UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

O IMPÉRIO DOS SONHOS
Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo
brigantino
Luís Filipe Silvério Lima

São Paulo, 2005

Luís Filipe Silvério Lima

O IMPÉRIO DOS SONHOS

Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino

Tese apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências
Humanas, da Universidade de
São Paulo, para obtenção do
título de Doutor em História
Social.

Orientador: José Carlos Sebe
Bom Meihy

São Paulo, 2005

À Luana
“O meu sonho não terminou, continuou contigo”
(John Donne)

Sonho desperto e realizado de todo o meu cuidado e desejo

Ao João André (in memoriam)
Que dormiu o longo sono.

Ao Sebe
Artemidoro desses sonhos.

Ao prof. França (in memoriam)
Descoberto encoberto.

AGRADECIMENTOS

Essa tese só foi possível devido à colaboração e ajuda de inúmeras pessoas às quais gostaria de agradecer imensamente. A começar pelo meu orientador e professor, José Carlos Sebe Bom Meihy, a quem devo minha formação. Ao prof. França (in memoriam) que me abrigou no início desse trabalho. A Tiago Miranda, co-orientador e parceiro além-mar.

Aos colegas e amigos do nosso grupo de discussão, Ana Paula Megiani, Iris Kantor e Sérgio Alcides, que motivaram e acompanharam as discussões ibéricas dessa tese.

Aos professores e colegas da Cátedra Jaime Cortesão, onde parte dessa pesquisa foi desenvolvida e cuja bolsa e apoio possibilitou minha ida a Portugal; em particular, agradeço à Vera Ferlini.

Aos professores do departamento que discutiram, em diferentes momentos, a pesquisa: Laura de Mello e Souza, Carlos Zerón, Tereza Aline Pereira de Queiróz, Marina de Mello e Souza, Pedro Puntoni, Mary Del Priore.

A João Adolfo Hansen, pela interlocução letrada, agudeza e generosidade. Aos professores Serge Gruzinski, Stuart Schwartz e, em especial, a colega de sonhos, Maria Jordan.

Aos colegas e amigos da pós: Rodrigo Ricupero, Lucas Jannoni, Jacqueline K. Rocha, Patrícia Valim, Andréa Slemian, João Paulo Garrido, Miguel Palmeira, Raphael Benthien, Luiz Vailati, Rafael Ruiz. Aos amigos do NEHO e da História Oral, em particular, à Suzana Ribeiro, Fabíola Holanda e, ao norte, longe e perto, Alberto Lins Caldas. Aos queridos companheiros de estudos jesuíticos, Guilherme Amaral Luz e Isadora Travassos.

Em Portugal, os agradecimentos ao Centro de História da Cultura, na figura dos professores José Esteves Pereira e João Luís Lisboa, e ao Instituto de Ciências Sociais, que me abrigaram na estada em Lisboa. Também agradeço aos professores e colegas portugueses: João Francisco Marques, Nuno Monteiro, Pedro Cardim, Angela Miranda, Robert Rowland, Aníbal Pinto de Castro, Ana Isabel Buescu, Arnaldo Espírito Santo, Sara Augusto, Sandra Silva. A José Eduardo Franco e família, pela ajuda e acolhida calorosa. Aos colegas brasileiros em além-mar, Evandro Domingues e Luciana Gandelman.

Aos meus pais, Celso e Maria Alice, e às minhas famílias, Furio, Manuela, Mauro, Miriam, Jerusa, Boris. Aos amigos Ivan, Kaiser, Elisa e Cássio. À família Kaiser Mori. À Luana, como sempre, por tudo.

Aos funcionários da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, da Biblioteca Nacional de Lisboa, da Torre do Tombo, da Academia de Ciências de Lisboa, na figura da Dna. Leonor, da Biblioteca da Calouste Gulbekian, do IEB, da seção de Obras Raras da FFLCH, do CAPH, e da Biblioteca Mário de Andrade. Aos funcionários da Secretaria do Departamento de História e da Pós-Graduação.

À Fapesp, que concedeu a bolsa que possibilitou as pesquisas desse doutorado.

*We are such stuff as dreams are made on; and our little life
is rounded with a sleep*
Shakespeare, A Tempestade

RESUMO

Esta tese analisa as narrativas de sonhos proféticos no Portugal Moderno, entre 1600 e 1750. Investigou-se como se constituíram os principais temas oníricos, os corpos de sonhos mais citados e recorrentes, as interpretações e leituras de sonhos bíblicos e/ou de divulgação ampla. Procurou-se perceber quais os entendimentos e percepções de sonho (e profecia) que embasavam e estavam presentes nas narrativas oníricas portuguesas, observando o repertório de referências e textos oníricos e a circulação desses. Partindo da constatação que as narrativas oníricas participaram de modo capital na fundamentação do Sebastianismo e depois do Messianismo Brigantino, observou-se os imbricamentos dos sonhos com esses movimentos e crenças messiânico-proféticas, buscando entender os diversos projetos político-proféticos em e para Portugal durante esse período.

ABSTRACT

This thesis analyses the prophetic dreams narratives in Modern Portugal between 1600 and 1750. Its goal is to investigate how the main onirical themes, the most recurrent dreams, the interpretations and readings of biblical dreams were constituted. It was sought to perceive what were the perceptions of dreams (and prophecies) which sustained and were present in the portuguese narratives, observing the repertory of onirical references and texts and its circulation. Assuming that dream narratives had a capital role in the formulation of Sebastianism and after that, Brigantine Messianism, the links between the dreams and these movements and prophetic messianic beliefs were observed, aiming to understand the different political projects in and for Portugal during this period.

SUMÁRIO

Introdução	9
Parte I	
IMAGENS DA ENUNCIAÇÃO	
Capítulo 1 - AS PORTAS E OS PORTÕES DOS SONHOS	28
Autoridade dos Antigos	30
As pedras, a escada, as vacas e o chifre	45
A régua dos sonhos, a visão e o pecado	53
Capítulo 2 – “VER SEM ABRIR OS OLHOS”, “SONHAR COM OS OLHOS ABERTOS”: VISÕES, IMAGENS E FÁBULAS	63
Fábula e profecia	65
Visão e mistério	73
A imaginação e o palco das imagens	77
O cuidado e a profecia	82
Parte II	
DESTINOS DE PORTUGAL	
Capítulo 3 - “QUERO EM TI, & EM TEUS DESCENDENTES FUNDAR PARA MIM HUM IMPERIO”: O REI SONHADOR E O MILAGRE DE OURIQUE	90
Imagens de um sonhador sentado	107
O rei sonhador e as partes do reino	124
Capítulo 4 - “VEJO, AGORA QUE ESTOU SONHANDO”: AS TROVAS DE BANDARRA	137
Variações sobre um mesmo mote	
<i>Comentário de Covarrubias</i>	140
<i>Vejo e sonho</i>	145
<i>Contra as Esperanças</i>	152
O profeta que diz	161
Sonhos ibéricos e portugueses: encobertismo e bandarrismo	170
Capítulo 5 - “ENQUANTO ESTAVAS SOBRE TEU LEITO”: A PEDRA DA QUINTA MONARQUIA E DO QUINTO IMPÉRIO	181
“A pedra talhada do monte sem mãos”	287
As diversas pedras do Império	203
O império e o monarca da pedra	220

Parte III

OS TEMPOS DOS SONHOS

Capítulo 6 - MOMENTOS DA PROFECIA: SEBASTIANISMO, MESSIANISMO BRIGANTINO E PROVIDENCIALISMO RÉGIO	232
Sebastianismo e histografias	234
Periodizações do sebastianismo	237
Momentos de sonhos proféticos	
<i>1595-1610</i>	241
<i>1638-1650</i>	246
<i>1659-1669</i>	249
<i>1679-1702</i>	252
<i>1729-1754</i>	254
Capítulo 7 - SÉCULO DOS SONHOS	258
Considerações Finais	270
ANEXO	
Listagem Documental	275
Bibliografia	334

INTRODUÇÃO

acorriam-te os pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro.

Daniel, 2:29

N a “Conclusão” aos três sermões de Xavier Dormindo (1694), o jesuíta Antônio Vieira revelou por qual meio lhe veio a resolução de um problema de extrema “difficuldade”, anunciado desde a “Proposta” das prédicas. Como o santo que considerava o maior de todos os santos, o missionário loiolano Francisco Xavier, aparecia em suas biografias dormindo e sonhando, estados contrários à “imagem da perfeita vigilância”¹, o estar de “olhos sempre abertos”, que qualifica um bem-aventurado de Deus? A resolução: responder engenhosamente um “acinte com outro acinte. Já que o Evangelho manda vigiar, e Xavier se nos representa sempre dormindo, o somno, e os sonhos de Xavier sejam a prova da sua vigilância.”² Xavier era o maior dos sonhos mesmo dormindo porque nos seus sonhos estava cuidando da missão cristã no passado, por meio da memória de seus atos; no presente, por meio dos resquícios da sua vigília; e no futuro, por meio da iluminação divina pela profecia. O meio pelo qual lhe apareceu a resolução: um sonho que o próprio Vieira tivera, preocupado e com os cuidados voltados para esse paradoxo.

A resposta veio na mesma matéria da própria questão: o sonho. Se foram as “reliquias dos cuidados” de Xavier e de sua vida santa que lhe permitiram sonhar profeticamente como santo, foi o cuidar e preocupar-se com os sermões que deveria compor que fez com que Vieira resolvesse, durante o sono e em seus sonhos, o que havia se debruçado durante a vigília. O que explicava as visões de Xavier dormindo era o mesmo que iluminava Vieira com a resposta engenhosa e aguda. Vieira e

¹ VIEIRA, A. *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. XIII, p. 39

² *Idem*, p. 41

Xavier, ambos jesuítas, ambos missionários, ambos ligados à monarquia portuguesa, ambos sonhadores.

Foi a partir da análise dos sermões de Xavier Dormindo que desenvolvi meu mestrado. Na dissertação, tratei mais especificamente da questão do tempo do Quinto Império vieirense a partir da interpretação que Vieira fez dos sonhos de São Francisco Xavier³. Ao longo do trabalho de mestrado, percebi que no Portugal moderno os movimentos e crenças profético-políticos, como o Sebastianismo, estavam fundamentados em sonhos. A base ou as fontes que justificavam essas esperanças e projetos – as profecias – eram descritas ou apresentadas na maior parte das vezes em forma de sonhos. Sonhos, por exemplo, que começavam na Bíblia, como as visões sobre os cinco impérios de Nabucodonosor e Daniel, e que eram retomados nos sonhos que compõem as *Trovas* de Bandarra. Interpretados, por sua vez, enquanto sinal da fundação, em Portugal, da Quinta Monarquia – pelos sebastianistas na figura de D. Sebastião, e pelos brigantinos na casa de Bragança. Percebendo essa fundamentação onírica, iniciei a pesquisa de doutorado.

Junto à verificação inicial do papel do sonho nos movimentos proféticos portugueses, notei que no restante da Europa o sonho também instruiu manifestações messiânico-milenaristas, bem como considerações políticas. Na Espanha, é emblemático o caso de Lucrécia de León, analisado por Richard Kagan e Maria Jordán Arroyo⁴. Seus sonhos, envolvendo Filipe II de Espanha e a derrota da Invencível Armada, movimentaram vários setores da sociedade, inclusive da corte, e acabaram com a condenação da donzela castelhana pelo Santo Ofício, com interferências do Paço. Na Inglaterra revolucionária e puritana, tem-se o exemplo dos “Homens da Quinta Monarquia” e suas idéias de uma nova igreja, a partir da interpretação da visão do sonho das bestas de Daniel⁵. Na Holanda, o rabino de Amsterdã, Menasseh Ben Israel, interpretou o sonho da estátua de Nabucodonosor e

³ LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos Sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas, 2004 (Série Teses).

⁴ KAGAN, R. L. *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990, cf. KAGAN, R. L. “Politics, Prophecy, and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Spain” In: PERRY, M. E.; CRUZ, A. J. (ed.). *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 105-120; JORDAN ARROYO, M. V. *Soñar la Historia: Vida y textos de Lucrecia de León en la España del Siglo de Oro*. (no prelo); cf. JORDAN-ARROYO, M.V. “Francisco Monzón y ‘el buen dormir’: la interpretación teológica de los sueños en el siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 27, 2001.

⁵ HILL, C. *O mundo de ponta cabeça*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001; cf. DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

previu a vinda do Messias e a instalação da Quinta Monarquia para 1666⁶. Na França, Luís XIV (como Nabucodonosor e o Faraó de José) anunciou em uma gazeta que recompensaria quem lhe interpretasse um sonho⁷. Em alguns tratados políticos, como o *Politicorum sive civiles doctrinae libri sex* de Justo Lúpsio, se aconselhava aos príncipes não desprezar por completo – mas com muito cuidado – prodígios, prognósticos e mesmo sonhos, pois Deus, às vezes, na sua magnanimidade e amor, revela o que está por acontecer por estes meios⁸.

Esses episódios que poderiam ser desdobrados apontam para uma atenção e preocupação mais geral com o fenómeno onírico enquanto fenómeno profético e político. A tese deste trabalho é de que essa preocupação em Portugal assumiu um papel central nas formulações político-providencialistas que organizaram e justificaram a ideia de reino e nação portuguesa. Essa atenção para com os sonhos ganhou uma dimensão particular ao articular movimentos e crenças proféticas catalisadas após Alcácer Quibir e a monarquia dual. A interpretação de sonhos proféticos, alguns comuns ao universo europeu e ibérico, porém, não indicou somente, como nos exemplos citados, que o objeto das profecias era o reino e a nação de Portugal. Transformou-se em um dos fundamentos para explicar e justificar a especificidade portuguesa diante das nações cristãs em um momento no qual, segundo Eduardo Lourenço e António Manuel Hespanha⁹, pela primeira vez se perguntava sobre a identidade do ser português. Na época moderna, a ideia de Portugal, portanto, se formulou a partir de sonhos, algo que, até onde pude perceber, não ocorreu em outros reinos europeus.

Uma primeira questão que se coloca, portanto, é como analisar esse material. O caminho dessa tese segue, em parte, os caminhos da pesquisa, partindo

⁶ YSRAEL, M.B. *Piedra gloriosa o de la Estatua de Nebuchadnesar. Com muchas y diuersas autoridades de la S. S. y antiguos sabios. Compuesto por el Hacham Menasseh Ben Israel*. Amsterdam: an. 5414 [1655]; cf. SARAIVA, A. J. “Antonio Vieira, Menasseh Ben Israel et le cinquième Empire”. *Studia Rosenthaliana*, 1, 1972, p. 25-57; MURARO, V.F. *Padre António Vieira. Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003, cap. IV.

⁷ BURKE, P. “L’histoire sociale des rêves”. *Annales ESC*, Mars-Avril 1973, n. 2, p. 329-342.

⁸ BOUZA, F. “Entre as Alterações de Beja (1593) e a ‘Revolta dos Ingleses’ (1596), em Lisboa. Luta política no último Portugal do primeiro Filipe” In: *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos, 2000, p. 133-134.

⁹ LOURENÇO, E. *Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. 3ª. ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988; SILVA, A.C.N. e HESPANHA, A. M. “A identidade portuguesa” In:

da compreensão do sonho, dos documentos para tentar pensar uma época, um "clima do seu tempo", como chamou Eduardo D'Oliveira França¹⁰. Essa opção que se traduziu em uma estrutura tripartite foi desenhada também enquanto um diálogo com a obra do Prof. França, *Portugal na Época da Restauração*. Como tentativa de espelho. Uma impressão em negativo. Parti dos textos, das narrativas de sonhos, para pensar o "clima", a época, o século. Esse traçado responde em parte a preocupação em estudar não o sonho em si como dimensão onírica, por isso, quase inefável ou simplesmente simbólico, ou como porta para o subjetivo psicológico do "homem barroco", mas sim, a narrativa do sonho¹¹. É preciso, primeiro, entender tanto a narrativa como os pressupostos dessa narrativa.

Para tentar responder a questão levantada, um indicador possível é perceber a existência de um substrato comum que uniu as narrativas de sonhos num campo semântico similar. Definir esse campo é importante não somente para costurar possíveis unidades temporais, mas também para se poder operar a partir de uma gramática¹² dos sonhos específica, na qual o sonho poderia ser uma forma de profecia, um meio para atividades adivinhatórias, um espaço para a ação do demônio ou um resquício da vigília. A gramática onírica não se restringia aos manuais e tratados sobre sonho e profecia, ou sobre a alma e o corpo, mas podia ser encontrada, implícita ou explicitamente, em poemas épicos e líricos, em pinturas, em crônicas, em sermões. Para além disso, a concepção do que era sonho se articulava às noções de profecia, tempo e monarquia, organizadoras dos discursos encontrados e das narrativas oníricas identificadas. O primeiro passo da pesquisa foi entender a

HESPANHA, A.M. (coord.) *História de Portugal. Quarto Volume: O Antigo regime (1620-1807)* Lisboa: Estampa, s/d.

¹⁰ FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 17.

¹¹ TEDLOCK, B. "The new anthropology of Dreaming" In: BULKELEY, K. (ed.). *Dreams. A reader on religious, cultural, and psychological dimensions of dreaming*. Nova York: Palgrave, 2001 (primeiramente publicado como artigo: *Dreaming*, vol. 1, n. 2, 1991).

¹² Para o conceito de gramática de Wittgenstein, pensado para o estudo de história moderna ver: CLARK, S. "French historians and early modern popular culture". *Past and Present*, 100, 1983; cf. CLARK, S. *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997; cf. PÉCORA, A. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001. Para o conceito de gramática em relação aos sonhos, ver o debate na revista *Philosophical investigation* entre Schroder e Hanftling: SCHRODER, S. "The concept of dreaming: on three thesis by Malcolm". *Philosophical Investigation*, 20 (1) Jan. 1997; HANFLING, O. "The reality of dreams", *Phil. Invest.*, 21 (4) Oct. 1998; SCHRODER, S. "Dream as grammar" *Phil. Invest.*, 23 (1) Jan. 2000. Para a concepção de sonhos em Wittgenstein (em oposição a Freud), ver: BOTZ-BORSTEIN, T. "The dream of language: Wittgenstein's concept of dream in the context of style and *lebensform*" *Philosophical forum*. Vol. XXXIV, 1, Spring 2003.

semântica e a retórica¹³ dessas narrativas proféticas, e a tentativa de explicá-las está nos dois capítulos iniciais, na primeira parte dessa tese, “Imagens da enunciação”.

Em pesquisa nos arquivos e bibliotecas brasileiros e portugueses e pela internet nos acervos *on-line* existentes, foram encontradas cerca de 130 fontes (sem contar as variantes¹⁴), que indicavam a recorrência e a presença dos sonhos em Portugal. A pesquisa, porém, não teve intenção de esgotamento, não só pela impossibilidade da tarefa, mas, sobretudo, porque interessava a apropriação feita dos sonhos, presente nas fontes, na busca de justificar o reino português, defender seu império e apontar seu destino.

A apropriação mais evidente é a narrativa do Milagre de Ourique, que desde a divulgação do Juramento de Afonso Henriques, em 1597, foi, segundo Ana Isabel Buescu e João Francisco Marques¹⁵, a principal prova (secundada, no campo jurídico, pelas Cortes de Tomar) da legitimidade do reino português, sua autonomia e sua eleição como “Imperio, por cujo meio seja meu nome [de Deus] publicado entre as nações mais estranhas”¹⁶. Adicionado de um sonho, que confirmava a estrutura especular da visão, a narrativa do Milagre cristalizada e estabelecida pelo Juramento na virada do XVI para o XVII percorreu os mais diversos tipos de textos (de crônicas até peças), com diferentes proposições (sebastianistas, brigantinas, jurídicas, pedagógicas etc.) – todas tendo em comum o uso de Ourique para explicar o passado, o presente e o futuro da monarquia lusitana. Mais do que isso, todas assumindo que a base da instituição real portuguesa e do funcionamento da nação e da república como corpo místico estava contida no Juramento.

A repercussão e circulação das *Trovas* de Bandarra, com seus vários “sonhos”, apresentam-se como uma outra linha documental. A profusão de

¹³ Aqui valho-me da concepção de retórica, enquanto chave analítica para mapear as construções e tópicos discursivos, a partir, particularmente, das leituras dos trabalhos e aulas do prof. João Adolfo Hansen. Cf. entre outros: HANSEN, J.A. “Barroco, Neobarroco e outras ruínas” *Teresa*, 2, 2002; HANSEN, J.A.. “A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII”, JANCOSO, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa : Cultura & sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo : Hucitec, 2001, p. 735-755, v. 2; HANSEN, J.A.. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. 2ª. Ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2004; HANSEN, J.A.; “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997; HANSEN, J.A. “Notas sobre o ‘Barroco’”, *Revista do IFAC*, 4, dez. 1997; HANSEN, J.A.. “Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*” In: LOPOLDO, L. (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998.

¹⁴ A listagem detalhada e comentada segue em anexo.

¹⁵ BUESCU, A. I. “Vínculos da Memória: o mito de Ourique”. In: CENTENO, Y.K. (coord.) *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993; MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa na Época da Restauração*. Porto: Inic, 1989, v. 2, cap. XI.

