reconhecer, quem gozasse da outra vida; &, calando, nos disse mays, poys disse, *que* era impossivel explicalo».⁸⁸

As questões mais prementes que tais devaneios colocam dizem respeito às relações entre fé, narrativa, corpo e identidade. Como pôde uma sexualidade mística exacerbada até ao ponto de a Virgem exclamar «*Vem ca, mama, mama*» encontrar o seu lugar na récita autobiográfica de um jesuíta português na Índia e ver-se consagrada na *Vita* oficial que a Companhia lhe dedicou? Quais são as possíveis ligações entre os contactos quasi-físicos que Basto manteve com as suas hostes imaginadas – indo do menino Jesus aos elefantes do demónio – e a sua atitude perante o seu próprio corpo? Como serviram todas estas experiências visionárias e corpóreas, junto com as narrativas que sobre elas se elaboraram, na construção de um indivíduo, de uma identidade pessoal? Não é de todo seguro que as visões e as descrições que delas fornece Basto fossem puramente os sintomas de uma diluição do indivíduo nos discursos mais amplos de uma Ordem religiosa e de uma época marcada por devoções intensas. Será antes possível pensar sobre se não foram precisamente estes os instrumentos de uma construção complexa, surpreendentemente idiossincrática, de um indivíduo e de uma história individual – sem anacronismos, mas também sem reduzir o sujeito barroco a uma mera ilusão. Regressaremos a este ponto, embora de forma breve, mais adiante.

Visões, profecias e esfera pública

Uma das chaves do mundo visionário de Basto é a sua dimensão pública ou, melhor, a interface entre o imaginário individual e as preocupações

⁸⁶ Refere-se noutro lugar da *Vida* que alguns vieram a «recrear, que pudesses aver em suas visoens algum engano» (p. 557).

⁸⁷ O que vem confirmar que as versões medievais da lenda bernardina acima referidas haviam caído em desuso no século XVII.

⁸⁸ *Vida*, p. 118.

colectivas. Como seria de esperar, Basto não tinha apenas visões de índole privada, mas também pública, nomeadamente quando se tratava de dar notícias sobre batalhas que decorriam em Ceilão e em torno de Malaca. Aliás, não só tinha visões como desenvolvia outras actividades de carácter milagroso, e todas respondiam a angústias generalizadas na população de Portugal e/ou do Estado da Índia. Como tantos outros religiosos da época, Basto teve o seu quinhão de actividade militar. Assistiu no cerco de Coullão com Rui Freire de Andrade, armando-se «com espingarda, frascos, cargas de pólvora, bolça de pelouros, & o mays necessario».⁸⁹ A proporção exacta entre destreza prática e intercessão sobrenatural quedava por vezes pouco clara. Somos instruídos, por exemplo, de que durante os 22 meses que durou o cerco Basto não errou um único tiro, matando uns 1500 inimigos «porque Deos pelejava por nós», mas «tambem porque se sabia aproveitar da Altime- tria, que ensina, como se ha de apontar bem» – pois antes de entrar na Com- panhia tivera alguns estudos de matemática, em particular «das especies que pertencem à milicia».⁹⁰ Aliás, servia-se também de outros recursos, pois «hervava os pelouros de tal modo, que matassem em tocando, ainda que a ferida não fosse mortal».⁹¹

Era a mesma sabedoria botânica que lhe vinha em auxílio quando ajudava mulheres em parto, embora aqui seja o sobrenatural que invade, na narrativa, a prática secular: «Era couza maravilhosa, que aplicandolhe a erva na palma da mao direyta, logo lançavão as crianças» – mas «aproveytarse da herva, era mays disfarçe dos milagres, que medicina; & o principal remedio, era a intercessão de seu servo».⁹² Intercessão essa que também servia de auxílio noutras situações comuns, nomeadamente a falta de bom vento para a navegação.⁹³ Em certo momento, Basto rezou para que voltassem as pérolas à Pescaria depois de trinta anos de ausência – com êxito.⁹⁴ Pela mesma época, reconheceu um certo João Fróis que andava havia 25 anos «vestido de jogue» pela Índia, instando-o o a regressar à fé – o que este fez.⁹⁵

É importante a vertente dialógica das actividades de Basto. Quando um certo Antonio Leite de Azevedo (também das terras de Basto) ia partir de Cochim para recuperar o dinheiro perdido num naufrágio, perguntou ao irmão jesuíta que destino seria mais proveitoso. Basto replicou pergun- tando o que lhe parecia, ao que Azevedo disse que o coração lhe ditava ir a Malaca. O jesuíta viu lá grande proveito, mas também perigo por causa

⁸⁹ *Vida*, pp. 94-95.

⁹⁰ *Vida*, pp. 94-95.

⁹¹ *Vida*, p. 95.

⁹² *Vida*, p. 103. Cf. Ines ZUPANOV, «Conversion, Illness and Possession: Catholic Missionary Healing in Early Modern South Asia», in Ines ZUPANOV & Caterina GUENZI (eds.), *Divins remèdes. Médecine et religion en Inde*, Paris, CEIAS/EHESS, 2008, pp. 263-300.

⁹³ *Vida*, p. 103.

⁹⁴ *Vida*, p. 118.

⁹⁵ *Vida*, p. 119.

do corso holandês (sendo esta a primeiro menção do inimigo europeu na *Vida*). Azevedo decidiu então ir a Bengala, e Basto pediu-lhe que se confesasse e, sempre que estivesse em apuros, invocasse Nossa Senhora da Ajuda. Azevedo foi efectivamente atacado por dois navios holandeses no Golfo de Bengala, mas a Virgem salvou a expedição. De volta a Cochim, mandou pintar o sucedido num painel que se colocou na Igreja de São João dos Padres Capuchos.⁹⁶

Numa outra ocasião, Dom Diogo Coutinho, capitão de Cochim, pediu a Basto que intercedesse em seu favor para salvá-lo de uma doença grave. O jesuíta foi rezar na capela até que os demónios o atacaram a meio da noite e

«o levarão pelos ares, em corpo, & alma, ao meyo da rua direyta [...] que vio ocupada de *hum*a grande alcatea de Demonios, em fórma de procissão; cujo Principe trazia *hum* tridente na mão direyta, & na ponta do meyo levava espetado o Capitão infermo, em *hum*a fórma de corpo, & e representação, *que* ao natural o retratava; nas pontas dos ferros das ilhargas hião acezas duas labaredas muy grandes de fogo infernal, que o assavão; e os mays ministros de Satanaz muy contentes, celebrando suas infernaes exequias, & nomeandoo em vozes altas por seu proprio nome.»⁹⁷

No dia seguinte o sucedido foi relatado ao Capitão, que de imediato se arrependeu de ter feito um testamento sem incluir os jesuítas. Coutinho prometeu comprar 60 missas e saldar 17 mil xerafins de dívidas e, sentindo-se melhor, foi em romaria a uma Cruz milagrosa em Cranganor. Poucos dias depois, morreu.⁹⁸

Não faltaram ocasiões para que as visões de Basto fossem objecto de acesas discussões, por exemplo quando adivinhou que uma única nau do reino tinha chegado a Goa, levando a população de Cochim a fazer apostas em favor ou contra enquanto a notícia propriamente dita não chegava.⁹⁹ Queiroz viria a averiguar o sucedido graças ao testemunho de um indivíduo que havia apostado em favor de Basto e ganhou o seu quinhão. Mas por vezes as mensagens de Basto eram mais difíceis de decifrar, e algumas nunca chegaram a sê-lo inteiramente. Assim, em querendo-se relançar a missão de Maduré, o Provincial Alberto Laércio pediu a Basto que «tratasse este negocio com Deos N.S. pera ver se era servido novos obreyros a cultivar aquela terra». Basto viu então, durante a missa, São Pedro e São Paulo plantando uma vara verde num campo. E cada dia durante o serviço a planta foi crescendo até lançar dois ramos grandes, um para Ocidente, outro para Oriente. Por fim, Basto notou que o ramo do Ocidente estava cortado, e o

⁹⁶ *Vida*, pp. 119-120.

⁹⁷ *Vida*, pp. 129-130.

⁹⁸ *Vida*, pp. 130-132.

⁹⁹ *Vida*, p. 139.

do Oriente carregado de «frutas novas muyto lindas, & engraçadas». Tendo relatado isto ao Provincial, «interpretando ambos a visão em favor dos aumentos daquela Christandade», foram enviados a Maduré Roberto de' Nobili e Antonio Vico.¹⁰⁰ No entanto, Queiroz admitiria que ainda seria cedo para compreender inteiramente o que significavam os dois ramos: se simbolizavam Maduré e a Serra do Malabar, ou Maisur – mas «o tempo nos desenganará».¹⁰¹

Visão, profecia e império

Todo o Livro terceiro da *Vida* de Basto está dedicado às guerras que o Estado travou com potentados asiáticos e, acima de tudo, com os holandeses. A narrativa culmina com a queda de Malaca em 1641, mas também o Livro quarto ainda se estende, em parte, sobre os sucessos do «castygo de Ceylão» – uma guerra que levou, inexoravelmente, à perda da maior posse territorial dos portugueses no Oriente. É demasiado fácil esquecer, à distância de séculos, o tamanho do trauma que esta perda causou. Ainda nos meados do século XIX, a diplomacia portuguesa perseguiria os direitos históricos que a coroa portuguesa recebera sobre a ilha por herança do último rei de Kotte em 1597.¹⁰² No século XVII o ultraje era sentido como supremo, e a esperança de recuperar o perdido à semelhança do que se conseguira no Brasil onnipresente.

É importante referir que Basto era um indivíduo politizado desde a infância, e que o interesse pelas guerras não surgiu apenas com o aparecimento da ameaça holandesa. Já em 1578,

«vindose esta criança recolhendo de hum pomar vizinho [...] ouvio no ar hum grande estrondo, & rumor belico, & levantando os olhos ao Ceo, vio hum mar em tormenta, & sobre ele hum homem vestido de armas brancas, com a vizeira levantada, que mostrando no semblante agonias de morte, estava de costas sobre as ondas empoladas [...] ficando sempre em tal postura, que tinha a cabeça pera o Norte, & os pés pera o Sul: ouvio neste conflicto o brado de huma voz apressada, turvada, & lastimosa, que repetia tres vezes: *D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal: D. Sebastião Rey de Portugal*» [...] «defronte deste afficto varão se formava hum tal exercito, que na apparencia não tinha fim, & constava de homens pretos, cavalgados sobre muy altos leões, & assim homens, como leões, despediam chamas de fogo horriuel [...] acometendo ao varão [...] parárão todos â vista dele, & não passárão de oyto braços de distancia do homem [...] & por então não vio mays».¹⁰³

¹⁰⁰ *Vida*, p. 54-55.

¹⁰¹ *Vida*, pp. 54-55 e 56-57.

¹⁰² Jorge FLORES, «Recuperar Ceilão em meados do século XIX: Atribuições de um diplomata português em Londres», in *A Taprobana e a Ponte de Rama. Estudos sobre os Portugueses em Ceilão e na Índia do Sul*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2004, pp. 199-210.

¹⁰³ *Vida*, pp. 3-4.

Tendo contado a sua experiência ao pai, e sabendo este que D. Sebastião se preparava para ir a África, «prevendo ja algum mau sucesso» rezou para que não fosse. Já o pai ajudou, portanto, a interpretar esta primeira visão política. Queiroz, por sua vez, acrescentaria: «E quem sabe o que passou nos campos de Alcacer Quibir [...] nenhuma duvida porâ em ser esta visão, clara figura do que aly aconteeço».¹⁰⁴ Não é de estranhar, evidentemente, que uma criança como Basto tenha sido imbuída das angústias colectivas portuguesas em torno de 1578. Outra criança da sua aldeia teve uma experiência vivaz ligada aos destinos do *Desejado* e do país, cujos dois corpos se entrelaçavam estreitamente:

«Em confirmação desta visão sobre o Rey, se vio logo no outro dia outro prodigio, que denotava o Reyno; porque no dia seguinte, abrindose pela menhã a mesma porta do pomar, a primeyra pessoa que entrou, foy huma menina inocente, que no mesmo lugar em que Pedro teve a precedente visão, â vista de outro espectáculo, gritou: *Maravilha! Maravilha!* E acudindo a gente de casa a estas vozes, acharão hum cosmico, ou globo espherico, de cor muyto branca, & de sustancia que parecia titela de galinha gorda, que como se fora vivente palpitava com moderação; & pelas feridas redondas, que por todas as partes o penetravão, vertia sangue fresco, vermelho como escarlata; & tal o experimentavão os que tocavão com os dedos nas feridas; sendo o globo duro, tão grande, & pezado, que pedia as forças de hum homem valente pera o levantar. Dali o levárão â mostra pelos vizinhos, & não voltou mays à propria casa; nem cousa tão prodigiosa devia parar naquele dstricto. Não fazem pore[m] menção deste prodigio as nossas Historias, & tradições; porque contra vontade de Principes declaradas, the os prodigios emmudecem; ainda que Manoel de Faria & Sousa fala de alguns prodigios em geral, que sucederão em Entre Douro & Minho, pronosticos todos do mau sucesso desta empresa.»¹⁰⁵

É fascinante este globo de sebo e sangue, representando um Portugal com aspirações globais, império prestes a ser ferido no centro do seu organismo, no corpo do próprio rei. Segundo Queiroz,

«facil seria crer, ser esta huma clara figura do Reyno de Portugal, significado no globo. Era naquele tempo o nosso Reyno a titela [sic] de Europa, & da Christandade, pelas riquezas que possuhia, & pelo grosso trato, com que aquele corpo mystico engordava; mas com as levas da gente, gastos daquela numerosa Armada, riquezas que nela forão, mortes, prisões, & resgates em Africa, ficou tão ferido, & sangrado, que sô na palpitação mostrava alentos de vida».¹⁰⁶

Como sabemos, as «feridas» nunca chegaram a ser consideradas mortais e o corpo do rei, junto com a esperança imperial, sobreviveu: «pera que, em annos vindouros, pudesse convalecer com dobradas forças, & movimentos vites; poys não desfalecia pera perder de todo a vida, mas pera a lograr de

¹⁰⁴ *Vida*, p. 4.

¹⁰⁵ *Vida*, pp. 4-5.

¹⁰⁶ *Vida*, p. 5.

novo mays radicada, em ossos mays vegetos, em órgãos mays habeys». ¹⁰⁷ Eis a matéria-prima do «patriotismo epidémico» que se espalhou pelo país. ¹⁰⁸ Portugal estava destinado a renascer e ocupar, ao fazê-lo, o seu verdadeiro lugar não só no espaço global mas também no tempo histórico-escatológico. Não é portanto de estranhar que Basto tenha tido as suas ideias sobre a dimensão imperial da sua pátria, e por consequência sobre a velha teoria da sequência teleológica dos impérios, e mais precisamente dos cinco impérios da profecia de Daniel.

Aqui como em tudo o resto, é vivaz a diferença entre um Basto visionário e relativamente inculto e um Queiroz cronista e interpretador erudito. O globo terrestre apareceu numerosas vezes a Basto: pelo menos 26 vezes em combinação com as armas da coroa portuguesa, 23 vezes sob um sol resplandecente, e 66 vezes sob «hum IHS». ¹⁰⁹ Um dos casos mais expressivos inclui um personagem pintando uma grelha de paralelos e meridianos num globo que, na interpretação de Queiroz, representa o orbe cristão. ¹¹⁰ Tal imagem é citada pelo padre jesuíta para introduzir uma sequência importante de capítulos dedicados à exegese das profecias de Daniel, que pouco ou nada têm a ver com as preocupações imediatas de Basto. ¹¹¹ Para Queiroz, como para António Vieira, o cerne da questão estava em entender quais eram o terceiro e o quarto império de Daniel. ¹¹² É bem sabido como a interpretação da profecia dos cinco impérios, embora se tratasse de um assunto eminentemente universal, obedeceu a lógicas locais. ¹¹³ Lutero e Melâncton tiveram a sua visão germânica sobre o Quinto Império, contra a qual se insurgiu em França Bodin. Sabemos também que as interpretações nascidas em Portugal veiculavam a esperança de um Quinto Império sob tutela portuguesa, que as ideias imperiais luso-atlânticas de Vieira foram influenciadas pela sua vivência entre Lisboa e o Brasil, ¹¹⁴ e que na América Espanhola alguém como Gonzalo Tenorio viu o Quinto Império emanar do corpo mais vasto da Monarquia Católica. Não é portanto surpreendente que, nas possessões portuguesas, o novo messianismo surgisse como algo «mais nacional que religioso». ¹¹⁵

Basto e Queiroz, na Índia, viviam obcecados pela importância de recuperar Ceilão. Queiroz via aliás a recuperação portuguesa do Brasil como

¹⁰⁷ *Vida*, p. 5.

¹⁰⁸ José van den BESSELAAR, *O Sebastianismo – História Sumária*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, p. 71.

¹⁰⁹ *Vida*, p. 405.

¹¹⁰ *Vida*, p. 417.

¹¹¹ *Vida*, pp. 421-450.

¹¹² Cf. *História do Futuro*, I, 1.

¹¹³ Isto desde a própria Antiguidade clássica: cf. D. MENDELS, «The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos», in *The American Journal of Philology*, 102, 3 (1981), pp. 330-337.

¹¹⁴ Cf. Thomas COHEN, «Millenarian Themes in the Writings of António Vieira», in *Luso-Brazilian Review*, 28, 1 (1991), pp. 25-26.

¹¹⁵ BESSELAAR, p. 88.

um sinal de esperança para uma recuperação semelhante de Ceilão.¹¹⁶ Algo mais original do que isso talvez seja a interpretação que Queiroz fez do Terceiro e do Quarto Império de Daniel.¹¹⁷ Contra as principais autoridades do seu tempo, nomeadamente contra o jesuíta flamengo Cornelius a Lapide (Cornel Cornelissen van den Steen, 1567-1637), Queiroz defendeu que o Terceiro Império era o dos Romanos, e não o dos Gregos. Isto para poder afirmar que o Quarto Império era o dos Mahometanos, entendido *lato sensu* desde o Califado até ao Império Otomano. E que o Império Otomano, o culminar do Quarto Império, se desagregaria em 1670 ou, o mais tardar, em 1702.¹¹⁸ O que, por sua vez, permitia concluir que o Quinto Império desabrocharia sob tutela portuguesa, ainda que de uma forma peculiar: «nem eu digo que só Portugal obrará esta maravilha; mas que unindo Deos por seu meyo os Principes Christãos debayxo de seu estandarte, se poderá conseguir este efeyto.»¹¹⁹ Quedavam em aberto alguns detalhes sobre qual dos Braganças em concreto seria o novo imperador, visto que D. Sebastião estava já – como em Vieira – fora de questão (em 1642 ainda se falara do regresso do *Desejado* em Cochim, mas quarenta anos mais tarde já não era possível fazê-lo). Em resposta a esta dúvida Queiroz recorreria a Basto, que um dia havia declarado: «Não digo que será no Pay, ou no Filho; mas ha de ser Imperio».¹²⁰

O que parece significativo é como este profetismo político vem associado, em Basto, com as lutas cósmicas entre o Bem e o Mal, e com um mundo de visões utópicas de cariz religioso, mas também profundamente pessoal, dotadas de uma densidade quase física na vivência do irmão jesuíta. Não é de todo claro quão importantes seriam os cinco impérios para Basto (por oposição a Queiroz), um homem que tirava as suas principais consolações não tanto (ou não apenas) do advento de um império universal, mas da sua participação pessoal no que de mais deleitoso tinha para oferecer a graça divina: os seios da Virgem, a companhia e fraternidade do Menino Jesus, o prazer dos coros celestiais, os voos e os passeios por espaços facilmente identificados como escatológicos, mas dotados de uma imediatez que revela talvez alguma ingenuidade – sendo aliás a «inocência de toda sua vida» invocada e resgatada para o argumento erudito de Queiroz.¹²¹

Basto acabou, aliciado por décadas de visões, por pedir a Deus que lhe mostrasse o paraíso terrestre. E de facto

«foy levado assim mesmo em corpo, & alma a hum sitio muy espaçoso, & ameno; (ponho as suas palavras)¹²² no qual, por boa ordem, & concerto

¹¹⁶ *Vida*, p. 389.

¹¹⁷ *Vida*. pp. 421-442.

¹¹⁸ *Vida*, pp. 441-444.

¹¹⁹ *Vida*, p. 446.

¹²⁰ *Vida*, p. 449.

¹²¹ *Vida*, p. 593.

¹²² Ou seja: Queiroz afirma estar a citar Basto *ipsis verbis*.

estavão muytas, & diversas arvores de linda frescura. Era o lugar sobre modo aprazível, & deleytoso à vista; & hindo por huma rua de arvores sombrias, vi *que* no fim dela estavão huns magnificos paços; & chegando eu ao pé de humas escadas [...] vi que junto ao derradeyro degrao estava Christo Senhor nosso [...] olhando pera mim, cercado do doze Apostolos. Vi mays, que no fim da varanda estava huma porta [...] & junto a ela huma pessoa cercada toda de hum resplendor ovado, tão luminoso, que escaçamente se deyxava ver, porque com seus rayos feria a vista. Aqui vi, que Christo Senhor nosso, no meyo dos seus doze Apostolos, fazendo compaço, & olhando pera este Varão de peregrino resplendor, entoava em huma bayxa suavissima [sic] hum verso, que começava: *Domino* [...] porém era huma melodia de vozes tão suave, que apenas tinham entoado a primeyra palavra, quando eu estava já todo absorto, & enlevado com tão peregrina suavidade. Oh Santo Deos! [...] ali me pareceo estar já gozando da divina essencia, não já em espelho, ou enigma, senão face a face, em real, & verdadeyra presença.¹²³ Não lhe declarou Deos aonde ficava este lugar; nem a vista de Deos, de Christo, & dos Apostolos dizem com o Paraíso terreno. Donde se ve, que lhe quiz o Senhor entreter os desejos com vista de mays gosto, & proveyto; mays pago de sua confiança, & candura, do que sua curiosidade.