¹⁶ MARIZ, P. *Diálogos de Vária história (...)*. Em Coimbra: Antonio Mariz, 1598; BRITO, B. *Primeyra parte da Chronica de Cister (...)*. Lisboa: Pedro Crasbeck, 1602; BRANDÃO, A.. *Monarchia Lusitana. Parte Terceira* (fac-símile), Lisboa: IN/CM, 1973 [1632].

testemunhos manuscritos do XVII e XVIII dos diferentes corpos nos arquivos é um indicador de sua relevância no período, como ressaltaram Lúcio de Azevedo e Besselaar¹⁷. A impressão das *Trovas* em 1644, dedicada aos “verdadeiros portugueses” que acreditavam ser D. João IV o Encoberto, demonstra a sua importância no esforço restauracionista, tanto para legitimar a nova dinastia numa perspectiva providencialista quanto para cooptar os que esperavam D. Sebastião¹⁸. A proibição das *Trovas* pela Inquisição em 1665 alertava para sua ampla circulação manuscrita e os perigos de disto “resultar grandissima perturbação no espiritual, & temporal”¹⁹. A produção do segundo e terceiro corpo nas décadas de 1720 e 1730, malgrado a perseguição inquisitorial, evidenciam que os sonhos de Bandarra encontravam espaço na cultura política portuguesa, traduzidos no sebastianismo ou num messianismo brigantino renovado na figura de D. João V.

Outra possibilidade de perceber as apropriações é seguir a idéia de Quinta Monarquia, como chamada, em geral, pelos Sebastianistas, ou Quinto Império, como cunhado por Antônio Vieira. A interpretação lusitana dos sonhos de Nabucodonosor e de Daniel (e do não-canônico Esdras²⁰) apontava – indiferente dos partidos – que Portugal iria unir toda a cristandade, vencer os mouros e, numa monarquia de dupla coroa (espiritual e temporal), instalar o reino de Cristo na Terra, estágio preparatório para o Juízo Final. Diferente da leitura protestante, que assumia um tom apocalíptico, ou da judaica, que previa a redenção do povo judeu com o Messias, a interpretação portuguesa dos sonhos da Quinta Monarquia ressaltava os aspectos cruzadístico, na derrota dos mouros, e o católico-jesuítico-tridentino, na conversão do orbe. Menos do que um projeto utópico, a Quinta Monarquia ou Império serviu, por vezes, como fiel da balança para instruir planos políticos, para legitimar o poder real, e, sobretudo, como explicação do destino português. A expectativa criada pelo sonho do Quinto Império articulou um repertório, traduzido em ações e práticas letradas e retóricas²¹,

¹⁷ AZEVEDO, J.L. *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984; BESSELAAR, J.V. *Sebastianismo – uma história sumária*, Lisboa: ICALP, 1987, col. Biblioteca Breve.

¹⁸ *Trovas de Bandarra Apurada e impressas, por ordem de hum grande Senhor de Portugal. Offerecidas aos verdadeiros Portugueses, devotos do Encuberto*. Em Nantes: por Guillermo de Munier, 1644 (edição fac-similar, organizada por Aníbal Pinto de Castro, *Trovas de Bandarra*. Lisboa: Inapa, 1989).

¹⁹ *Editál Impresso do Conselho geral do Santo Officio em que prohibe a lição das obras do Bandarra, dada em Lisboa em 1665*. (folheto avulso).

²⁰ O livro quarto de Esdras não foi considerado canônico por Trento, embora fosse aceito pela tradição.

²¹ Sobre o conceito de “práticas letradas” e “práticas retóricas”, ver, entre outros: Cf. DAHER, A. “Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI” *Revista Brasileira de Educação*, Mai/Jun/Jul/Ago 1998, nº 8, p. 41; HANSEN, J. “Leituras coloniais”. In: ABREU, Márcia (Org.). *Leituras, história e história da leitura*. Campinas: Mercado de Letras, 1999; NEUMANN, E. “‘Mientras volaban correos por los pueblos’: autogoverno e

as quais impulsionaram a idéia da nação escolhida, transformando o reino português em centro previsto da cristandade e justificando sua legitimação e reclame como defensor da verdadeira fé e monarquia central no cenário da república cristã.

A análise dessas três sendas, desses três grupos de sonhos – o Juramento de Afonso Henriques e o Milagre de Ourique; a Quinta Monarquia e Império; as *Trovas* de Bandarra – compõem a segunda parte desse trabalho. Com um capítulo para cada uma das sendas, “Destinos de Portugal” busca entender a formação das narrativas e de suas interpretações, tópicas e lugares-comuns que as constituíram, as fontes e as origens que as alimentaram.

Ainda que, como artifício analítico, essas narrativas possam ser lidas separadas, elas não apareceram, porém, de modo estanque. Pelo contrário. São complementares – e, em alguns casos, até indissociáveis. Por exemplo, a idéia de Quinta Monarquia e Império, o Milagre de Ourique e a fundação do reino português, as *Trovas* de Bandarra e a vinda do Encoberto foram elementos articulados nos textos de D. João de Castro, Sebastião de Paiva e Antônio Vieira. Articulados como provas clarividentes – pois inspiradas divinamente – da eleição de Portugal. A combinação (e complementação) desses elementos variou, contudo, e, mais ainda, os objetos e sujeitos que sofreriam e movimentariam essa eleição. A partir dessas mudanças é possível entender as diferentes interpretações, apropriações e usos que os sonhos narrados sofreram ao longo do período estudado.

É preciso, portanto, passar para um outro campo de questões, que constitui a terceira e última parte da tese, os “Tempos dos sonhos”. Primeira, quais as balizas para essa preocupação com o sonho e a profecia? Segunda, quais os momentos, rupturas e marcos internos dentro dessas balizas? Terceira, existe uma época dos sonhos, ou ainda, os sonhos e suas interpretações marcam, determinam uma época?

Inicialmente, supunha que o período entre 1580 (início da Monarquia Filipina) e 1750 (com o reinado de D. José e a ascensão de Pombal) era permeado pelos sonhos proféticos. A pesquisa junto à documentação, porém, acabou por estreitar essa duração, não no seu fim, porém no início. Até finais do século XVI, não consegui localizar fontes que articulassem sonhos com as propostas profético-políticas. Dito de outra maneira, foi na virada do século XVI para o XVII que se

práticas letradas nas missões guarani – século xviii” *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, jul.-dez/2004, p. 67-92; CARVALHO, J. M. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura” *Topoi*, Rio de Janeiro, n° 1, pp. 127; LUZ, G.A. “A insubordinação da História à Retórica: manifesto transdisciplinar” *Articulação*, n° 9, julho-dezembro/2004.

constituíram – pelo menos, no campo da escrita²² – as principais narrativas oníricas que marcaram os discursos providencialista, sebastianista e brigantino. Várias conjunturas concorrem para construir hipóteses explicativas dessa mudança: a grande peste dos anos de 1598 e 99 e a fome de 1598, iniciada na escassez de trigo desde 1597, que causaram algumas revoltas²³; uma primeira tentativa de uma integração política dos reinos luso e espanhol, o início do conflito de jurisdições e duma crise na distribuição das mercês e graças, e o conseqüente medo da quebra do pacto estabelecido em Tomar²⁴; as repercussões da derrota da Invencível Armada e os ecos da crise do Império espanhol²⁵; o ascender de uma geração que tinha nascido no reinado de D. Sebastião, sem participar ativamente de Alcácer-Quibir (nem de Tomar), mas que amadurecera durante a monarquia dual marcada pela tragédia da derrota e da perda do rei – o primeiro “trauma” na mítica portuguesa, segundo Eduardo Lourenço²⁶.

As conjunturas e as decorrentes hipóteses podem ter como emblema a morte real: do rei estrangeiro que esteve em Lisboa, mas morrera em Madri, Filipe II de Espanha e I de Portugal, em 13 de setembro de 1598²⁷; e, talvez em menor grau, do pretendente a rei, exilado em Paris, o Prior do Catro, em 26 de agosto de 1595. Morte de um rei que representava a saudade de um príncipe presente²⁸, e a saudade da corte²⁹; de outro, que era visto, por alguns (ainda que tivesse sido esquecido pela maioria³⁰), como possibilidade de um rei lusitano. Em relação à dinastia dos Áustria, para os lusitanos saudosos, a esperança de um monarca natural ou que se

²² Isso implica algumas limitações, em especial pelo fato de estar olhando para uma cultura sobretudo oral.

²³ SERRÃO, J.V. *História de Portugal. Volume IV: Governo dos reis espanhóis (1580-1640)*. s/l: Verbo, 1979, p. 46s.

²⁴ SCHAUB, J.F. *Le Portugal au temps du Comte-Duc D'Olivares (1621-1640). Le conflit de juridictions comme exercice de la politique*. Madri: Casa de Velázquez, 2001, “Introduction”, cf. FRANÇA, E. O., *op. cit.*

²⁵ Cf. KAGAN, R.L. “Politics, Prophecy, and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Spain”, *op. cit.*

²⁶ LOURENÇO, E., *Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. 3ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988

²⁷ Cabe aqui lembrar as propostas lusitanas para transferir a corte e a “cabeça do Império” de Madri para Lisboa cf. BOUZA, F. “Lisboa *Sozinha, quase viúva*. A cidade e a mudança da Corte no Portugal dos Filipes” In: *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos, 2000, p. 159-183; cf. MEGIANI, A.P. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581-1619)*. São Paulo: Alameda, 2004.

²⁸ Cf. HESPANHA, A.M. “As faces de uma ‘Revolução’”. *Penélope*. 9/10, 1993, p. 8ss.

²⁹ FRANÇA, E.O., *op. cit.*

³⁰ BERCÉ, Y.M. *O rei oculto*. Bauru: Edusc, 2003.

estabelecesse em Portugal – corpo físico junto ao místico³¹ – foi sepultada junto com a coroação de Filipe III de Espanha e II de Portugal³².

Na outra ponta, a morte do Fidelíssimo D. João V, em 31 de Julho de 1750, doente desde 1742, condensaria um crepúsculo do discurso onírico-profético. No final de seu reinado, as concepções providencialistas de história e poder começavam a ser criticadas de modo mais evidente, como no *Verdadeiro Método de Estudar*, a obra polêmica e interdita, na qual Verney, em 1746, contradizia o Quinto Império de Vieira e duvidava do Milagre de Ourique³³. Ainda que certas políticas ligadas a uma concepção providencialista de poder e história fossem herdadas e continuadas – como a reiteração do pedido de canonização de Afonso Henriques em 1752 –, no reinado de D. José I, a justificativa do poder passou muitas vezes ao largo e mesmo negou a fundamentação profética, vista a perseguição, em especial após 1759, às idéias e obras sebastianistas, brigantinas, vieirenses, messiânicas, milenaristas, identificadas como maquinações jesuíticas. O corpo místico teve sua estrutura centralizada e modificada, e a figura e os objetivos reais modificaram-se nesse processo. A morte de D. João V supõe-se aqui emblema da viragem na qual a saudade e esperança dos sonhos começaram, talvez sem muito êxito inicial, a ser substituídas pela utopia de um reino avançado.

Pela doutrina do corpo místico imperante até então, o rei era o reino, seu estado (Estado Real) representava o estado do reino. Portanto, a analogia proposta entre esse emblema – a morte do rei – e as conjunturas levantadas permite delimitar uma baliza verossímil com a compreensão do que era o funcionamento das monarquias e sociedades cristãs, e organizar a leitura das conjunturas de modo não estritamente causal ou contextual. O olhar está no objeto dos projetos profético-políticos dados na interpretação dos sonhos: o rei como figura do reino, e vice-versa. Seja o rei Encoberto e Desejado, identificado em D. Sebastião, D. João IV ou V; seja o monarca temporal do Quinto Império, metáfora de Cristo, Monarca Universal.

Entendendo o profetismo luso do período como um “profetismo régio”, pretendo afinar a periodização a partir da figura do rei, corpo místico do reino, e da idéia de monarquia/império. Isso não implica afirmar que o paço e a corte sempre assumiram o discurso profético como principal ou dominante na justificativa do

³¹ Cf. FARIA, S. *Discursos vários políticos*. (introdução actualização e notas de Maria Leonor Soares Albergaria Vieira). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s/d.

³² Sobre isso ver: MEGIANI, A.P. *O rei ausente*, op. cit.

³³ Autores estrangeiros, como Caramuel, nas disputas sobre a justificativa da Restauração tinham procedido essa crítica, mas em geral eram rechaçados pela polemística portuguesa.

poder monárquico, ou mesmo que esse mesmo discurso não tivesse sido usado contra um determinado monarca ou pessoas da corte. Significa propor que o discurso onírico se organizou em torno da “saude” e da “esperança” em relação a um monarca lusitano figural, enquanto cabeça do reino. O príncipe poderia ser o que usava o cetro (D. João IV ou D. João V), um rei que voltaria (D. Sebastião ou Afonso Henriques) ou um infante (D. Teodósio ou D. João, ambos falecidos). Vieira, por exemplo, adiou e transplantou seu projeto do Quinto Império pelas várias cabeças reais dos Bragança, pois tinha certeza que o espaço – Portugal – e o tempo – a segunda metade dos seiscentos – para a realização do “Reino de Cristo na Terra” eram aqueles. Seu Quinto Império continuou a ser acalentado no XVIII por autores como Anselmo Caetano, identificado agora no rei-sol português, D. João V; ao mesmo tempo em que a crença na volta de D. Sebastião permanecia forte, em parte, na decepção com a dinastia brigantina. O Sebastianismo se tornou, em alguns momentos, uma forma de mostrar a insatisfação com a demora para o futuro esperado do reino glorioso.

Nem o sebastianismo e, muito menos, o brigantismo, porém, foram movimentos revolucionários ou contestatórios da ordem social³⁴, no sentido atribuído por Norman Cohn aos movimentos milenaristas ou por Desroche às crenças da Esperança³⁵. Como mostrou Martim de Albuquerque, eles pretendiam, pelo contrário, voltar à ordem³⁶, que estaria rompida (no caso do sebastianismo, em especial, durante os Filipes), ou reafirmá-la numa eleição providencialista do reino e do rei (no caso do messianismo brigantino, após a Restauração). Foram revolucionários talvez na acepção etimológica de revolver, fazer uma voltar completa para retornar ao ponto original³⁷. Isso não implica uma concepção cíclica do tempo,

³⁴ Como foi o Sebastianismo no início do século XIX, do lado liberal, ou ainda, mais propriamente, os milenarismos do Brasil do XIX, como em Contestado e Canudos. Ambos, porém, como ressalta Maria Isaura Pereira de Queiróz, tinham um faceta conservadora, de retorno ao passado, menos do que visão do futuro, e nisso estava sua vontade de mudança. QUEIROZ, M.I.P. “D. Sebastião no Brasil” *Revista da USP*, n. 20, dez/1993-jan/1994, consultado na internet: <http://www.usp.br/revistausp/n20/isaura.htm>.

³⁵ Também não foram somente uma manifestação popular da religião ou um traço da religiosidade popular, em dissonância com a religião oficial, como muitas vezes é proposto o milenarismo ou o messianismo, seguindo o trabalho de N. Cohn. Desroche, ainda que postule na sua descrição sociológica que a esperança é fundamento do pensamento religioso, ao analisar alguns casos opta por ressaltar o caráter popular (ou senão utópico), vide o exemplo do Sebastianismo no qual fala somente de Pedra Bonita e Canudos. COHN, N. *The pursuit of the millenium*. Nova York: OUP, 1981; DESROCHE, H. *Sociologia da Esperança*, São Paulo: Paulinas, 1985.

³⁶ ALBUQUERQUE, M. “O valor politológico do Sebastianismo” In: *Estudos de Cultura Portuguesa*, Lisboa: IN/CM, 2000, p. 291-325, cf. FRANÇA, E.O., *op. cit.*

³⁷ Sobre a definição de revolução no período Moderno, particularmente no seu uso historiográfico, ver: SOUZA, L.M. “Nota sobre as revoltas e as revoluções da Europa Moderna” *Revista de História*, 135, 1996; para os diferentes conceitos nas Ciências Sociais, particularmente na

mas um reordenamento a partir das origens para seguir o caminho reto e cumulativo (progressivo, mas não progressista) definido pela Providência³⁸. Os sonhos que os instruíam eram lidos enquanto profecias³⁹ como sinais do futuro anunciado de um reino melhor e como denúncias de que no presente o pacto que firmava a união da república precisava ser reafirmado ou lembrado.

O sonho de Afonso Henriques na narrativa de Ourique era sinal da fundação de um reino pela eleição divina e pelo levantamento popular, faces complementares e concordantes da origem do poder real. Prenunciado no augúrio da Bíblia, anunciado no sonho, reafirmado pelo ermitão, explicitado e amplificado por Cristo, ratificado e confirmado no levantamento como rei e na vitória da batalha, o futuro glorioso e esperado era de aumento do reino e do poder monárquico, mas nas suas mesmas estruturas fundantes. A Quinta Monarquia de D. João de Castro⁴⁰ ou de Sebastião de Paiva⁴¹ não propunham um reino de igualdade, mas um reino português soberano e que, belicamente, acabaria com a infidelidade moura e judaica no mundo – o que aderiria, paradoxalmente, à leitura judaica seiscentista do sonho da estátua de Nabucodonosor. O Quinto Império vieirense não era utópico, progressista ou humanitário, ainda que parte da historiografia o tenha caracterizado assim. Mesmo que mais universal (pois instruído catolicamente) e menos bélico que a Quinta Monarquia dos sebastianistas, o Quinto Império fundamentava-se nos pressupostos políticos tridentinos, estabelecidos por Suarez na resposta à heresia anglicana da origem direta divina do poder real⁴². Para realização do seu projeto, cada um precisava seguir o seu papel determinado e definido no corpo místico do reino: os escravos como escravos, os populares como populares, os nobres como nobres, os

Sociologia, e seus usos pelos historiadores, ver: STONE, L. *Causas da Revolução Inglesa. 1529-1642*. Bauru: Edusc, 2000, cap. “Teorias da Revolução”.

³⁸ Maria Isaura Pereira de Queiroz, por outras razões, não identifica o sebastianismo como revolucionário ou contestador da ordem social. Segundo Maria Isaura, o Sebastianismo era um messianismo que se estruturou contra a alteração imposta por um agente externo, os castelhanos, e não a partir do choque de classes ou camadas sociais internamente devido a mudanças nas estruturas sociais pela modernização. Com isso, a sua revolta era dirigida para um agente exterior à organização social e, como tal, não propunha mudanças estruturais. QUEIROZ, M.I.P. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 3a. ed., São Paulo: Alfa-Ômega, 2003.

³⁹ Cf. *Suma Teológica*, II-II, Q. 174, A. 1.

⁴⁰ CASTRO, J. “De Quinta et ultima Monarchia Futura, rebusque admirandis nostri temporis” (1597-1606) BNL - Reservados - Códice 4371; *Paraphrase et concordancia de algvas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso, por Dom Ioam de Castro* (Fac-símile da edição de 1603). Porto: Lopes da Silva, 1942.

⁴¹ PAIVA, S. “Tratado da Quinta Monarchia”, BNL, Reservados, cod. 810, cf. *Tratado da Quinta Monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso) Lisboa: IN/CM, no prelo.

⁴² SUAREZ, F, *Defensa de la fe catolica y apostolica contra los errores del Anglicanismo*. (fac-símile e tradução castelhana da ed. de 1613) Madri: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

missionários como missionários e assim por diante – sendo que não agir conforme o estabelecido era pecar e prejudicar os desígnios divinos. A salvação e redenção absoluta continuavam sendo celestiais; mesmo no “Reino de Cristo na terra” a grande recompensa era a felicidade da monarquia entendida como uma entidade corporativa.

Buscava-se, portanto, o (re)ordenamento; menos do que a mudança da ordem⁴³. O sebastianismo queria a volta do rei e de uma ordem anterior para a realização de um plano futuro. O messianismo brigantino propunha restaurar o corpo místico à sua conformação harmônica e ao bem-comum com um rei natural.

As saudades eram do rei como cabeça presente e eficiente do corpo místico, ordenador das diferenças e distribuidor das justiça conforme as qualidades corporativas de cada membro. As esperanças eram da consecução de um reino no qual as partes estavam harmoniosamente, desigualmente e hierarquicamente dispostas e colocadas em busca do amor, da paz e do bem comum, fundamentos de uma monarquia católica, e da conquista, sujeição e conversão, sob “um só pastor” e coroa – dos reinos e povos gentios, hereges e infiéis. O passado maravilhoso fundado em uma eleição divina – paradoxalmente como uma *História do futuro* – permitia saudades de um futuro glorioso anunciado e previa uma esperança que era presente desde o passado. Em outras palavras, o sonho profético e sua interpretação postulavam que o passado, o presente e o futuro participavam de uma mesma ordem, de uma mesma matriz, (ad)vinda de Deus e desde sempre, pois Deus é Eterno, anunciadas – ainda que não compreendidas, pois o tempo dos homens é imperfeito. As mudanças propostas e supostas na leitura dos sonhos para a realização do desiderato celestial eram relativas aos futuros contingentes, ao espaço da ação das causas segundas (a humanidade) e ao ajuste, enfim, do teatro do mundo para receber a perfeição divina.

O sonho profético era revelação dos desígnios divinos, enquanto profecia, mas também resultado de uma escolha pelas virtudes do visionário e por ele ser bem-aventurado, beatificado aos olhos de Deus. A visão em sonhos anunciava o futuro, mas também denunciava o presente do sonhador, como espelho das ações despertas. Os sonhos proféticos consistiam em uma dupla eleição por parte de Deus: no futuro, na previsão de tempos gloriosos; no presente, pela própria visão, sinal de ser “mimoso de Deus”. Porém, para sonhar com o futuro, era preciso estar cuidando do

⁴³ FRANÇA, E.O., *op. cit.*

presente e do passado, antes de poder sonhar. Na economia do amor divino, a magnificência de Deus retribuía os serviços prestados com os dons do Espírito⁴⁴. No caso, com o dom da profecia e da interpretação; que, por causa da infinita generosidade e liberalidade do Eterno, revelavam uma eleição; confirmada, por sua vez, nas próprias ações que permitiram a profecia. A teleologia amarrava a eternidade dos planos celestiais – a revelação – com o tempo contingente e humano das causas segundas – a ação. A repartição do carisma divino obedecia uma lógica na qual retribuição e eleição se cruzavam no caminho para o bem comum do corpo da cristandade. Como personificação máxima do Poder e da Sabedoria, o Legislador e Monarca Eterno usava, com perfeita Justiça e Temperança, das virtudes da Magnificência, ao retribuir o beato com a mercê da presciência e da iluminação, e da Liberalidade, ao agraciar com a escolha do profeta como instrumento de sua ação e Vontade⁴⁵. No caso dos sonhos lusitanos da Quinta Monarquia e Império, a nação portuguesa era instrumento para terminar o projeto divino – converter o orbe em um só rebanho com um só pastor, em um só corpo com uma só cabeça (no caso, bipartida: espiritual e temporal). Ou seja, sujeitar todos os povos à mesma ordem que regia idealmente uma monarquia cristã, modelo perfeito de regime, porque análogo ao corpo místico de Cristo⁴⁶.

Como advertia São Paulo aos Coríntios, independente da quantidade ou qualidade da distribuição dos carismas, “o corpo é um” mesmo que tenha muitos e diferentes membros que, mesmo sendo muitos, “formam um só corpo”⁴⁷, ou seja, a fonte (o poder e o amor de Deus) é uma e une a todos. Entra aqui a outra medida que o sonho profético anunciava. A medida da distância entre os membros do corpo.

Se todos sonhavam, todos tinham a possibilidade de serem agraciados com o dom profético; mas somente aqueles beatificados e bem-aventurados que estavam sempre vigilantes⁴⁸ receberiam a mercê da revelação. Estava definida uma diferença, uma hierarquia entre aqueles que sonhavam profeticamente e os que tinham sonhos

⁴⁴ 1 Cor 12: 7-11. As citações foram retiradas da *Bíblia de Jerusalém*. Quando necessário, cotejei com outras edições, especialmente, passagens em latim, para as quais me baseei na Vulgata publicada pela Deutsche Biblegesellschaft. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995; *Bíblia Sacra Iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

⁴⁵ Para as virtudes do príncipe, ver: REBELO, Diogo Lopes. *Do governo e da república pelo rei*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1951.

⁴⁶ Cf. SUAREZ, F. *Defensa de la fe*, op. cit.

⁴⁷ 1Cor 12:12.

⁴⁸ Lc 12:37.

somente imaginativos (“o vicioso sonha como vicioso, o santo como santo”⁴⁹). A hierarquia tinha como ponto de referência a fonte de onde tudo vinha (Deus, Causa Primeira) e a partir dela eram medidas as posições relativas no corpo místico unido pelo amor de Deus. O que unia era também o que diferenciava.

Essa relação era mediada pelo princípio da analogia, o qual, pela proporção entre as partes e das partes no todo, permitia comparações e atribuía posições pelas comparações. As analogias de proporção e de atribuição (definidas em suas regras e propriedades formais por Cajetano⁵⁰) explicavam o funcionamento da sociedade, no qual cada parte deveria desempenhar uma função específica, tal qual os membros e órgãos de um corpo executavam naturalmente certas tarefas para o equilíbrio, saúde e harmonia corporal. Desse modo, os escravos estão para o rei, assim como os pés estão para a cabeça. Permitia também a identificação desse corpo com o corpo do rei – por uma sinédoque na qual a parte (a cabeça) é o todo (o corpo) e por uma metonímia na qual a melhor parte ou “parte preponderante”⁵¹ representa o resto. Por essa analogia, o corpo do rei era o corpo do reino e sua saúde física e seu “estado real” representavam a saúde do reino e o estado do reino⁵². A mesma proporção justificava e fundamentava a divisão e ordenamento social porque era construído analogamente ao corpo místico de Cristo (casamento perfeito entre o Ungido e a Cristandade, pela Igreja). Cristo está para os príncipes, assim como o rebanho cristão está para o povo. Ou ainda, o papa está para o rei, assim como a Igreja está para o reino. Era possível igualar, pela proporcionalidade das razões e distâncias entre os elementos da analogia, Cristo e o príncipe, o rei e o papa, um reino e a Igreja.

Foi isso que fez Antônio Paes Viegas, no *Principios del Reyno de Portugal*, de 1641⁵³, ao dizer que o reino português tinha papel semelhante ao de Roma, porque, além de terem sido criadas diretamente por Cristo (Portugal, com a aparição da Cruz em Ourique para Afonso Henriques; Roma, com nomeação de S. Pedro como primeiro vigário), ambas foram fundadas em pedra firme (Portugal: “establecer sobre *piedra firme* los principios de su Reyno”; Roma: “tu és Pedro, e sobre esta *pedra*

⁴⁹ VIEIRA, A. *Xavier dormindo, e Xavier acordado: dormindo* (...). Lisboa: Miguel Deslandes, 1694, cf. “Sonho primeiro”.

⁵⁰ HOCHSCHILD, J.P. *The Semantics of Analogy according to Thomas De Vio Cajetan's De Nominum Analogia*. Doutorado, University of Notre Dame, 2001.

⁵¹ PÁDUA, M. *Defensor da paz*. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁵² CARDIM, Pedro. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 22 (2001) pp. 133-175.

⁵³ VIEGAS, A.P. *Principios del Reyno de Portugal Con la vida y hechos de Don Alfonso Henriquez su primero rey. Y con los principios de los otros estados christianos de Hespaña. Al principe N. Señor. Por Antonio Paez*

edificarei minha Igreja” Mt, 16:18). Sobre a mesma Pedra, Viegas conclui que o reino de Portugal vai durar até o fim dos tempos, assim como estava previsto para a Igreja Católica. As outras monarquias e repúblicas cristãs, como as vistas por Daniel em sonhos, eram volúveis e tinham uma curta e finita duração, como era próprio das monarquias temporais e mundanas; Portugal, criada divinamente, era o reino escolhido diretamente por Deus para acompanhar a Igreja militante:

Permanecerà, como por diuina atestacion creemos, hasta la fin del mundo la Catholica Fè en la Iglesia militante inconstatable (por ser fundada en piedra) a las enemigas, e infieles potencias del mundo, y del infierno: y militarà siempre en su seruicio (como de semejante motiuo podemos piamente arguyr) la catholica, y fiel corona de Portugal, adquiriendo para su gremio millares de almas, que se criaron fuera del; famulando a su gloria con triumphos Christianos, y conduracion correspondiente a la firmeza de sus cimientos.⁵⁴

Levada ao limite, a operação analógica possibilitava a relação entre quaisquer elementos, pois todos vindos de uma mesma Causa Primeira (Deus) e tendo uma causa final comum (o Juízo Final). Pela analogia, por exemplo, os princípios da oposição e dos contrários (homem vs. mulher; verdade vs. mentira; divino vs. diabólico) serviriam para organizar e dividir o mundo⁵⁵: homem está para mulher, assim como verdade está para mentira; a verdade está para a mentira assim como o divino está para o diabólico; portanto, a mulher, a mentira e o diabólico são análogos. A operação analógica explicava o funcionamento da história e a diferença dos tempos em termos da Revelação que se acumulava com o aumento da distância do início do mundo e a proximidade do Juízo. Se Deus era o Idêntico e o tempo era linear e cumulativo, os diferentes momentos da história humana eram marcados por uma identidade que os permitia, analogamente e figuralmente, comparar⁵⁶. Os portugueses como os judeus sofreram um cativo (Espanhol para os primeiros, Babilônico para os segundos), os portugueses como os judeus também eram um povo escolhido (na eleição em Ourique, no pacto com Abraão), portanto também seriam libertados⁵⁷. A história era sempre profética. A interpretação, aplicação e uso

Viegas Comendador de N. Señora de la Charidad, en la ord~e de Christo, y alcaide mayor de la villa de Barcelos. Em Lisboa: por Paulo Craesbeck, 1641.

⁵⁴ *Idem*, f. 127

⁵⁵ cf. CLARK, S. *Thinking with demons. op. cit.*

⁵⁶ HANSEN, J.A. “Vieira: tempo, alegoria e história”. *Brotéria*, vol. 145, 4/5, out-nov/1997.

⁵⁷ VIEIRA, A. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalho Buescu). 2ª ed., Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992; cf. VIEIRA, A. *Historia do Futuro. Livro anteprimeiro prologo a toda a historia do Futuro, em que se declara o fim, e se*

das matérias expressas nas figuras dos sonhos obedeciam à contínua construção de analogias entre passado, presente e futuro.

A analogia servia, portanto, para explicar as figuras dos sonhos proféticos e desvendar o conteúdo revelado e precisar a eleição, bem como permitia que se classificasse e nomeasse os possíveis sonhadores e sonhos verdadeiros, numa escala hierárquica dada na Presença igualitariamente diferente. Servia para inserir o sonho no corpo místico, e classificar e controlar as partes do corpo místico pelo sonho, bem como prever a história desse mesmo corpo.

Esses conceitos organizavam as operações discursivas e as práticas proféticas. A hipótese é que essa “forma mentis”, essa gramática foi, no espaço católico ibérico, sumariada a partir do Concílio de Trento (1545-1563), em cima das diversas posições que surgiram na Baixa Idade Média e no Renascimento⁵⁸. O entendimento do que era sonho, profecia, tempo, história, monarquia estava definido em inícios do XVII. Foi na virada do século que surgiram obras síntese e modelares da doutrina cristã, como o *Cursus Conimbricensis*, a *Defensio Fidei*, ambas produzidas em Portugal, o *Catecismo Romano*, impresso em 1566, mas traduzido para o português em 1590, bases até meados do XVIII, pelo menos, para o pensamento português, ibérico e católico. No caso particular dos sonhos e da profecia, são do fim do XVI, inícios do XVII os manuais e tratados utilizados nos séculos seguintes, como os de Monzon, Orozco y Covarrubias e Benito Pereira⁵⁹. Uma produção que, em Portugal, se encerrou nesse momento e foi somente sendo adequada conforme o tempo.

Na historiografia sobre o período, assumiu-se também que a época estudada constitui uma unidade coerente em termos do tempo histórico. Porém o consenso termina nessa assunção. Os nomes atribuídos – Barroco, Seiscentismo, Antigo Regime – indicam periodizações e posições divergentes, que poderiam ser resumidas,

provão os fundamentos della. Materia, Verdade, e utilidades da Historia do Futuro. Escrito pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de JESUS, Prêgador de S. Magestade. Lisboa: Antonio Pedrozo Galram, 1618.

⁵⁸ cf. SILVA DIAS, J.S.. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, vol. 1, p. 436s.

⁵⁹ MONÇON, F. *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu*. Lisboa: em casa de Ionnes Blavio de Colonia, 1563; OROSCO Y CÔVARRUBIAS, J. *Tratado de la verdadera e falsa prophecia*. Segovia: of. De Juan de La Costa, 1588; PEREIRA, B. *De magia, de observatine somniorum, et de divinatione astrológica libri três: adversas fallaces et superstiosas artes*. Veneza, Italia: Apud Ioan Baptista Ciottum, 1592.

a meu ver, na idéia de um longo século XVII *versus* um longo século XVIII. No campo da história das idéias e da cultura política, pode se formular a questão da seguinte forma: quando houve uma mudança na imagem e nas formulações do que era Portugal enquanto nação e reino? Numa ponta, se discute se 1580 representou uma ruptura com a cultura ou espírito lusitano⁶⁰ e uma quebra com os modelos anteriores de monarquia e república⁶¹, ou, se houve uma continuidade do ordenamento sócio-político, que só foi rompida mais tarde, com as reformas de Olivares e a reconfiguração da lógica do poder numa proposta de monarquia corporativa e polissionidal⁶². Na outra, o debate está se, em torno da consolidação da dinastia dos Bragança após 1660-70, houve uma dessacralização das origens do poder régio e da fundamentação providencialista da monarquia, culminando no absolutismo de D. João V⁶³, ou ocorreu a manutenção das estruturas de distribuição de poder⁶⁴ e da “forma mentis” seiscentista até o início das reformas Pombalinas, tentativa de racionalização laicizada da cultura e centralização administrativa que só teria sucesso com a idéia de Estado-Nação no XIX⁶⁵.

Em parte, o que se discute é se os modelos e movimentos construídos durante a união das coroas, e que foram assumidos pelos restauracionistas, se encerraram ou tomaram configurações outras logo após 1668, ou se foram a base da cultura portuguesa até meados do XVIII. Tendo em vista a documentação, e pensando no debate historiográfico e nas periodizações sobre o sebastianismo, vou ao encontro da assunção de um longo século XVII. Ao assumir uma longa-duração do sonho profético, pretendo, porém, ver como se deram os movimentos e a mudança das proposições profético-políticas em relação a essa gramática e “forma

⁶⁰ MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC, 1986; MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989, 2 v.; CIDADE, H. *Literatura autonomista sob os Filipes*. Lisboa: Sa da Costa, s/d.; cf. LOURENÇO, E., *op. cit.*

⁶¹ FRANÇA, E.O., *op. cit.*

⁶² SCHAUB, J.F. *op. cit.*

⁶³ FRANÇA, E.O., *op. cit.*; MONTEIRO, R.B. *O rei no espelho*. São Paulo: Hucitec, 2002; SOUZA, L.M. & BICALHO, M.F. *1680-1720. O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁶⁴ MONTEIRO, N.G. “A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal Barroco: centros de poder e trajetórias sociais (1668-1750)” In: TENGARRINHA, J. (dir.) *História de Portugal*. 2a. ed., São Paulo: Edusc, 2001, p. 205-226.

⁶⁵ HESPANHA, A.M. “As estruturas políticas em Portugal na época moderna”, In: TENGARRINHA, J. (org.), *História de Portugal, op. cit.*, p. 117-182; HANSEN, J.A. “Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*” In: LOPOLDO, L. (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998; CARDIM, P. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *op. cit.*

mentis”, para evitar, assim, uma estrutura descritiva sem dinâmica, expressa no retrato de uma mentalidade única e monolítica⁶⁶.

Desse modo, proponho que, nessa longa época, houve um “Século dos Sonhos”, título do último capítulo, no qual o divino se expressava secularmente pelos sonhos de um destino para Portugal. Um destino de Império; católico, universal, português. Império dos sonhos. Império edificado nos planos futuros da nação portuguesa, mas que superava os limites da monarquia lusitana; montado como cabeça última da universalidade enfim propriamente católica a ser espalhada ao mundo, a um mundo renovado pelas novas terras. Um século, longo, porém, não monolítico; composto e temperado por momentos, “Momentos da profecia” - como chamei o primeiro capítulo dessa terceira parte – que condensam o movimento das interpretações das narrativas oníricas. O diálogo entre esses dois eixos, esses dois tempos, essas duas durações constitui o meio proposto para se compreender o sonho profético em Portugal e seu papel na construção da idéia de reino e nação portuguesa.

⁶⁶ Sigo aqui a crítica ao conceito de mentalidade, feita por Stuart Clark: CLARK, S. “French historians and early modern popular culture”, *op. cit.*

Parte I

Imagens da Enunciação

CAPÍTULO 1

As portas e os portões dos sonhos

Escuta! Explica-me agora este sonho.
Homero, *Odisséia*, XIX

A sensata Penélope relata para o divino Odisseu um sonho que tivera e pede a decifração. Dada a sentença, porém, ela perguntou: será esse sonho verdadeiro? Terá ele saído do portão de chifre, de onde vêm os sonhos verdadeiros que nos avisam do futuro, ou do portão de marfim, de onde saem os sonhos falsos que somente nos enganam? Dois portões, duas fontes, dois tipos de sonho. Como distingui-los? Como evitar os falsos e saber os verdadeiros?

Se fosse possível resumir a teoria sobre os sonhos no mundo europeu moderno, a onirológica moderna ocidental estaria nessas perguntas e nessa dicotomia expressa na *Odisséia* de Homero, e depois recriada por *Virgílio* na Eneida – os grandes modelos épicos para os leitores do século XV ao XVIII. Esses dois pontos, que mediam a discussão sobre os sonhos, abarcam entre seus extremos uma ampla tessitura de onírico. Por essa tessitura foi que se compôs o repertório de textos e obras que foram utilizados, desde a Idade Média, mas de modo mais decisivo a partir dos séculos XV e XVI, para construir a teoria moderna dos sonhos. Entrando, e seguindo por essas duas portas, é possível perceber os debates constituídos de Homero até Tomás de Aquino, passando pela Bíblia, que formaram o repertório básico de autores exigido para qualquer um poder discutir ou pensar sonhos.

Antes de abrir com essa chave de dupla ponta, é preciso lembrar que, diferentemente do pensamento contemporâneo, que privilegia o novo, a ruptura com a tradição, o saber moderno buscava se apoiar na autoridade dos “Antigos”¹. O

¹ Jorge Grespan propõe que a ruptura seja uma característica moderna, em especial, a partir de finais do século XVII, na Inglaterra, como em Locke e no pensamento moderno, e, sobretudo, com a ilustração no XVIII. Maravall, nesse binômio *Antigos y Modernos*, identificou essa ruptura desde o XVI, pensando, particularmente, o humanismo espanhol GRESPAN, J. “O

novo era entendido menos enquanto novidade – palavra, inclusive, considerada perigosa² – do que compreensão mais acurada ou atualizada do velho dito anteriormente. Como na tópica recorrente do anão que subia nas costas de um gigante, os autores modernos viam mais longe graças à altura dos seus antecessores, e não somente por méritos próprios. O saber seria cumulativo, tal qual o tempo, cuja descrição era de uma sucessão de eventos até o Juízo Final, marcada pelo descobrir contínuo da Revelação. Mesmo quando questionavam ou refutavam algumas afirmações das obras dos antigos, não retiravam a primazia dos autores clássicos. Assumindo os autores antigos como *autoridade*, não se propunham superá-la, mas, numa operação dialética, adequá-la e atualizá-la aos novos tempos e descobertas – refutando, retirando, por vezes, o que não se encaixava. A “imitação dos antigos”³, mimese das fontes que autorizam o saber, funcionava menos como cópia ou homologia simples, e mais como modelo a ser seguido para dispor e enunciar as matérias a serem tratadas. Concedia os meios de legitimar os discursos, reclamando um padrão orientador das práticas textuais e retóricas que explicavam o teatro do mundo que se descortinava⁴. Nesse sentido, para entender a onirológia moderna⁵ é preciso recuar bastante. Recuar para recompor as “autoridades” que fundavam o entendimento dos sonhos.

Essas autoridades eram, grosso modo, de três tipos: os autores antigos, a bíblia e os santos padres⁶.

Esclarecimento. Ruptura ou tradição”. *Revista de História*, v. 136, 1997, p. 101-105; MARAVALL, J.A. *Antigos y Modernos*. Madri: Alianza, 1986, p. 581 e ss.; cf. segundo capítulo da *Crise da consciência européia*, de Paul Hazard, com especial atenção para a polêmica entre Antigos e Modernos, HAZARD, P. *Crise da consciência européia*. Lisboa: Cosmos, 1948.

² GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

³ SPINA, S. *Introdução à poética clássica*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 96 e ss.

⁴ Agradeço aqui as sugestões de Sérgio Alcides na relativização da cópia dos “antigos” pelos “modernos”.

⁵ Onirológia entendida enquanto teoria sobre o sonho, como proposto por Le Goff. Cf. LE GOFF, J. “Les rêves” In: *Un Autre Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1999.

⁶ LE GOFF, J. *op. cit.*; JORDÁN ARROYO, M.V. *Soñar la Historia: Vida y textos de Lucrecia de Leon en la España del Siglo de Oro*. Madri: Siglo XXI (no prelo) cf. Capítulo 1.