Continua depois ¹²⁴Acabado isto me trouxerão pelo mesmo caminho; & tendo já andado hum pedaço vi, que da banda direyta estava hum mato de alecrim florido; & ouvi huma voz *que* me dizia; Ves tu aquele arbusto que ali está, só com ele se pódem curar quantas enfermidades ha, se ouver quem o sayba aplicar em sua proporção. ... Estando já no cabo desta rua, vi [...] seys casas [...] Aquy me foy dito, que na segunda morava S. João Evangelista, & nas outras Enoch, & Elias, & outros Prophetas [...] Acabado de me serem mostradas estas couzas, me tornárão a trazer ao mesmo lugar da oração, aonde eu d'antes estava.»¹²⁵

No seguimento desta passagem altamente problemática, que levanta sérias questões sobre o tipo de visão que Basto havia experimentado e o tipo de lugar que havia visitado, Queiroz encheria seis páginas inteiras com argumentos complexos para provar que o lugar visto por Basto não era necessariamente o paraíso terrestre, mas «só o que lhe mostrarão».¹²⁶ Estamos aqui, quer-nos parecer, perante uma tentativa de domar uma esfera situada nitidamente para além do «*Vivo ya fuera de mí*» de uma Teresa de Ávila. Basto movia-se numa zona perigosa onde a viagem era encetada não apenas por uma alma desejosa da presença divina, mas sim «em corpo, & alma». Atente-se em como Queiroz insiste, no longo epílogo teológico e apologético da *Vida* (o Livro V, essencialmente) em tentar caracterizar, e em boa parte reduzir a actividade de Basto ou à profecia e ao oráculo, isto é, às «revela-

¹²³ Fim da citação *ipsis verbis* que Queiroz faz do texto de Basto.

¹²⁴ Início de outra passagem citada *ipsis verbis* do texto de Basto.

¹²⁵ *Vida*, pp. 110-111.

¹²⁶ *Vida*, pp. 111-116.

çoens das couzas futuras»,¹²⁷ ou ainda, no caso das visões que tocavam a eventos sincrónicos com a sua enunciação, em caracterizar os objectos das visões como sendo coisas «ausentes».¹²⁸ Tratar-se-ia de coisas que eram dadas a ver ao frade sem que a sua alma (para não falar do seu corpo) tivesse efectivamente viajado até elas, pois bastaria – segundo Queiroz – que houvesse uma «elevação dos sentidos» para completar a «extasis» no sentido tomense.¹²⁹ Daí também, seguramente, a longuíssima discussão do fenómeno da *visão* em si mesmo,¹³⁰ e as numerosas combinações desta palavra com outras como *revelação*, *profecia* e *oráculo*, sempre enfatizando uma certa passividade do visionário que recebe o que vê, e não *sai* em busca de novas experiências ou vivências.¹³¹

Queiroz movia-se aqui por um terreno perigoso. Não é de todo claro quão importante era, para Basto, o adivinhar do futuro por oposição aos deleites (espirituais, mas sempre a roçar o corpóreo) do presente – ou seja, quão importante era a dimensão diacrónica, antecipativa das suas visões (aquela que mais era solicitada pelo seu entorno social), face a uma hipótese demasiado facilmente ignorada de ter estado primariamente numa busca pessoal de outros *lugares*, mais do que de outro tempo – e de ter vivido as suas visões como deslocções da alma para além do espaço concreto do seu corpo.¹³² Vem à memória o verso faustiano «em torno deles nenhum lugar, e ainda menos um tempo», e com ele a possível sugestão de uma viagem pela dimensão espacial do ser terrenal, mais ainda do que da sua dimensão temporal, que queda neutralizada.¹³³ Por outras palavras, surge no horizonte da *Vida de Pedro de Basto* uma possibilidade subtil, mas plausível de práticas que, na Europa de Seiscentos, eram perseguidas pela Igreja por relevar do

¹²⁷ *Vida*, p. 576.

¹²⁸ *Vida*, p. 583.

¹²⁹ Cf. *Vida*, p. 581, embora, por outro lado, seja um topos recorrente da literatura devocional que a alma «se recolhe como Deos» (*ibid.*) Dentro dos Livros 1 a 4, que descrevem as experiências de Basto, a palavra «extasi» aparece uma única vez, em referência a uma viagem que se efectuou claramente dentro do espaço profano, durante a qual o corpo de Basto foi socorrer umas tropas portuguesas no cerco de Coulão, tendo sido visto por olhos humanos na sua deslocação (p. 96).

¹³⁰ Pp. 563-593.

¹³¹ «Visoens, oráculos e profecias» (p. 557), «visoens, revelaçoes, & prophcias» (p. 563), «visoens, revelaçoes, & oraculos» (p. 572), «representaçoes que aparecião no ar» (p. 576). Note-se como as visões, por comparação com as profecias, poderão ter relevado de um universo considerado mais modesto, sendo «coisas julgadas mais conformes à modéstia feminina», por exemplo com a Madre Leocádia da Conceição (Porto), a freira Leonor Roís (Belém), e o caso óbvio de Santa Teresa de Ávila (BESSELAAR, *O Sebastianismo*, p. 45).

¹³² Cf. Karen NEWMAN, «Toward a Topographic Imaginary. Early Modern Paris», in Carla MAZZIO e Douglas TREVOR (eds.), *Historicism, Psychoanalysis, and Early Modern Culture*, Nova Iorque/Londres, Routledge, 2000, pp. 59-81.

¹³³ «Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit»; Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, 2.ª parte, cit. GINZBURG, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Chicago, Chicago University Press, 1991, s.p. (tradução de Storia Notturna, 1989).

universo da bruxaria, possivelmente relacionadas com outras sobrevivências mais antigas.¹³⁴ As descrições de algumas das lutas que Basto travou com hostes demoníacas parecem reforçar esta impressão, remetendo para o universo das *Batalhas Nocturnas* travadas noutros contextos mais conhecidos.¹³⁵ Visto sob este ângulo, Basto aparece de repente banhado numa luz inesperada, como alguém tão entregue à sua religiosidade pessoal que, na fluidez das suas experiências, se perdia por vezes em interstícios onde o misticismo roçava a heterodoxia – ganhando uma individualidade perigosa ao entregar-se às suas experiências visionárias e, pior, àquilo que efectivamente descreveu como viagens a um mundo paralelo.

Uma das referências mais crípticas da *Vida* surge de facto numa passagem onde Queiroz atalha o texto original de Basto, enumerando visões de forma sumária, e passando por uns suspeitamente inócuos «açafates de flores, & de fruta» que o frade teria avistado – «visão mays decente», segundo o texto que sobrevive, «que a da fabulosa cornucopia dos Gentios».¹³⁶ Não sabemos se, aqui, foi a censura de Queiroz que substituiu a cornucópia – símbolo pagão da abundância e, metaforicamente, do conhecimento místico – pelo objecto tão banal quanto decente que é uma cesta de fruta, ou se foi o próprio Basto que se auto-censurou; mas parece improvável que a referência seja inocente numa época em que a eliminação dos cultos da fertilidade estava no topo da agenda eclesiástica.¹³⁷ Seria extremamente interessante se um estudo mais apurado confirmasse a hipótese de Basto ter-se aproximado excessivamente de práticas que a Igreja não podia tolerar, e que estas, em última análise, tenham contribuído para inviabilizar a sua beatificação.

Queiroz trabalhou duramente para tornar Basto viável hagiograficamente, ao passo que este nunca se preocupara muito, mesmo quando tomou a pena na mão para narrar a sua vida, pelos ataques que se lhe poderiam dirigir por incoerência teológica ou heterodoxia. Muitas das suas descrições de lutas com demónios trazem, conforme já apontámos, reminiscências de outras batalhas travadas em círculos pouco recomendáveis para um jesuíta. O autor oficial da *Vida* teve de defender a autenticidade das visões do seu biografado ao mesmo tempo que tentava trazê-las para um plano aceitável do ponto de vista da ortodoxia, explicando por exemplo porque é que, «depouys de velho, & de lhe faltar algum tanto a vista, quando o Sacerdote

¹³⁴ Cf. GINZBURG, *Ecstasies*, e a revisão crítica da literatura em torno desta questão em Gábor KLANICZAY, «Shamanism and Witchcraft», in *Magic, Ritual, and Witchcraft*, (2006), 1, 2, pp. 214-221.

¹³⁵ Cf. GINZBURG, *Ecstasies* para uma revisão das teses originalmente formuladas sobre tais batalhas em *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983 (tradução de I Benandanti, 1966).

¹³⁶ *Vida*, p. 405.

¹³⁷ Cf. sobre a cornucópia GINZBURG, *Ecstasies*, pp. 104-105 e 112.

levantava a hostia consagrada, & ele queria ver o que Deos nela lhe representava, punha os oculos». ¹³⁸ Queiroz explica que «daqui só se pode colher, que estas representações são externas», desviando, como em numerosas outras instâncias, a atenção da actividade de Basto para aquela de Deus. ¹³⁹ Tudo isto com o fim de formar um potencial santo em conformidade com as regras vigentes; em construir «hum Varão em tudo perfeyto, & consumado, nos olhos dos homens, & de Deos» e formar, no leitor, «hum juízo de completa santidade». ¹⁴⁰

Adivinhamos aqui, como noutros casos mais conhecidos, uma tendência exegetica num Queiroz que exerceu a sua hegemonia sobre as experiências visionárias de um sujeito subalternizado, concentrando-se na procura de um sentido externo, de uma interpretação, e assim desvalorizando a importância da experiência visionária em si mesma. ¹⁴¹ Por outras palavras, e embora neste caso não estejamos perante interpretações de sonhos, mas de visões, ¹⁴² apercebemo-nos de um biógrafo alçado em exegeta, impondo a sua própria lógica intelectual às vivências, invejavelmente intensas, de um irmão posto ao serviço da Companhia. Vemos assim um padre erudito e ortodoxo que fez tudo para eliminar, pela escrita, um espaço alternativo que outro jesuíta encontrara para si e as suas visões, destruindo-o e trazendo tudo de volta a uma vida onde a utopia se situaria ou no futuro escatológico, ou simplesmente no próprio espaço da Companhia, ou ainda, *in extremis*, na morte por martírio – algo que Basto, visivelmente, nunca almejou.

Vem à memória, aqui, o desabafo de outro jesuíta, Giuseppe Mastrilli, que em pleno martírio e «êxtase maravilhoso» teria exclamado, em 1637, no Japão: «deixai-me sózinho, pois estou no meu paraíso». ¹⁴³ A despeito das muitas diferenças entre Mastrilli e Basto, este ponto revela a possibilidade de uma experiência comum. O sinal mais claro de que Basto em dado momento recusou o seu papel de figura pública e enveredou por uma via exclusivamente sua, querendo travar as suas lutas em solidão como nos tempos em

¹³⁸ *Vida*, pp. 585-586.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Vida*, p. 593; isto sem infringir a normal protestação impressa no último folio do volume (sem paginação), onde Queiroz submete o seu juízo às decisões finais que a Igreja queira tomar no tocante à beatificação do biografado.

¹⁴¹ Cf. Peter HOLLAND, «“The Interpretation of Dreams” in the Renaissance», in Peter BROWN (ed.), *Reading Dreams. The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 125-146.

¹⁴² Sobre a dificuldade de classificar estas visões em categorias, veja-se a indefinição surgida no âmbito ibérico em torno da revisão das categorias oníricas de Macróbio em favor de uma revisão humanista das ideias de Aristóteles – por sua vez complicadas pela recusa deste em admitir uma influência divina nos sonhos premonitórios: Miguel A. VINAGRE, «Fuentes griegas de la clasificación de sueños de la *Historia de la Naturaleza* de Arias Montano», in Luís GÓMEZ CANSECO (ed.), *Anatomía del Humanismo. Benita Árias Montano 1598-1998. Homenaje al profesor Melquiades Andrés Martín*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, pp. 403-441.

¹⁴³ «Mi lasciate, perché sto nel’ mio Paradiso» (ZUPANOV, «A História do Futuro»).

que percorria as serras de Basto, encontra-se perto do final da sua vida. Aqui, Pedro Machado de Basto exprime uma clara recusa em seguir servindo como oráculo público, junto com um desejo de poder desfrutar na paz da sua cela as suas próprias visões, sem mais interferências humanas:

«Por aqui dão fim as visoens, & revelaçõens *que* teve o Irmão Pedro de Basto sobre a pessoa do Sereníssimo Rey Dom João o Restaurador. E deste tempo por diãte não tratou mays de apontar o que via, ocupado somente com o que desejava, já em vésperas da morte, & com os olhos da alma na visão Beatifica, que mays o convidava.»¹⁴⁴

Conclusão

Como concluir algo de tudo isto no presente estádio de escrutínio, manifestamente preliminar? *Hic et nunc*, parece importante começar por sublinhar um ponto que já era conhecido, mas que não suscitou até agora a atenção merecida: a sólida implantação das práticas visionárias e proféticas na Índia portuguesa no século XVII, aliás não só no âmbito da Companhia de Jesus, como também fora dela.¹⁴⁵ Basto era uma figura pública que funcionou durante muitos anos como uma espécie de oráculo-noticiário, alertando os habitantes de Cochim sobre vitórias e derrotas em lugares distantes. A prática era quotidiana, e constituía algo que o Padre Luís de Sá, pregador cisterciense no reino, teria talvez incluído na sua categoria das «profecias caseiras», na qual entraram de resto outras profecias feitas na Índia.¹⁴⁶ Em segundo lugar, queda claro que a *Vida do Venerável Irmão Pedro de Basto* é um texto complexo, de dupla autoria, onde dois jesuítas e dois momentos distintos da história de Portugal e do Estado da Índia ocupam o palco alternadamente, e por vezes em concorrência um com o outro.

À primeira vista, foi Queiroz, representante erudito de uma ordem em busca de mais um santo e de argumentos em favor de uma reconquista de Ceilão, que saiu vencedor. Mas uma leitura mais atenta revela uma narrativa altamente idiossincrática, onde a voz de Basto não se perdeu de todo, e onde as visões deste, independentemente de toda a exegese histórica fornecida pelo biógrafo, jogam um papel protagonista. Basto criou no seu diário, inte-

¹⁴⁴ *Vida*, p. 415.

¹⁴⁵ Cf. BESSELAAR, *O Sebastianismo*, p. 36, que refere duas importantes colecções de profecias («cartapácios»): o *Jardim Ameno* (TT, 774) e o *Catálogo das Profecias*, org. em 1809 (BN 8627), sendo que o *Jardim Ameno*, dedicado por um certo Pedreanes de Alvelos a Dom Sebastião em 1636, foi acabado de copiar em Goa em Janeiro de 1650, com alguns acrescentos incluindo alusões à aclamação de Dom João IV.

¹⁴⁶ Sermão Encomiástico no 3.º Domingo de Advento, 1640, in *A utopia do Quinto Império e os pregadores da restauração*, organização, introdução e notas de João Francisco MARQUES, Vila Nova de Famalicão, Quasi, 2007, p. 89.

grado mas não dissolvido na obra de Queiroz, uma narrativa autobiográfica que merece a nossa plena atenção enquanto testemunho pessoal de um indivíduo que a vida e o império levaram do Norte de Portugal ao Sul da Índia na época filipina. A *Vida*, concebida por Queiroz como uma *Vita* com vista a um hipotético processo de beatificação, acabou por permanecer profusamente imbuída do espírito de um indivíduo com um imaginário e uma vivência religiosa excepcionalmente ricos, não raras vezes roçando os limites do que a Igreja podia tolerar. Neste sentido, o dominado teria acabado por ser Queiroz, e não Basto. Queiroz, embora não fosse assaltado por visões, acabou mesmo por participar da aura de santidade do próprio Basto, sendo «tão venerado dos seculares, que as suas rezoluções [...] nos negócios [...] deste Estado se estimavam como oráculos». ¹⁴⁷ Não é de resto de excluir a hipótese de Queiroz ter sentido, enquanto escrevia a *Vita*, que se tratava de um caso sem grandes possibilidades de beatificação – e que portanto, ao passo que investiu uma energia considerável na redacção da obra que a Companhia lhe encomendara também deixou pelas suas páginas os sinais necessários para os seus superiores reconhecerem as dificuldades que previa. ¹⁴⁸

Com tudo isto, queda evidente que as partes mais valiosas da *Vida de Pedro de Basto* não são necessariamente as que narram as guerras luso-holandesas, conforme se tem pensado. É da combinação de perspectivas, da desfocagem causada por uma dupla autoria, da intensa miscigenação de história imperial e história pessoal, e de experiências religiosas no limite da heterodoxia, que brotam os aspectos mais fascinantes deste vasto texto. Por isso, inclinamo-nos a afirmar que Basto é bem mais do que apenas *um outro Vieira*. Um estudo aprofundado da sua vida e obra, e de outros materiais semelhantes que nos surgem da sua época, especialmente da Índia, poderá enriquecer significativamente o nosso entendimento do contexto imperial seiscentista: revelando não só como Portugal tentou reinventar o seu futuro no século XVII, mas também como esse esforço se cruzou – ou não – com as vidas dos súbditos imensamente dispersos de uma Coroa e de uma ordem religiosa cuja capacidade histórica para determinar os destinos dos portugueses na Ásia está largamente por demonstrar.

¹⁴⁷ Necrólogo de Fernão de Queiroz (ARSI, Goa), publicado em SCHURHAMMER, «Unpublished Manuscripts», pp. 226-227.

¹⁴⁸ Não nos foi possível até à data consultar alguns papéis existentes nomeadamente na Biblioteca da Ajuda, que poderão lançar mais luz sobre o processo de impressão da obra e sobre as subsequentes discussões internas do caso – e quiçá repor em dúvida algo do que aqui queda escrito. O que parece claro é que a *Vida* teve uma difusão relativamente larga, encontrando-se hoje em bastantes bibliotecas portuguesas e de outros países.

VIEIRA, LOS JESUITAS Y LA FORMACIÓN DE UNA FRONTERA ENTRE PORTUGAL Y ESPAÑA EN EL NUEVO MUNDO

TAMAR HERZOG
Stanford University

1. Antonio Vieira es a menudo descrito como la «conciencia del Brasil.» Según nos cuenta la bibliografía, Vieira se involucró desde un primer momento y ante todo durante la segunda mitad del siglo XVII en la lucha para limitar la esclavitud indígena. En las páginas que siguen no quisiera negar esta imagen, sino más bien complicarla. Quisiera argumentar que Vieira tal vez estaba interesado en el bien estar de los indígenas – o por lo menos de su alma – pero que su preocupación por la población nativa también daba expresión – y por tanto, pudo ser usada – a fin de pretender derechos territoriales. Ante todo, se trataba de argumentar que ciertos territorios que los castellanos reclamaban como suyos eran o debían de ser de la corona de Portugal. Con estos breves comentarios quisiera, por tanto, unir dos cuerpos de bibliografía que se hallan actualmente separados. Por un lado, la literatura sobre Vieira; por otro, la producción que estudia la formación de una frontera entre las posesiones españolas y portuguesas en ultramar. Uno de los resultados evidentes de una maniobra tal sería demostrar que, al contrario de lo que haya afirmado la mayoría de los historiadores, no hubo necesariamente una contradicción entre la empresa misionaria y la agenda imperial de Portugal.¹ En ocasiones y por lo menos en el pensamiento de Vieira durante la segunda mitad del siglo XVII, ambas cosas coincidían. A pesar del debate, bastante importante, entre Jesuitas y colonos sobre el control de la mano de obra indígena (su captura, distribución y esclavización) hubo por tanto maneras para combinar, incluso armonizar, los intereses de Vieira (y los jesuitas) con los de la corona (y los pobladores). Déjenme explicarlo.

¹ Thomas M. COHEN, *The Fire of Tongues. António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998, e.g. p. 6.

2. En sus escritos, Vieira insistía que para entender (y limitar) la esclavitud indígena era preciso responder a dos preguntas (1) quiénes eran los indios y (2) cuáles eran sus derechos.² Antes de la llegada de los europeos, argumentó, los indios vivían libres y eran señores naturales de sus tierras. Arrancados de éstas con suma violencia y tiranía, fueron traídos en hierros y vendidos como esclavos. Estas acciones no sólo eran injustas, sino que contravenían el derecho natural y de gentes. Dos razones justificaban estas conclusiones. Por un lado, los indios capturados por los portugueses no podían considerarse esclavos porque no fueron tomados en guerra justa. Por otro, en su condición de no vasallos de Portugal tampoco estaban obligados a obedecer al monarca que les designaban (o permitía su designación) como esclavos.

A fin de apoyar estas conclusiones, Vieira explicaba que (1) la guerra contra los indígenas no era justa. Guerras justas, opinaba Vieira, sólo existían entre naciones indígenas y sólo éstas podían justificar la esclavitud. Indios tomados de otros nativos quienes les habían capturado legalmente, podían por tanto ser esclavizados por los portugueses. Pero no pasaba lo mismo con los indígenas directamente capturados por los europeos. La razón era simple: en las relaciones entre europeos e indígenas, la única conquista legítima era la que se operaba mediante la formación de alianzas y la predicación, siendo la guerra totalmente excluida. Las entradas al interior del continente, por tanto, sólo se justificaban cuando estaban destinadas a reducir a los indígenas a la religión católica.³ Al contrario de la búsqueda y captura de esclavos, estas entradas eran por definición pacíficas (y pacificadoras): mientras en Europa Dios vencía con sangre, ruinas y lágrimas, en las América la naturaleza supuestamente no violenta de la conversión garantizaba que los vencidos y los vendedores se unirían unos con otro con alegría y con aplauso por el triunfo de la verdadera fe.⁴ Y, porque esta sujeción y

² Biblioteca do Palácio da Ajuda, Lisboa (en adelante BPA/L), 54-XI-27; «Votos do padre Antonio Viera e algumas cartas a SM sobre o governo espiritual e temporal dos indios de algumas partes do Brazil», BPA/L, 51-V-45, por ejemplo, fol. 3r; «Voto do padre Antonio Vieyra sobre as dúvidas dos moradores de San Paulo a cerca da administração dos indios», 12.7.1694, BPA/L, 51-V-45, fols. 5r-10r; «Informação do modo com que foram tomados e sentenciados por cautivos os indios do anno de 1655 feita pelo p. Antonio Viera...», BPA/L, 49-IV-23, fols. 115r-136r; en fol. 116v. Parte de esta documentación se publicó en «Voto do padre Antônio Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios», Bahia 12.7.1694, en Padre Antônio VIEIRA, *Escritos históricos e políticos*, Alcir Pécora ed., San Paulo, Martins Fontes, 1995, pp. 429-444, 429-30.

³ Maria Beatriz NIZZA DA SILVA, «Vieira e os conflitos com os colonos do Pará e Maranhão», *Luso-Brasílian Review* 40 (1) (2003), 79-87, en p. 83. Vieira insistía en la diferencia entre los que fueron legalmente esclavizados (y pueden quedarse en su esclavitud) y los que no: vid, por ejemplo, Carta LXII ao rei D. João IV, 20.5.1653, reproducida en Luiz Felipe BAÊTA NEVES (ed.), *Transcendência, poder e cotidiano. As cartas de missionário do padre Antônio Vieira*, Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 2004, pp. 189-196, en pp. 191-192.

⁴ Carta LXXXVI ao rei D. Afonso VI, 11.2.1660, reproducida en NEVES (ed.), *Transcendência, poder e cotidiano, op. cit.*, pp. 346-363, en p. 346.

conquista de fieles se llevaba a cabo por religiosos, al contrario que otras victorias su único coste eran las hojas de papel donde se anotaran el juramento indígena de guardar fidelidad al monarca. Además, después de acabada esta conquista no eran necesarias ni fuerzas militares, ni guarniciones. Para asegurar la continua amistad y sometimiento de los nativos bastaría con darles asistencia religiosa.⁵

Si por un lado, la guerra de europeos contra indígenas nunca era justificada, por otro, Vieira también insistía (y este era su segundo argumento) que las guerras no operaban una transformación política. Es decir, mientras la conversión religiosa producía el sometimiento político, la conquista militar no lo hacía: la captura de los naturales por los portugueses no les convertía en vasallos del rey. Según el derecho natural y de gente, a los cautivos en guerras se les consideraba vasallos de su rey y república de origen. Si un español o un genovés cautivos en Argel continuaban siendo vasallos de la misma formación política de la que eran parte antes de su cautiverio, lo mismo pasaba con los indígenas. En fin, mientras la inmigración voluntaria era susceptible de producir cambios en la adhesión política, incluso podría producir la naturalización, no pasó lo mismo con una inmigración forzada que obligaba a los individuos, en este caso a los nativos, al exilio en tierras ajenas. Estos indígenas, ahora capturados, seguían siendo tanto miembros de su nación como libres.

Unidos, estos argumentos producían no sólo una defensa de los derechos de los indígenas sino también una declaración a favor de la acción misionaria. Sólo esta acción, y no la guerra, conquista o cautiverio, podía transformar a los nativos en portugueses. Sólo ésta aseguraba que quienes antes eran extranjeros libres se transformasen en vasallos obedientes. Tanto razón como consecuencia de esta visión, en sus escritos Vieira insistía en diferenciar las misiones (buenas) de la esclavitud (mala). Según argumentaba, sólo existían dos opciones: o los indios quedaban libres y seguían viviendo en sus tierras o se transformaban mediante la conversión en vasallos y su terreno en jurisdicción regia.⁶ Este punto era importante porque la conversión política que Vieira describía daba a la corona portuguesa derecho a dominar no sólo a las personas, sino también a su tierra.

Para convencer a sus lectores y oyentes de la fuerza (y veracidad) de su argumento Vieira insistía en demostrar la lealtad de los indígenas que se habían convertido.⁷ En su descripción de la lucha contra los holandeses en

⁵ Carta LXXXVI ao rei D. Afonso VI, 11.2.1660, reproducida en NEVES (ed.), *Transcendência, poder e cotidiano, op. cit.*, pp. 346-363, en p. 362.

⁶ «Respondendo a tudo o que se propos e pratico una junta e conformandose principalmente com o voto do duque, parece a padre Antonio Vieyra segundo as noticias experimentadas que tem do estado de Maranhão...», BPA/L, 51-V-45, fol. 32r-34v. Otra copia del mismo manuscrito se halla en BPA/L, 49-IV-23, fols. 111r-113v.

⁷ Antônio VIEIRA, *A invasão holandesa da Bahia*, Bahia, Livraria Progresso Editora, 1955 (1626), pp. 57-9.

Bahía en 1624-5, por ejemplo, explicaba que la mayoría del ejército «portugués» consistía de tropas indígenas aliadas y que, mientras entre la población tanto blanca como negra hubo quien se alió con los holandeses, ningún indio les tuvo amistad. Interpretando esta lealtad como el resultado de la labor de los jesuitas que les habían instruido tanto en la fe como en el amor al monarca, Vieira aclaró que esta actitud de los indígenas era importante no sólo porque permitió liberar Bahía de los holandeses, sino porque demostraba lo que ya le parecía evidente: que sin los indios los portugueses no podían ni vivir ni conservarse en el Brasil.

En su correspondencia y en sus acciones, Vieira buscaba por tanto distanciarse de los demás portugueses. Negando a aceptar su designación como jefe de expediciones al interior del continente, Vieira explicó en 1654 que aceptar este encargo implicaría a los jesuitas en la captura de indios, cuando lo que los jesuitas querían hacer era convertirlos.⁸ En otras ocasiones apuntaba que la sujeción de los indígenas a pobladores particulares producía lealtad (y vasallaje) a éstos, no al país ni a su monarca. Afirmando, nuevamente, que sólo la acción misionaria garantizaba la lealtad (y sujeción) al rey, explicaba, además, que los indios que vivían libres en sus pueblos y aldeas y dueños de sus casas y tierras eran más capaces y serían más dispuestos a defender los intereses regios que los nativos que, hallándose en régimen de esclavitud, estarían bajo la obligación legal pero no moral de defender a los portugueses.⁹ Por fin, Vieira insistía que la sujeción a portugueses particulares no operaba una transformación política, ni tampoco garantizaba la transformación religiosa. Los indios que habitaban con los portugueses vivían y morían como paganos con independencia de la cuestión si estaban formalmente bautizados o no.¹⁰

3. Estos argumentos, avanzados por Vieira en su correspondencia y sermones, no eran del todo originales. Desde el siglo XVI ya hubo quien alegó a favor y en contra de la esclavitud indígena en referencia a la doctrina de la guerra justa; ya por entonces hubo quien distinguió la conquista espiritual – teóricamente, aunque no siempre, pacífica – de la conquista militar – por definición, aunque tampoco siempre, violenta. El argumento que el cautiverio, aunque afectando el estado civil (produciendo la esclavitud) no cambiaba la condición política de las personas, tampoco era nuevo. Por fin, entre los frailes en general y los jesuitas en particular, dominaba la teoría que

⁸ Carta de António Vieira ao Padre provincial do Brasil, undated (probablemente escrita en 1654) en VIEIRA, *Escritos históricos*, op. cit., pp. 231-259, en p. 238.

⁹ Responde-se ao segundo papel que tem título de «Breve notícia do gentio do Brasil e de quando importa sua redução e porquem e como se hão de governar», 1655, en VIEIRA, *Escritos históricos*, op. cit., pp. 412-417, 412 y en pp. 414-415.

¹⁰ Carta LXII ao rei D. João IV, 20.5.1653, reproducida en NEVES (ed.), *Transcendência, poder e cotidiano*, op. cit., pp. 189-196, en pp. 190-191.

relacionaba la conversión religiosa con la política. Presentando a si mismos como descubridores, pacificadores y conquistadores, los miembros de las órdenes religiosas argumentaban que sus actividades expandían no sólo la iglesia (por insertarse en ella nuevos miembros) sino también el estado (que aumentaba sus vasallos).¹¹ A tal punto llego esta convicción que durante el siglo XVIII. Hubo quien argumentó que los derechos de Portugal y España en las Américas, derechos que teóricamente dependían de tratados entre monarcas y de bulas papales, sólo persistían mientras los indígenas seguían siendo paganos. Era entonces cuando los reyes, en virtud de estos tratados y bulas estaban autorizados tanto a conquistarlos como someterlos a la iglesia y a su reino. Pero, una vez los indígenas habían sido convertidos, este derecho expiró. Con su conversión, los nativos se sometían a uno u otro país y era ahora el derecho de este país (y su jurisdicción) los que premiaban.¹² La conversión de los nativos, en fin, redefinía tanto la frontera como el derecho al territorio. Precisamente porque este era el caso, la pregunta qué misioneros de qué provincia y reino trabajarían dónde tuvo gran importancia. Respondiendo a argumentos que sólo frailes castellanos podían convertir a los nativos de la Amazonía, los comandantes militares portugueses de finales del siglo XVIII preguntaban: «¿Por qué ley divina o positiva o por qué titulo pertenecen a los misioneros castellanos los indios, que habitan estos desiertos? ¿Tienen a caso algún decreto de la santísima trinidad, o alguna bula pontificia, para que ellos sólo puedan conquistar? ¿Si los portugueses fueran herejes, justa seria la disputa; pero siendo católicos romanos, si pretenden hacer lo mismo, que hoy hacen vuestras señorías de catequizarlos y reducirlos [a los indígenas] a la fe, por qué razón han de ser prohibidos?»¹³

4. Para concluir, tanto la narrativa de Vieira como los demás testimonios de la época ponen de manifiesto que los misioneros no sólo tuvieron papel en la expansión de la iglesia, sino también contribuyeron a la del estado y de su territorio. Su defensa de los indígenas tal vez intervenía en los planes

¹¹ Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid (en adelante BRAH/M), Jesuitas vol. CLXXXVII, n° 24 antiguo, n° 30 moderno «Memorial presentado en el real consejo de las Indias acerca del descubrimiento del rio de las Amazonas que se hizo en el año de 1636 por el padre Cristóbal de Acuna de la compañía de Jesús y este memorial le vio después de la rebelión de Portugal».

¹² Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile (en adelante ANC/S), Jesuitas, Vol. 197, pieza sin numero, fols. 109r-110v, en fols. 109v-110r: «Ruegan los padres misioneros de los indios guaraníes al padre confesor del rey considere algunos cargos de la conciencia de su majestad que resultan de la ejecución del real tratado [de 1750]», manuscrito anónimo y sin fecha.

¹³ ANC/S, Jesuitas, Vol. 202, pieza 1, fols. 1r-1v: «Copia de una carta del gobernador de Arrayal o Matto Grosso [Antonio de Silva Guzmán] al padre superior de Moxos Nicolás Altogradi en respuesta de una suya, en que se le quejaba de algunos portugueses que entraban a maloquear o hacer esclavos a los indios, escrita en Arrayal de Matogrosso a 25.9.1751», cita a fols. 1r-1v.

de algunos para esclavizarlos, pero garantizaba al mismo tiempo la consolidación de una formación política más amplia (en este caso «Portugal») con un espacio territorial más grande. Dadas estas características, creo posible afirmar que Vieira, incluso cuando luchaba a favor de los indígenas, nunca abandonaba los intereses de la corona: no sólo porque la protección de los indígenas favorecía una causa justa y por tanto aseguraba la conciencia del rey y sus vasallos, sino porque la misma argumentación a favor de los derechos de los indígenas afirmaba también y, en efecto consolidaba, los derechos de Portugal.

REGIÕES E IMPÉRIO: VIEIRA NA AMÉRICA PORTUGUESA NA SEGUNDA METADE DOS SEISCENTOS*

RODRIGO BENTES MONTEIRO
Universidade Federal Fluminense

Espaço vivido

Para essas reflexões, tomamos a ideia de região emprestada da geografia. Na França dos anos 1970, viveu-se uma renovação marcada pelo rompimento com a geografia clássica, essencialmente descritiva ao relatar os contatos dos homens com seus meios naturais. Nesse âmbito, Armand Frémont publicou *La région, espace vécu*.¹ Atento ao mundo das percepções e representações, Frémont não se identifica às noções de território nacional e governo, construídas no século XIX. Por outro lado, desde esse tempo um determinismo excessivo também fazia os geógrafos definirem regiões naturais, onde relevo, vegetação, densidades humanas, modos de *habitat* e atividades econômicas procediam sempre da ordem da natureza. E a abordagem marxista também marcava os estudos regionais, regrados desta feita pelas relações de produção,

* Agradeço a coleta de dados de André Reynaud Sampaio (bolsista de iniciação científica – CNPq), sua leitura crítica e a de Gustavo K. de Almeida. A Ronaldo Vainfas e a Luís Filipe Silvério Lima, sou grato pelas sugestões bibliográficas e de ideias.

¹ Nascido em 1933 em Havre, depois professor na Universidade de Caen (1960-1982), sua tese defendida em 1968 foi dedicada à formação geográfica prática na região, publicada com o título *Paysans de Normandie*, Paris, Flammarion, 1981. Publicou também atlas sobre a Normandia e a França. Ao que parece, a noção de *espaço vivido* inspira-se no contato com a gente simples. Ainda escreveria outros livros, distinguindo-se como geógrafo de ação, indo além de uma perspectiva social e humanista, engajado no mundo campesino normando. Entre eles, *Portrait de la France, villes et régions*, Paris, Flammarion, 2001, *Géographie et action, l'aménagement du territoire*, Paris, Arguments, 2005 e *Aimez-vous la géographie?*, Paris, Flammarion, 2005. Para essas ideias Armand FRÉMONT, *A região, espaço vivido*, Coimbra, Almedina, 1980, publicação original francesa de 1976.

pela rede de trocas e pelo valor do espaço-mercadoria, modelados em um novo determinismo de coisas. Para Frémont, as regiões administrativas, naturais ou econômicas, como concepções demasiado objetivas ou redutoras, não permitem delinear corretamente o espaço humano.

Concebe assim a região como um *espaço vivido*, com critérios de homogeneidade, sentimentos de pertença, a consciência de uma tradição ou um ideal comum. Nessa visão, a paisagem figura como quadro e resultado de relações sociais, interpretada pelos homens. Reagindo contra determinismos naturais, políticos ou econômicos, defende que o homem não é um objeto neutro no interior da região. Ele apreende desigualmente o espaço que o rodeia, emite juízos sobre os lugares. O *espaço vivido* revela as realidades regionais, com componentes administrativos, históricos, ecológicos, econômicos, mas também psicológicos. Diria Frémont:

«A região, se existe, é um espaço vivido. Vista, apreendida, sentida, anulada ou rejeitada, modelada pelos homens e projetando neles imagens que os modelam. É um reflexo. Redescobrir a região é pois procurar captá-la onde ela existe, vista pelos homens».²

Desse modo o espaço vivido deve integrar a dimensão do tempo. Tempo histórico, mas também pessoal, bem como o movimento. Um deslocamento no tempo e no espaço. Ao tratar do método geográfico no século XVIII ou no início do XIX – anterior à hegemonia das abordagens referidas –, Frémont concebe o geógrafo como um explorador, um descobridor de mundos desconhecidos, na medida em que observa paisagens, e pela palavra entra em contato com os nativos. «A palavra e o olho constituem para ele os primeiros meios do conhecimento».³ Portanto, a realidade vivida parece bem diferente. Os viajantes, mesmo os mais experientes, sofrem perturbações fisiológicas, denotam dificuldades de adaptação. «A acomodação do homem ao espaço não se faz sem problemas».⁴

Frémont mostra-se sensível assim à perspectiva de *criação de um espaço*, defendendo que o poder de dar vida a uma obra seja considerado, além dos limites materiais. Trata-se de trabalhar de acordo com uma *arte do espaço*, mais que com um ordenamento do espaço. No entanto, esses valores teriam um significado mais profundo na intimidade e na vibração das percepções, conforme cada observador. Defende essa nova geografia como aberta à literatura e à arte, pois essa pedagogia do espaço deve ser criativa. Do ponto de vista de uma geografia com *status* de ciência, esta perspectiva é complicada: os dados são subjetivos, difíceis de controlar. Uma região não pode resultar de percepções e sentimentos. A interpretação do espaço deveria ser indi-

² Idem, p. 17.

³ Idem, p. 93.

⁴ Idem, p. 223.

cada com mais rigor, pois dessa forma as relações entre a terra e os homens seriam fixadas segundo leis misteriosas, quase místicas. Mas este não é o nosso caso.⁵

O mar grande

Como vimos, o espaço vivido também compreende o tempo histórico e pessoal, bem como o movimento, um deslocamento no tempo e no espaço. Interessa-nos captar as percepções e memórias do padre Antonio Vieira em relação aos espaços em que viveu na América portuguesa. Em sua juventude na Bahia, cremos que Vieira não tinha noção da diversidade do continente em que estava. Durante as invasões neerlandesas a partir de 1624, frequentemente identificou em seus sermões e escritos o «vastíssimo Estado do Brasil» à Bahia e a Pernambuco. É verdade que a cidade de Salvador aparecia denominada «cabeça», e a capitania de Pernambuco era particularizada em contínuo às suas vizinhas. Mas as «terras do Brasil» eram associadas a essa porção ameaçada pela potência marítima herege. Tratava-se de recuperar «a Bahia e o resto do Brasil», o «enfermo Brasil».⁶

Contudo, em seu retorno à América em 1653, o jesuíta viu-se às voltas com uma «remotíssima região».⁷ As questões assumiam ali configurações locais, diferentes do período anterior. Desde a tomada de São Luís aos franceses, o território do Maranhão estendia-se pelas margens do Amazonas até o Peru. O Estado do Maranhão, independente do Brasil, foi criado em 1621,

⁵ Para Marcel Roncayolo, a noção de região, vinda da linguagem comum e intuitiva, é imprecisa para designar certa extensão de espaço, como uma área. Palavra (como domínio) usada para mencionar um dos níveis em uma taxonomia, pode ser aplicada a uma fração do Estado, a um agrupamento de estados ou nações próximos, ou como reação a um poder aglutinador – o regionalismo. Um só caráter não basta para constituir uma região, que pressupõe uma combinação de critérios. Os geógrafos costumam juntar adjetivos ao termo, para traduzir a unidade territorial. Decorre daí a necessidade de se procurar a legitimidade e a unidade da noção de região. Geógrafos inspirados em trabalhos de psicologia concebem a região como um espaço vivido, mas o apelo ao *vivido*, apesar de ser uma abertura a problemas importantes como o da identidade, não responde às incertezas que a noção de região evoca, com questões epistemológicas e sociais. Marcel RONCAYOLO, Região, Ruggiero ROMANO (org.), *Enciclopédia Einaudi Região*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, v. 8, pp. 161-189, e Paulo César da Costa GOMES (org.), *Geografia: conceitos e temas*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995, pp. 49-73.

⁶ Veja-se, por exemplo, o Sermão de visitação de Nossa Senhora (1640) e o Sermão de Santo Antônio (1642), Alcir PÉCORA (org.), *Antônio Vieira. Sermões*, São Paulo, Hedra, 2003, t. 2, pp. 215-239 e 315-334.

⁷ O termo foi usado no Sermão da terceira domingo da quaresma, apresentado ante a corte em 1655: «Se em Portugal, se em Lisboa, onde os olhos do rei se vêem e os brados do rei se ouvem, faltam à sua obrigação homens de grandes obrigações, que será in *regionem longinquam*? Que será naquelas regiões remotíssimas, onde o rei, onde as leis, onde a justiça, onde a verdade, onde a razão, e onde até mesmo Deus parece que está longe?». PÉCORA, *op. cit.*, 2001, t. 1, p. 158.

e com o tempo abrangeu duas capitanias gerais: a do Pará com sede em Belém, e a de São Luís do Maranhão, com a capital.⁸

Nesse ambiente de exploração do trabalho indígena, de conflitos entre colonos e funcionários régios, os índios eram indispensáveis, e o apoio das ordens religiosas era precioso. Após experiências malsucedidas de jesuítas e franciscanos, em 1652 Vieira interveio junto a D. João IV para que a *missão do Maranhão* fosse privilégio dos jesuítas. Vieira chegava ali com poderes muito alargados, pois uma carta régia lhe permitira construir igrejas e fazer missões onde desejasse. Os que se negassem a ajudá-lo seriam castigados. O valimento de Vieira junto ao rei tornava-se assim um elo nos esforços dos jesuítas no Maranhão. Ele recusou o cargo de repartidor dos índios. Os jesuítas só falavam sobre índios cativos com os colonos no confessional. Nos sermões, aliviava-se o pecado da escravidão. Após um motim dos colonos, os jesuítas atuaram como conciliadores.⁹

Em carta de 20 de maio de 1653, Vieira propunha um perfil missionário nas entradas em busca de índios, que assumiam assim um duplo caráter: pela conversão, mas também pela procura dos colonos por escravos. As entradas eram autorizadas, contanto que os religiosos convertessem os pagãos, os jesuítas decidindo se os índios capturados eram ou não escravos legítimos. A nova lei visava restabelecer a escravidão, mas controlada pelos jesuítas, sobretudo por Vieira, que dirigia as entradas de que participava e podia queixar-se diretamente ao rei. Mas as missões fracassaram, e Vieira foi à corte obter mais poder na administração dos índios. As entradas deviam ser dirigidas pelos religiosos de uma só ordem, chefiando companhias militares. A lei de 1655 admitia a escravatura legítima, por guerra justa dos portugueses. Seriam também escravos os índios resistentes à conversão, e os escravos legítimos de outros índios. Na prática a lei reduzia os casos de escravidão legítima, concedendo aos religiosos o poder dessa determinação.¹⁰

⁸ Aludindo a interfaces com o espaço econômico, Frémont sublinha o papel da cidade na estruturação do espaço, com a função regional de porto, governo e/ou centro de atração humana. FRÉMONT, *op. cit.*, pp. 64-82. Em síntese da sociedade e do espaço na América portuguesa, Ilmar Mattos elabora a metáfora da *moeda colonial*, com o conceito – inspirado em Frémont – de *região colonial*, organizada pela *cidade porto e/ou centro administrativo*, em oposição ao *sertão*. Ilmar Rohloff de MATTOS, *O tempo saquarema*, São Paulo, Hucitec, 1987, pp. 18-33.