A AUTORIDADE DOS ANTIGOS

Do que chamamos de Antigüidade Clássica ou Greco-Romana foi retirada grande parte da onirologia moderna. Poemas épicos, teogonias, tragédias, tratados, compêndios médicos, obras morais e éticas; a variedade de tipos e gêneros é absoluta. O mesmo para os autores. Alguns textos e autores, contudo, se tornaram fontes de maior autoridade acerca dos sonhos e apareceram de forma mais recorrente. Na épica, Homero, com os episódios da *Íliada* e, sobretudo, da *Odisséia*, que inspiraram Virgílio na *Eneida*. Entre os tratados, capítulos sobre o dormir, o sonhar e o ter profecias dormindo dos *Parva Naturalia*, de Aristóteles. Entre os latinos, Cícero e o seu *Sobre a adivinhação* foram uma das bases para definir a crença nos sonhos como superstição. No aspecto médico, Galeno e Hipócrates se tornaram referência, embora na maior parte das vezes por meio de comentadores ou em citações em compêndios médicos e naturais. Por fim, os manuais de sonhos da Antigüidade tardia, cujo exemplo maior é a classificação da *Oneirocrítica*, de Artemidoro de Daldis, difundida e reorganizada por Macróbio, nos seus *Comenários ao sonho de Cípião*.

Além disso, a mitologia ou as “fábulas” gregas e latinas, como eram chamadas, possibilitaram uma espécie de genealogia do sonho, com divindades específicas - Sono, Sonho, Pesadelo, Hypnos, filhos da Morte, netos da Noite - e com precursores - Prometeu, que com o fogo teria trazido do Olimpo o sonho aos homens, e Anfitrião, pai adotivo de Hércules, que teria ganho a capacidade de sonhar de Zeus como compensação à sua hospedagem e confiança traídas. Essa genealogia foi largamente usada na poesia épica e lírica, uso inserido numa leitura do mundo antigo. Muitas vezes todo esse repertório não era usado em primeira mão, mesmo entre os letrados. Ia se criando, em camadas cumulativas de citações, um grande manancial de autoridades e fontes autorizadas às quais se dava o nome de “Antigos”. Funcionava quase como um saber tradicional, que, como tal, carecia de comprovação ou referência. Ficava pressuposto que era de domínio comum. Comum, pelo menos, a uma elite letrada. Para os outros, grande maioria, restavam os sermões, nos quais os párocos não raro usavam exemplos dos antigos para ilustrar a doutrina da fé; os autos, farsas e peças nos quais se lançava mão muitas vezes de personagens ou episódios mitológicos ou punha-se nas falas conceitos sobre os sonhos retirados

desse manancial. Frases e máximas da literatura greco-romana eram algo recorrente, como se pode ver em compilações de ditados e sentenças, ora atribuídos a um autor, ora a outros: “o sono é uma pequena morte”, “a esperança são sonhos de homens acordados”.

Menos que uma primazia da aurora dos tempos modernos, as fontes clássicas estavam presentes na onirológia medieval, ainda que mais fracamente. Em especial, por meio do tratado sobre os sonhos e o funcionamento do universo: os *Comentários ao sonho de Cípião*, de Macróbio. Baseando-se em um episódio da *República* de Cícero, permeado de uma leitura neo-platônica, os *Comentários* se constituíram como grande fonte da classificação dos sonhos ao longo do período medieval e moderno. A partir do XV, foi evocado tanto pelos seus comentários e transcrição da passagem de Cícero, quanto pelo seu sentido mais hermético e interpretativo⁷.

Macróbio baseara sua divisão dos tipos de sonho na *Oneirocrítica* de Artemidoro, um intérprete de sonhos de cultura helenizada do século IV. Artemidoro propôs um sistema classificatório dos sonhos para definir as espécies de visão onírica. Além disso, compilou nos cinco livros da *Oneirocrítica* um guia para interpretação dos sonhos, que serviu de modelo para dicionários de sonhos posteriores que ajudavam a fazer previsões, apostar em jogos, definir vida amorosa.

Além de sua experiência como intérprete de sonhos, Artemidoro baseou-se nos autores gregos e latinos de onde retirava seus argumentos e exemplos. Nos dois, Homero é presença constante. Em Macróbio, os dois portais da Odisséia são usados para explicar os tipos de sonho, complementados pela releitura dos portões da *Eneida*, de Virgílio. Em Artemidoro, os dois portões não aparecem – mesmo o primeiro livro abrindo com um elogio ao “Poeta”, Homero. Embora as portas de chifre e marfim não estejam na *Oneirocrítica*, a idéia básica do primeiro livro é dividir os sonhos entre verdadeiros e falsos e classificá-los. Como se fosse um guia para Penélope responder sua pergunta.

De volta às portas. Agora na *Eneida*.

No canto VI, Enéas, guiado pela profetiza Sibila, desce ao Hades, onde lhe é revelado a fundação e o futuro de Roma. O herói da guerra de Tróia encontra seu pai, Anquises, que, ao fim do canto, repete as palavras de Penélope:

⁷ BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991; STAHL, W.H. “Introduction”. In: MACROBIUS, A.T.. *Commentary on the dream of Scipio*. Nova York: Columbia University Press, 1990.

Tem o sono duas portas: e se conta
 Que uma delas é córnea, e que por ela
 Os sonhos certos [veris umbris] tem saída pronta:
 E a outra de marfim, luzente e bela,
 Pela qual fora ao Céu do Inferno
 Quanto mentira em sonhos se revela:
 Té donde Anquises, nisto praticando,
 Vai o filho, e Sibila, acompanhando⁸.

Aqui as portas (*portae*, em latim, e *pylai*, em grego), em geral, significam os portões de uma cidade, contrapostos à porta de uma casa (*fores* e *kira*). Portanto, para entrar na cidade dos homens, há duas passagens: uma fulgurante, mas ilusória; outra, menos nobre, certa e verdadeira. Por meio de uma leitura difundida pelo menos desde o XVI, a córnea (de chifre, de corno) é também da vista (de córnea do olho), e como as coisas que vemos são mais certas, os sonhos desse portão são verdadeiros. A de marfim remete à boca, por causa da cor e da composição dos dentes, e como falamos muitas vezes mentiras, é a porta da incerteza e da falsidade⁹. Ambas saem do reino das sombras, e levam os sonhos ao mundo dos mortais. Pertencem ao Sono, irmão da Morte. Diferentemente das portas de Penélope, na *Odisséia*, que servem somente para a entrada e saída dos sonhos, Anquises, ele próprio um fantasma, uma sombra, guia seu filho e a Sibila pela porta de marfim – dos falsos fantasmas, já que Enéas não é, de fato, um fantasma – para saírem do reino das sombras e voltarem à esfera dos vivos. Assim evitam o portão principal do Hades, onde Plutão, deus das profundezas, colocou monstros para vigiá-lo. Menos do que de difícil interpretação, como em Homero, o sonho, em Virgílio, é bruma, algo do mundo inferior (Inferno) e seus portões (Sono) se definem e distinguem mais claramente.

Os sonhos são uma comunicação entre duas esferas: a da morte e da vida. Como geridos e gerados pelo Sono, filho da Noite, irmão da Morte, eram sombras que saíam do palácio infernal de seu pai e guardião, para as mentes dos vivos dormindo. O período do sono era uma pequena morte, segundo Cícero; era um estado contrário à atividade, à vigília, marcas da vida. O sonho aproximava mais morrer e viver, durante o sono, pequena morte durante a vida. Essa propriedade de comunicação entre vida e morte, comum à cultura latina, será usada e explorada na

⁸ BARRETO, J.F. *A eneida portuguesa*. (com introdução, notas, actualização e estabelecimento do texto por Justino Mendes de Almeida), Lisboa : Impr. Nacional: Casa da Moeda, 1981.

⁹ HERRERA, F. *Comentários a Garvilaso* [1580]. Madri: Gredos, 1972, p. 508.

literatura ocidental e, no século XVII, transformada num paradoxo. Basta lembrar o título da peça de Calderón, *La vida es sueño*. O caminho e os tipos de sonho, também.

Os poemas épicos da *Eneida* e *Odisséia* eram tomados como fontes de autoridade, e como tais dignas de serem base para qualquer tópico. Em 1599, Michael Murtlin, um antigo professor do astrônomo Johannes Kepler, propôs fazer um comentário sobre a obra homérica demonstrando que a partir dela poderiam ser retirados provas, argumentos e fundamentos para tratados sobre ética, economia, política, física, astronomia e assim por diante. Kepler, que buscava um saber baseado na experimentação (mais do que na autoridade), rechaçou, com ironia, a idéia. Mesmo que Kepler tenha recusado a proposta, ele não representava a voz corrente¹⁰. Em 1717, mais de cem anos depois, o inglês Pope, tradutor de Homero, escreveu que a *Iliada* e a *Odisséia*, por serem exemplos perfeitos de épica, traziam na forma de fábula alegóricas “inúmeros Conhecimentos, Segredos da Natureza e Filosofia do Mundo Físico” que deveriam ser aproveitados, porém, com a ressalva, que em seus dias os poetas não tinham mais condições de compor desse modo completo, por causa das mudanças no modo de aprender e nos Saberes¹¹. Em outras palavras, o mundo de Pope mudara e se modificara em termos das ciências (saberes) e da poesia, mas Homero ainda poderia ser utilizado como fonte para todos os diferentes Saberes. Em Portugal, e na Península Ibérica como um todo, não se diferia muito disso.

Nas crônicas, nos tratados naturais, morais e políticos, nas obras teológicas, nos sermões, entre outros, pode-se encontrar facilmente referências a Homero e a Virgílio. Embora Homero fosse considerado o exemplo acabado de poeta, tanto que era referido simplesmente como “O Poeta”, a *Eneida* foi talvez o modelo principal, desde Petrarca, de poesia épica. Em Portugal seiscentista, ainda que Homero fosse o “pai/príncipe dos poetas”¹², somente Virgílio teve seu poema heróico traduzido. A *Eneida portuguesa* foi traduzida por João Franco Barreto, em um momento no qual se discutia as fontes e a invenção de Camões, numa tentativa de elevá-lo a “Príncipe dos poetas das Espanhas”, como o chamou Manuel de Faria e Souza¹³. De qualquer

¹⁰ GRAFTON, Anthony. “Renaissance readers of Homer’s Ancient Readers” In: LAMBERTON, R. & KEALVEY, J.J. *Homer’s ancient readers*. Nova Jersey: Princeton, 1992, p. 149.

¹¹ HOMERO. *The Iliad of Homer translated by Mr. Pope*. Londres: W. Bowyer, 1715, vol. 1.

¹² BARRETO, J.F. *Micrologia Camoniana*. Lisboa: IN/CM, BNL, 1982, verbete “Homero”.

¹³ Seguindo o caminho das edições e traduções da *Eneida* têm-se uma medida disso para o resto da Europa também. Entre finais do XV, com o advento da imprensa, e finais do XVII, localizei 14 edições em latim. No mesmo período, para o italiano, quase 20, entre impressões do poema e das obras completas. Para o francês, cerca de 12. Para o espanhol, nove, sendo uma delas, a de

modo, as portas do sonho ou do sono, independentes de sua fonte, nomearam uma fronteira que, em outro campo, Aristóteles e Cícero tentaram delimitar e entender. Ambos apontando que a entrada de marfim era própria do sonho.

Os escritos atribuídos a Aristóteles ocuparam lugar privilegiado na cultura moderna. A obra do “Príncipe dos filósofos” ou simplesmente o “Filósofo” foi a base para o pensamento não só cristão, mas também islâmico e judaico desde os séculos XI e XII. Na verdade, em grande medida, foi devido ao mundo árabe-muçulmano (e judaico) que Aristóteles foi preservado e divulgado na Europa e se transformou em referência essencial. Parte da leitura de São Tomás de Aquino (1225-1274) sobre Aristóteles foi feita em torno das traduções latinas dos comentários do pensador árabe Averróis (1126-1198), chamado por causa disso de “O comentador” – seja para segui-los, seja para refutá-los e condenar as doutrinas que considerava heréticas¹⁴. Esse percurso ocorreu com os textos chamados *Parva Naturalia* de Aristóteles, que, muitas vezes em complemento ao *Sobre a Alma*, indicavam o funcionamento da alma, das suas partes, atividades e funções, entre elas, o sono e o sonho.

Conhecidos como *Parva naturalia* desde os fins do século XIII, essa reunião de “opúsculos sobre a natureza” mais ou menos articulados, atribuídos a Aristóteles, foram amplamente comentados. Incluindo os capítulos “O sono e a vigília”, “Sobre o sonho” e “Da adivinhação pelos sonhos”, que formavam uma unidade e eram lidos em conjunto. Entre 1169 e 1195, Averróis comentou *Parva Naturalia*, e seus

Diego Lopez, impressa em Lisboa (1620), durante a União Ibérica, e depois reimpressa duas vezes na Espanha (1650, 1658). Para o inglês, mais de uma dezena, entre textos em prosa, verso, completas ou parciais. O interessante é que, nas ilhas britânicas, a primeira tradução direto do latim não foi para o inglês, mas sim para o escocês, em 1513, propondo, a partir do texto de Virgílio, uma língua da nação escocesa. Ao se ver a idéia de uma língua para uma nação ou povo, alguns outros exemplos aparecem: Dante foi conduzido por Virgílio na Divina Comédia, ou mesmo a apontada fonte dos *Lusíadas*. Em resumo, até o século XVII, Virgílio era o principal poeta épico. Às vezes, era por meio da sua releitura dos episódios da *Ilíada* e da *Odisséia* que Homero era conhecido, em especial, a passagem dos portões do sonho. Situação que foi se invertendo, cada vez mais, em especial, a partir dos finais do XVIII, acompanhando o declínio da autoridade latina na retórica e poética em detrimento da primazia da cultura helênica na estética. Parte desse levantamento foi feito a partir do catálogo da exposição “The Classic Text. Tradition and Interpretations”, (maio de 1996 - março de 1997), na Universidade de Wisconsin, que está disponível na internet no site: <http://www.uwm.edu/library/special/exhibts/clstex/clshome.htm>. Também utilizei-me dos catálogos on-line das bibliotecas nacionais de Paris, Lisboa e Madri, do British Library e da Library of Congress, além dos artigos do LAMBERTON, R. & KEALVEY, J.J. *Homer's ancient readers. op. cit.*

comentários, incluso os sobre o sono e os sonhos, foram traduzidos para o hebraico e latim e, depois, impressos no conjunto da sua leitura da obra de Aristóteles¹⁵. Tomando como ponto de partida os comentários do pensador árabe, o dominicano Adam de Buckfield teceu uma leitura desses três capítulos, que iniciou uma linhagem escolástica de interpretação¹⁶. Inclusive tendo como chancela a pena de Tomás de Aquino, o autor suposto da leitura dos capítulos sobre o sono e os sonhos. No final do XVI, no âmbito da Reforma Tridentina e da segunda escolástica, os *Parva Naturalia* foram incluídos por inteiro e comentados pelo jesuíta Manuel Góis no *Curso conimbricense*, base do ensino da Companhia de Jesus e via pela qual, no século XVII, o texto de Aristóteles em grande parte foi se difundindo no mundo católico tridentino¹⁷. Nessa linhagem interpretativa, esses capítulos se tornaram provavelmente a fonte mais recorrente para explicar o funcionamento físico-anímico dos sonhos, inclusive para combater outras leituras¹⁸. Mas qual seria essa explicação?

Aristóteles descreveu a produção dos sonhos pela seguinte figura: pegue uma tina; coloque nela cortiças cortadas, de modo desigual, em forma de sapo e por sobre elas despeje sal; jogue água; a água, então, vai dissolver o sal; as cortiças, que estavam no fundo, vão emergir de modo aleatório e boiar. Assim são os sonhos da nossa alma. Os objetos do mundo exterior são registrados pelos sentidos em nosso corpo, e ficam impressos nos órgãos sensoriais durante o dia. À noite, quando nos deitamos, os vapores da digestão, agitados, se movimentam, alteram os humores e deslocam aquelas imagens formadas pelos sentidos. Empurram-nas sem ordem alguma para a faculdade da imaginação, que, privada do discernimento e dos sentidos, características da pessoa desperta, produz os sonhos com aquelas imagens sem sequência. Tal qual as cortiças que vinham à tona de modo indeterminado. A

¹⁴ Para essa posição ambígua frente aos textos de Averróis, veja: WOLFSON, H. “The twice-revealed Averroes”. *Speculum*, vol. 36, n. 3, Jul. 1962, p. 373-392.

¹⁵ *Sextum volumen aristotelis libri omnes, ad animalium cognitionem attinentes cum Averrois cordubensis variis in eosdem comentariis* (...) Veneza: Apud Ivntas, 1562, Cf. WOLFSON, H. “Revised plan for the publication of a Corpus Commentariorum Averrios in Aristotelem”. *Speculum*, vol. 38, n. 1, Jan. 1963, p. 90-91.

¹⁶ BUCKFIELD, A. “Commentarium in De somno et vigilia”, “Commentarium in De divinatione per somnum”, “Commentarium in De somniis”, In: *Corpus Thomisticum*, Disponível em : <http://www.corpusthomisticum.org/xsv.html> <http://www.corpusthomisticum.org/xds.html> <http://www.corpusthomisticum.org/xsm.html> (Acesso em 26 de junho de 2005).

¹⁷ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa: Simão Lopes, 1593.

¹⁸ Em 1586, o médico português Francisco Sanchez imprimia um comentário do “Sobre a Adivinhação pelos sonhos”, num volume reunindo suas aulas na Universidade de Toulouse, para combater a interpretação platônica dos sonhos e da alma feita por Gerolamo Cardano. SANCHES, F. “Comentário ao livro de Aristóteles *Da Adivinhação pelo Sonho*” [1586] In: *Obra filosófica* Lisboa, IN/CM, 1999.

imaginação, entretanto, vai simular os sentidos dormentes, e o sonhador terá a impressão de realmente estar vendo, ouvindo, cheirando, sentindo aqueles objetos, que nada mais são que lembranças diurnas, imagens sensíveis gravadas.

A profusão de imagens, portanto, definia-se pela sua atividade diurna e, sua liberação, em grande parte pela sua postura, disciplina e alimentação antes de dormir. Por exemplo, comidas pesadas dificultam e atrapalham a digestão, liberam muitos vapores internos, e criam sonhos turbulentos e confusos. Pelo contrário, uma refeição moderada e balanceada à noite causará sonhos agradáveis. Do mesmo modo, embriaguês de vinho, estados febris ou enfermos, e descompensações também alteram os sonhos, porque mudam a percepção, as imagens e sua posterior (re)ativação noturna, transformando a observação onírica em modo de diagnosticar e tratar corpos doentes.

Na concepção aristotélica, os sonhos seriam resquícios da vigília. Surgiriam como que de uma inércia do movimento dos sentidos no corpo, que os simularia mesmo durante o sono. Os sonhos seriam simplesmente imagens, um fantasma noturno criado pela imaginação e pela alma em cima da observação diurna. Suas características principais seriam: a corporalidade; serem vestígios das coisas que vimos e fizemos durante o dia; e a falta de ordem, de discernimento, de razão. Isso faz com que nos *Parva Naturalia* se afirmasse que seria improvável as visões oníricas conterem algum significado preditivo. Os deuses não escolheriam matéria tão disforme e pouco segura para transmitir seus avisos aos mortais. Se o fizessem (como parecem ter feito algumas poucas vezes, admite no “Adivinhação pelos sonhos”) escolherão pessoas com autoridade, importância e destaque. Reis, políticos, religiosos, sábios. Não pessoas comuns.

Em resumo, o autor dos *Parva Naturalia* afirmou que só há uma porta, a de marfim, pois o funcionamento do sonho faz com que tenha pouco sentido e nenhuma utilidade para prever o futuro. O sonho seria um processo anímico, corpóreo, que dependeria de uma potência pouco confiável, a imaginação, não regada pelas virtudes e faculdades importantes do homem, a razão, a prudência e a temperança. Crer em sonho é crer em vapores de imagens.

Cícero, embora não siga o mesmo caminho e não tenha sido tomado com autoridade principal, também não conferiu muita importância aos sonhos como profecia ou predição. No *Sobre a adivinhação*, estabeleceu uma estrutura para os diversos tipos de augúrios, sortilégios e sinais que regulavam a vida religiosa (e em

parte política) desde a fundação de Roma. Ainda que não tivessem mais a mesma importância descrita por Tito Lívio para os primeiros anos de Roma, os auspícios e augúrios eram parte central da religião civil romana. Nela, os sonhos ocupavam espaço periférico. Não tinham intérprete determinado, função específica, momento esperado. Para Cícero, os sonhos atrapalhavam o religioso, porque eram confusos, muito variáveis e não tinham origem divina direta. Era muito difícil separar os sonhos claros e com possível conteúdo divinatório do turbilhão de imagens que compunham as visões oníricas. Os outros tipos de previsão eram muitas vezes uma ciência, como a astrologia¹⁹. Os astros estavam sujeitos às leis da natureza e, portanto, poderiam ser verificados e medidos pelo saber dos intérpretes. Os sonhos não estavam submetidos à lei natural e não poderia assim haver uma ciência dos sonhos.