⁹ Para essas informações, António José SARAIVA, *História e utopia. Estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 13-5 e Célia Cristina da Silva TAVARES, «Padre Antônio Vieira e os conflitos entre jesuítas e colonos no Estado do Maranhão e Grão Pará», *Terceiro centenário da morte do Padre Antônio Vieira. Congresso Internacional. Actas*, Braga, Barbosa & Xavier, 1999, v. II, pp. 727-744.

¹⁰ «Os índios que forem tomados em guerra justa, diz a lei que fiquem cativos para sempre; os que forem tomados em guerra injusta, diz a mesma lei que sirvam cinco anos: logo os que foram tomados em guerra duvidosa, é bem que sirvam mais algum tempo; e também porque os índios novos, nos primeiros dois anos, por serem boçais, e por virem maltratados, não fazem serviço considerável.» Informação que deu o padre Antônio Vieira sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655, Cláudio GIORDANO (org.), *Padre Antônio Vieira. Escritos instrumentais sobre os índios*, São Paulo, Educ/Loyola/Giordano, 1992, p. 38.

Em seu retorno, Vieira tratou da posse do enorme território confiado às suas missões. Entre 1655 e 1660, os jesuítas foram enviados em três direções: para oeste em direção ao Peru, subindo o Amazonas e o rio Negro, entrando em terras desconhecidas. Pelo lado oposto até o Ceará, no caminho para Pernambuco. Ao sul, pelo rio Tocantins e seus afluentes. Em seis anos fundaram doze missões, apresentadas aos colonos como ocasiões para resgate de escravos, e ao rei para alargar sua soberania, com novas terras, novos rios e novas gentes, onde nunca os portugueses haviam chegado. Vieira possuía uma visão estratégica do empreendimento missionário: o Maranhão encontrava-se cercado por poderosos inimigos, os tobajaras, os nheengatbas. Neste sentido, as armas espirituais dos missionários eram mais eficazes que as de soldados e conquistadores. Pedia assim ao rei mais auxílio para as missões. Segundo o próprio Vieira, entre 1655 e 1661 foram trazidos três mil índios, dos quais metade ficava nas aldeias enquanto a outra metade trabalhava fora, coletando especiarias. Mas restavam poucos índios para os colonos. Em 1661 a câmara de Belém acusou os jesuítas de ficarem com os índios livres e fazerem comércio de escravos. Em São Luís os moradores também se rebelaram, controlando a tropa e prendendo os padres. Vieira estabeleceu-se em Belém com uma escolta de guerra. Mas em São Luís o governador juntou-se a inimigos dos jesuítas, e em Belém um motim estourou dias depois. Então um juiz do povo tomou o poder, prendeu Vieira e mandou-o para São Luís. E Vieira saiu da América.

A percepção de Vieira sobre o Maranhão oscila entre o amor pelo lugar, e a crítica aos governantes e à fé dos moradores. Em carta de 1652 ao padre André Fernandes, escreveu: «E, com eu ser tão apaixonado pelo Maranhão, confesso (...) que não posso deixar de conhecer quantas vantagens esta missão faz (...); porque está muito mais perto de Portugal, muito mais junta, muito mais disposta, e de gente sem nenhuma comparação muito mais capaz e muito mais numerosa».¹¹ Em 1658, por sua vez: «De aqui julgará (...) quanto eu amo a província, pois me doem tanto os seus males quando tinha tanto que chorar nos meus».¹² Mas na carta de 1654 a D. João IV, comparou: «O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde Vossa Majestade é nomeado mas não obedecido».¹³

Nos sermões, a censura aos vícios dos habitantes é mais freqüente. Em 1653, na provável estréia no púlpito maranhense, atacou: «A que diferente preço compra hoje o demônio as almas do que oferecia por elas antigamente! Já nesta nossa terra vos digo eu! (...) no Maranhão não é necessário

¹¹ Jesuíta, bispo do Japão, confessor do príncipe D. Teodósio e depois da rainha D. Luísa de Gusmão. Carta LVII – Ao padre André Fernandes – 25 de dezembro de 1652, João Lúcio de AZEVEDO, *Cartas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, v. I, p. 217.

¹² Carta CCXCVIII – Ao padre Francisco de Avelar – 28 fevereiro de 1658, idem, v. III, p. 710.

¹³ Carta LXVIII – Ao rei D. João IV – 4 de Abril de 1654, idem, v. I, p. 422.

ao demônio tanta bolsa para comprar todas: não é necessário oferecer mundos: não é necessário oferecer reinos: não é necessário oferecer cidades, nem vilas, nem aldeias».¹⁴ Em 1654, após contar uma fábula sobre pedaços do corpo do diabo que caíram no mundo, na Espanha a cabeça, em Portugal a língua, perguntou:

«E se as letras desse abecedário se repartissem pelos estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida que o M. M. Maranhão, M. murmurar, M. motejar, M. maldizer, M. malsinar, M. mexericar, e, sobretudo, M. mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos e por todos os modos aqui se mente. (...) Estes são os dois vícios do Maranhão, estas as duas influências deste clima, ócio e mentira».¹⁵

Em 1657, na véspera de uma missão no Amazonas, pregou: «Pela muita variedade das línguas houve quem chamou ao rio das Amazonas rio Babel.» Prosseguiu, comparando as palavras e as coisas, até mencionar que os naturais chamam a terra Pará, «...e os portugueses Maranhão, que tudo quer dizer mar e mar grande (...) porque na torre de Babel, (...) houve somente setenta e duas línguas e as que se falam no rio das Amazonas, são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número».¹⁶ Após a expulsão, em 1662, na capela real de Lisboa, a mesma imagem de Babel é lançada. No Amazonas já se conhecem mais de 150 línguas, «...tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos».¹⁷

Ao estudar os sermões de Vieira no Maranhão, Beatriz Catão Santos entende a região como espaço-tempo de uma práxis social, os sermões articulando aldeias, cidades, região e reino, costurando o território cristão. A expressão *Rochela de Portugal* é explicada em analogia a um cerco, uma cidadela de hereges, um campo de almas a serem conquistadas. O *mar grande* também se associa à região prodigiosa, com muitas almas a serem conver-

¹⁴ Sermão da primeira domingo da quaresma (1653) – Proposta de administração dos «negócios indígenas» aos moradores do Maranhão, PÉCORA, *op. cit.*, 2003, t. 2, p. 458.

¹⁵ Sermão da quinta quaresma (São Luís, 1654), *idem*, 2001, t. 1, pp. 519-521.

¹⁶ Sermão do Espírito Santo, *idem*, p. 428. Proferido no dia de Pentecostes – o Espírito Santo provendo os apóstolos – na igreja da Companhia às vésperas de uma missão jesuíta ao Amazonas, para Beatriz Santos neste sermão o Maranhão era uma região prodigiosa, com sentido de *mar grande*. O pregador realizava o cômputo das almas a serem convertidas, mas buscava persuadir os «apóstolos» que a grandeza do Maranhão consistia nas almas a reduzir. Um elemento singular do Sermão do Espírito Santo seria a analogia entre o rio das Amazonas e a torre de Babel, com dispersão e confusão, o Maranhão como signo da desordem, e o sermão como sonho de uma ordem, transformando os ouvintes em apóstolos. Por meio da expressão *mar grande*, para Santos o Sermão do Espírito Santo qualificava o espaço de uma missão. Beatriz Catão Cruz SANTOS, *O pináculo do temp[l]o. O sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*, Brasília, EdUNB, 1997, pp. 45-72.

¹⁷ Sermão da Epifania (capela real, 1662), PÉCORA, *op. cit.*, 2001, t. 1, p. 608.

tidas, dispersas e confusas. Seria ainda um reino da mentira. Os vícios multiplicam os significados da palavra pela similitude, como pecados da língua a reforçarem a imagem de uma sociedade associada à intriga, à *maranha*.¹⁸

Genebra do sertão

Próximo ao Maranhão estava o Ceará. Lígio de Oliveira Maia reflete sobre um dos textos mais conhecidos de Vieira, a *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, de 1660, comumente publicado junto a sermões ou coletâneas, ainda não estudado demoradamente. Talvez porque alguns autores não consigam encaixá-lo aos textos *proféticos* do autor, ou por se referir ao Ceará, uma das portas de entrada do imenso Maranhão – espaço ainda considerado de menor importância no âmbito da história do Brasil colonial.¹⁹

Atento aos estudos de teoria literária, Maia reconhece que as cartas, longe de serem transparentes como quadros objetivos de realidade, apresentam problemáticas próprias enquanto documentos escritos, algumas delas discutidas por historiadores. Mas, ao enfatizar-se a tradição epistolar e suas formas retóricas, pode-se esquecer que cartas, sermões e relações também são construídos a partir de contingências históricas pertinentes, merecedoras de atenção.

Maia inspira-se no trabalho de Charlotte de Castelnau-L'Estoile, que valoriza na correspondência jesuítica sobre o Brasil entre os séculos XVI e XVII a *experiência vivida*, para melhor traçar concretamente os percalços da escrita, dando atenção aos embates internos da Companhia de Jesus.

¹⁸ SANTOS, *op. cit.* São Paulo no século XVII também ganhou o epíteto de *a Rochela do Brasil*, ou *a Rochela do sul*, em alusão à cidade francesa de *La Rochelle*. O sentido religioso e ao mesmo tempo político da insubordinação reforça a analogia, desenvolvida nos escritos de autores franceses do século XVIII identificados à causa jesuíta. Misturando informações errôneas, diziam que os habitantes de São Paulo viviam em sistema de república, sendo todos de origem mameluca, ou que a cidade situava-se em uma montanha inexpugnável. Pierre François CHARLEVOIX, *Histoire du Paraguay*, Paris, Didot/Giffart/Nyon, 1757, t. 2, sobretudo a descrição da vila de São Paulo no livro VI, p. 159, e o item *Les jésuites sont chassés de Saint-Paul de Piratiningue*, livro IX, p. 401-402. Os epítetos *a Rochela do Brasil* ou *do sul* são citados em Charles Ralph BOXER, *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola 1602-1686*, São Paulo, Companhia Editora Nacional/EDUSP, 1973, p. 45 e John Manuel MONTEIRO, *Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 216. Cf. Rodrigo Bentes MONTEIRO, *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América 1640-1720*, São Paulo, Hucitec, 2002, pp. 33-72. Sérgio Buarque de Holanda referencia «as últimas rochelas» para tratar da extinção do quilombo dos Palmares no fim do século XVII, *História geral da civilização brasileira. A época colonial*, São Paulo, Difel, 1985, v. 2, pp. 24-26. Sobre analogias comuns na Época Moderna, Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, pp. 23-61.

¹⁹ Para essas informações, Lígio de Oliveira MAIA, «A construção retórica da edificação: Vieira, os índios e a missão nas Serras de Ibiapaba», Bentes MONTEIRO (org.), *Espelhos deformantes. Fontes, problemas e pesquisas em História Moderna séculos XVI-XIX*, São Paulo, Alameda, 2008, pp. 75-95.

Concebe assim que a tradição da escrita pode render-se ou formular-se frente à história, ante demandas locais e mais urgentes, sob ação direta dos missionários no Brasil, e a partir de situações reais. Maia leva também em conta a distinção entre as cartas de *edificação* (ou principais), que tinham por objetivo estimular a fé, e as *hijuelas* (espécie de anexos) na Companhia de Jesus, que compreendiam assuntos rotineiros na missão.²⁰

Segundo Maia, os investigadores têm tomado as cartas *Ânuas* e as *Relações*, escritas por membros da Companhia, como exemplos de cartas de edificação. As *Relações* eram relatos sobre missões específicas, com os trabalhos realizados, os percalços e os obstáculos superados. Além de resumir o trabalho, edificavam os ouvintes e, com a aprovação do provincial, podiam ser enviadas a Europa, ganhando novo estatuto, passando de simples cartas de missionários à «literatura de edificação». Na América portuguesa, os relatos de entradas ou de expedição possuíam também um caráter diplomático e político, devido a sua aproximação com os poderes temporais, na conquista colonial.²¹

A serra de Ibiapaba compreende uma região montanhosa a noroeste do atual estado do Ceará, na fronteira com o Piauí. No século XVII, pelas condições geográficas e demográficas, era tema constante na correspondência de autoridades. Para lá seguiram os primeiros missionários portugueses, em 1607, em direção ao desconhecido Maranhão, para evangelizar gentios, e se posicionarem ante a influência dos franceses, ali desde 1580. Nesta nova *vinha*, os grupos indígenas eram os principais obstáculos vivos, variando de centenas até seis mil, de acordo com dados colhidos entre 1605 e 1756. A possibilidade de conversão de um numerário tão expressivo deu novo ânimo aos missionários.

Entretanto, é importante observar os acontecimentos que envolviam a ordem de Vieira e os colonos pelo poder temporal sobre os índios, no Pará e no Maranhão. Como vimos, dispensado de seu trabalho diplomático em Portugal, Vieira chefiou a missão da Companhia de Jesus no Maranhão e no Pará entre 1652 e 1661. No cerne dos conflitos com os colonos, em Lisboa conseguiu a provisão de 1655, dando aos jesuítas total participação nas decisões sobre descimentos, declarações de guerra e governo dos índios. A situação mudou com a transferência do governador André Vidal de Negreiros – herói da restauração de Pernambuco –, que apoiava as determinações régias em favor dos padres, e com a morte de seu protetor D. João IV, em 1656. Em 1661, Vieira e todos os missionários foram expulsos do Maranhão e do Pará, e dois anos depois o Conselho Ultramarino retirou a exclusividade da Companhia no trabalho com os índios, dividindo as aldeias com outras ordens religiosas. Nesse contexto Maia situa a análise da *Relação de*

²⁰ Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*, São Paulo, Edusc, 2006.

²¹ MAIA, *op. cit.*

Ibiapaba, compreendendo a região como uma *entrada* geográfica e catequética – trata-se de uma *relação de entrada* –, missionária e de expansão ao vasto Maranhão, sendo esta a tônica de outros escritores jesuítas.²²

Maia pondera sobre a possibilidade da *Relação de Ibiapaba* nunca ter chegado a Europa, para ser aprovada e impressa pela cúria da Companhia em Roma. Mas admite sua circulação entre os missionários no Maranhão, já que Vieira fora seu visitador e superior, e até na província do Brasil, pela obrigação institucional de se manter com o provincial uma correspondência acerca dos trabalhos.

O documento divide-se em dezessete tópicos, que antecedem os assuntos tratados. A seu ver, três grandes temas perpassam a narrativa. Primeiramente, a conservação das conquistas portuguesas. Na *Relação* de Vieira, os anos da década de 1650 aparecem como uma oportunidade de conjugar as forças da coroa e da Companhia, o trabalho missionário como condição para a manutenção das conquistas lusas. Para Maia, embora a *Relação de Ibiapaba* fosse uma narrativa construída para edificar, era também uma carta diplomática e de cunho político. Pois seu conteúdo vislumbrava uma aproximação negociada com grupos indígenas então conhecidos apenas pela fama, e costurava os interesses da coroa, sugerindo ou aconselhando ações aos poderes coloniais. Nela, as autoridades foram nomeadas com rigor: Diogo Botelho, governador do Estado do Brasil; André Vidal de Negreiros, agora governador do Maranhão; e na Europa o conde de Odemira.

Além dos índios, a *Relação* também lida com outra instabilidade nas conquistas portuguesas: no início do século os franceses, e no tempo de Vieira os neerlandeses. Por isso havia necessidade das reduções dos tabajaras e nheengaiabas: «V. Majestade tem hoje estas formidáveis nações, não só conquistadas e avassaladas para si, senão inimigas declaradas e juradas dos holandeses».²³

A ferocidade indígena, sua antropofagia e o enfrentamento com outros grupos não eram apenas questões de ordem teológica, de conversão. Pois compunham, junto ao combate aos inimigos estrangeiros, à vassalagem indígena e à comunicação entre capitanias, um conjunto de problemas, no entender de Maia subordinados ao império português, escolhido para estender a cristandade sob aval da Igreja.

²² Maia refere-se ao conjunto documental formado por Luís Figueira, «Relação do Maranhão [1608]», *Três documentos do Ceará colonial*, Fortaleza, Instituto do Ceará, 1967, pp. 76-113; por Antônio Vieira, «Relação da missão da serra de Ibiapaba [1660]», GIORDANO, *op. cit.*, pp. 122-190; e pelas *Cartas anuais* do padre Ascenso Gago (1695-1702), Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portuguesa/Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, v. III, pp. 85-96. MAIA, *op. cit.*, p. 82.

²³ No falecimento de Vieira, parte de seus manuscritos encontrados na Bahia foi remetida a Lisboa. A *Relação de Ibiapaba* compõe o tomo I *Das vozes saudosas*, organizado por André de Barros e impresso em 1736. Luiz Felipe Baêta NEVES (org.), *Antônio Vieira, Sermões*, Erechim, Edelbra, 1998, p. 470. MAIA, *op. cit.*, p. 82.

O segundo tema abordado por Maia seria o *Exemplum* na edificação. Logo no primeiro parágrafo da *Relação*, Antonio Vieira construiu um discurso sobre a primeira missão jesuíta em Ibiapaba, em 1605, valendo-se do sacrifício dos primeiros missionários e seus gloriosos destinos. No pensamento metafísico do narrador, a morte do padre Pinto representou um martírio exemplar, bem como seu milagre ao fazer chover no inóspito sertão, primeiro mártir da Companhia de Jesus no Maranhão. Testemunha deste primeiro sacrifício, o padre Figueira teria ficado «...tão sentido porém de não ter acompanhado na morte, como na vida, ao padre a quem fora dado por companheiro, e com tanta inveja daquela gloriosa sorte...». Em 1643, Figueira, junto a outros missionários, também morreu nas mãos dos índios, na foz do rio Amazonas, onde «...ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros».²⁴

É possível imaginar os efeitos dessas descrições entre os missionários e noviços da Companhia. Para Maia, a edificação em Vieira dava-se na efetiva ação e nunca estritamente na contemplação – podemos dizer que para os jesuítas em geral –, sob perigo de morte entre os índios. Eram sacrifícios espirituais para o bem da missão. Por outro lado, se é possível encontrar semelhanças nas narrativas dos relatos edificantes, saltam aos olhos as descrições do trajeto, apresentado como uma peregrinação espiritual, como uma prática expiatória relevante e reveladora da invenção retórica dos modelos escolhidos. Na descrição da paisagem, as tintas são carregadas ao extremo, construindo uma cena viva das agruras do percurso e da superação dos obstáculos. Vieira esteve presente em apenas uma das duas descrições de viagem, entre o Maranhão e o Ceará.

A descrição da inóspita natureza objetivava a construção de um itinerário do percurso, e a própria construção retórica da edificação. As forças naturais passavam de obstáculos a aliados: os lençóis de «...vinte e cinco léguas de perpétuos areais...»; a travessia de «...quatorze rios mui caudalosos...», com suas fozes sempre confundidas com o perigoso mar. Na travessia, a pé e descalços, era necessário levar canoas – parte pela arrebentação do mar, por rios e até nas costas dos índios da expedição, por «muitas léguas». Havia ainda a força do vento: «porque é necessária tanta força para romper por ele, como se fora um homem nadando, e não andando». Mas, graças a Nossa Senhora da Conceição – padroeira do reino de Portugal – e a Deus, os 35 dias de viagem entre o Maranhão e o Ceará foram vencidos, chegando dois novos missionários à serra de Ibiapaba, «...sem alento, nem cor, nem semelhança de vivos, que tais os tinha[m] parado o caminho e a fome».²⁵

²⁴ Idem, pp. 86-88. Citações: *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, GIORDANO, *op. cit.*, pp. 125-126. Sobre o martírio do padre Pinto, de outros jesuítas e suas representações, Ronald RAMINELLI, *Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Zahar, 1996, pp. 76-77.

²⁵ GIORDANO, *op. cit.*, pp. 141-146.