Não deixa de ter certa ironia, que um sonho escrito por Cícero na sua *República*, o sonho de Cipião, tenha dado a base para Macróbio desenvolver a classificação dos sonhos proposta por Artemidoro de Daldis. Para Artemidoro, os sonhos se dividiriam em dois grupos: os com conteúdo profético (*oneiros*) e os ligados ao presente, sem valor preditivo (*enypnia*). Ambos tinham subdivisões, que Macróbio, entre os séculos III e IV, desenvolveu e sistematizou em cinco tipos:

- três com significados proféticos:
 1. O sonho enigmático ou alegórico, em grego *oneiros*, em latim *somnium* - é aquele que precisa de interpretação;
 2. a visão profética, *horama* e *visio* - é aquele no qual a situação que aparece nos sonhos se torna verdade;
 3. o sonho oracular, *chrematismo* e *oraculum*, quando uma pessoa respeitável aparece e anuncia o que deve ou não deve ser feito;

¹⁹ É interessante notar que a astrologia possuía, no XVI e XVII, um estatuto especial em separado das outras adivinhações, consideradas como meras superstições e proibidas pela Igreja e pela Coroa. Em lei de 1582, compilada e impressa nas *Ordenações filipinas*, sobre os feiticeiros, se proibia qualquer forma de adivinhação do futuro. Nessa mesma lei, contudo, definiu-se que quem praticasse astrologia estava livre das punições, sendo esta chamada de “ciência” (no sentido de saber) e não de “abusão” (superstição). *Ordenações filipinas. Quinto livro das Ordenações*. (org. Cândido Mendes de Almeida), Rio de Janeiro, s/e, 1870, p. 1151-1152 cf. *Ordenações filipinas. Livro V*. (org. Silvia Hunold Lara) São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p.67. Isso deve-se à importância e prestígio da Astrologia Judiciária na decisão dos negócios do reino, visto a prática de previsões do sucesso dos príncipes a partir do dia e hora do nascimento, por exemplo, nas prédicas seiscentistas. Cf. CAPELO, Rui G. *Profetismo e esoterismo. A arte do prognóstico em Portugal (século XVII-XVIII)*. Coimbra: Minerva, 1994; PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*, Lisboa: Editorial Minerva, 1997.

- e dois sem significados proféticos:
 4. pesadelo, *enypnion* e *insomnium* - que é fruto das atividades diárias (sobretudo irritações) que, segundo Macróbio, vêm incomodar o sonho, e que sempre, segundo Artemidoro, se referem ao presente do sonhador;
 5. aparição ou fantasma, *phantasma* e *visum* - que ocorre em um estado de semi-vigília ao se imaginar ver espectros, muitas vezes incubos (demônios).²⁰

Muitos autores utilizaram a escala de sonhos para classificar as visões oníricas, adaptando-a, ainda mais, ao cristianismo. Como indicou Helder Macedo, o cronista português Fernão Lopes, na *Crônica de D. João I*, sem citar, traduziu e explicou a classificação de Macróbio²¹:

Sonho [*somnium*²²] he quando homem vee algu~ua cousa, a quall per si nom pode declarar nem saber e ha mester quem lho interprete, como foi o sonho do Copeiro delRei Pharao;

Visom [*visio* - *oneiros*] he quando homem aquello que vio em sonhos, vee depois claramente per vista; assi como o sonho quem vio Farao das vacas e espigas;

Oração [*oraculum* - *chremastikos*] he, quando a algu~u homem de boa vida aparece o Senhor Deos, ou alg~uu Angio & lhe diz as cousas que ha de fazer, ou que de que sse deve de guardar elle ou outra pessoas;

nom sonho [*insomnium* - *enypnion* e] fantasma [*visum* - *phantasma*, sendo] estes dous modos postumeiros algu~uas vezes veem por inchimento de estamogo; outras per aazo de profundo pemssamento dhumor menemcolico; e aas vezes per emgano de Sathanas que sse trasfigura em Angio de Luz; de guisa que a estes dous modos postumeiros, nehu~u pode dar interpretaçom que çerta seja.²³

Fernão Lopes, no século XV, introduziu alguns elementos na explicação e a adaptou à doutrina cristã, sobretudo, ao tratar dos sonhos sem sentido profético.

²⁰ MACROBIUS, A.T.. *Commentary on the dream of Scipio*. Nova York: Columbia University Press, 1990.

²¹ MACEDO, H. & GIL, F. *Viagens do olhar*. Porto: Campo das Letras, 1998, p. 154ss.

²² A relação com os termos de Macróbio foi retirada do texto de Helder Macedo.

²³ Aqui citamos a edição cotejada com vários testemunhos, publicada em 1945, pela Livraria Civilização. Está diferente em vários aspectos da primeira edição impressa de 1644: “[Sonho] [*somnium*] & declarar nem saber e ha mester quem lho interprete”; “Visom [*visio* - *oneiros*] he quando homem aquillo ‘q vio em sonhos, vê depois claramente por vista”; “**Ao coração** [*oraculum* - *chremastikos*] he, quando a algum homem de boa vida parece o Senhor Deus, ou algum Anjo, & lhe dizem elle, ou outra pessoa”. Isso pode ser um indicio de que o compilador e editor seiscentista da *Crônica*, para além de erros tipográficos e da qualidade do testemunho que usou, não conhecia ou não teve acesso aos *Comentários* de Macróbio.

Explicou ambos como tendo as mesmas causas, que vão desde o funcionamento desregrado dos “humores” à influência do Diabo. Essa divisão por causas, que explicava porque o sonho não era matéria confiável, seguia não Macróbio, mas a doutrina agostiniana que diferenciou os tipos de visão e sonhos em verdadeiros e falsos conforme sua fonte.

No século XVII, na França, o magistrado gascão Scipion Dupleix escreveu, em 1606, tratados onirológicos que seguiam as cinco divisões propostas por Macróbio²⁴. Scipion Dupleix buscou traduzir os termos que designavam os tipos de sonho dos manuais antigos de um modo quase literal (“vision”, “oracle”, “panthomes”) ou então adjetivando o sonho (“songe ordinaires”). Além disso, Dupleix propôs uma sexta categoria de sonhos: os diabólicos, que também se remetia a divisão proposta por Agostinho entre sonhos verdadeiros-divinos e falsos-diabólicos.

Além da classificação dos sonhos, os tratados sobre adivinhação ensinavam o modo de como entender os sonhos. No *Oneirocrítica*, Artemidoro de Daldis vai discorrer sobre os sonhos alegóricos e indicar como se deve intepretá-los - já que as visões profética e oracular trazem em si o seu significado. O sistema daldiano pressupõe que se saiba da vida do sonhador para prever o futuro. Em outras palavras, os sonhos, mesmo os proféticos, são produto do espírito e da alma e como tais devem ser entendidos à luz de quem os sonhou. Uma mesma imagem pode ter significados completamente inversos para um filho e para um pai. Ver água pode significar algo no futuro ou simplesmente que o corpo tem sede. Portanto não basta somente se basear em livros; é preciso atenção para com o sonhador. O oniocróta - o intérprete de sonhos - devia considerar a posição social, gênero, riqueza, idade, trabalho, saúde, moradia, planos e desejos do cliente (além das atividades da vigília anterior ao sonho). Somente assim seria possível interpretar corretamente e também distinguir o sonho comum do profético. Por exemplo, uma porta fechada pode significar um empecilho para quem viaja ou está de mudança; mas segurança e conforto para aquele que quer se ocupar e exercer controle de assuntos alheios²⁵.

Ver um cozinheiro seria bom para os que querem se casar, pois ele é necessário para as cerimônias e festas; e bom também para os pobres pois anunciaria que vão ter muitos víveres. Para os doentes seria sinal de irritações, inflamações e

²⁴ GAUTIER, J.L. “Rêver en France au XVIIe siècle: une introduction” e BERCE, Y.M. “Les raisons des songes, chez Scipion Dupleix (1606)”. *Revue de sciences humaines*, 211, 3, 1988, p. 9, p. 123-131.

desequilíbrio de humores; como também prediria lágrimas vindouras por causa da fumaça produzida pelo trabalho na cozinha. Por outro lado, seria anúncio da revelação de segredos, pois o cozinheiro esconde dos comensais o preparo do prato²⁶.

Sonhar com mais de duas orelhas poderia ser bom sinal para um artesão, pois atenderá muitos clientes, mas de mau agouro para um réu porque significaria que será acusado de coisas que não fez e, portanto, precisa de mais orelhas²⁷. A cabeça seria boa para o homem rico que não ocupa cargos públicos (anuncia uma magistratura que o levará a uma coroa), para o pobre (sinal de riqueza e melhora econômica); para o atleta (clara vitória, pois “assim será maior esta parte de seu corpo” por causa da coroa de louros); para o banqueiro (receberá grande quantidade de dinheiro, pois capital vem de cabeça). Porém para o rico que ocupa postos públicos de poder seria um sinal ruim, pois anuncia doenças e atos de insolência por parte do povo; para o doente, dor de cabeça; ao soldado, esforço; e desordem e violência a quem optou “por uma vida tranqüila”. Sonhar, porém, com uma cabeça pequena significaria tudo ao contrário²⁸.

O que ressalta no sistema de Artemidoro é uma relação entre mundo físico e natural e suas explicações, dadas, por vezes, em jogos ou figuras de linguagem²⁹. Algumas interpretações, contudo, perderam sentido para nós e as relações entre elementos que Artemidoro se tornam obscuras. Por exemplo, sonhar com gaivotas e outras aves marinhas trazem perigo aos marinheiros, mas para mulheres cortesãs e homens charlatões trazem o bem, pois estes trabalham na água ou por meio delas.

Essa explicação pelas coisas concretas e naturais reflete-se na postura prática e material próprios de um manual, que não tinha pretensões teóricas. Para Artemidoro, não era central se havia uma origem divina ou externa do sonho, como para Aristóteles, mas sim se os sonhos prediziam ou não o futuro:

Não quero entrar, como Aristóteles, no problema de se há uma causa externa dos sonhos, procedente da divindade, ou se existe dentro de nós algo que predispõe nossa alma ao sonho e faz com que seja natural o que ocorre, pois, pelo contrário, os denomino ‘enviados pelos deuses’, da mesma forma que usualmente chamamos assim a todos os fenômenos inesperados.³⁰

²⁵ ARTEMIDORO DE DALDIS. *El libro de la interpretación de los sueños*. Madri: Akal, 1999, p. 298.

²⁶ *Idem*, p. 299.

²⁷ *Idem*, p. 94-5.

²⁸ *Idem*, p. 90-91.

²⁹ FOUCAULT, M. *História da Sexualidade, 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

³⁰ ARTEMIDORO DE DALDIS, *op. cit.*, p. 81, l. i-6.

Os *Comentários sobre o sonho de Cipião* de Macróbio, diferentemente de Artemidoro, tinham um caráter tratadístico. Estava atrás de uma explicação para o cosmos por meio dos sonhos de Cipião, de Cícero, comparando-o ao sonho de Er, de Platão. Macróbio assumia a questão deixada ao lado por Artemidoro como importante para a compreensão e interpretação correta do sonho. Não era somente uma questão de saber se o sonho era certo ou errado, em termos adivinhatórios, mas verificar a origem divina dele. Se fosse inspirado divinamente e, portanto, embebido na substância divina, era possível ao interpretar o sonho de Cipião descrever os corpos celestes e sua relação com o funcionamento do governo do mundo. Os sonhos teriam uma função moral e cívica: ensinar que as almas que servissem bem a república e a comunidade “retornam nos céus após a morte e lá desfrutam benção eterna”³¹. Menos que um manual ou mesmo um tratado sobre sonhos, os *Comentários* eram uma obra escrita para explicar o mundo sob uma ótica neo-platônica (e cristã, razão de seu sucesso na Idade Média).

A questão do divino e do caráter natural dos sonhos também foi importante na literatura médica. Um exemplo é a crença em Esculápio, o médico e “curandeiro” divinizado que aparecia em sonhos, e a prática da incubação, ou seja, dormir nos templos no deus-médico para obter os diagnósticos do paciente ou do sonhador. Os escritos atribuídos ao chamado pai da Medicina, Hipócrates, mencionavam os intérpretes de sonhos, mas advertiam que a arte de interpretar sonho era sutil. Tanto para os sonhos divinos, que avisavam coisas boas e más que viriam, como para os sonhos naturais era preciso atenção; inclusive para não os confundir entre si ou dar interpretações erradas.

Na quarta das “Doutrinas” ou “Regimes” do corpo hipocrático, que tratava dos sonhos, afirmava-se que à noite a alma estava mais ativa, visto que o corpo dormia. Ela se tornava senhora do ser humano, enquanto de dia era serva do corpo. A alma assumia as funções corporais e sensíveis - ver, ouvir, sentir, ponderar, andar - através dos sonhos. Por causa dessas relações entre alma e funções do corpo, por meio do representado nas visões noturnas, era possível diagnosticar o paciente. Como o sonho repetia à noite “as ações ou pensamentos do homem durante o

³¹ MACROBIUS, *op. cit.*, p. 92, cap. IV, § 1.

dia”³², se as visões noturnas trouxessem atividades anormais e contrárias à natureza ou ao cotidiano do sonhador eram sinal de enfermidade. Pela correta interpretação das imagens seria possível descobrir problemas de alimentação, secreções e fluidos excessivos, e receitar a cura. Sonhar com figuras monstruosas e assustadoras indicava excesso de comida, secreção biliosa e doenças perigosas. A medicação: um vomitório, seguido de cinco dias de dieta com comidas leves, nem acres, secas ou quentes e sem abundância; exercícios normais, exceto andar após o jantar; banhos quentes e descanso; e, por fim, evitar sol e frio³³.

O sonho como fenômeno anímico-corporal estava ligado aos quatro humores que regiam o corpo: bile amarela, bile negra, sangue e fleuma. Cada um desses humores era produzido por um órgão do corpo e tinha características dominantes. A bile amarela é produzida pelo fígado e é quente e seca; a bile negra, secretada no baço e no estômago, é fria e seca; o sangue vem do fígado e se aquece no coração, ficando quente e úmido; a fleuma provém do cérebro e é fria e úmida, viscosa. Suas características derivavam dos quatro elementos: o fogo, quente e seco - bile amarela; a terra, fria e seca - bile negra; o ar, quente e úmido - sangue; a água, fria e úmida - fleuma. Cada humor, por essas características, tinha uma predominância conforme a estação do ano e o clima. Por exemplo, um corpo mais fleumático era característico do inverno devido ao frio e, o que se traduzia na coriza dos resfriados, viscosa e produto das temperaturas baixas e do clima úmido. Os humores quando em desproporção causavam enfermidades. A função do médico hipocrático era balanceá-los, por meio da dieta e exercícios, e devolver a harmonia do corpo pelo equilíbrio dos humores. A alimentação (como se vê no exemplo “monstruoso”) era central e os sonhos sofriam influências diretas da alimentação, como depois reforçou Aristóteles.

Galeno (129-204) desenvolveu a teoria hipocrática dos humores e espalhou-a no mundo romano. A partir de seus textos e interpretações, o corpo hipocrático foi lido na Baixa Idade Média e na Renascença. A preponderância da leitura galênica do corpo hipocrático durou até o século XVIII, pelo menos, quando Galeno foi decretado um deturpador dos textos do pai da medicina. Essa crítica, porém, foi primeiramente feita por Paracelso (1493-1541). Houve alguma ressonância com leituras de Hipócrates a partir de traduções diretamente de manuscritos em grego que

³² HIPPOCRATES. “Regimen IV”. In: *Hippocrates. Vol. IV*. Cambridge: Harvard University, 1986 (col. Loeb), p. 423, § LXXXVIII.

³³ *Idem*, IV, XCIII, p. 443-4.

surgiram no XVI, somadas a uma visão mais empírica da medicina, como em Bacon, e observatória, via anatomia, como em Vesalius. De qualquer modo, as diferenças entre a interpretação galênica de Hipócrates e as leituras geradas no âmbito do cotejo com o texto grego foram, em geral, conciliadas numa revisão da teoria galênico-hipocrática, que se manteve central até o XVIII, particularmente na Península Ibérica, onde a experimentação e a anatomia eram interditadas, seguindo os princípios tridentinos³⁴.

No curto texto “Sobre o diagnóstico em sonhos”, cada humor interferiria nos sonhos e por meio das visões do sonho se poderia diagnosticar para combater o predomínio deste ou daquele humor. O problema, como sempre, era conseguir distinguir o que era resquício da atividade diurna, pois o sonho não era somente corporal (como reflexo da condição e saúde do corpo), mas era também fruto do que se fazia e pensava durante a vigília, como também separar os sonhos corporais dos sonhos proféticos. De qualquer modo, concluiu que: “So what our patients see in their visions-in-sleep (enypnion) and seem to do often indicates to us both the shortage or abundance and the quality of their humors”³⁵.

A teoria dos humores foi uma das chaves do entendimento do mundo até o século XVIII. Sangüíneo - sangue, fleumático - fleuma, colérico - bile amarela (de *cholé*, bile), melancólico - bile negra (de *melános*, negro, e *cholé*, bile) eram características físicas determinadas pelos humores e que definiam os tipos de personalidade e psiquê. As pessoas eram divididas conforme a predominância dos humores, seus temperamentos - e, em alguns casos, selecionadas para exercer determinadas funções. Na Companhia de Jesus, a análise da compleição anímica de seus integrantes servia a “uma nova função de controle, prevenção e formação dos indivíduos, visando o bem estar individual e social”. Classificar os irmãos loiolanos conforme seus humores foi prática usual e servia como um dos elementos para traçar um perfil e organizar as atividades³⁶. Nesse sentido, “Missão e melancolia são termos incompatíveis; um trabalha contra o outro, e o Novo Mundo no século XVII era o teatro paradigmático para esse embate”³⁷. Conforme a *Summa Política*, de Sebastião Cezar de Menezes,

³⁴ Para um panorama geral ver: SMITH, W. *The hippocratic tradition*. s/l: Cornell University Press, 1979 [edição eletrônica, revisada, 2002], p. 14 e ss.

³⁵ GALENO. *On Diagnosis in Dreams* (transl. by Lee T. Percy). Disponível em: *Ancient Medicine/Medicina Antiqua*, URL: <<http://www.medicinaantiqua.org.uk/Medant/dedign.htm>>.

³⁶ MASSIMI, M. “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica nos séculos XVI e XVII”. *Atalaia/Intermundos. Revista do CICTSUL*, n. 6-7, 2000, p. 223-236.

³⁷ ALCIDES, S. “Novo mundo, missão e melancolia” In: FURTADO, J.P (coord.) *Antônio Vieira. O imperador do púlpito*. São Paulo: IEB, 1999 (Cadernos do IEB – Cursos & conferências), p. 77.

oferecida, em 1650, como manual para o herdeiro do trono de Portugal, D. Teodósio, um monarca deveria, preferencialmente, ter os humores equilibrados. Se houvesse, contudo, predominância de algum fluído seria mais conveniente para o bem comum do reino que fosse sangüíneo com uma mistura de melancolia, pois assim temperaria o “demasiado movimento do sangue”. Um rei com essa conformação teria “presença senhoril, e majestosa”, o ânimo inclinado para a “moderação, justiça, Magnanimidade, e clemência”, imprimindo-se nele facilmente “as regras da doutrina, os hábitos da virtude, e os preceitos da prudência”. Ao contrário, o temperamento fleumático servia mais para servir do que para mandar, e, portanto, seria inadequado a um soberano; o “moderadamente colérico” teria aspectos positivos e negativos, por causa da alteração constante do temperamento; e, por fim, o melancólico não “costuma fazer o príncipe tão Magestoso, como se requer, nem de ânimo grandioso, e inclinado a clemência. Contudo o faz engenhoso, parco, calado, e aturador do governo”.³⁸

Esses fluidos sofriam influxos externos na sua relação com os quatro elementos, com o clima e por analogia com os astros (cada qual com um elemento determinado para ele). Um bom governante era aquele que conhecia a inclinação de temperamentos do seu povo determinada pelo clima e assim conseguia antecipar as reações dos seus súditos³⁹. Porém, para acertar isso, ele próprio precisava conhecer seus humores e temperá-los. Criava-se assim uma rede intrincada que ia do menor elemento à dimensão cosmológica e vice-versa, ligando, unindo e explicando tudo. O sonho era entendido nessa composição anímica, física, natural e cósmica.

Cada pessoa sonhava conforme sua composição de humores, Pe. António Vieira (1608-1697), em 1694, escreveu:

o melancólico sonha coisas tristes e trágicas, o sanguinho sonha felicidades e festas, o colérico sonha guerras e batalha, o fleumático creio que não sonha, porque não vive.⁴⁰

Entre humores e portas, o debate sobre os sonhos nos textos antigos e na leitura moderna deles girava em torno das questões da origem dos sonhos, se eram confiáveis ou não. Questões que se refletem, em outro viés, na Bíblia.

³⁸ MENEZES, Sebastião César de. *Summa política. Offerecida ao Principe D. Theodosio de Portugal*. Amsterdão: Na tipografia de Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650, p. 14-5.

³⁹ *Idem*, p. 98-100.

⁴⁰ VIEIRA, A. *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. XIII.

AS PEDRAS, A ESCADA, AS VACAS E O CHIFRE

Jacó dormiu sobre uma pedra e teve um sonho. Nele via uma escada pela qual subiam e desciam anjos e então o Anjo do Senhor apareceu e lhe disse: eu sou o Deus de Abraão, e se me tomar como Deus o protegerei - a você e a sua descendência. Jacó percebeu que aquele lugar era santo e fez um pacto com Deus. Se Ele o agasalhasse, alimentasse, Jacó o tomaria como Deus único.

Essa narrativa do Gênesis descreve uma das cenas recorrentes na pintura e literatura moderna. O sonho de Jacó no qual Deus se mostra e pelo qual Jacó reafirma o pacto com o Deus de seu pai e avô, Isaac e Abraão, se tornou uma das tópicas importantes para a onirológica moderna.

Junto com os sonhos de José, Daniel e Nabucodonosor, entre outros, se constituiu como um dos exemplos da comunicação divina por meio das visões em sonho. Jacó vê, em sonho, ao fundo a escada que leva aos Céus, pela qual os anjos sobem e descem, e vê e ouve a figura do Anjo do Senhor que anuncia e lembra o pacto, denunciando para Jacó que ele estava se afastando do verdadeiro caminho. O sonho é claro, o anúncio, evidente. A visão não precisa de interpretação. Jacó, mesmo aturdido, compreende seu significado⁴¹ e estabelece um pacto. Claro e evidente, na economia da narrativa bíblica, o sonho basta a Jacó. É um anúncio, uma aparição que contém nela mesma o seu significado. Deus, então, era um verbo sem metáforas.

Na Bíblia, quando não há literalidade ou a explicação não está nos próprios sonhos, é preciso interpretá-los. José, filho de Jacó refugiado no Egito, e Daniel, profeta exilado na Babilônia, são os dois grandes exemplos de intérpretes de sonho. Sonhos que são prenúncios, mais do que aparições. A história de José é permeada de sonhos. José sonhou que os astros do céu o adorariam. Ao contar o sonho aos seus irmãos, deu-se a interpretação: ele seria o astro maior e sua família o adoraria. Enciumados, eles o jogam numa vala no deserto para morrer. Salvo por mercadores, é vendido como escravo no Egito. Acaba preso, e na prisão interpreta os sonhos do copeiro-mor e do padeiro do faraó, encarcerados por ofenderem o monarca. O acerto de suas previsões chega até o faraó que estava tendo sonhos indecifráveis. Ao dormir, via sete vacas gordas, devoradas em seguida por sete vacas magras; também via sete espigas cheias, devoradas por sete espigas magras.

⁴¹ VIEIRA, A. "Sonho Primeiro", In: *Sermoens, op. cit.*

José, favorito de Deus por meio de Sua graça, descobre, revela a figura enigmática: no reino do Egito haveria sete anos de abundância e fartura, seguidos por sete anos de escassez e fome. Portanto, aconselhou José, fosse o faraó providente, pois tinha a pre-vidência das coisas a acontecer, e fizesse reservas nesses sete anos de fartura para os tempos de “vacas magras”. Pela sua visão e sabedoria, dons vindos de Deus, José é nomeado conselheiro do rei. Nesse estado, chama os irmãos de Canaã (Israel) e estes se tornam seus súditos, astros menores adorando o astro-rei.

Os sonhos de José e sua capacidade de interpretá-los são sinal de favorecimento divino. Deus revela a José o significado das figuras, pois “decerto são de Deus as explicações”⁴². Não é José que, por dom próprio, consegue deslindar as matérias ocultas nos sonhos. A matéria das visões em si, embora prenúncio do futuro, tem alcance limitado. Quando reveladas, as figuras avisam dos caminhos de José ou ajudam, ao prever o futuro, que esse caminho se consubstancie; dizem sobre José e sua posição como líder de um povo escolhido por Deus e com o qual foi feita uma aliança pelos antepassados de José. E ao dar a José a interpretação das visões, procede a uma nova eleição: escolhe-o como canal que veicula a sabedoria divina.

De sentido diferente e apontando para futuro de alcance diverso, são os sonhos que Daniel tem e interpreta. Do mesmo modo que José, os sonhos de Daniel são figurais e aparecem no exílio (José no Egito, Daniel na Babilônia). As visões que estão no livro de Daniel, porém, possuem caráter escatológico e apocalíptico; tratam de revelações acerca do fim do mundo. Há dois sonhos principais no livro de Daniel, interligados e com anúncios escatológicos: o sonho de Nabucodonosor, rei dos caldeus, com a estátua⁴³ e o sonho do profeta Daniel com as bestas⁴⁴.

Nabucodonosor, rei da Babilônia, teve um sonho que perturbou seu sono. Ele chamou todos os sábios e adivinhos e pediu que descobrissem qual o sonho e qual o seu significado. Como nenhum deles pôde fazê-lo, o rei resolveu matar a todos os adivinhos, intérpretes de sonhos e mágicos do reino. Daniel, no exílio judaico da Babilônia, é avisado sobre isso e se propõe a revelar o mistério. Reza a Deus para que lhe conceda o dom da visão e o auxílio. Após a iluminação, Daniel revela o sonho ao rei. O rei, ao se deitar, teve a visão de uma estátua formada por quatro elementos: a cabeça de ouro, o peito de prata, os braços de bronze, as pernas de ferro, nos pés misturados com barro. Essa estátua gigantesca era esmagada,

⁴² Gn 40:8.

⁴³ Dn 2.

⁴⁴ Dn 7.

reduzida a pó, por uma pedra que caía do céu sem intervenção alguma e que tomava o lugar da estátua, cobrindo toda a terra. Revelado o sonho, o profeta anuncia o significado: as partes da estátua eram os reinos do mundo, sendo o da cabeça de ouro, o reino de Nabucodonosor, que seria sucedido por três reinos de potências e qualidades inferiores – como os metais em relação ao ouro e as partes do corpo em relação à cabeça do corpo. No fim, todos seriam suplantados pela última monarquia que duraria para sempre. Ao encerrar a interpretação para o rei, Daniel sentenciava: “O grande Deus manifestou ao rei o que deve acontecer depois disso. O sonho é verdadeiramente este, e digna de fé é a sua interpretação”⁴⁵.

O sonho dos quatros animais possuía uma estrutura similar, embora o sonhador fosse Daniel e o intérprete, um “dos presentes” (um anjo) que estava no próprio sonho. De chofre, no primeiro versículo, é avisado que Daniel, imediatamente, logo, escreveu o sonho cujas imagens povoaram sua cabeça. O profeta, “estando em seu leito”, viu quatro ventos que agitavam o mar. Quatro animais, quatro bestas monstruosas levantaram-se do mar revolto. O primeiro tinha corpo de leão com asas de águia. O segundo era semelhante a um urso, com três costelas entre os dentes. O terceiro parecia um leopardo com quatro asas de ave e quatro cabeças. Por fim, viu um animal “terrível, espantoso, e extremamente forte”, que tinha enormes dentes de ferro e dez chifres na testa. No meio desses chifres, o profeta notou que surgia um outro chifre, pequeno, que tinha olhos e uma boca “que proferia palavras arrogantes” e que desbancou os outros chifres. Numa segunda parte da visão, apareceram um Ancião e vários tronos ocupados por um tribunal que começaram a combater e julgar as bestas. O chifre continuou a proferir “palavras arrogantes”, mas, por fim, a besta foi destruída e seu corpo queimado com a chegada do “Filho do Homem”. Aos outros animais também foi estipulado um fim e um tempo determinado, depois do qual reinaria o “Filho do Homem” e: “todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.”⁴⁶.

Daniel, perturbado com a visão, pergunta a um dos presentes o seu significado, que dá a interpretação. Do mesmo modo que as partes das estátuas, os quatro animais são quatro reinos que se levantarão e se sucederão. O quarto será composto por dez reis, os dez chifres, sendo que um desses reis será diferente dos demais, pois abaterá os outros, insultará Deus e tentará mudar “os tempos e a Lei”.

⁴⁵ Dn 2:45.

Mas esses reinos serão suplantados pelo reino dos santos do Altíssimo que durará eternamente, expresso aqui no julgamento e no “Filho do Homem” e no sonho da estátua na Pedra que a destrói e ocupa toda a terra.

As mensagens, dadas nas interpretações dos sonhos, transcendem o reino de Nabucodonosor e ao tempo de Daniel, e vão para além de um sinal de favorecimento divino para o sonhador e para o intérprete. O caráter da eleição, expresso na pedra e no “Filho do Homem” que seriam figura do reino do Povo de Deus – os hebreus –, é inserido numa revelação da história do mundo até o fim dos seus dias. Na interpretação judaica, viam-se nos sonhos quatro reinos que oprimiram o povo hebreu, babilônios, persas, gregos, romanos, e que se sucederiam até serem destruídos pelo reino do Messias. Na leitura da ortodoxia católica, baseada em S. Agostinho, eram os reinos que dominaram o mundo conhecido, tendo o último (romano) se tornado cristão depois da nova Lei e da vinda de Cristo, que anunciara que a salvação não seria terrena, mas celestial. Portanto, a pedra ou o Filho do Homem não poderiam ser o reino do messias, pois ele já viera como Jesus e dissera que seu reino era nos Céus. A pedra, assim como o chifre blasfemador, eram o anti-cristo, anunciado no Apocalipse de João, que viria antes do julgamento final. Havia ainda uma interpretação cristã heterodoxa que propunha que a Quinta Monarquia seria um reino de felicidades⁴⁷ e que prepararia a vinda de Cristo antes do Fim do Mundo. Ou ainda, um império que combateria os infiéis, converteria os gentios e reordenaria o rebanho cristão em toda a terra, à espera do Julgamento Final.

Diante das diferentes exegeses, constituiu-se uma produção de comentários sobre o Livro de Daniel, que nos séculos das reformas teve expoentes tanto no mundo protestante, como Calvino e Müntzer, quanto católico, como o jesuíta Benito Pereira. O caráter apocalíptico de Daniel, por sua vez, incitou respostas nas duas faces da igreja ocidental. Enquanto o aspecto milenarista, ao mesmo tempo que catastrófico, predominou nas leituras calvinistas e puritanas, em especial na Inglaterra revolucionária, nos reinos mediterrâneos ligados a Roma a esperança messiânica na construção de monarquias e impérios universais foi o tom das interpretações. Em particular, nos reinos ibéricos, sobretudo, em Portugal, essas leituras ganharam dimensão de projetos político-religiosos que justificavam a existência e missão das monarquias ibéricas. Nas terras lusas, a montagem dos “altos palácios”, como

⁴⁶ Dn 7:14.

chamava Vieira, a partir dos sonhos de Daniel costuravam-se com os outros sonhos bíblicos, que independente de suas diferenças, ganhavam todos significado providencialista e apocalíptico.

Uma hipótese para explicar a diferença dos sonhos de Jacó e José, cuja mensagem explicitava uma aliança com o Deus único de Abraão, e os sonhos apocalípticos de Daniel apóia-se nos momentos nos quais foram escritos os textos e qual sua possível intenção. O livro de Daniel, em grande parte, foi escrito durante o domínio helênico e serviu para mostrar que a opressão iria acabar e que Israel seria restaurado pelo poder do Messias. Os sonhos apocalípticos eram um recado de esperança (como no século XVII, o grão-rabino de Amsterdã vai chamá-los: “Esperança de Israel”). O povo havia sido oprimido pelos caldeus, medas e persas, e havia sobrevivido e se libertado. O domínio helênico também passaria, pois o “Filho do Homem” iria trazer o último reino (a Pedra) que duraria eternamente (a Quinta Monarquia, o reino do Messias e dos justos). Nos relatos do Gênesis, a mensagem servia para manter a aliança dos hebreus com Deus e a fidelidade a uma divindade única. Provavelmente escritos durante os reinos de Judá e Israel (IX-VIII a.C.), os sonhos de José, mais comparáveis pela estrutura aos de Daniel, reafirmavam uma eleição e mostravam sinais dessa na forma de recompensas. Não está presente o caráter apocalíptico da revelação⁴⁷. Essa distinção entre o tipo de anúncio, porém, não era central na interpretação seiscentista. Importava perceber as analogias possíveis e o substrato comum: o sonho.

Nesse ponto, as narrativas de Jacó e, principalmente, de José e Daniel eram concordantes. Os sonhos proféticos vinham de Deus e seu entendimento só era possível por causa da inspiração e intercessão divina. Nos episódios bíblicos, nem José e muito menos Daniel se consideram intérpretes de sonhos, ou melhor, sabiam que desvendaram o sentido oculto somente porque Deus o permitiu. Não são eles que por um dom ou capacidade particular ou individual chegam à revelação. Deus, por tê-los escolhido dentre o povo eleito como seus líderes (Nabi – profeta), é que

⁴⁷ Em algumas dessas propostas se afirmava que esse reino teria mil anos (a partir de uma passagem do Apocalipse de João) e, por isso, foram chamados de milenaristas ou quiliastas (de mil, em grego). Ver próximo item.

⁴⁸ SILVA, R.R. “Mo(vi)mentos entre as imaginárias da opressão e o imaginário da esperança. Uma leitura do livro de Daniel”. Seminário apresentado no curso “Códigos verbais: memória do futuro: profecia, voz e milênio”, ministrado na PUC-SP por Jerusa Pires Ferreira, outubro de 2000 (mimeo).

concede o dom. Tanto que os sonhos só podem se decifrados por eles, homens de Deus que estão no exílio em reinos de idólatras e de falsos deuses. No caso do sonho da estátua, Nabucodonosor quer executar os adivinhos, que como são idólatras não podem ter acesso aos desígnios ocultos do divino. Fica clara uma contraposição entre a adivinhação pelos sonhos (prática idolátrica e supersticiosa) e a interpretação dos sonhos inspirada por Deus.

A oniromancia, a oniromancia, ou seja, a adivinhação pelos sonhos é terminantemente proibida e interdita ao fiel. O adivinho que fizer previsões (mesmo que acertadas) por meio dos sonhos deve ser morto, em especial se incitar à crença em outros deuses⁴⁹. No exílio da Babilônia, Jeremias teria escrito uma carta para todos os hebreus na qual aconselhava em nome de Deus, seu verdadeiro oráculo, que não se desse crédito aos profetas e adivinhos estrangeiros nem aos “sonhos que vós sonhais”, pois “profetizam mentiras em Meu nome”⁵⁰. Além de ser interdita a adivinhação, acreditar em sonhos poderia levar ao erro e a vaidade, um dos piores pecados⁵¹. No Eclesiástico, uma passagem muito citada e recriada nos séculos XVI e XVII, resumia essa doutrina:

As esperanças vãs e mentirosas são para o homem insensato,
os sonhos dão asas aos estultos.
Pegar sombras e perseguir ventos
assim é quem atende a sonhos.
Espelho e sonhos são coisas semelhantes:
diante de um rosto aparece sua imagem,
Do impuro que se pode tirar do puro?
Da mentira que verdade se pode tirar?
Adivinhações, augúrios, sonhos são coisas vãs,
são como devaneios de uma mulher grávida.
Se eles não foram enviados pelo Altíssimo,
numa de suas visitas, não lhes dê atenção,
Pois os sonhos extraviaram a muitos,
os que neles esperavam caíram.
É sem mentira que se cumprirá a Lei
e a sabedoria é perfeita na boca do fiel⁵²

O sonho faria as vezes de um espelho, refletindo o ser humano na sua exterioridade, no que é supérfluo: seu corpo, seus desejos. Sonhar seria espelhar os defeitos humanos e crer nos sonhos é seguir mentiras. A crença nos sonhos era, portanto, sinal de insensatez, de falta de discernimento. Um delírio, como “de mulher

⁴⁹ Dt 13:2-6.

⁵⁰ Jr 29: 8-9.

⁵¹ Ecl 5:6.

⁵² Eclo 34:1-8.

grávida”, que poderia tirar do reto caminho o fiel, induzindo-o ao erro e à mentira, fazendo-o se perder. Sendo o sonho algo da esfera humana, imperfeita e pecaminosa desde Adão, perguntariam alguns teólogos cristãos séculos mais tarde, como dele haveria de sair algo de bom, puro? Ao mesmo tempo, indica que os sonhos podem ser um canal de comunicação com o divino, pois o Altíssimo envia sonhos.

Essa dimensão do sonho como meio profético era corroborada por uma repreensão de Deus a Araão e à profetisa Maria, que se queriam comparar a Moisés, Seu escolhido e irmão deles:

Se há entre vós um profeta,
é em visão que me revelo a ele,
é em sonho que lhe falo.
Assim não se dá com meu servo Moisés
a quem toda a minha casa está confiada.
Falo-lhe face a face,
claramente e não em enigmas,
e ele vê a forma de Iaweh.
Por que ousastes falar contra meu servo Moisés?⁵³

Deus mostrava que os sonhos, junto à visão, eram o meio pelo qual Ele fala aos seus profetas. Estabelece, porém, uma hierarquia entre aqueles com os quais fala em sonhos e visões enigmáticas, que precisam de interpretações, e aqueles para os quais aparece, “face a face”. Ou seja, quanto mais escolhido, mais clara será a mensagem divina e precisará de menos interpretação. Por conseqüência, a mensagem será melhor se clara e evidente. O pensador hebreu Maimônides afirmava que há véus nas profecias, que ocultam a visão direta de Deus. São camadas intermediárias – como o sonho – que permitem que o profeta chegue ao divino. Moisés, o maior dos profetas, não precisa de mediações, pois Deus se manifesta para ele de dia, quando ele está acordado, desperto e vigilante e capaz de perceber a presença divina.

Nos casos de José e Daniel, há leituras que dizem que as visões eram enigmáticas, por que os hebreus estavam no exílio, longe da Terra Prometida, e em situação de servidão, privados de sua liberdade (dom característico e essencial do humano). Portanto, nessa situação – de servos não livres – não estariam aptos a terem o contato direto com Deus⁵⁴. No Novo Testamento, os poucos sonhos existentes são aparições de anjos que anunciam os planos do Senhor, como no caso do anjo que explica para S. José o nascimento de Cristo. A proximidade do evento que redimiria a humanidade (o martírio de Cristo) e a qualidade do sonhador, S. José,

⁵³ Nm 12:6-8.

pai do Salvador, explicariam porque Deus havia optado pela aparição – ou oráculo, nos termos de Macróbio.

A leitura da Bíblia propunha, portanto, uma série de tipos de sonhos: aparições ou oráculos cujas mensagens eram clarividentes, visões enigmáticas e misteriosas que precisavam ser decifradas, sonhos usados erroneamente para a adivinhação e sonhos vãos que quando tomados seriamente podiam levar o fiel ao erro e à vaidade. Esses sonhos, segundo a lei Divina, deviam ser distinguidos. Em particular, era preciso separar os enviados e inspirados por Deus dos sonhos vãos e combater a prática da oniromancia, como superstição idólatra, maior dos pecados – pois contra o primeiro mandamento, “Não terás outros deuses e crenças diante de mim”.

A dificuldade para a aplicação desses preceitos era que as Sagradas Escrituras não explicitavam os caminhos para essa distinção. Como separar o joio do trigo? Como saber se os sonhos eram bons, ou se iriam desviar do reto caminho da fé, visto que “extraviaram a muitos”? A interpretação dessas questões gerou um amplo debate em setores da Igreja Católica, sendo seu auge entre os séculos XVI e XVII. As duas bases, porém, para a discussão foram dadas por Santo Agostinho, no século IV, e por S. Tomás de Aquino, nos séculos XI e XII.

⁵⁴ Cf. *Bíblia de Jerusalém, op. cit.*

A RÉGUA DOS SONHOS, A VISÃO E O PECADO

Mônica, mãe de Agostinho, sonhou que estava chorando em pé sobre uma régua de madeira. Um jovem veio ao seu encontro e perguntou por que estava triste. Ela respondeu que chorava porque seu filho estava pecando e não queria saber da palavra de Deus. O jovem consolou-a, alertando para que “prestasse atenção e visse que onde ela se encontrava aí também estava” Agostinho. Mônica olhou e viu então o filho diante de si, na mesma régua. Ao contar o que vira ao filho, ele interpretou a imagem como uma indicação de que Mônica iria se tornar como ele, pagã. Ela porém respondeu dizendo que: “Não, não me foi dito: ‘onde ele está, aí estarás tu’. Mas sim: ‘onde estás, aí estará também ele’”⁵⁵. A visão da mãe de Agostinho – figura central nas suas *Confissões* – anunciava a recusa posterior do paganismo, a conversão ao cristianismo e o combate às heresias pelo santo. A mãe, cristã, ao contar o sonho para o filho, mostrava que ele estava errado e, mais, que interpretava erroneamente os sinais. Ou seja, estava duplamente enganado devido suas crenças falsas. Mais tarde, Agostinho perceberia que a interpretação de sua mãe estava correta⁵⁶ e que ela sabia discernir – por uma ou pelas suas qualidades naturais – as revelações dos sonhos da imaginação⁵⁷.

Mônica, portanto, estava na régua e sabia, naturalmente, medir o certo e o errado, o falso e o verdadeiro. Agostinho não tinha esse “saber especial”. Para situar-se na régua, usar e saber usá-la, além da fé – ponto de partida inicial –, construiu um sistema de medição e regras, baseado na Razão (*ratio* – medida, divisão) e na Idéia (no *Logos*), para separar a Verdade dos erros das doutrinas pagãs, das idolatrias e das heresias. As *Confissões* narram seu caminho desmedido para encontrar essa régua. Nascido em uma família romanizada do Norte da África, teve uma educação cristã na infância por influência da mãe. Mas logo abandonou o cristianismo e abraçou a cultura romana. Só adulto, Agostinho se converteu e foi batizado. Renegou o maniqueísmo e o ensino de retórica (“ofício de comerciante de tagarelice”), marcas de sua formação romana. Tornou-se padre, chegando à bispo na cidade de Hipona, quando escreveu as *Confissões*. A narração de sua vida – desde a descrição da infância

⁵⁵ *Confissões*, I, III, 11.