O último tema identificado por Maia é o da heresia, que na *Relação de Ibiapaba* ganha uma projeção peculiar entre os índios, a partir da sua aliança com os neerlandeses, no período da guerra luso-batava (1630-1654). Ao final dos conflitos, centenas de grupos indígenas fugiram, temendo revides dos vencedores. Nessa época, os montes ibiapabanos, para Vieira, constituíram, por sua extensão e distância, um refúgio conhecido e seguro dos malfeitores:

«Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião».²⁶

Portanto, a heresia alastrou-se ao sertão pelos *fugitivos de Pernambuco*, que «...vieram ensinar à serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça».²⁷ Os índios eram apresentados como bárbaros e feras, com sua humanidade negada pelo sacerdote. Mas ao referir-se aos índios na serra antes do contato com os holandeses, Vieira afirmava que, embora eles não tivessem a verdadeira fé, conheciam-na e estimavam-na. Contudo aceitaram a heresia, desprezando as verdades e os ritos católicos. Os índios eram assim gentios ou potenciais cristãos, e sua ferocidade estava relacionada à dificuldade da conversão, sendo necessário compreender até que ponto houve uma absorção dos preceitos religiosos dos neerlandeses. Havia assim uma mistura entre barbárie e heresia no discurso do narrador sobre os índios, mais selvagens ao se juntarem aos índios fugitivos de Pernambuco.²⁸

Nos segredos do Estado

De volta à Bahia em 1681. Em sua dissertação de mestrado, Gabriel Almeida Frazão percebe a capacidade de intervenção de Vieira nos anos finais de sua vida. Discordando do epíteto *vencido* atribuído ao padre por João Lúcio de Azevedo, Frazão demonstra que o afastamento do jesuíta da corte não o impedia de fazer valer seus interesses. Analisa assim as cartas de Vieira a várias personagens, pedindo auxílio para livrar a si e aos seus da

²⁶ Idem, p. 131.

²⁷ Idem, p. 132. Sobre a liderança neerlandesa entre os índios, Ronaldo VAINFAS, *Traição. Um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, pp. 46-53.

²⁸ GIORDANO, *op.cit.*, parágrafos II, III, IX, XIII, XIV. MAIA, *op. cit.*, pp. 92-95. Para uma discussão abrangente sobre a representação da barbárie dos indígenas em registros escritos e iconográficos, e a pouca reflexão portuguesa da época sobre o tema, RAMINELLI, *op.cit.*, em especial pp. 44-45.

acusação da morte do alcaide-mor da Bahia, amigo de Antonio de Souza de Menezes, então governador-geral do Brasil. Dessa forma evidenciam-se os vínculos do jesuíta nos círculos de poder, e a importância das redes. Com o irmão e o sobrinho escondidos, Vieira radicalizou seu discurso. Tratava-se de convencer a monarquia sobre os malefícios de uma devassa na Bahia. Era preciso adaptar a legislação às especificidades do ultramar. Depois, passaria a defender os Britos de Castro, envolvidos no assassinato. Eles foram absolvidos e voltaram ao poder. Em 1686, a devassa do caso passou às mãos de Diogo Temudo que, junto ao duque de Cadaval, era um dos principais destinatários das cartas de Vieira.²⁹

Percebe-se então um Vieira ligado à família. Pedro Puntoni estuda a trajetória de Bernardo Vieira Ravasco, o irmão mais novo criado à sombra de Antonio, *o irmão do dito*, como foi chamado em sua morte, também em 1697. Quando Bernardo nasceu na Bahia em 1617, Antonio com oito anos já freqüentava o colégio jesuíta. O irmão dedicou-se à carreira militar, e pela guerra contra os neerlandeses chegou a capitão de infantaria, exercendo o cargo até 1651. Como sabemos, na Restauração o governo-geral e a câmara da Bahia foram importantes para ajudar a legitimar o rei Bragança em outras localidades da América portuguesa. Embora o vice-rei marquês de Montalvão tenha sido depois destituído e preso em Lisboa, Antonio Vieira acompanhara-o na delegação de comunicar ao rei o apoio do Brasil. Para Puntoni a família Vieira Ravasco soube aproveitar o momento. Em 1643, o patriarca recebeu 40\$000 réis de tença mediante ofício de tesoureiro do imposto sobre caixas de açúcar exportadas de Salvador, além da promessa de postos na justiça para futuros genros, e de um hábito da Ordem de Cristo. Mas o maior cargo conseguido por Bernardo foi o de secretário de Estado do Brasil, desempenhando a função para Montalvão, e por longo tempo após o curto interregno de uma junta provisória. A intervenção do irmão ilustre decidiu a concessão, conforme um papel da chancelaria.³⁰

Nesse tempo sua fazenda reunia terras e currais no Itapicuru, no São Francisco e no Rio Grande, além de um engenho perto de Salvador. O estabelecimento do tribunal da Relação em 1652 na Bahia diminuiu seus proventos na gestão do cartório do Estado do Brasil. Mas em 1662, Bernardo ampliou seus direitos sobre o cargo de secretário, em 1663 tornado vitalício. Recebeu também promessa de ofício de justiça, fazenda ou guerra para um filho, e o ofício de alcaide mor da capitania de Cabo Frio. Ainda pediu ao rei

²⁹ Gabriel Almeida FRAZÃO, *Amizades no papel. Antônio Vieira e o assassinato do alcaide-mor da Bahia (1682-1692)*, Niterói, Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, 2006. AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, São Paulo, Alameda, 2008, t. II, pp. 251-348.

³⁰ Pedro PUNTONI, «Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII», Maria Fernanda BICALHO & Vera Lúcia Amaral FERLINI (orgs.), *Modos de governar. Idéias e práticas políticas no império português séculos XVI a XIX*, São Paulo, Alameda, 2005, pp. 157-178.

um ordenado de 300\$000 réis, e para o filho um hábito da Ordem de Cristo, com tença de 100\$000 réis, com ingerência nas vilas de Cairu, Camamu e Boipeba. O Conselho Ultramarino recomendou para Bernardo Ravasco um ordenado de 200\$000 réis, e um hábito da Ordem de Cristo, com tença de 50\$000. Contudo, D. Afonso VI enviou uma carta ao novo governador-geral, o conde de Óbidos, indagando sobre os pedidos. O primeiro regimento da secretaria expedido em 1667 reduzia seus vencimentos – talvez uma reação a seu envolvimento na conspiração de 1666. Mas na regência de D. Pedro, o ordenado de Ravasco tornou-se igual ao do prestigioso secretário do Estado da Índia.³¹

Portanto, desde 1640, e por 57 anos, Bernardo foi secretário do Estado do Brasil. Primeiro oficial de despacho do governador geral, ele era consultado nas pequenas e grandes questões, ainda controlando o cartório – com poder sobre os papéis da administração e a ordem das decisões. Segundo Puntoni, o secretário Ravasco estava em posição privilegiada para gerir o *segredo de Estado*, pela memória burocrática de seu ofício.³² Por outro lado, em duas ocasiões Bernardo Vieira foi preso. A primeira no governo do conde de Óbidos em 1666, implicado na conjura que planejava sua deposição. A segunda, como vimos, por seu provável envolvimento no atentado contra a vida do alcaide.

A participação de Bernardo e Antonio nos conflitos locais da Bahia – pelas ações e pelas cartas, respectivamente – denota uma ideia de poder aproximada às considerações de Pedro Cardim sobre o jesuíta Vieira e as noções de governo e política de seu tempo. Uma política indissociada das relações de amizade e afeto, como expressas nas cartas de Vieira aos poderosos. Também, como se percebe no arbítrio do crime ocorrido na Bahia, uma política configurada pela *justiça*, aspecto central nas ideias de governo nos tempos modernos. Nesse sentido, a ação de poder – do rei, de outros nobres ou dignitários – era pensada para resolver um conflito entre esferas de interesses, «fazendo justiça», caracterizando um determinado entendimento do exercício da autoridade. Não obstante, as cartas – secretas, particulares – de Vieira muitas vezes testemunhavam a emergência de uma «política terrena», diferente do tom moralizante e teológico dos sermões ou escritos proféticos, proferidos publicamente e/ou depois publicados. Ainda assim, as oscilações de posições, presentes no conjunto dos sermões ou nas cartas do jesuíta, impedem que o consideremos um tratadista político da monarquia ou do império, sendo antes um apaixonado pela palavra falada ou escrita, extremamente eloqüente e persuasivo. Por outro lado, a busca

³¹ Idem.

³² Idem. Ao dissertar sobre o *segredo* nas artes de governo, embora centrado no caso francês, o filósofo Michel Senellart sublinha a emergência dos secretários de Estado desde o tempo de Felipe IV (1285-1314) como instrumentos relevantes do poder central. Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, pp. 255-257. Edição brasileira: São Paulo, Editora 34, 2006, pp. 273-275.

por mercês para os seus também situa Vieira na política coeva, na lógica de serviço e recompensa que caracterizava o Estado moderno português, segundo Fernanda Olival. Como mostrou Francis Dutra, a influência de Vieira junto ao rei Bragança resultou em grandes mercês concedidas ao pai e aos irmãos, entre pensões, cargos, terras e hábitos militares.³³

Nesse tempo, Vieira pregou duas *Exhortações* aos noviços do colégio jesuíta na Bahia. Aos 80 anos, aceitou o posto de visitador do Brasil, não fazendo mais expedições. Na análise de Thomas Cohen, Vieira pregou a primeira *Exhortação* em Pentecostes de 1688. Nela, falava nas *línguas de fogo*, na primazia da língua na conversão, na vocação dos jesuítas para dominar línguas, em especial as bárbaras dos índios, e na necessidade de ligar intelecto, paixão, erudição e ação. Vieira achava que os futuros missionários não igualariam o heroísmo dos anteriores – Nóbrega, Anchieta. Ressentia-se então do desinteresse dos noviços em aprender línguas indígenas. No entender de Cohen, os índios habitavam um mundo do outro, além dos muros do colégio e da sociedade portuguesa. A porta a esse mundo se fechava quando os jesuítas se retiravam para a erudição.³⁴

A não região

Mas os últimos comentários de Vieira neste ensaio se destinam a outro espaço. Em 1691 ele já era um homem velho e doente quando Roque Monteiro Paim, presidente da Junta das Missões, consultou-o sobre o quilombo dos Palmares, o acampamento rebelde negro no interior de Pernambuco. Segundo Ronaldo Vainfas, o momento era difícil, pois cresciam os assaltos dos quilombolas liderados por Zumbi aos engenhos de Pernambuco. O governo não sabia o que fazer depois do fracasso do acordo do Recife com Ganga Zumba em 1678.³⁵

A carta enviada de Lisboa a Vieira solicitava que ele apreciasse a sugestão de um jesuíta italiano – provavelmente Jorge Benci – de «ir a Palmares»

³³ Pedro CARDIM, «“Governo” e “política” no Portugal de Seiscentos. O olhar do jesuíta António Vieira», *Penélope*, n.º 28, 2003, pp. 59-92. Fernanda OLIVAL, *As ordens militares e o Estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2001. Francis A. DUTRA, «The Vieira family and the Order of Christ», *Luso-Brazilian Review*, v. 40, n.º 1, 2003, pp. 17-31.

³⁴ Thomas COHEN, «Antônio Vieira na Bahia, 1688-1691: as *Exhortações* pregadas no colégio da Companhia de Jesus», *Terceiro centenário...*, *op. cit.*, pp. 1037-1050.

³⁵ Para essas informações VAINFAS, «Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas», João José REIS & Flávio dos Santos GOMES (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 60-80. Cf. também VAINFAS, «Vieira e a escravidão africana», *Terceiro centenário...*, *op. cit.*, pp. 823-832. Os relatos sobre a guerra contra Palmares têm sua matriz na *História da América portuguesa*, de Sebastião da Rocha Pita, em 1724. Silvia Hunold LARA, «Do singular ao plural. Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos», REIS & GOMES, *op. cit.*, pp. 81-109.

para catequizar os rebeldes, convencê-los a render-se ou a um acordo.³⁶ A resposta de Vieira foi publicada por João Lúcio de Azevedo. No longo trecho relativo a Palmares, Vieira desqualificou o religioso italiano e sua proposta, acrescentando que após um debate os padres julgaram impossível ir a Palmares, por cinco razões: 1.^a) Isso só seria possível com padres de Angola, que dominavam a língua banto dos rebeldes. 2.^a) Mesmo assim eles seriam tidos como espias dos governantes. 3.^a) Bastaria a menor suspeita para que fossem mortos com peçonha – aqui Vieira demonstra conhecer os acontecimentos recentes de Palmares, a morte por envenenamento de Ganga Zumba e a luta que se seguiu. 4.^a) Ainda que os rebeldes cessassem os assaltos aos povoados, nunca deixariam de receber os fugitivos de sua nação. 5.^a) Como rebeldes e cativos, eles estavam em pecado contínuo, do qual não podiam ser absolvidos sem voltarem à obediência a seus senhores.³⁷

Para Vainfas, as alegações de Vieira são ricas para entender a proposta do jesuíta italiano, hoje desaparecida, e para esclarecer a posição dos jesuítas sobre a escravidão negra e a rebelião. Ao que parece, o objetivo da embaixada jesuíta era tentar um acordo, incluindo a transformação de Palmares em algo próximo a uma aldeia jesuíta. Mas Vieira disse que os rebeldes em pecado mortal não podiam ser catequizados, e afirmou a incompatibilidade entre cristianização e liberdade no caso dos negros, pois «...esta mesma liberdade seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos Palmares».³⁸ Em fevereiro de 1692 D. Pedro II escreveu a Vieira confirmando sua posição. Em 1695, Zumbi foi morto e o quilombo destruído.

Perguntamo-nos assim se a negativa de Vieira em evangelizar Palmares se deveu em parte ao seu desconhecimento daquele lugar, taxando-o como uma «não região», um território que não podia ser regido pelo Cristo ou pela coroa portuguesa, na lógica em que comentamos os espaços trabalhados neste artigo.³⁹

³⁶ Na Bahia no início do século XVIII, Jorge Benci escreveu um livreto – *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* – exortando os senhores a tratar humanamente seus cativos. A obra instruíu os proprietários a alimentar, vestir, fazer trabalhar e punir seus escravos com caridade cristã. Sem negar a legalidade da escravidão ou a inferioridade dos escravos, Benci argumentava que a rudeza ou o barbarismo dos cativos deviam eximi-los de um julgamento severo de suas faltas, e que os castigos deviam ser moderados. Stuart B. SCHWARTZ, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 123.

³⁷ AZEVEDO, *História de Antônio Vieira*, op. cit., pp. 312-313.

³⁸ Apud VAINFAS, «Deus contra Palmares...», op. cit., p. 78.

³⁹ *Regere*, comandar. Pela etimologia, aprimora-se um pouco a discussão. A palavra *região* deriva do mesmo radical que teria dado origem a *regente*, *regência*, *regra*, *regimento*. No império romano, *regiones* eram áreas que, mesmo submetidas a uma administração local, seriam subordinadas às regras de Roma. Surgia assim o termo, quando se evidenciava historicamente o *imperium*. Na mesma época aparecia a noção de *spatium*, visto como contínuo, ou intervalo,

O «espaço não vivido» também pode ter pesado na postura do padre décadas antes, quando era embaixador de D. João IV e defendeu a entrega total de Pernambuco, ignorando conflitos e forças dos vassallos daquela região, que resultariam mais tarde na expulsão dos neerlandeses em 1654, se aceitamos a tese de Evaldo Cabral de Mello. Como se sabe, em 1646 Antonio Vieira era enviado à França, depois à Holanda, onde voltaria entre 1647 e 1648, com planos de aliança militar, de libertação do infante D. Duarte e de casamento de D. Teodósio com a filha de Gaston d'Orléans. O primeiro parecer que apresentou ao Conselho Ultramarino em 1647 defendia a compra de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá, Rio Grande e Fernão de Noronha, bem como Angola, Benguela e São Tomé por uma quantia até três milhões de cruzados. A argumentação contrária mais abrangente foi a do procurador da fazenda Pedro Fernandes Monteiro, para quem, ante a recusa do governo neerlandês em vender o *nordeste*, a guerra ultramarina era preferível às concessões territoriais. D. João IV transmitiu o parecer a Vieira para que o treplicasse no célebre *papel forte*. Em resumo, Vieira passava a advogar a entrega de Pernambuco para evitar uma luta armada, fatal pela desproporção de forças entre Portugal e os Estados Gerais, valendo-se para tal de vários argumentos.⁴⁰

Contudo, a expulsão do domínio neerlandês sobre parte da região açucareira na América portuguesa contou com participação discreta da coroa lusa. Para Cabral de Mello, a iniciativa e o empenho na guerra de restauração pernambucana marcaram profundamente os senhores de engenho de Pernambuco, que em função de seu endividamento ou da perda de suas propriedades para a Companhia das Índias Ocidentais, lideraram a luta contra os invasores naquela capitania e nas suas vizinhas. Na segunda metade do século, o grupo senhorial que tinha como lugar político a câmara de Olinda vivia um duplo antagonismo: com os mercadores do reino que controlavam as atividades comerciais, e com os novos governadores de Pernambuco, também reinóis que implantavam uma política de sujeição à coroa. Os senhores iniciaram então a elaboração de um discurso no qual se

ou ainda *provincere*, território vencido na lógica do domínio romano. F. R. dos Santos SARAIVA, *Dicionário latino-português*, Rio de Janeiro/Belo Horizonte, Livraria Garnier, 2000, pp. 580, 973, 1015-1016, 1117. GOMES, *op. cit.*, pp. 50-51. Cf. também FOUCAULT, *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 157-158 e MATTOS, *op. cit.*, pp. 24-25. Sobre o legado de Roma e a força deste modelo imperial virtuoso na Europa moderna, Anthony PAGDEN, *Lords of all the world. Ideologies of empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven/London, Yale University Press, 1995, pp. 11-28.

⁴⁰ Evaldo Cabral de MELLO, *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998; Luís Reis TORGAL, *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1982, v. II, pp. 271-272 e VAINFAS, «Guerra declarada e paz fingida na Restauração portuguesa», *Tempo*, v. 14, n.º 27, 2009, pp. 97-115, principalmente p. 113. A partir da restauração pernambucana em 1654 Vieira procuraria desvencilhar-se da responsabilidade pela ideia de entrega, atribuindo-a exclusivamente ao falecido D. João IV.

definiam como nobres da terra, construindo para si uma tradição a justificar o pleito de uma vassalagem especial com a monarquia brigantina, situação que culminaria na *Guerra dos Mascates* (1710-1711).⁴¹

A postura do Vieira que não viveu em Pernambuco foi bastante diferente, por exemplo, da do outrora também jesuíta Manoel de Moraes, estudado por Vainfas em recente livro. Educado igualmente no colégio da Bahia, Moraes atuou na resistência à invasão neerlandesa em 1630, mas acabou trocando de lado durante a conquista da Paraíba, quatro anos depois. Em seguida foi transferido para a Holanda, onde se tornou calvinista, casou duas vezes, teve filhos e estudou na universidade. Entretanto, frequentava igrejas católicas. Nesse tempo a Inquisição portuguesa movia contra ele um processo, queimando-o em estátua. Em 1643 Moraes retornou ao Brasil, atuando em batalhas da insurreição pernambucana como capelão. Denunciado, foi para Lisboa responder a processo por heresia. Condenado ao hábito penitencial perpétuo, depois livre da pena, redigiu em 1648 uma *Resposta aos holandeses*, pregando a guerra total em Pernambuco, integrando-se assim aos chamados «valentões». Não obstante a heterodoxia da personagem, destacamos seu posicionamento a favor da expulsão dos neerlandeses, relacionado à vivência e a atuação no lugar que ambientaria a vitória luso-brasílica.⁴²

Portanto, em duas situações Vieira «negou uma região» na América portuguesa: ao optar pela perda de Pernambuco e terras vizinhas em 1647, e ao recusar a possibilidade da catequese do quilombo dos Palmares, endossando subjetivamente sua destruição. É significativo que não tenha vivido nesses lugares, reforçando a perspectiva do presente texto ao vincular opiniões do jesuíta sobre gentes, espaços e forças a suas experiências históricas concretas.

Sabemos que muitos dos juízos e humores de Vieira em seus sermões e cartas foram condicionados por padrões e dispositivos retóricos, fazendo com que as mesmas ideias e imagens fossem lançadas sobre diferentes lugares. Por exemplo, as analogias da Rochela e da torre de Babel foram empregadas para o Ceará e para São Paulo. Ou em um mesmo lugar, em diferentes ocasiões, Vieira mudava seu discurso – como vimos no caso do Maranhão. A própria *ocasião* seria uma categoria retórica, que implicava a adequação do discurso ante os afetos, lugares, audiências e efeitos almejados, aplicando-se então tradições retóricas distintas ou semelhantes. Entretanto, pensamos sobre a importância e o impacto dessas vivências espaciais concretas na formulação da palavra de Vieira, em contraposição aos dois últimos lugares cotejados, e por isso não enfatizamos essa corrente inter-

⁴¹ MELLO, *Rubro veio. O imaginário da restauração pernambucana*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1997; *Olinda restaurada. Guerra e açúcar no nordeste 1630-1654*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1998 e *A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates Pernambuco 1666-1715*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

⁴² VAINFAS, *Traição...*, *op. cit.*, em especial pp. 316-324.

pretativa de viés literário – não obstante a sua procedência. Ao organizar a publicação de seus sermões tempos depois, o jesuíta quase não alterou esses textos em relação às suas primeiras versões em folhetos. Como diria Frémont, talvez neles houvesse muito de percepções e de memórias. A propósito, os registros de Vieira sobre os espaços em que viveu na América portuguesa podem ter sido significativos na formulação de uma conhecida ideia atribuída ao jesuíta profeta.