⁵⁶ *Confissões*, VIII, 12.

⁵⁷ Idem, VI, 23.

e dos desejos corporais – é marcada pelo arrependimento e negação dos pecados vividos e pelo encontro da Verdade, quando maduro.

Esse mesmo tom, Agostinho imprimiu nas suas obras em geral. Um tom de combate às heresias, muitas às quais tinha pertencido, junto a uma defesa da compreensão reta da fé cristã. Nesse caminho, se tornou um dos pilares da ortodoxia católica. Seu tratado mais importante, *A Cidade de Deus contra os pagãos*, definiu a divisão do mundo em duas cidades ou repúblicas, análogas ao corpo e a alma. A cidade dos homens, mundana, suscetível e repleta de pecado (como a carne), e por isso chamada de “cidade diabólica”. A cidade de Deus, divina, perfeita, composta aqui na terra, temporariamente, pelos homens santos e pela Igreja que esperavam ir para a Cidade Eterna, a Jerusalém Celeste, a Cidade Deus dos céus e final. Com isso, Agostinho buscava demonstrar que não havia possibilidade de Reino ou República Eterna, Divina na terra, seja Roma, chamada de Cidade Eterna, que acabara de ser saqueada pelos vândalos, em 410, muito menos um reino temporal de felicidades de mil anos, antes do Juízo Final. Essa crença, chamada de milenarismo ou quialistismo, interpretava uma passagem do Apocalipse na qual está escrito que, antes do Juízo Final, haverá um reino de mil anos. Na mesma chave, entendiam muitos que a pedra do sonho de Nabucodonosor ou o Filho do Homem do sonho de Daniel profetizavam essa monarquia temporal de felicidades.

Agostinho refutou e combateu as leituras milenaristas, e sua tentativa de dar materialidade terrena e histórica ao reino divino. Os mil anos do Apocalipse deveriam ser lidos alegoricamente⁵⁸. Ao interpretar o sonho de Daniel⁵⁹ estabeleceu a leitura canônica da visão na qual os quatros reinos representados pelas bestas seriam devorados pelo anti-cristo antes do Juízo Final⁶⁰. Para o Bispo de Hipona, somente Deus tinha eternidade e perfeição; o mundo imperfeito teve um começo, a Criação, e estava condenado a um fim, o Juízo Final. O mundo, a cidade dos homens, era terreno e baixo, sendo sua única solução ser destruído, pois “Do impuro que se pode tirar de puro?”⁶¹. Não poderia haver um reino de abundância e felicidade na terra, como queriam os milenaristas – e também os judeus à espera do Messias – pois a terra era um “vale de lágrimas”. Como o messias, Cristo, já tinha vindo, para redimir os pecados e dar a Nova Lei, a Lei da Graça, restava esperar e se preparar para a Cidade Celestial, divina e eterna. Ter uma crença ou juízo diferente, heterodoxo

⁵⁸ *Cidade de Deus*, livr. XX.

⁵⁹ Dn, 7.

⁶⁰ XX, 23. E por analogia, a pedra do sonho de Nabucodonosor teria a mesma função.

sobre o significado dos sonhos no livro de Daniel ou das visões no Apocalipse de João era incutir em heresia e erro.

A preocupação com a leitura correta e “literal” norteou o *De genesis ad litteram*, um comentário extenso e detalhado sobre os primeiros capítulos do Gênese. O livro XII foi dedicado ao problema da visão e, inserida nela, do sonho. O ponto central era entender como funcionavam as visões e quais seus tipos e causas para poder discernir quais eram verdadeiras – inspiradas divinamente – e quais, falsas – de influxo demoníaco ou pecaminoso. Segundo Agostinho, haveria três tipos de visão, distribuídas conforme as partes que constituíam o ser humano. A corporal, que era ver as coisas materiais por meio dos sentidos corporais, no caso através do olho. A espiritual, que consistia ver imagens produzidas no espírito pela imaginação – impressas ou não pelos olhos. A intelectual, que era perceber idéias e signos pela faculdade da razão na mente. Ao se ler a frase: “Amai o próximo como a si mesmo”, por meio dos olhos vemos o texto, as palavras escritas (visão corporal); por meio do espírito humano imaginamos o próximo que está sendo descrito no texto (visão espiritual); por meio do intelecto, vemos o signo imaterial representado na frase, o amor (visão intelectual)⁶². Há uma hierarquia no exemplo, na qual a visão intelectual – que está mais distante da matéria do corpo – é a que está mais próxima da Verdade, da Idéia divina e da Virtude, imateriais, abstratas e não tangíveis pela nossa existência corporal. A visão dos sentidos é aquela menos confiável, pois se baseia no corpo e se fia nas coisas materiais, muito suscetíveis à mudança e aos erros. No meio, está a visão espiritual.

No espírito, se formam as imagens materiais tanto observadas e referentes aos objetos vistos com os olhos quanto àquelas lembradas ou inventadas pela mente, como os animais fantásticos. A imaginação, faculdade espiritual de formar imagens, mesmo quando não está ligada diretamente à visão corporal (um objeto visto e gravado como imagem no espírito) ainda assim funciona em cima da matéria: figuras de corpos materiais – seja o próximo imaginado pela leitura da sentença “Amar o próximo como a si mesmo”, seja um unicórnio nunca antes visto. As imagens da visão espiritual, porém, não são formadas pelo corpo, e sim pela alma que os imprime no espírito, eventualmente, a partir do que foi observado pelos sentidos corporais. O corpo é inferior ao espírito e, por consequência não pode agir diretamente nele, pois uma causa inferior, o corpo, não pode gerar consequências

⁶¹ Eclo 34:3.

naquilo que lhe é superior, o espírito. A visão espiritual faz a mediação entre o visto no exterior, os objetos, e a faculdade mental. É por meio dela que os objetos materiais e sensíveis eram trazidos para a alma, para serem compreendidos e organizados pela alma.

Segundo a proposta agostiniana, seria este o caso dos sonhos. Ao se dormir não são os olhos que vêem, mas o espírito ligado ao corpo que simula os olhos, fazendo com que o sonhador tenha a impressão de ver as coisas mesmo – e não uma representação delas. Por isso, concluiria Agostinho, alguém que está delirando, um frenético em seus ataques e delírios, vê como quem sonha, isto é, não vê com os olhos mas com a imaginação mas tem a impressão de estar vendo coisas reais e não imaginadas⁶³.

Como visão espiritual, os sonhos são suscetíveis à boa ou má disposição anímico-corporal do sonhador. No caso das imagens polutas – um tópico recorrente na literatura cristã –, a visão tentadora pode ser causada por um excesso de bebidas e comida, desejos diurnos, enfermidades ou mesmo o pensamento abstrato sobre coisas pecadoras que emergem quando se vai tratar ou falar do assunto. Um padre ao pregar contra a vida devassa, pelo simples fato de falar sobre o assunto, formará na sua imaginação, ainda que involuntariamente, figuras ligadas ao pecado. À noite essas imagens, gravadas no espírito, podem aparecer novamente em sonhos poluídos. Para Agostinho, isso não constituía pecado em si. Ainda que os pios consigam reprimir e reprimir certos estímulos controlando as representações imaginárias, por meio do discernimento e da inteligência, isso não é possível durante o sono, quando essas faculdades estão suspensas. Sonhar não é pecado, porque para incidir no erro, ou evitá-lo, é preciso o exercício da escolha, da combinação entre razão, entendimento e vontade – ativas somente durante a vigília. Mesmo assim, para Agostinho, seria impossível que pessoas pias tivessem sonhos polutos, por meio natural, porque sua disposição corporal é boa, decorrente de terem uma vida regrada, e mesmo ao sonhar tenderiam, por uma decorrência lógica de sua piedade, a escolher a opção certa, como Salomão que optou pela dádiva da Sabedoria. Em outras palavras, para evitar certos sonhos contrários a fé, deve-se ter uma vida cristã.

Por meio sobrenatural, os sonhos podem ser modificados, contudo. Os demônios podem tentar inclusive o pio, pois conseguem manipular as imagens, pela dimensão material que contém, e deduzir, por sua inteligência, os pensamentos

⁶² *De genese ad litteram*, XII, 6.15.

humanos, para enganá-lo, corrompê-lo com falsas visões e anúncios. O mesmo podem os bons espíritos, os anjos, mas sempre indicando o bem. Como decorrência de ser uma visão espiritual ligada a imagens materiais, o sonho pode ser falso ou verdadeiro. Como distingui-los?

O critério essencial, extensível às outras visões, é se são tranquilos ou perturbados. Imagens que não perturbam o espírito são sinal possível de que têm influxo divino e portanto traduzem a verdade. Isso não implica necessariamente a clareza da visão. Como na classificação dos manuais de sonhos ou mesmo na tipologia onírica da Bíblia, os sonhos verdadeiros podem trazer previsões claras, nas quais o futuro se dá como foi retratado nos sonhos, ou previsões com significado obscuro e expressas de modo figurado⁶⁴. As visões figuradas precisam de interpretação. Para Agostinho, essa interpretação não é uma atividade puramente humana; o intérprete tem sua mente iluminada pela Sabedoria Divina e consegue, assim, decifrar o significado. Por causa disso, José foi profeta ao interpretar os sonhos do Faraó, mesmo não tendo sido ele quem teve a visão. Pelo seu intelecto conseguiu entender as imagens das vacas magras e gordas. Daniel é um profeta completo, porque viu no espírito o sonho da estátua que Nabucodonosor não queria contar como também revelou com a “vivacidade da mente” seu significado oculto. Tudo com o concurso da inspiração divina⁶⁵. Esse último grau, da inteligência, é o mais seguro de todos, pois como é composto por símbolos e signos – imagens imateriais – nem o demônio consegue deturpar nem sofre interferência da composição corpo-alma. O sonho, uma visão espiritual, não era fruto do intelecto, e, portanto, dever-se-ia tomar cuidado visto que pode ser corrompido.

Acima de um profeta completo como Daniel no caso da estátua (que viu, pelo espírito, e entendeu o significado, pelo intelecto) está somente aquele para o qual a profecia é revelada inteiramente por meio da visão intelectual. É maior que os outros porque a visão intelectual pode perceber Deus mais próximo de sua essência: a de um Intelecto Divino. Por isso Moisés viu Deus “face-a-face”, conseguiu visualizar “a forma de Iaweh”, pois o fez por meio de seu intelecto, sem mediações do mundo material, e, por conseqüência, “claramente” e “sem enigmas” - ao

⁶³ *Idem*, XII, 21.44.

⁶⁴ *Idem*, 18.39.

⁶⁵ *Idem*, 9.20.

contrário dos outros profetas, como a profetisa Maria, irmã de Moisés, que via por sonhos ou visões⁶⁶.

O mesmo cuidado perpassa a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino quando o monge dominicano tratou dos sonhos. Escrita quase nove séculos depois do *De Genese*, entre 1258 e 1264, a obra se propôs a sumarizar e organizar o conhecimento da “ciência de Deus”. Buscava diferenciar e harmonizar filosofia e teologia e expurgar os erros que, segundo o dominicano, afligiam o pensamento filosófico e cristão. Aquino começou um trabalho de síntese, seguido até o século XIX, para unir uma exegese bíblica profunda, a leitura dos comentaristas cristãos e o pensamento dos sábios antigos, gregos e romanos. Nesse caminho, marcado por uma estrutura escolástica de perguntas, objeções e respostas, estabelece um diálogo com a autoridade clássica e com os Santos Padres, em especial, Aristóteles e Agostinho.

Enquanto em Agostinho, a alma e o corpo pareciam quase contrários, incompatíveis, em Aquino, ainda que diferentes, ambos são, sobretudo, complementares. Como foram criados por Deus, contém em si uma semelhança por participarem, em graus diferentes, de uma mesma causa e origem criativa, Deus. Isso os relaciona. Mesmo sendo a alma superior, pois imortal e o motor do corpo (ela é que, seguindo Aristóteles, dá movimento ao corpo), ela é incompleta. Como a alma é o mais pálido reflexo da “Luz intelectual” que emana de Deus, está abaixo de outros seres, entes espirituais – anjos, por exemplo –, e não tem por si a unidade necessária que constitui qualquer ser. Por isso a alma humana precisa do corpo. Dessa união substancial, surge a unidade do ser humano – que é menos perfeita do que a dos anjos, por ser composta (alma e corpo) e não única (só espírito). O conhecimento sensível ganha importância em Aquino por ser – quase – a única forma de conhecimento possível aos humanos, mas também aumenta sua preocupação com as ações corporais, mais intimamente ligadas às atividades do espírito. O intelecto precisa, em geral, do conhecimento sensível para se apropriar das coisas. E não como em Agostinho, onde há a possibilidade – desejável, inclusive – do saber apriorístico e puramente imaterial, quando o intelecto humano compartilharia do Intelecto Divino.

As coisas sensíveis estão ao alcance direto dos homens; as puramente espirituais, somente por analogia com as coisas sensíveis. Como num espelho que reflete uma imagem, a criação – as coisas sensíveis – poderia representar,

⁶⁶ Nm 12: 6-8.

imperfeitamente e parcialmente, o Criador. Ao contrário do que Agostinho, para o qual pela visão intelectual poder-se-ia atingir a substância divina, Aquino só o previa, em algum grau, quando ocorria alguma espécie de separação entre corpo e espírito, ou melhor, quando o espírito conseguia abstrair as coisas materiais como nos raptos do êxtase místico e nos sonhos. Nesses momentos, a revelação e a previsão do futuro eram mais claras⁶⁷. Como produto do espírito quando o corpo está dormindo, o sonho não está subordinado aos sentidos diretamente. É um momento no qual os sentidos do corpo estão ausentes e, portanto, a alma durante o sonho pode se aproximar mais das coisas puramente espirituais.

Essa aproximação seria prejudicada por ser o sonho um produto da imaginação. As imagens serviriam de mediação para alcançar o conhecimento profético revelado por Deus, e, para Aquino, o conhecimento mediado é menos direto, e, portanto, menos perfeito, que o saber sem mediação. Isso subordinaria as visões imaginativas, como o sonho e a visão acordado, às visões intelectivas, iluminações divinas do intelecto sem imagens. Mesmo entre as visões imaginativas, o sonho estaria em posição inferior a da visão por que, paradoxalmente, por estarem os sentidos corporais latentes no sono, a visão transmitida no sonho seria menos potente do que a revelada na vigília, que precisaria suplantar e tomar os sentidos despertos⁶⁸. Somado a isso, o fato de o sonho ser, em parte, causado pelos resquícios das atividades diurnas, maculava essa possibilidade de comunicação direta. Isso se poderia notar no caso da poluição noturna. Se para Agostinho não era pecado, em Aquino, o assunto é mais difuso. Sonhar com imagens pecaminosas podia ser sinal de vida pecaminosa, e, por derivação, como a causa é pecaminosa, a vigília, a consequência, o sonho, poderia ser incluída nesse mesmo mal – entendido como ausência de bem. Um homem que bebesse ou comesse demais teria seus humores alterados e corrompidos e, em decorrência dessas atividades desregradas, os fluidos corporais poderiam causar poluições noturnas por imagens desregradas. Se os pensamentos diurnos são impuros, acompanhados de concupiscência, desejo carnal e, pior ainda, de atos pecaminosos, os resíduos deixados na alma, à noite, excitariam a imaginação, causando a poluição. Se a causa era externa e diabólica, ou seja, se demônios excitassem os sonhos fantasmagóricos (Macróbio), haveria pecado se o sonhador tivesse “negligenciado a guarda contra as artimanhas do diabo”. O sonho, por si só, não poderia ser pecado, porque não há livre-arbítrio, discernimento nem

⁶⁷ *Suma Teológica*. Pte. 1ª. Q. 12, A. 11.

vontade quando alguém dorme, mas poderia ter algo de pecaminoso por causa da sua origem. Se a poluição era gerada pelo pecado, o sonhador, por decorrência, deveria rever sua vida.

Inversamente, uma pessoa que pensasse ou falasse, de modo especulativo, abstrato, mas sem desejo, em atos carnavais poderia, eventualmente, ver durante o sono imagens impuras, mas isso não seria pecado, pois seria somente fruto dos resquícios do pensamento abstrato. Quando alguém pensa ou fala sobre algo, segundo Tomás de Aquino, imediatamente forma-se na sua cabeça a imagem do que está pensando ou falando. Um padre que prega sobre os perigos da vida desregrada imagina os pecados, mas isso não significa que queira cometer esses erros. À noite, essas imagens, gravadas em seu espírito, podem aparecer novamente em forma de sonhos e com isso causar poluição noturna. Aqui, porém, não há origem pecaminosa e, portanto, não pode existir nenhum pecado. A mesma coisa se alguém, por uma doença ou uma disfunção corporal, tem seus humores corrompidos, sem ser reflexo de uma vida desregrada. Ou ainda, quando um demônio tenta alguém dormindo que não pactuou com ele ou se manteve sempre vigilante contra seus truques maliciosos. Citando Aristóteles e Agostinho, Aquino conclui que os sonhos dos homens bons são melhores que dos homens maus. Quando Deus concedeu o dom da Sabedoria para Salomão durante seu sonho, não o fez pelos méritos dele durante o sono, mas sim pelos desejos e ações quando estava acordado⁶⁸. Ou seja, o que ocorria no sonho, muitas vezes era um resultado, um efeito das atividades diurnas.

É preciso, portanto, entender as causas dos sonhos, pois as causas podem determinar a qualidade dos efeitos. Para Aquino, há dois grupos de sonhos: os de causa interna e os de causa externa. Duas causas eram as internas: uma anímica, quando era fruto das preocupações diurnas que emergiam, pela imaginação, durante o sono; outra corporal, quando os humores e a disposição fisiológica do corpo interferiam na formação de imagens. Por exemplo, uma pessoa com humores frios sonhava que estava na água ou na neve. Do mesmo modo, duas causas eram externas: corporal, quando os elementos físicos, como o ar, ambiente ou os astros afetam a imaginação; e espiritual, quando Deus, por meio de seus anjos, revela algo para o sonhador. Porém, do mesmo modo que os anjos fazem aparecer imagens, os demônios também podem fazê-lo, sobretudo, para aqueles que fizeram pacto com

⁶⁸ *Suma Teológica*. Pte. 2^a-2^a. Q. 174, a.2.

⁶⁹ *Idem*, Pte. 2^a-2^a, Q. 154, a. 5.

eles⁷⁰. 'Tomar os sonhos como meio para adivinhar o futuro poderia ser superstição se a causa não fosse a correta, ou seja, externa, espiritual e divina. O efeito das outras causas sempre faria dos sonhos imagens falsas, e segui-las seria fazer adivinhação, o pecado de tentar prever os futuros contingentes, ou seja, aqueles que não podem ser deduzidos pela razão ou pelas conseqüências das causas naturais ou pela experiência (quando chove muito, o rio transborda) e estão somente na mão de Deus.

Pensando nas visões imaginativas, Tomás de Aquino não propõe um guia para diferenciar as profecias, inspiradas por Deus, das adivinhações, superstição dos homens, mas estabelece categorias e hierarquias que atribuem uma certeza maior para o cristão perceber se o que vê é falso ou verdadeiro. A primeira, como se viu, é negativa para o sonho: a visão quando se está desperto e de posse dos sentidos é melhor – e, portanto, mais segura – do que a visão quando se está dormindo. Depois, quanto à literalidade dos sinais, independente de sonho ou visão acordado: quando menos enigmático, melhor. Palavras que aparecem escritas ou faladas anunciando o que vai ocorrer, por exemplo, são mais confiáveis do que qualquer tipo de imagem que precisa de interpretação. Quando mais expressivo, menos enigmático, mais certo se estar à frente de uma verdadeira revelação. Um terceiro indicador é se aparece alguém na visão para explicar o significado. Isso confere uma certeza maior à interpretação e ao caráter verdadeiro da profecia. Por fim, quando mais nobre for a pessoa que aparece, melhor é a qualidade da visão. Quando Deus aparece, a profecia é a mais perfeita de todas, e, por conseqüência, o profeta é o mais completo de todos, como no caso de Moisés⁷¹.

No caso específico do sonho, um outro diferencial pode indicar se o sonhador está a frente de uma imagem noturna qualquer ou de uma visão verdadeira. A profecia é uma graça que Deus concede aos humanos pela qual partilha sua Sabedoria e indica o conhecimento do futuro. Por meio desse dom da graça, desse Carisma⁷², é permitido saber os futuros contingentes, aqueles que dependem do livre-arbítrio do homem e não podem ser deduzidos. Como o profeta é um portador dessa sabedoria, e uma das qualidades da sabedoria é o discernimento e a capacidade de

⁷⁰ *Idem*, Pte. 2^a-2^a, Q.95, a.6. O demônio não conhecia a Eternidade, característica exclusiva de Deus, mas pela sua experiência, astúcia e inteligência maligna sabia prever algumas coisas do futuro, por cálculo. Além disso, como vivia numa sempiternidade, como os anjos, conhecia melhor o funcionamento do tempo e das causas. Cf. SCHMUTZ, J. "Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism" In: PORRO, P. (ed.). *The medieval concept of time*. Leiden: Brill, 2002.