Rumo ao império

Para Thomas Cohen, a experiência missionária de Vieira no Maranhão junto aos índios ao longo dos anos 1650 definiu sua escrita profética. A importância do Novo Mundo nos planos de Vieira, fruto de sua experiência missionária, teria possibilitado um redimensionamento da ideia de império português, desde o presente, para se realizar o império futuro. A proposta vieirense subordinaria as instituições do reino e da Igreja à realização do desígnio divino, como interpretado pelo jesuíta. Na leitura de Cohen, essa subordinação da autoridade à experiência missionária seria uma das razões de sua prisão pelo Santo Ofício, e de seus antagonismos na corte e na igreja lusitana. Para Vieira, o caminho a ser seguido por Portugal e pela cristandade para se chegar ao destino final passava pela evangelização na América, executada pela sociedade da qual Vieira fazia parte. Cohen sugere então que a mudança do pensamento vieirense na direção de um projeto de *Quinto império* mais abrangente começara após o tempo em que esteve à frente dos trabalhos evangélicos no Maranhão.⁴³

Assim, a vivência na região – ou nas regiões, devido à diversidade espacial encontrada entre o Maranhão e o Ceará – teria sido o substrato que permitiu depois, no confronto com os inquisidores e na prisão, a construção do *Quinto império* sob a égide Bragança, diferente da *Quinta monarquia* mais política e terrena apregoada pelos sebastianistas. Segundo Luís Filipe Silvério Lima, se a ideia da quinta monarquia sebastianista surgiu nas primeiras décadas do século XVII, Vieira fundamentou as esperanças brigantinas no *Quinto império* na segunda metade do mesmo século. Em 1642, recém-chegado na comitiva do Brasil para saudar o novo rei, pregou na capela real um sermão no qual falava de um império liderado pelos reis Braganças, sujeitando as *partes do mundo* com o patrocínio divino.⁴⁴

⁴³ Tese diferente da apregoada por Adma Muhana, que enfatiza a importância do processo inquisitorial na elaboração de escritos proféticos. COHEN, *The fire of tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 151-192. Luís Filipe Silvério LIMA, *O império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo, Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005, pp. 216-217.

⁴⁴ Idem, pp. 203-220. Jacqueline HERMANN, *No reino do desejado. A construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 177-248.

Na carta com estrutura especulativa *Esperanças de Portugal, quinto império do mundo...*, de 1659, Silvério Lima identifica a primeira ocorrência da expressão *Quinto império* em textos vierenses. Contudo, o documento não seria um tratado sobre o tema, pois nele os sonhos de Daniel quase não aparecem, e o *império* estava mais no título que na carta. Nos sermões, os sonhos de Nabucodonosor e Daniel surgem com frequência, mas como figuras da sucessão das coisas temporais, em sentido alegórico ou moral. Os sonhos também seriam metáforas para ações da coroa e da igreja lusas, com a noção de *Quinto império* por vezes latente. No sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe D. João, pregado em dezembro de 1688 na Bahia, Vieira afirmou Portugal como o quinto império sonhado por Nabucodonosor e Daniel, prometido em Ourique. Sua cabeça seria o infante recém-nascido João, príncipe do Brasil, logo falecido. Mas o sermão pregado por Vieira em 1688 em Salvador era um arrazoado do que escrevera em vários escritos proféticos, somados a textos redigidos a partir de 1660, em maioria inconclusos e manuscritos, com pequena circulação, embora famosos até a morte do autor em 1697. Nesses textos, o jesuíta desenvolveu e defendeu a teoria do *Quinto império*. Talvez uma resposta ambígua – porque mística e pouco prática – à ideia de império referencial na Europa ocidental desde os tempos de Carlos V, de algum modo presente nos outros reinados Habsburgos na Espanha. Nessa difusa teoria vieiriana, segundo Lima, não se determinava um rei específico, apenas uma das cabeças da casa de Bragança, com um fundamento principal: os sonhos do profeta Daniel.⁴⁵

Entretanto, essas são reflexões complexas, merecedoras de mais atenção. Por ora, indicamos apenas algumas percepções e ações de Vieira em vários espaços da América portuguesa. A constatação dessa pluralidade espacial, com diferentes vivências de absorção ou rejeição, relacionada aos propósitos da coroa portuguesa e da Igreja, mostra-se coerente à ideia de império.⁴⁶ Desse modo, a experiência no Maranhão, e a percepção da diversidade geográfica deste *mar grande* associado à torre de Babel, bem como da serra repleta de índios hereges, teriam sido elementos significativos para o desenvolvimento dos escritos proféticos. Em contraponto, a ingerência política na Bahia, cabeça do Estado do Brasil, por meio das cartas, suas *Exhortações* aos noviços de Salvador e a negação de se evangelizar Palmares, deno-

Cf. também a comunicação apresentada por LIMA, «Dreams and prophecies: the Fifth Empire of Father Antonio Vieira and the Portuguese Messianism in 17th Century Portugal», no evento *Vieira, Baroque Portugal and Colonial Brazil*, Providence, Brown University, 7 e 8 de novembro de 2008.

⁴⁵ PAGDEN, *op. cit.*, pp. 29-62. LIMA, *O império dos sonhos...*, *op. cit.*, pp. 203-220.

⁴⁶ O tema carece de uma reflexão conceitual densa, que situe os usos e conotações do termo em diferentes momentos da história de Portugal e suas conquistas. A título de exemplo LIMA, «Os nomes do império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito», Andréa DORÉ LIMA & Luiz Geraldo SILVA (orgs.), *Facetas do império na história. Conceitos e métodos*, São Paulo, Hucitec, 2008, pp. 244-256.

tam um Vieira seletivo nas parentelas, amizades e ações, consoante uma concepção de política mais terrena.⁴⁷

Por uma aproximação deliberada ao campo da geografia, e pelas origens comuns dos termos *regione* e *imperium*, sugere-se neste artigo a complementaridade entre os dois âmbitos, as experiências concretas de Vieira e sua formulação teórica, mesmo que o jesuíta não tenha sido preciso nessas definições.⁴⁸ Esse percurso foi feito mediante um recorte historiográfico que privilegiou trabalhos recentes produzidos no Brasil, devido à impossibilidade de se cotejar a fundo a obra do jesuíta. Não obstante, um levantamento nos sermões e cartas permitiu colher suas percepções acerca dos espaços elegidos. Com base nesse arranjo, inferimos que a experiência missionária americana foi fundamental ao projeto do *Quinto império*, em uma dialética entre experiências e expectativas muito cara aos homens modernos, surgida nessa América portuguesa, e tão plural.⁴⁹

⁴⁷ Em obra que trata da expansão portuguesa, Caio Boschi alude a essa diversidade geográfica para tratar das missões na América. Caio BOSCHI, «As missões no Brasil», Francisco BETHENCOURT & Kirti CHAUDHURI (orgs.), *História da expansão portuguesa. Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, v. II, pp. 388-402. Em pequeno livro, Laura de Mello e Souza e Maria Fernanda Bicalho refletem sobre a passagem de uma noção mais mística do império de Vieira a uma política mais terrena, entre os séculos XVII e XVIII. Laura de Mello e SOUZA & BICALHO, *1680-1720. O império deste mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

⁴⁸ Vieira também alude às *partes* do império ao mencionar a América e a África portuguesa convertidas pela ordem. Não está claro se há alguma hierarquia entre *partes* e *regiões*, embora pareça, lembrando o Sermão da terceira dominga da quaresma, que as partes sejam os continentes e que esses podem conter regiões. No vocabulário de Bluteau, região é «...um grande espaço dos que se consideram nas diferentes porções ou partes dessa grande máquina do mundo». Em seguida, há exemplos de regiões entre altas e baixas, interiores e exteriores, orientais e ocidentais, meridionais e setentrionais, como Lombardia, Bretanha e Etiópia. Raphael BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, versão em CD-Rom, Rio de Janeiro, UERJ, 2000, filme 04, pp. 198-199.

⁴⁹ Lembramos o excelente capítulo sobre «espaço de experiência» e «horizonte de expectativa» de Reinhart KOSSELLECK, *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006, pp. 305-327.

JUSTICIA, CAMBIO SOCIAL Y POLÍTICA EN LA NUEVA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

ÓSCAR MAZÍN
El Colegio de México

Al referirse a las autoridades eclesiásticas, Jonathan Israel mostró que en su órbita de actividad se expresaron, durante la primera mitad del siglo XVII, las principales contradicciones y conflictos de la Nueva España.¹ Sus rasgos más característicos fueron el enfrentamiento de los obispos con los virreyes y la vulnerabilidad de los prelados frente a las órdenes religiosas. Son crisis políticas sucesivas hasta ahora tratadas de manera unilateral a falta de contextos de índole jurídica y social que hoy intentamos asumir gracias a la renovación de la historia de las monarquías ibéricas y del derecho; pero también a que en años recientes se echa mano de un enfoque trasatlántico que conecta los episodios de la Nueva España con los de la corte de Madrid. Una vez más, corroboramos la necesidad de traducir los presupuestos de lo que entendemos por historia «política» a los términos de la época que intentamos caracterizar.

Al analizar un número importante de sermones del sacerdote jesuita portugués Antonio Vieira S.I. (1608-1697), Pedro Cardim sostiene que fueron la moral y la justicia los pilares en que se fincó en ese siglo toda reflexión sobre la política.² De manera consecuente con lo expresado por el jesuita y lo reflexionado por Cardim, los obispos de la Nueva España fueron herederos de una tradición hispánica muy antigua que hacía de ellos consejeros del rey en lo conducente al bien de los vasallos. A causa de su arraigo y de la defensa que hicieron de los intereses de los descendientes de conquistadores y primeros pobladores, ese consejo se expresó recordando al soberano que

¹ Jonathan I. ISRAEL, *Race, Class and Politics in Colonial México, (1610-1670)*, Oxford, Oxford University Press, 1975 [México, Fondo de Cultura Económica, 1980].

² Pedro CARDIM, «“Governo” e “política” no Portugal da seiscentos. O olhar da jesuíta António Vieira», *Penélope*, n.º 28, 2003, pp. 59-92.

el bienestar y la salvación espiritual del pueblo podían verse comprometidos si no se impartía la justicia. Sin abjurar de la dicotomía moral-justicia, ni de su deber de procurar esta última en especial para los indios, los virreyes parecen haber favorecido una conducción más autocrática orientada a garantizar el dominio regio directo y a incrementar los recursos fiscales procedentes de la Nueva España en momentos de gran presión financiera y militar en la Monarquía. Fincar su poder sobre funcionarios de confianza y proteger los intereses de las órdenes mendicantes implicó para los virreyes poder contrarrestar el ímpetu de los prelados, sobre todo de los arzobispos de México y más tarde del visitador de Nueva España y obispo de Puebla, don Juan de Palafox y Mendoza.³

Los virreyes confiaban menos en la subordinación de la élite local que en sus propias clientelas de origen peninsular. Por eso la lealtad de los gobernadores de provincias o alcaldes mayores a aquéllos, de quienes finalmente dependía su nombramiento, resultó determinante en el enfrentamiento jurisdiccional evocado. Consecuentes con su vocación urbana, los prelados se inclinaban por la desaparición de esos funcionarios y por el fortalecimiento de los alcaldes ordinarios de los ayuntamientos; pero también fueron partidarios de la no segregación de los indios y de hacer de ellos labradores, a semejanza de los pecheros castellanos; preconizaron su incorporación como asalariados en estancias y haciendas, así como su integración en la población multirracial incipiente.

A efecto de mantener el orden social, el rey tenía la obligación de velar por la distribución justa de los oficios. Por lo tanto, fue éste uno más de los argumentos esgrimidos por los obispos de la Nueva España: los cargos de gobierno debían confiarse a los más aptos sujetos «naturales de la tierra» y, desde luego, prohibirse al virrey investir a sus criados con cargos de jurisdicción.⁴ Como en otros temas, en éste, obispos y virreyes tuvieron posiciones divergentes. Ahora bien, el ascenso y la promoción de los criollos fue en las Indias más fácil por las sendas de la administración eclesiástica que por las de la secular o temporal. Y es que el acceso de los obispos a la corte de Madrid, que los virreyes no siempre pudieron controlar, resultó determinante. Sus informes al Consejo de Indias permiten explicar la presencia de un clero diocesano de origen local bien comunicado y compacto en la Nueva España de mediados del siglo XVII. La relación de los prelados con el Consejo era directa, personal; ya sea porque hubiesen fungido como miembros titulares de él como Pedro Moya de Contreras, Francisco Manso y Zúñiga o Juan de Palafox y Mendoza; o en razón de su capacidad como patrocinadores y para producir nexos clientelares. Se aprecian dos niveles:

³ Cayetana ÁLVAREZ DE TOLEDO, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox y Mendoza 1600-1659*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

⁴ Christian BÜSCHGES, «Del criado al valido. El patronazgo de los virreyes de Nápoles y Nueva España (primera mitad del siglo XVII)», en Francesca CANTÙ (ed.), *Las cortes virreinales de la Monarquía española: América e Italia*, Roma, Viella, 2008, pp. 157-182.

el del presidente del Consejo y de algunos consejeros a él incondicionales, generalmente «hechuras» del valido real en turno; y otro relativo al pleno de ese cuerpo, cimiento del sistema de gobierno convencional de la Monarquía.⁵

Un lenguaje político elaborado en la corte desde finales del reinado de Felipe II ahonda nuestra apreciación de las relaciones de los obispos con el Consejo. Fue recogido mayormente en los *Espejos de Príncipes* por autores como Fadrique Furió Ceriol, Pedro de Ribadeneira y más tarde por Diego de Saavedra y Fajardo.⁶ Favorables a una visión contractual del gobierno, ponderan el papel preeminente de los Consejos frente al avance de los validos y de sus clientelas en la confianza del monarca. Exaltan el carácter vitalicio del nombramiento de los consejeros, su función en la impartición de la justicia y en la economía de la liberalidad del rey, en particular para con los naturales de cada reino. Tales autores pretenden recuperar el desempeño antes central de los Consejos y contribuir así a revertir el declive de la Monarquía en nombre de la reputación. Los obispos de la Nueva España no vacilaron en adoptar tales discursos, lo hicieron con entusiasmo.

La justicia, entonces, regulaba la relación entre el monarca y los cuerpos diversos, cuyas jurisdicciones concurrían y se enfrentaban, de ahí su relevancia en el proceso «político». Según Pedro Cardim, debemos al historiador italiano Pietro Costa una de las primeras llamadas de atención respecto de la centralidad de la justicia y en particular del concepto de jurisdicción en la cultura de los tiempos modernos.⁷ Costa mostró que todas y cada una de las actividades del poder estuvieron pensadas como acciones destinadas a resolver un conflicto entre esferas de intereses. Por eso en su producción y reproducción, el dominio en nombre del rey implicó mucho más que su administración directa. Del lugar preeminente de la justicia en el arte de

⁵ Óscar MAZÍN, «Una jerarquía hispánica, los obispos de la Nueva España», en *Formas de gobierno en México. Poder político y actores sociales a través del tiempo*, Zamora, El Colegio de Michoacán (en prensa).

⁶ Tres son los principales escritores «contractualistas»: Fadrique FURIÓ CERIOL, *El Consejo y los consejeros del Príncipe* (1559); Pedro de RIBADENEIRA S.J., *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595) y Juan de MARIANA S.J., *De rege et regis institutione [La dignidad real y la educación del príncipe]*, (1599). Censuraban duramente la existencia de validos o favoritos.

Cabe igualmente mencionar a Diego de SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un príncipe político christiano representada en cien empresas*, 1.^a ed., Munich, 1640; 2.^a ed., Milán, 1642. Esta obra es más conocida como *Empresas políticas*. En medio de la crisis de la aspiración hegemónica hispana, que Saavedra conociera en la década de 1640, apareció un nuevo reflejo: atenerse a lo propio, descubrir lo antiguo como tradición y esencia, vincularse a lo que ha vencido el tiempo o ahora se cree que puede hacerlo. En suma, una forma especial de legitimidad que tiene que ver con el pasado y que en la Nueva España los obispos esgrimieron con vehemencia décadas antes. cf. José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, «El final de la Edad Media», en *Res publica revista de filosofía política*, n° 19, año II, 2008, pp. 75-103.

⁷ Pietro COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milán, Giuffrè, 1969.

gobernar y de la prudencia como virtud orientadora, resultó una práctica volcada hacia la costumbre, el mantenimiento del orden y el pasado peninsular remoto.

Los obispos y su clero catedral la pusieron por efecto hasta el grado de no fincar solución alguna de continuidad entre ambas orillas del Atlántico; es decir, vieron en la Nueva España una prolongación natural de la antigua.⁸ En cambio, la mayoría de los virreyes, consecuentes con las ideas de la «cristiana razón de estado» y con afanes de acción autónoma y directa por parte de la Corona, parecen haber promovido un estilo de gobierno diferente. Esta otra práctica halló expresión en tratados de temas como las tecnologías de la dominación, la cuantificación de las fuerzas bajo el comando del príncipe y los medios que éste poseía para protegerse de sus enemigos.⁹ La acción independiente de la Corona, que supuso el refuerzo de juntas *ad hoc* en detrimento de los Consejos, dio, pues, lugar, a una volatilidad inconsistente con la práctica de elevar a un solo ministro todopoderoso. Destacaron, por otra parte, obras en que las cuestiones gubernativas fueron tratadas con una especificidad cada vez más reivindicada. Fue a la acción desenvuelta en ese espacio exclusivo del monarca a la que se acabó por designar como «política», una actividad que poco a poco se hizo independiente de los fines de la moral cristiana y de los constreñimientos de la justicia.¹⁰ Sin embargo, en las Indias sus efectos no fueron tan evidentes ni tan tempranos como en la Península; sin duda a causa de la resistencia moral de los grupos locales, fincados en el prestigio alcanzado por la cristianización, fuente única de legitimidad de la empresa toda de España en el Nuevo Mundo. Por eso el espectro político puede ahí por momentos parecer ambiguo. Consecuentemente, el gobierno

⁸ Así lo expresó en 1611 don Jerónimo de Cárcamo, canónigo de la catedral de México enviado como procurador de su iglesia a la corte de Madrid: «Hice una información en derecho que aunque breve se estimó por erudita, por la cual probé que las costumbres que las iglesias de las Indias tienen recibidas de las de España no se han de reputar ni medir por el tiempo que ha que se fundaron y observan en las Indias, sino por la antigüedad y prescripción legítima e inmemorial que llevaron de España, y que así son costumbres de prescripción legítima inmemorable [*sic*]», Jerónimo de Cárcamo al Deán y cabildo de México, Madrid, 30 de mayo de 1611, ACCMM (Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México), *Correspondencia*, vol. 20.

⁹ Giovanni o Juan BOTERO había acertado a recoger esas ideas en su *Ragione di Stato* (1589). En ella logró mucho más que encauzar las incómodas enseñanzas de Maquiavelo por las sendas de la ortodoxia tridentina. Más que por una ampliación de las facultades legislativas o judiciales de la Corona, tema ardientemente debatido por otros autores, Botero se pronunció por la mejora de los recursos humanos y materiales del príncipe. Recordemos que la primera de muchas traducciones de su obra en lenguas extranjeras fue la castellana, encargada por el propio Felipe II a su cronista Antonio de Herrera y Tordesillas, quien la publicó bajo el título: *Los diez libros de la razón de estado* (Madrid, Luis Sánchez, 1593). La recepción de Botero coincidió en tiempo con las obras de Jean BODIN o Juan BODINO, *Los seis libros de la república*, (1590); de Justo LIPSIO, *Los seis libros de la política o doctrina civil que sirven para el gobierno del reino o principado* (1604); de Tommaso CAMPANELLA, *Monarchia di Spagna* (1598) y con la relectura del historiador romano Cornelio TÁCITO, *Los Anales*. El tema es muy amplio y no puede ser aquí abordado.

¹⁰ CARDIM, «Governo...», *cit.*, p. 82.

de los territorios indianos, como el de la Monarquía en general, nunca funcionó como una cadena de mandos simple y directa, sino como un engranaje de jurisdicciones interconectadas, con frecuencia contradictorias, que mantenían equilibrios bastante precarios.

La permanencia de fórmulas y de tradiciones a lo largo de un periodo multisecular puede ser un hecho tan significativo como el de su mudanza. Antonio Manuel Hespanha ha traducido nuestro concepto de movilidad o de cambio social a términos de los siglos XVI y XVII.¹¹ Lo hace desde el lenguaje del derecho, código que descifra el entramado social. La movilidad de entonces era, ante todo, un fenómeno que no transgredía la naturaleza de las cosas y que cuidaba de la honestidad que la justicia debía siempre restablecer. Por eso las clasificaciones sociales y sus procesos de mudanza fueron, ante todo, materias de justicia y de derecho. Toda taxonomía social tenía un origen jurisprudencial y se halló siempre regulada de manera jurídica. Dicho de otra manera, las clasificaciones sociales se fincaban en realidades mutantes, pero eran asumidas y adaptadas mediante criterios doctrinales fluidos y no estrictamente legales, luego fijos o estáticos. Por eso los equilibrios establecidos evolucionaban. Es entonces el concepto de «mudanza de naturaleza» el que nos permite comprender los cambios en el orden social.

Me interesa indagar qué mudanzas experimentó el clero secular en el entramado social de la Nueva España entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII; quiero igualmente considerar su resonancia en el gobierno. Organizan, por lo tanto, este escrito, las cuestiones siguientes: ¿De qué condiciones dependió la evolución de ese clero y del episcopado? ¿Por qué su actividad llegó a ser escenario de los principales conflictos «políticos»? ¿Qué papel desempeñó en ello la justicia? Procederemos en tres secciones: aquella que explica la naturaleza y cambios sociales del clero secular; la que caracteriza la situación de las iglesias catedrales y de los obispos; y la que revisa uno de los episodios más célebres por su conflictividad en ese virreinato.

Orden social y clero secular

El clero diocesano y sus iglesias sede, las catedrales, se hallaron fincados tanto en el arraigo como en el prestigio y legitimidad de la tradición peninsular, mismos que transterraron al Nuevo Mundo. Sin una regla que los sujetara a vivir conforme a un instituto religioso, los clérigos no constituyeron un cuerpo cerrado. Insertos en la familia, núcleo del entramado social, participaron de su dinamismo. Por eso su actividad adquiere sentido en la perspectiva de la evolución del orden social según tres factores: pri-

¹¹ Antonio Manuel HESPANHA, «A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime», en *Tempo*, vol. 11, n° 21, jul.-dic. 2006, pp. 133-155.

mero la hecatombe demográfica de los indios, cuya administración espiritual había recaído preferentemente en las órdenes mendicantes. En la Nueva España esa caída tocó fondo hacia 1650 y aun antes. Están, en seguida, las corrientes migratorias que asumieron la energía de la propensión hispánica a la movilidad geográfica y al ascenso social. Estas mismas tendencias moldearon al clero secular como administrador eclesiástico principal de las poblaciones no autóctonas. Intervino, finalmente, el mestizaje, medio privilegiado de pasar de un grupo social a otro al irse desdibujando las fronteras entre las calidades fenotípicas de la gente. En las ciudades, villas, pueblos y hasta en algunas haciendas, se empezaban también a disminuir los límites entre las circunscripciones eclesiásticas de «españoles» y de indios, lo cual llegó a reforzar la presencia de los clérigos.¹²

Estas pautas repercutieron sobre los cuerpos de gobierno temporal y eclesiástico: se intensificó así el enfrentamiento jurisdiccional entre regulares y diocesanos; pero también entre los obispos y los virreyes, dada la inclinación habitual de estos últimos por los frailes. La catástrofe demográfica autóctona, las formas de trabajo forzoso retribuido y la proliferación de estancias y haciendas estimularon el desplazamiento de indios, cuya hispanización se aceleró. Ya como jornaleros terrazgueros, como medieros o arrendatarios, fueron agregando nuevos núcleos de población. Desde las primeras décadas del Seiscientos, aun en sus pueblos, sus faenas agrícolas los acercaron a la condición de labriegos. Por esta razón se pretendió sujetarlos jurídicamente al pago del diezmo, la principal renta eclesiástica.

Algunas propuestas del arzobispo fray Alonso de Montúfar O.P. (1554-1569), habían contemplado ya el desmantelamiento del orden social primitivo dominado por encomenderos, por frailes y por señores naturales o caciques. El prelado, por ejemplo, pidió a la Real Audiencia y al rey que desaparecieran las cajas de comunidad de las aglomeraciones correspondientes a los señoríos prehispánicos, pues contribuían a «tiranizar y sujetar a los indios». No bastaba que los visitantes de la Corona bajaran la tasa de los tributos, agregaba, pues tal medida no redundaba en provecho de los más pobres, sino de sus caciques y señores naturales.¹³ Como sus sucesores, el arzobispo de México era partidario de un régimen de trabajo libre. Según los prelados, no pagar diezmos sólo servía a los indios de incentivo para conformarse con una producción magra que perpetuara su pobreza y sujeción. Mucho más atractiva resultaba, en cambio, la perspectiva de que a un labrador se le ofrecieran hasta 10 ducados por fanega (poco más de 13

¹² He expuesto una síntesis de dichas tendencias a partir de la Edad Media peninsular en MAZÍN, *Una ventana al mundo hispánico, ensayo bibliográfico*, México, El Colegio de México, 2006, 375 pp.

¹³ Óscar MAZÍN, «Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII», en Margarita MENEGUS, Francisco MORALES y Óscar MAZÍN, *La secularización de las doctrinas de indios, la pugna entre dos iglesias*, México, UNAM, 2010, *apud* en Carta del arzobispo de México al Consejo, 15 de mayo de 1556, Archivo General de Indias (AGI), *México*, 336A.

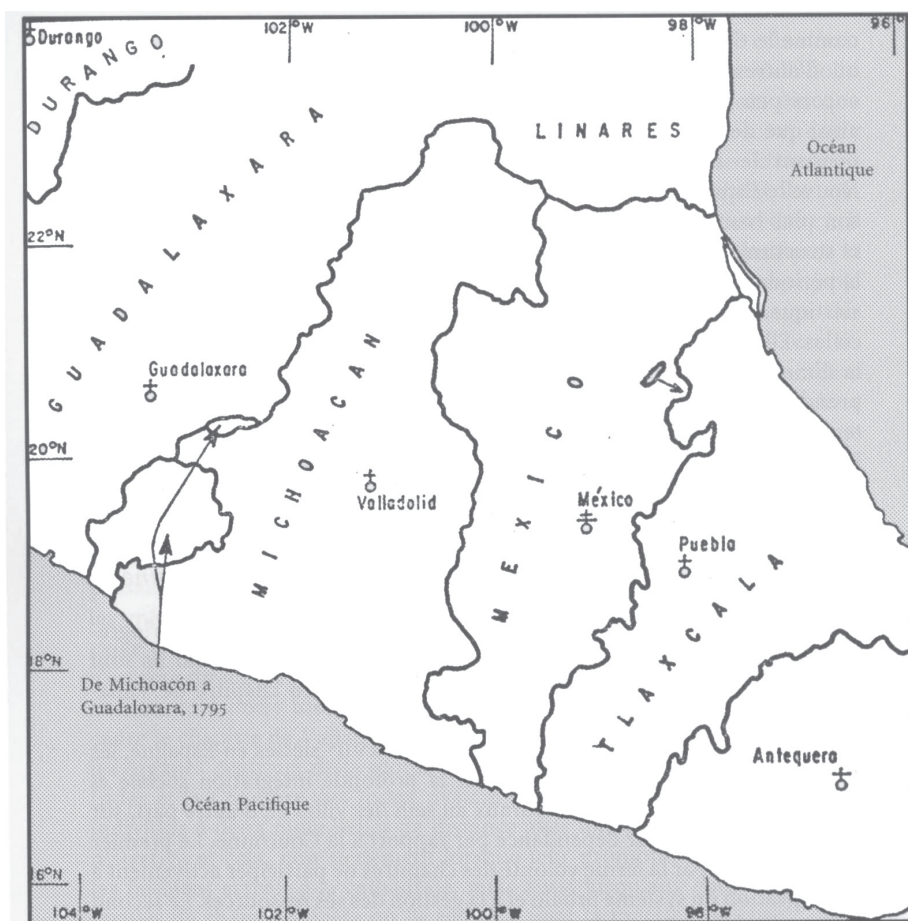
pesos de oro común), aun a sabiendas de que tenía que pagar a la Iglesia la décima parte de lo cosechado. Fueron estos presupuestos jurídico-sociales el cimiento de las iglesias parroquiales definitivas.

En la corte del rey la llamada «Junta Magna» (1568) se había ocupado de la erección de beneficios de cura de almas, es decir, del carácter canónico y definitivo de las parroquias. Esa entidad fijó los límites que habrían de asignarse a sus titulares, los «curas beneficiados».¹⁴ Bajo esta reforma, las doctrinas de los frailes también verían transformada su situación mediante un sistema complejo que buscó subordinarlas jurídicamente tanto a los virreyes como a los obispos. En teoría, la competencia de estos últimos parecía indiscutible conforme al concilio de Trento. Según la nueva normatividad, los frailes «doctrineros» quedarían poco a poco desvinculados del gobierno de su orden religiosa y convento respectivos.

A consecuencia de las reformas en la corte del rey (1568-1574), las atribuciones en materia eclesiástica de los virreyes se incrementaron: entre otras cosas estaría a su cargo la designación de los frailes titulares de las doctrinas, en tanto que las Reales Audiencias interpretarían el espíritu de la erección de las diócesis y velarían por el buen funcionamiento de los tribunales eclesiásticos. Por lo que hace a los beneficios «curados» del clero secular, diferían de los curas «mercenarios» de la primera hora en que sus ministerios pastorales llevaban aparejada una retribución o estipendio, el llamado propiamente beneficio. Todo beneficio de cura de almas sería en adelante provisto mediante la presentación de candidatos al virrey y la instalación formal o sanción canónica del elegido por parte del obispo correspondiente, lo cual dio lugar a numerosos conflictos de jurisdicción.

Dado el desastre demográfico autóctono, hubo que resolver el problema de la subsistencia de las iglesias-convento de las órdenes mendicantes. Consecuentemente, la Junta Magna consideró conveniente que estas últimas contasen con bienes propios cedidos en herencia o por mandas, aunque se las prohibió si provenían de los indios. Esta medida sancionó la práctica incipiente del clero regular, – con excepción de los franciscanos– de adquirir propiedades rurales. La exención del pago de diezmos de que fueron objeto en virtud de privilegios pontificios fue impugnada por la catedral de México, por vez primera, en 1569. El litigio ulterior entre las catedrales de Indias y las órdenes religiosas para que sus haciendas pagaran diezmo hubo de pender en la corte de Madrid durante varias décadas (1624-1656).

¹⁴ Para la Junta Magna y la ordenanza del patronazgo eclesiástico en las Indias, ver Demetrio RAMOS, «La crisis indiana y la Junta Magna de 1568», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 23, 1986, pp. 1-61. Pedro de LETURIA, S.I., «Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la historia de Hispanoamérica», en *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493-1835*, Roma, Caracas, Universidad Gregoriana, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, vol. I, pp. 59-100. Robert PADDEN, «The Ordenanza del Patronazgo of 1574: An Interpretative Essay» y John F. SCHWALLER, «The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574-1600», en *The Church in Colonial Latin America*, Wilmington, A Scholarly Resources Inc. Imprint, 2000, pp. 27-69.



Límites diocesanos de la Nueva España. Fuente: Peter GERHARD, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1993.

Regiones enteras en que el poblamiento hispano iba extendiéndose, – como la de Querétaro y los reales mineros de Taxco y Temascaltepec, en la arquidiócesis; la comarca de Chichimecas, es decir, el futuro Bajío más la zona de San Luis Potosí en la diócesis de Michoacán; o bien los partidos de Tepeaca, Atlixco y Huejotzingo en la de Puebla-Tlaxcala – constituyeron nichos de un clero secular que no tardó en entrar en litigio con los frailes, pastores ahí antes casi exclusivos. Los clérigos más numerosos se ubicaron en esas tres diócesis centrales de la Nueva España: para el año 1635 su número ascendía a 700 en la de Puebla-Tlaxcala; a unos 500 en el arzobispado de México; otros 300 administraban en la diócesis de Michoacán.¹⁵

¹⁵ Estas cifras proceden de Jonathan ISRAEL, *cit.*, pp. 104-105.

Las nuevas condiciones llevaron a don Diego Romano, el obispo de Puebla, a presentar en 1581 el siguiente problema: la región agrícola en torno a Tepeaca había atraído tal número de pobladores hispanos, que pidieron al prelado les dotara de una iglesia y de un cura cuya fábrica y estipendios ellos mismos costearían. Don Diego solicitó la aprobación del virrey, quien se la negó arguyendo hallarse esa localidad dentro de la jurisdicción de los franciscanos.¹⁶ En opinión de obispos como Pedro Moya de Contreras (México), Diego Romano (Puebla) o Juan Fernández Rosillo (Michoacán), las órdenes religiosas no contribuían a una relación apropiada entre la Corona y los vecinos de la Nueva España. Por lo tanto requerían de reforma, dado que ejercían sus ministerios validas de privilegios pontificios que las cerraban como cuerpos dándoles una independencia inadmisible. Tras reconocer el fruto de la cristianización impartida por los mendicantes, el arzobispo Moya de Contreras manifestó su deseo de que al aumentar los clérigos, aquéllos pudieran irse recogiendo en sus conventos para ser sustituidos. Preocupaba al prelado hacer «merced a muchos hijos y sucesores de conquistadores y pobladores antiguos que, como ven que los frailes tienen tomada toda la tierra y que las más de las prebendas de las iglesias se proveen en España, pierden el ánimo para estudiar; y los que empiezan a hacerlo lo dejan con facilidad, viendo que no hay dónde ser ocupados y premiados».¹⁷ Validos de mejores rentas procedentes del diezmo, los prelados preconizaron la apertura de colegios seminarios. El número mayor de clérigos a quienes dotar suscitó la reorganización de las parroquias. En consecuencia con las tendencias de poblamiento, fueron raras las que correspondían a un solo centro de población. La dispersión de las feligresías hizo precisa la designación de tenientes o ayudantes de cura.

La correspondencia de los prelados con el Consejo dio lugar a la real cédula de 6 de diciembre de 1583 dirigida a los obispos de las Indias. Se ordenaba que habiendo clérigos idóneos y suficientes los designasen en los «curatos, doctrinas y beneficios, prefiriéndolos a los frailes». La reacción de las órdenes mendicantes no se hizo esperar: enviaron procuradores a la Corte para exponer los inconvenientes que se seguirían del cumplimiento de la cédula; a lo cual el rey debió ceder en espera de una información más extensa. El *statu quo* tuvo, pues, que ser preservado aplazándose, según la región, una eventual secularización de las doctrinas.¹⁸

¹⁶ John F. SCHWALLER, «The Ordenanza...» cit., pp. 57-60.

¹⁷ Citado en Enrique GONZÁLEZ GONZÁLEZ, «Pedro Moya de Contreras (ca. 1525-1592), legislador de la Universidad de México», en *Doctores y escolares II Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas* (Valencia, 1995), pp. 195-219, *apud* en carta del arzobispo a Juan de Ovando, 20 de diciembre de 1574, AGI, México 336, doc. 1110.

¹⁸ Óscar MAZÍN, *Gestores de la Real Justicia, procuradores y agentes de las catedrales de Nueva España en la corte de Madrid, el ciclo de México, 1568-1640*, México, El Colegio de México, 2007. Ver capítulo 1.

Las mudanzas del clero secular en el orden social de Nueva España no se aprecian, por lo tanto, sin el contexto que vincula la experiencia local con la estructura de gobierno peninsular. Los obispos estaban convencidos de que las catedrales no se «asentarían» sino en la medida que se dismantelara el orden social surgido de la conquista y en que se consolidaran los avances del arraigo y poblamiento hispánico en los territorios diocesanos.

Las catedrales y el episcopado

Desde la década de 1560 había dado inicio la construcción de las iglesias catedrales definitivas. Éstas reemplazarían las primitivas, «de prestado» o provisionales con las que se había materializado, treinta años atrás, la fundación de las diócesis de la Nueva España. Se trata de obras de tiempo largo representativas de lo que fueron las catedrales en el Occidente europeo: puntas de lanza de proyectos históricos, sociales y urbanos. Históricos porque supusieron una realización en etapas sucesivas; cada catedral alcanzó un momento de consolidación que permitió su continuidad. Sociales, porque cada iglesia dio lugar, en torno a sí, a la organización de numerosas personas, grupos y cuerpos. Finalmente, los proyectos son urbanos porque desde la Antigüedad tardía las sedes episcopales fueron centros de poder y de prestigio ciudadanos; en las ciudades no específicamente episcopales, es decir, con presencia de autoridades seculares de monta, éstas se esforzaron por hacer culminar la construcción de las catedrales; así se enaltecía y engrandecía la «república» en nombre del monarca.

Fue la de Mérida de Yucatán la primera «fábrica» en ser terminada en 1598. En ello desempeñaron un papel relevante los capitanes generales de esa provincia. Encabezaban una sociedad gobernada por señores indios, encomenderos y frailes. Este caso es atípico por su precocidad: si se le compara con las catedrales del centro del virreinato, el edificio meridano es de proporciones modestas y austeras. Le siguió en tiempo la catedral de Guadalajara, dedicada en 1618 en razón sobre todo del dirigismo – no carente de roces con los eclesiásticos– de los gobernadores de la Nueva Galicia. Sin embargo, la rapidez extrema y escasez de recursos dieron lugar a reconstrucciones y a obras ulteriores a finales del mismo siglo. La presencia de la Real Audiencia debió ejercer ahí una presión importante en términos de reputación y visibilidad.

Distinta suerte corrieron las sedes de las tres diócesis centrales, las de mayor jerarquía: con sus cimientos echados entre 1562 y 1576, la catedral metropolitana de México no pudo ver habilitadas del todo sus áreas para el culto, ni cerrada la mayoría de sus bóvedas antes de 1656; los esfuerzos del virrey duque de Alburquerque se vieron coronados con la dedicación de la iglesia el 2 de febrero de ese año. Luego de su traslado desde Tlaxcala, comenzada ya su fábrica definitiva para 1575, la catedral de la Puebla de

los Ángeles avanzó de manera irregular hasta 1626, momento en que se suspendió la concesión de recursos para la obra; luego de una década de suma lentitud en los trabajos, la porfía del obispo Juan de Palafox la llevó a término hasta su consagración en abril de 1649. Dos razones explican el arranque tardío de la catedral de Michoacán: un doble traslado de sede, de Tzintzuntzan a Pátzcuaro y de esta última ciudad a Valladolid, en 1580, así como la forja sumamente lenta de su aparato administrativo: en 1621 se pretendió dar inicio a los trabajos de cimentación de la iglesia definitiva, pero hubo que esperar hasta 1660.

De las catedrales primitivas fue la de Antequera de Oaxaca la que padeció mayor número de inclemencias, sobre todo debido a los sismos. Su edificio definitivo, cuya nave central hubo presumiblemente que alargar, no pudo ser abierto al culto antes de 1640. Finalmente, a iniciativa de los gobernadores de la Nueva Vizcaya, se erigió en 1620 una diócesis más con sede en Durango. Pero ahí no hubo catedral definitiva en construcción sino hasta finales del siglo, ya que un primer edificio de hacia 1635 debió ser demolido.

Tenemos, entonces, que entre 1560 y 1640 las catedrales de Nueva España eran obras en curso con etapas distintas de construcción. Es ésta una imagen que refleja los problemas y contradicciones que experimentaron antes de consolidarse años más tarde. El transcurrir de las catedrales es de tiempo largo. Por lo tanto, su gestión estuvo marcada por una continuidad difícil de igualar por otros cuerpos. En razón de la centralidad de las sedes diocesanas, por derecho la mayor parte del diezmo tenía como destino la iglesia catedral. Porciones no despreciables de esa renta contribuyeron al proceso constructivo: los dos novenos del rey, cuya concesión por años debía ser negociada por cada iglesia en Madrid. En ciertos casos, la Corona mandó incluso suprimir una canonjía para emplear su caudal en la fábrica. Si materializar los edificios definitivos dependió en buena medida de la recaudación anual del diezmo, también supuso un aparato administrativo eficiente. Ahora bien, lo primero implicó una verdadera conquista de los territorios diocesanos.

Esto último quiere decir que el cabildo catedral, o senado de los obispos, debió mantener al día una especie de geografía jurídico-administrativa que llevaba registro de los causantes y sus propiedades, pero incluso del nombre y número de personas que tomaban tierras en alquiler o en subarriendo. Por este hecho distintos tipos de terrazgueros, medieros y peones de estancias se hicieron causantes adicionales del diezmo, así que eran agregados en las oficinas del juzgado llamado de haceduría. Mediante los ajustes o arreglos de esa geografía diocesana el clero catedral se mantuvo al tanto del número de aglomeraciones que surgían en el obispado: ciudades, villas, pueblos, ranchos, sitios, puestos y hasta pegujales de labranza. En otras palabras, se estaba al día de los asentamientos de la población más dinámica. Los testimonios desprendidos de esa actividad son extremadamente valiosos para

estudiar el proceso de poblamiento hispánico de los territorios, que en la Nueva España central alcanzó una de las más altas densidades de las Indias. No es posible, pues, entender el diezmo fuera del contexto histórico, geográfico y jurídico-administrativo del obispado en que se recaudaba.¹⁹ De ahí que la construcción de cada catedral tenga su propia cronología y siga ritmos diferenciados.

Pero si el diezmo desempeñó un papel importante para las catedrales, el cabildo todavía más. Sobre este cuerpo colegiado de clérigos recaía la gestión de la iglesia. Los obispos iban y venían o morían al cabo de algunos años de gobierno; fueron raras las gestiones episcopales prolongadas en la época aquí considerada. El cabildo, en cambio, permanecía. En su seno se forjaban, heredaban y transmitían tradiciones diversas. Una de ellas fue la del oficio divino, que hacía del cuerpo una comunidad orante. El oficio justificaba el beneficio en que consistían las prebendas o cargos jerárquicamente dispuestos del cabildo. Aun cuando su número se estipuló en el documento de erección de cada diócesis, su establecimiento dependió de que hubiese rentas con qué dotarlas. Con prebendas relativamente bien pagadas, los capitulares podían asegurar la residencia en el coro de su iglesia; también se pudieron establecer las primeras canonjías de oficio (doctoral, magistral y de Sagrada Escritura) concursadas por oposición. Gracias a éstas, se acrecentó el tránsito de prebendados entre las sedes diocesanas.

En sus principios, los cabildos no siempre tuvieron una gestión continua. Es cierto que en el último tercio del siglo XVI las catedrales experimentaron un desarrollo importante: piénsese, por ejemplo, en los trabajos del Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585 o en los ministerios excepcionales de los prebendados como párrocos, catedráticos o consultores de los obispos. Sin embargo, su situación impuso todavía al clero capitular de algunas sedes un carácter erradizo y no la residencia fija. Las diócesis en Nueva España eran inmensas, hasta diez veces más grandes que en España, donde promediaban los 10 000 kms². El pago insuficiente de prebendas ocasionó que durante las sedes vacantes algunos cabildos asignaran la cura de almas de tal o cual parroquia pingüe a ciertos de sus miembros. Esta situación se prestó al clientelismo entre los capitulares, así como a diferendos judiciales entre ellos y los curas párrocos beneficiados.

En el primer tercio del siglo XVII la lejanía, las distancias y la lentitud administrativa prolongaron los periodos de sede vacante. No pocos obispos padecieron para hacer valer su autoridad por fuera de sus iglesias, es decir, ante el virrey, los gobernadores o las órdenes religiosas, como sobre sus propios cabildos catedrales, casi siempre mal avenidos. La falta de consenso y de cohesión en ellos, sus rencillas con los prelados sobre todo por desave-

¹⁹ Óscar MAZÍN, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, ver capítulo 1, «Implicaciones geográficas del cabildo catedral».

nencias con los vicarios-provisores que imponían, fueron problemas típicos de las iglesias.

Antes de los años de 1620 no se dieron avances significativos en la construcción de las iglesias definitivas, ni se pudo emprender una reorganización general en materia de administración de las rentas o lograr una conducción unificada del culto público urbano. La publicación autorizada del Tercer Concilio Provincial de México debió, de hecho, esperar hasta 1622. En estas condiciones, los virreyes lograron en general neutralizar los ímpetus de los prelados. Hubo excepciones robustas como la del marqués de Gelves, quien debió en parte su caída (1624) al arzobispo Juan Pérez de la Serna.²⁰ Un par de arzobispos de México y un obispo de Puebla llegaron a ostentar el cargo de virrey de manera interina en la época que nos ocupa.²¹ Sin embargo, ninguna de sus gestiones inclinó todavía la balanza del poder de manera permanente a favor de las catedrales y de sus cabildos.

Con todo, el dinamismo social del clero secular y la evolución de las sedes diocesanas presentó a los virreyes un problema creciente de control, sobre todo a medida que se estrecharon sus vínculos con los grupos de poder y los de las iglesias entre sí. Difíciles en un primer momento a causa de pleitos por límites diocesanos, las relaciones entre ellas permitieron iniciar una verdadera concertación. En 1624 dio inicio en la corte de Madrid el largo litigio ya evocado por el cual las principales catedrales de Indias, coludidas, sumaron esfuerzos en los 30 años siguientes para hacer que las órdenes religiosas – no sólo las mendicantes, sino también la Compañía de Jesús – les pagasen diezmo. La confederación indiana de catedrales alcanzó su cometido, pero sus beneficios no se vieron sino a partir del último cuarto del siglo XVII.

Reiteremos: los contactos crecientes entre las catedrales de Nueva España, y de ellas con las principales iglesias del resto de las Indias, se hallaron fincados en un mismo supuesto histórico jurídico: a saber, que su fundación reciente no prejuzgaba sobre la legitimidad inmemorial que heredaban de las catedrales castellanas. De ahí que los argumentos jurídicos de las iglesias alcanzaran una densidad consecuente con la antigüedad esgrimida, pero también un peso moral y una repercusión muy considerable en términos de poder. Obispos y cabildos porfiaron en concebir los dominios americanos de la Monarquía como continuación de los reinos peninsulares bajo la guía de la iglesia diocesana. Para ellos la serie de grandes catedrales peninsulares: Toledo, Sevilla, Salamanca, Granada y Jaén, rematada en Valladolid de Castilla, se prolongaba en Hispanoamérica sin solución alguna de continuidad.

²⁰ MAZÍN, «Una jerarquía hispánica...» cit., p. 10. Nos referimos a ese episodio en la tercera y última sección de este trabajo.

²¹ Pedro Moya de Contreras (1585-1586) y fray García Guerra, O.P. (1611-1612) como arzobispos de México; Juan de Palafox y Mendoza como obispo de Puebla y visitador de la Nueva España (1642).

Con una visión del conjunto de las catedrales de la Nueva España, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, el virrey conde de Monterrey (1595-1603), aconsejó a la Corona el nombramiento de un gobernador para cada iglesia como medida tendiente a resolver los conflictos característicos de las sedes vacantes. Pero, a diferencia de algunos obispos que proponían la misma solución, el conde sugirió que la designación dependiera del virrey o en su defecto de su concurso con la Audiencia. Nótese, por un lado, la intención de reducir la injerencia de los cabildos catedrales. Pero también la de prescindir de los obispos en el nombramiento. En realidad el vice patrono se postulaba como el elector principal del gobernador eventual. Sin embargo, consciente de que Madrid no toleraba la acumulación de poderes en una sola autoridad, no excluía del todo a la Audiencia.²²

El remedio a los problemas de obispos y cabildos debía incluir matices regionales según la catedral de que se tratara. Es precisamente aquí donde vemos que la situación entrañó para la máxima autoridad de Nueva España un problema de control. El caso de México, advirtió el conde de Monterrey al monarca, no debía admitir aquella solución, pues la catedral metropolitana tenía al virrey y a la Audiencia a unos cuantos pasos. No sólo eso, sino que en ella las prebendas eran más pingües y había en su cabildo más letrados gracias a la Real Universidad. Sólo hasta el último tercio del siglo XVII superaría la catedral metropolitana la mediatización de los virreyes, quienes malograron toda reforma eclesiástica tendiente a consolidar el poder de los arzobispos y el espíritu de cuerpo del cabildo.²³

Por su parte, la Puebla de los Ángeles «participa de estas comodidades aunque poco», señalaba el virrey. Esto no tanto a causa de la cercanía de esa ciudad respecto de la de México (120 kms), sino sobre todo a que las rentas de la diócesis de Puebla-Tlaxcala eran las más cuantiosas de la Nueva España; pero también a que su clero secular era más numeroso y estaba más arraigado que en otros obispados. En ese obispado ciertamente se daban las condiciones para que un prelado, imbuido de poderes extraordinarios, intentara consolidar algún día el proyecto diocesano contra viento y marea; es decir, afrontando al virrey, a sus ministros subordinados y a las órdenes religiosas. Fue éste el caso de don Juan de Palafox y Mendoza (1640-1649).

En cambio «Michoacán y Oaxaca y otras partes, yo entiendo que padecen mucho», decía el conde de Monterrey aludiendo a la conflictividad en los cabildos y a las diferencias entre éstos y los obispos. El conde concluyó que la raíz del mal estaba en que los capitulares de aquellas sedes «viven en lugar pequeño, desviados de la presencia del virrey y de la audiencia».²⁴

²² El virrey conde de Monterrey al rey, México, 1 de mayo de 1598, AGI, *México* 24.

²³ Leticia PÉREZ PUENTE, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación, la catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM, El Colegio de Michoacán, Plaza y Valdes, 2005.

²⁴ El virrey conde de Monterrey al rey, México, 8 de marzo de 1602, AGI, *México* 25.

Efectivamente, en julio de 1626, por ejemplo, una mayoría de capitulares de la catedral de Valladolid, detractores de su obispo, acudió en pleno a México a quejarse con el virrey. La apreciación de este último parecía justa. A diferencia de las diócesis de México o Guadalajara, en las que había virrey o gobernador, además de Real Audiencia, en Michoacán, Puebla y Oaxaca las autoridades seculares decaían en jerarquía. No era sorprendente que los problemas se recrudecieran ahí durante las sedes vacantes.

La solución preconizada por el conde de Monterrey no parece haber tenido éxito. Fuera de alguna real cédula que reprendió a los cabildos, no se introdujo cambio alguno. Se llegó a la decisión de dejar las cosas como estaban, lo que implicaba optar por una estrategia de contrapesos a largo plazo. Tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, el sistema español de gobierno dependió de la interacción de varios cuerpos o instituciones que reajustaban constantemente sus relaciones para mantener un equilibrio precario.

Los obispos en la perspectiva de la Corte

La defensa de las élites de la Nueva España por el arzobispo hizo estallar, en enero de 1624, el grave conflicto entre don Juan Pérez de la Serna y don Diego Carrillo Mendoza y Pimentel, el virrey marqués de Gelves. La excomunión lanzada contra este último provocó la expulsión del prelado de la capital, dio lugar a la proclamación de un entredicho y al tumulto que precipitó la caída de Gelves. Se suspendió así y fracasó un programa de reformas para la Nueva España orquestado por el conde-duque de Olivares.²⁵ Aquí interesa seguir la actividad de los prelados en la corte de Madrid y corroborar el dilema entre las prácticas de gobierno expuestas al inicio de este escrito.

Tras el fracaso del virrey, la mayor dificultad de la Real Audiencia de México fue justificarse ante Madrid. Luego de consultar al arzobispo, el tribunal decidió que la mejor y más convincente manera de hacerse oír era el viaje del propio Pérez de la Serna como cabeza de una delegación a la Corte, no obstante lo inusitado de la medida. Nunca un prelado había vuelto a España sin instrucciones precisas de hacerlo. Como consecuencia de este hecho, en adelante el Consejo de Indias mostró desconfianza a la Audiencia y la desposeyó de la facultad de asumir el gobierno interino del virreinato.

²⁵ Los acontecimientos del motín del 15 de enero de 1624, que no podemos aquí narrar, fueron objeto de relatos y del análisis de los hechos. Cf. «Relación del levantamiento que hubo en México contra el virrey», en Genaro GARCÍA, *Colección de documentos inéditos y muy raros para la historia de México*, 3ª edición, México, Editorial Porrúa, 1982, pp. 265-273 (Biblioteca Porrúa, 58). Véanse igualmente los documentos relativos al marqués de Gelves reunidos por Lewis HANKE en el tomo III de *Los virreyes españoles de la Casa de Austria, México*, Madrid, Ediciones Atlas, 1977, pp. 111-248 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCLXXV), sin olvidar el libro ya citado de Jonathan ISRAEL, *Race, Class and Politics...*, op.cit., pp. 135-160.

Desde entonces fue usual que Madrid nombrase gobernadores sustitutos o que siguiera favoreciendo la designación de prelados virreyes.²⁶

Primero, el prelado se entrevistó con el Conde Duque de Olivares, a cuyas preguntas dio respuesta «satisfactoria» según él mismo. Luego de ver al rey en persona, el arzobispo de México debió reunirse con don Rodrigo Pacheco Osorio, el marqués de Cerralvo. Era éste el hombre escogido por Felipe IV para suceder al marqués de Gelves como virrey de México. Esgrimiendo la justicia como atributo principal del monarca, Pérez de la Serna tomó la decisión de representar ante la Corona su insatisfacción por ese nombramiento. Prefería que fuese como virrey alguno de los miembros del Consejo, dada la «suavidad» que en aquel momento requería la conducción de la Nueva España. También expresó reservas acerca de la salida rumbo a México de un visitador, don Martín Carrillo, quien debería deslindar responsabilidades por lo ocurrido.²⁷

En realidad, el cometido principal del arzobispo Pérez de la Serna en Madrid consistió en reforzar la posición e intereses de los grupos contrarios al marqués de Gelves. La empresa no fue fácil, fructificó sólo en el mediano plazo y a costa de no permitírsele regresar a su iglesia. Al cabo de un año de su llegada a México, Cerralvo, el nuevo virrey, disolvió los ímpetus del partido opositor de Gelves. El temor a las consecuencias del tumulto y a perder posiciones en Madrid dividió ciertamente a los grupos criollos.²⁸ Los informes de la visita permiten deducir que Carrillo favoreció, no sin salvedades, la causa del virrey. Más aún, según el visitador, nadie, sino el clero secular, había incitado al pueblo a rebelarse. Su dictamen a la Corona incluyó recomendaciones sobre el remedio a seguir: se imponía un castigo ejemplar si no se quería cerrar el expediente. Pero, al mismo tiempo, era preciso impedir nuevos disturbios y salvaguardar la reputación de la Iglesia. A final de cuentas, el visitador Carrillo recomendó al rey proceder con clemencia y conceder un perdón general a la ciudad de México que mantuviera a los grupos de poder en calma.²⁹ Otra de las recomendaciones del visitador consistió en no emprender acción alguna contra el arzobispo Pérez de la Serna, por más que éste figurara entre los sujetos más culpables. Sin embargo, el prelado estuvo siempre convencido de tener la razón de su parte. A partir de su llegada a Madrid, asumió con todo ahínco su calidad de consejero del rey para las Indias. Dicho consejo se traducía en restañar la honra de la Iglesia y en tomar satisfacción de todos los agravios. Tal fue

²⁶ Cf. Enrique SANCHEZ PEDROTE, «Los prelados-virreyes», *Anuario de Estudios Americanos*, vii (1950), pp. 211-253. Este artículo insiste más en los casos del Perú. No menciona los hechos de 1624-1625 en México y tampoco proporciona una explicación convincente sobre la introducción de los prelados-virreyes.

²⁷ Óscar MAZÍN, *Gestores...* cit., capítulo 5; «Los obispos en la perspectiva imperial», pp. 277-290.

²⁸ Jonathan ISRAEL, cit., pp. 168-174.

²⁹ Los testimonios de esta visita se localizan en AGI, *Patronato real* 224.

la promesa que hizo a su catedral, pero también a la Ciudad de México. Dijo irle en ello no sólo su carrera, sino la vida.³⁰

El nuevo virrey logró que se impidiera al arzobispo de México volver a su iglesia, privando así de su líder al clero secular. El 3 de marzo de 1627 don Juan Pérez de la Serna acabó por aceptar la mitra de Zamora, catedral donde había sido canónigo y de la que partiera rumbo a México en 1613. A su aceptación precedieron «lances muy apretados» del prelado ante una junta de altos dignatarios del Consejo de Indias. Uno de esos «lances» fue la discusión sobre quién habría de sucederlo en la mitra de México. La decisión a la que se llegó satisfizo enteramente a don Juan, dado que desagradaría en sumo grado a sus detractores, sobre todo al virrey Cerralvo: fue presentado para el arzobispado de México el consejero de Indias don Francisco Manso y Zúñiga.³¹ Además, se le comisionó para proclamar el indulto o perdón general del rey a la ciudad de México.

Los acontecimientos en la corte virreinal habían acrecentado la contradicción irresoluble entre los partidarios de formas de gobierno autocrático y los defensores de los fundamentos convencionales del poder – reales o imaginarios – relativos a un pacto entre el rey y los descendientes de conquistadores y pobladores, cuya más legítima expresión residía en los ayuntamientos de vecinos. De ahí el ahínco con que Pérez de la Serna esgrimió la defensa de la Ciudad de México. Otro tanto haría el arzobispo Manso. El peso de los prelados en el Consejo parece, pues, importante; tanto en el plano de la representación de la iglesia de México en Madrid, como de la situación imperante en la capital de la Nueva España.

Antes de entrar en México, en diciembre de 1627, don Francisco Manso dio ya pruebas fehacientes de constituirse no sólo en pastor de la grey, sino en digno sucesor de Pérez de la Serna. Pidió al virrey marqués de Cerralvo poner alto a la visita de Carrillo y contener al marqués de Gelves, quien seguía en la capital. El 20 de enero de 1628 Manso proclamó el perdón general del rey, hecho que consolidó su posición frente al ayuntamiento y al grupo criollo rector. En su correspondencia con Madrid, Cerralvo aludió

³⁰ «He de cumplir la palabra que a vuestras mercedes y a esa Ciudad [el ayuntamiento] di, aunque muera en la demanda. Estoy tan restado y empeñado que no puedo volver atrás, no sólo por las prendas de la palabra que ahí dejé, sino porque me he obligado y estrechado a cumplirla con haber firmado de mi nombre al rey nuestro señor, al Consejo y al conde de Olivares y haber asegurado de palabra a las personas más graves de esta corte que todos los premios juntos de este reino que me diese su Majestad, por mi voluntad no los aceptaría, porque no pretendo más que sacar en limpio la autoridad de la Iglesia y crédito de esa Ciudad», Don Juan Pérez de la Serna al Deán y cabildo de México, Madrid, 20 de junio de 1625, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (ACCM), *Correspondencia*, vol. 20.

³¹ «Después de largo estudio sobre la elección de mi sucesor, habérsele dado al sr. Don Francisco Manso..., con que se han desvanecido las esperanzas de los que, echando mal cuenta, habían prometido ese arzobispado a quien les estaba bien. Yo quedo muy consolado porque sé que me sucede la persona que más importaba en esta ocasión. Don Juan Pérez de la Serna al Deán y cabildo de México, Madrid, 7 de mayo de 1627» (ACCM), *Correspondencia*, vol. 20.

desde entonces al hecho de que designar arzobispo a un miembro del Consejo de Indias resultaba imprudente, pues le daba cualquier pretexto para intervenir donde quisiera.

Los ayuntamientos de México y Puebla fueron un escenario importante de las diferencias entre el virrey y el prelado. Este último alentó indirectamente toda resistencia por parte de los regidores y alcaldes ordinarios, mientras que aquél hizo hasta lo imposible por infiltrar esos cuerpos a fin de doblegarlos e impedir todo intento de asociación entre ellos. El contraste con las catedrales de Indias no podía ser mayor. Aun con toda suerte de dificultades, éstas pugnaban por hacer concurrir sus intereses comunes en la corte de Madrid.

Conclusión

Por más que los indios fuesen la masa humana más numerosa y que los frailes superaran en número al clero secular, la naturaleza de éste lo insertó en las tendencias de la población menos numerosa pero más dinámica. Para 1640, concebir la Nueva España como la yuxtaposición de dos repúblicas – española e india – bajo el dominio de autoridades metropolitanas delegadas resultaba cada vez más refractario y pertinaz frente al empuje e intereses de los grupos hispanos de poder. Dicho de otra manera, un reino algo semejante ya a los peninsulares, con fuertes intereses locales que defender frente a la Corona, resistió a la política reformadora y moralizadora del régimen del conde duque de Olivares que los virreyes intentaran en vano implantar.

Desde la perspectiva de la impartición de la justicia, el dominio regio en la Nueva España de la primera mitad del Seiscientos estuvo, pues, muy lejos de ser sólo directo, coercitivo. Debió atender a la naturaleza y mudanzas del orden social en que el clero secular y los obispos desempeñaban un papel preponderante. Sabemos que la gracia del rey, operante mediante la concesión de mercedes y de privilegios, sancionaba y mantenía los nuevos equilibrios sociales del poder en nombre de una justicia que desde luego incluía el perdón y el indulto, como lo demuestra el caso de la Ciudad de México. Pero el dominio regio se fincó igualmente en la prudencia con que los usos y estilos antiguos eran actualizados para adaptarlos a los procesos de cambio o de mudanza.³² No otra cosa reflejan los hechos posteriores a la crisis de la corte de México y la función ejercida en ellos por los arzobispos de México.

Entre los siglos XVI y XVII las catedrales supusieron un problema de control para los virreyes de México a causa de sus conflictos internos y de las largas sedes vacantes. Sin embargo, para la década de 1660 ellas serían las entidades de más alto riesgo desestabilizador. Entonces hubo que contener

³² Pedro CARDIM, «“Governo” e “Política”»..., cit., p. 74.

el ímpetu de las iglesias consolidadas y coludidas en la defensa de sus privilegios contra las clientelas de los virreyes, la Real Hacienda y las órdenes religiosas. A la medida de la vasta Monarquía y más disgustado que nunca, en noviembre de 1656 el duque de Alburquerque dio su parecer a don Luis Méndez de Haro, el siguiente valido de Felipe IV, sobre los prelados de la Nueva España:

Son [los obispos mexicanos] lo que los duques de Saboya, Mantua, Parma y el gobierno de Venecia para Italia, o lo que los reyes y príncipes vecinos para Flandes, con esta sola diferencia que los hace peores: que estos obispos proceden bajo el embozo del privilegio eclesiástico, del cual se valen para iniciar pleitos y disensiones contra el interés de su Majestad.³³

³³ Citado en Jonathan ISRAEL, *Race, Class and Politics...*, cit., p. 258 *apud* en Alburquerque a Méndez de Haro, México, 25 de julio de 1656, Archivo de los duques de Alburquerque, Madrid al5cl6-1, n° 30.

O presente volume resulta de um colóquio realizado em Roma, no final de 2008, por ocasião do IV centenário do nascimento do jesuíta António Vieira (1608-1697). Por iniciativa do Dipartimento di Studi storici, geografici e antropologici dell'Università degli Studi Roma Tre, do CHAM, Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade dos Açores, da Red Columnaria e do IPSAR, Istituto Portoghese di S. Antonio in Roma, convidou-se uma série de estudiosos a reflectir – no quadro das *IV Jornadas Internacionales de Historia de las Monarquías Ibéricas da Red Columnaria* – sobre o tema António Vieira, Roma e o universalismo das monarquias Portuguesa e Espanhola.

Os estudos reunidos neste volume incidem em duas principais questões.

Em primeiro lugar, a relação conflitual entre, por um lado, a missão messiânica que Vieira atribuiu à monarquia portuguesa e, por outro, os dois universalismos – político e religioso – encarnados respectivamente pela monarquia espanhola e pela Igreja católica. A este respeito, concede-se uma especial atenção ao modo como esta tensão se projectou sobre o Brasil e, mais em geral, sobre os domínios extra-europeus das duas coroas ibéricas.

Em segundo lugar, a ligação entre António Vieira e Roma, entendida tanto à luz do longo processo inquisitorial a que o jesuíta foi sujeito, quanto no modo como Vieira interagiu com o ambiente político, diplomático e cultural romano por ocasião das suas duas estadias, em 1650 e entre 1669 e 1675.

No seu conjunto, os trabalhos aqui reunidos mostram que, em pleno século XVII, e mesmo tratando-se de uma época em que a ideologia imperial declinava, as visões universalistas e messiânicas desfrutavam ainda de um lugar muito central na cultura política europeia. Este livro demonstra, de um modo plurifacetado, que a obra de António Vieira ocupa, nesse quadro, uma posição de grande relevo.