⁷¹ *Suma Teológica* Pte. 2^a-2^a, Q. 174.

⁷² 1 Cor 12: 7-11.

fazer escolhas, durante a profecia o visionário mantém seu livre-arbítrio. Mesmo no caso dos sonhos. Em outras palavras, nos sonhos proféticos o livre-arbítrio é reinstalado por extensão da graça divina da Sabedoria, porque o sono não é um sono comum, mas “sono de profecia”, inspirado por Deus⁷³.

O sonho verdadeiro é aquele que se afasta o máximo possível da dúvida, da incerteza e de qualquer mistério. Características que se atribuem normalmente ao sonho, por sinal. O caminho proposto por Aquino para diferenciar o sonho divino dos outros é negar aquilo que o definiria normalmente: suspensão do discernimento, profusão de imagens aleatórias e sem sequência lógica aparente, ligação anímica e corporal. O sonho realmente profético, no limite, é o não-sonho. Fundamentado em Aristóteles, que duvidava das visões em sonho pelo seu caráter, transforma a porta de chifre, verdadeira, em entrada e saída para outro reino, o de Deus, e não mais passagem para o reino do Sono ou das Sombras. Para ali, só há a porta de Marfim, que traz os sonhos falsos. Falsos porque advindos da carne, ou dos desejos da carne, ou do diabo, ou incitados por ele. Ambos, fontes possíveis de pecado. O sonho, desse modo, podia se tornar uma entrada para os erros e para o pecar – e para o inferno, como consequência. E, por isso, o fiel deveria olhar de modo desconfiado para as visões noturnas, antes de saber, com certeza, por qual portão tinham chegado.

As portas, porém, voltaram a se embaralhar num mundo onde a própria vida é sonho.

⁷³ *Suma Teológica* Pte. 2ª-1ª, Q. 113, A. 3.

CAPÍTULO 2

“Ver sem abrir os olhos”, “sonhar com os olhos abertos”: visões, imagens e fábulas

*o engano tem feito servos do appetite: vassallos ao diabo:
presos do poder: privados do raciocínio: tam entregues ao
visível, que lhe pareça sonho o invisível, donde este visível
teve origem*

Pero de Sousa Pereira, *Maior triumpho da
monarchia Lusitana* (1639)

A projeção do sonho e sua definição contraposta à vigília se formularam como uma questão recorrente na Idade Moderna européia. Desde finais do século XV, foram matérias de várias pinturas, gravuras e desenhos não somente dimensionando episódios bíblicos ou da vida de santos, reis e heróis, mas também serviram para construir alegorias da situação humana, tais como: as “Tentações do preguiçoso” (1498) de Albrecht Dürer; a “Alegoria da Castidade” (1506) de Giorgio Lotto; o “Sonho” (metade do século XVI) de Marcantonio Raimondi; o “Sonho do Cavaleiro” (c. 1650) de Antonio Pereda.¹ O sonho tornou-se presença na fronteira da vigília e do sono. Isso se nota nas peças de Shakespeare, nos *Ensaio*s de Montaigne ou na épica de Tasso. No século XVII, quando do aprofundamento da reflexão sobre tais limites, Descartes, na primeira de suas *Meditação*, considerou impossível distinguir, pelos sentidos, entre o que se representa no sonho e o que se percebe quando se está acordado². Na definição do mundo como teatro e da *vanitas*,³

¹ cf. HOCHE, G.R. *Maneirismo: o Mundo como labirinto*. 2ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1984, pp. 64-65.

² DESCARTES, R. *Meditações*. 1ª ed., São Paulo: Abril, 1973 (col. Pensadores, XVI), l. I, § 5-7, p. 94-95; cf. MORA, J.F. *Dicionário de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966, t. 2, p. 707. Verbetes “Sonar, Sueño”.

³ HAUSER, A. *El manierismo*. Madri: Gudarran, 1965, p.346, 348, cf KAGAN, R. *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990; BENJAMIN, W.. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp.104-105.

Calderón de La Barca propôs que “en el mundo (...) / todos los que viven sueñan” pois “que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son.”⁴.

No mundo português, o sonho também foi objeto de amplo cuidado e atenção, em especial, no seu aspecto profético enquanto visão. A proposta desse capítulo é retratar o conceito moderno e, sobretudo, seiscentista do sonho em Portugal⁵. Para além das dificuldades de se entender uma cultura ou época por dentro e compreender intrinsecamente seus conceitos e práticas⁶, um dos problemas que se apresentam é a multiplicidade de usos e definições do sonho e a ambigüidade de sua classificação na época moderna.

No próprio campo lexical e semântico, há uma variação interessante a ser observada. A diversidade começa pela classificação dos sonhos dada pelos “Antigos”, enquanto fonte para a onirologia moderna, explícita em Artemidoro e Macróbio. Segue na fronteira de difícil marcação entre o sonho verdadeiro ou falso, posta nas Sagradas Escrituras; ampliada pela possibilidade de inflexão divina, diabólica ou natural, delineadas por Agostinho para explicar as visões; e complexificada quanto às suas causas, externas e internas, por Tomás de Aquino. Essa origem múltipla da classificação dos sonhos, representada em Fernão Lopes pelos ecos de Macróbio e Agostinho na *Crônica de D. João*, marcou a onirologia ocidental e portuguesa e, talvez, a sua pluralidade conceitual⁷. Uma pluralidade que ganhou força na Época Moderna, especialmente no XVII, e que se traduz no significado múltiplo da palavra sonho e suas variantes⁸. Uma olhada nas fontes portuguesas, do final do XVI até meados do XVIII, indica essa diversidade semântica de sonho.

⁴ LA BARCA, C. *La vida es sueño*. Madri: Anaya, 1985, pp. 74, 114. Cf. PERES, L.R.V. *Maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições*. Tese de Doutorado, DLM, FFLCH, USP, 1992.

⁵ Seiscentista ou seiscentismo é entendido em espectro mais largo que o estritamente cronológico, como proposto por João Adolfo Hansen: HANSEN, J.A. “Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*” In: LOPOLDO, L. (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998; HANSEN, J.A. “Barroco, Neobarroco e outras ruínas” *Teresa*, 2, 2002.

⁶ ROWNLAND, R. *Antropologia, história, diferenças*. 3ª ed., Porto: Afrontamento, 1997; CLARK, S. “French historians and Early Modern Popular Culture” *Past & present*, 100, 1983, pp. 62-99.

⁷ LE GOFF, J. “Les rêves” *op. cit.*

⁸ Nesse sentido, vale observar que no caso francês houve uma divisão de palavras e significados do sonho ao longo do XVII. Desenvolveram-se duas palavras para sonho com significados diferentes: *rêve* e *songe*. *Rêve*, palavra mais recente para sonho, e assumindo um sentido “baixo”, designaria o processo físico, analisado medicamente, e *revêrie*, sua derivada, as imagens extravagantes dos delírios noturnos dos doentes e loucos. *Songe*, mais polissêmica, era usada também em sentido figural e/ou transcendente. CAHNÉ, P.A. “Rêve et songe: lexique et idéologie” *Revue de Sciences Humaines* 211, 3, 1988-3 Essa diferenciação pode ser sinal de um processo iniciado no século XVI, no qual o sonho começou a ganhar cada vez mais um significado ligado ao irracional, à imaginação e aos processos físico-anímicos, perdendo em parte seu lado profético e de ligação com o divino ou sobrenatural. RUPPRECHT, Carol Schreier “Divinity, insanity, creativity: a Renaissance contribution to the history and theory of

FÁBULA E PROFECIA

N’Os *Lusíadas* (1572), essa variedade remete a dois sentidos opostos, um deles, o sonho profético, verdadeiro; o outro, o sonho como fábula. Entre os episódios de relevo do poema épico, situa-se o sonho de D. Manuel que anunciava a expedição de Vasco da Gama às Índias e a conquista portuguesa⁹. No sonho do rei, tema de debate crítico no século XVII, aparecem os rios Ganges e Indo, na figura de dois anciões, representando a Ásia a ser conquistada. Os dois anciões vaticinam para D. Manuel que “grande parte do mundo está guardada” para a coroa portuguesa.

Ao mesmo tempo, na dedicatória a D. Sebastião, Camões ligou fábulas (no sentido de ficção e mentira) a sonhos:

Ouvi, que não vereis com vãs façanhas
 Fantásticas, fingidas, mentirosas,
 Louvar os vossos, como nas estranhas
 Musas, de engradecerse desejosas,
As verdadeiras vossas sam tamanhas,
Que excedem as sonhadas fabulosas:
 Que excedem Rodamonte, & o vão Rugeiro,
 E Orlando, inda que fora verdadeiro.¹⁰

Esse sentido se repete ao longo do poema: “Nestas Fabulas vãs tambem sonhadas”¹¹; “Maos do tempo, com fabulas sonhadas”¹², “Ou parecerão fabulas sonhadas”¹³. O sonho se remete à questão da imaginação, como no canto décimo: “Não se aprende senhor na fantasia/ Sonhando, imaginando ou estudando,/ Se não vendo, tratando, & pelejando.”¹⁴. As coisas imaginadas (“sonhadas”) se opõem às coisas de fato e ao conhecimento real, dado, no caso, pela ação.¹⁵ O sonhar aqui é antônimo de ver, de estar para ver, como imaginar, do tratar, fazer, lidar.

dream/text(s)” in: *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993 pp. 112-113.

⁹ Canto IV, 67-75. Outras visões e aparições em sonhos no poema: Mercúrio para Gama, lhe mostrando o caminho certo (Canto II, 56-64), Baco para o ismaelita (Canto VIII, 47-51), a narração do futuro dos portugueses nas Índias pela Ninfa (Canto X, 7).

¹⁰ Canto I, 10 (grifos meus).

¹¹ Canto V, 89.

¹² Canto VI, 66.

¹³ Canto X, 20.

¹⁴ Canto X, 153.

¹⁵ cf. HOLANDA, S.B. *Raízes do Brasil*. 4ª ed., Brasília: UnB, 1963, p.111.

O sonho como sinônimo de coisas imaginadas aparece em um poema de Gregório de Matos contra os Sebastianistas. Endossando-se em Vieira, o poema mostra a insensatez dos sebastianistas em crer que um cometa seria o presságio da volta de D. Sebastião. Na última estrofe, escreveu:

Estes secretos primores
 não são da **idéia sonhados**,
 são da escritura tirados,
 e dos Santos Escritores:
 e se não cito os Doutores,
 e poupo esses aparatos,
 é, porque basta a insensatos
 por rudez, e por cegueira,
 que em prosa o compôs Vieira,
 traduziu em versos Matos.¹⁶

A estrofe cria pares análogos: os argumentos baseados na “Autoridade” (“da escritura tirados/ e dos Santos Escritores”) ligados aos “secretos primores” da prosa de Vieira e dos versos de Matos e as “idéias sonhadas” que se ligam à insensatez dos que criam no cometa e na volta de D. Sebastião.¹⁷ As idéias sonhadas e imaginadas dos sebastianistas eram portanto coisas de insensatos, qualificados por rudes, não letrados que não entendem argumentos elaborados e cultos (de Doutores), e cegos, por não conseguirem ver, sentido essencial como sugeria Camões.

O interesse desse poema está também numa dicotomia, parecida com a d’*Os Lusíadas*, em relação aos sonhos proféticos que instruem o poema, e sonho enquanto sinônimo de imaginação que figura a fábula, o irreal. O intuito do poema era mostrar aos sebastianistas como sua espera era vã - como indicado no título dado, provavelmente, pelo compilador dos poemas: “Na era de 1686 quimeriavão os sebastianistas a vinda do encuberto por hum cometta que appareceo. O poeta pertende em vão desvanecelos traduzindo hum discurso do pe. Antonio Vieyra que se applica a El Rey D. Pedro II.” Para isso, arrola uma série de profecias e mostra seu

¹⁶ MATOS E GUERRA, Gregório. “Na era de 1668 quimeria vão os sebastianistas a vinda do encuberto por hum cometta que appareceo. O poeta pertende em vão desvanecelos traduzindo hum discurso do Pe. Antonio Vieyra que se applica a el Rey D. Pedro II.” In: MATOS, G.. *Obra poética*. (ed. James Amado) Rio de Janeiro: Record, 1990, 2º vol., pp. 905.

¹⁷ Outro exemplo está na argumentação do Bispo de Silvez, D. Jerônimo Osório, contra as crenças sebastianistas: “outros remedios que podem alguns esperar [para resolver a crise dinástica pela falta de rei português e a monarquia dual], eu os nam vejo, sonhos sy, e profecias falsas, sy, pera mayor fraqueza do Reyno” *apud* MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989, v. 2, p. 15.

correto entendimento, baseado em Vieira. Entre elas, a visão em sonho de Daniel¹⁸, “da escritura tirado”, embora no poema não esteja qualificada como tal. A sexta estrofe do poema que introduz o sonho de Daniel se inicia com “E se o tempo é chegado”, citação das *Trovas* de Bandarra, estruturadas também elas em sonho. Ainda que latente, aparece um duplo sentido no uso do sonho, como em Camões: o ligado à verdade, com fundamento e autoridade - profético - e o figural - relacionado à imaginação, à fábula, ao irreal, ao improvável.

No primeiro volume da *Monarquia Lusitana* (1602), do monge alcobacense Bernardo de Brito (1569-1617)¹⁹, o sonho é usado tanto no sentido de fábulas sonhadas (“contarem mil fabulas sonhadas de Promotheo & Deucalion, com mil deliramentos desse modo”, “tinhão por cousas sonhadas”, “com tão pouco fundamento, que não ha fallar nestas cousas, senão como por sonho”, “assim que destes sonhos o melhor he não lhes buscar solução”), como na acepção de coisas da imaginação (“se deve mais fé & auctoridade [aos autores antigos], que aos sonhos & computação dos modernos”). Em ambos os casos, o sonho apareceu como antônimo de coisas verdadeiras e como sinônimo de fictícias (“fabulosas”) e sem “fundamento”. O letrado Manuel Severim de Faria, nos *Discursos Vários*, reforçou esse aspecto da verdade contraposta às “fabulas sonhadas” na narrativa histórica no panegírico a João de Barros no qual diz que da obra de João de Barros “nasceram não sonhadas fábulas [como dos textos dos Gregos e Latinos], mas histórias verdadeiras, e gravíssimas”²⁰.

No caso da *Monarquia Lusitana*, essa utilização do sonho como ficção toma relevo pela preocupação em mostrar a autenticidade de suas fontes, expressa na apresentação da obra:

Porqve em materias tam antigas como aqvi se tratam & nos Authores de mão, *que* allego, poderia nacer *alguma* duuida nos animos da gente escrupulosa, busquei todos os meos possiueis, pera mostrar a verdade de tudo quanto conta, tomando testemunhas. & pessoas authenticas, que vissem os liuros de mão, que tragao allegados, & pedi estromentos desta verdade, na forma que aqui os ponho.²¹

Vale notar que, apesar de expressar essas ressalvas, frei Bernardo de Brito foi criticado exatamente por alguns de seus contemporâneos pelo uso excessivo de

¹⁸ Dn 7.

¹⁹ BRITO, B. *Monarchia Lusitana: Parte primeira*. Lisboa, 1597.

²⁰ FARIA, M. S. *Discursos vários políticos* (introdução actualização e notas de Maria Leonor Soares Albergaria Vieira). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s/d, p. 59.

²¹ BRITO, B. *op. cit.* s/p.

fábulas antigas em sua crônica histórica. O continuador da *Monarquia Lusitana*, também monge Antônio Brandão, enfatizou, ao reverso, o significado profético do sonho no livro dedicado a Afonso Henriques (1632), narrando a aparição de Nossa Senhora para Egas Moniz e a recuperação milagrosa de Afonso Henriques; o sonho do futuro rei antecedendo o milagre de Ourique²²; a visão dos surdos que são curados milagrosamente após um sonho; o sonho do filho bastardo de Afonso I, Pedro Afonso, que o faz entrar para a ordem cisterciense; e, por fim, o aparecimento em sonhos de Afonso I para D. João III²³.

Para além das crônicas históricas, o sonho apareceu para exemplificar o debate da representação plástica nos tratados de pintura. Francisco de Holanda (1517-1584), em seu *Da pintura antiga*, declarou que uma das funções de se desenharem e esculpirem cenas santas e bíblicas seria “para nosso insinar e para exemplo e declaração da verdade e da mintira e para saberemos eleger e conhecer a verdadeira sabedoria da fé; e deixar os sonhos e fições passadas, que tanto tempo o mundo enganarão”. Ao mesmo tempo, reforçando a potência imaginativa – de fazer e produzir imagens – do sonho, o pintor e escultor pode usar uma idéia de um “exemplo sonhado, ou visto no ceo ou em outra parte” para conceber uma obra²⁴.

Ainda nesses tratados, o sentido figurativo do sonho é reforçado quando citado como sonhos de doente. Manuel Pires de Almeida (1597-1655), no *Poesia e Pintura* (1633), ao tratar dos limites da imaginação para o poeta e o pintor dados pela verossimilhança, postulou que o artista deve fugir “sempre de invenções fantásticas e melancônicas, que carecem de correspondência e semelham aos sonhos de frenéticos, que cada um (como lá dizem) vai para seu cabo.”²⁵. O argumento foi repetido um século mais tarde por Correia Garção em orações acadêmicas na Arcádia Lusitana (1759-1762): “tão esquisita doutrina [da falta de método e abandono das regras retórico-poéticas] (...) foi o berço da tragicomédia, dos acrósticos e dos labirintos, a que bem podemos chamar Sonhos de um doente”; “são verdadeiros sonhos de um doente, são quimeras destituídas não só de realidade mas até de verossimilhança”²⁶.

²² Narrado primeiramente pelo próprio Bernardo de Brito, na *Crônica de Cister* (1602).

²³ BRANDÃO, A. *Monarchia Lusitana. Parte Terceira*. (fac-símile) Lisboa: IN/CM, 1973.

²⁴ HOLANDA, F. *Da Pintura Antiga* (introdução e notas de Angel Gonzáles Garcia). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s/d, p. 46, 96-97.

²⁵ ALMEIDA, M.P. *Poesia e pintura. Pintura e poesia* (ed. Adma Fadul Muhana) São Paulo: Edusp. 2002.

²⁶ GARÇÃO, Correia. *Obras Completas* (texto fixado, prefácio e notas por António José Saraiva). Volume II, Prosas e Teatro. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1982.

Esse sentido de sonho ligado à doença é amplamente discutido no primeiro dos *Diálogos* (1589) de Frei Amador Arrais, acerca “Das queyxas dos enfermos, e cura dos médicos”²⁷. No capítulo IV, aparece como figura para o delírio e falsidade. O enfermo Antíoco, relutante em ser tratado pelo médico Apolônio, pergunta ironicamente: “quiza, transmigrastes em outros corpos dentão para cá, segundo os sonhos de Pithagoras, o pymeiro, que ensinou as artes magicas nestas nossas partes, se cremos a Plinio”, ao que responde Apolonio: “Desatinos? mais longe està de si, que o Ceo da terra; cita proverbios, mistura verdades, & sentenças dos sabios com fabulas, & sonhos?”. Estar mais longe de si do que o céu da terra seria sinal do descentramento de Antíoco, estado talvez causado pela doença, que gera desatinos e a falta de discernimento, como no sonho. Mais à frente, será por meio da descrição dos sonhos conturbados de Antíoco que Apolonio conseguirá realizar seu diagnóstico.

Na *Vida de Frei Bertalomeu dos Mártires* (1619), de Frei Luís de Sousa, o sonho imaginado é relacionado ao desejo e ao erro: “prelados santos e religiosos, convertidos hoje em Platões e Túlios, formando respúblicas gentílicas (...); respúblicas até pera os mesmo gentios fundadas no ar, ou em sonhos e desejos somente, vistas nunca, nunca executadas.”²⁸ O ver, enquanto sentido, mais uma vez aparece como índice do verdadeiro, do certo (como em Camões), e a figura do “fundadas no ar” reforça, por sua vez, a falta de fundamentos na prática. No XVIII, sentido similar de desejo está presente nas *Reflexões sobre a vaidade* de Matias Aires, ao falar da vaidade da fama:

Este delírio [a fama] nos entrega à aplicação das letras, e nos inspira a inclinação das armas, como dous pólos, que guiam para uma fingida, e **sonhada imortalidade.**;

Da riqueza:

Também na vaidade há horas; em umas ocupa-se em objectos de grandeza, em outras toda se entretém em ideias de opulência; umas vezes realiza a nossa fantasia em forma, que tudo nos propõe já conseguido; então é que a vaidade nos enche de alegria; e **é também quando a alegria é vã, porque o seu motivo não tem corpo, e só se compõe de uma visão, ou sonho.**;

E do estado:

²⁷ ARRAIS, A. *Diálogos de D. Frei Amador Arrais* (intr. e rev. M. Lopes de Almeida) Lisboa: Lello, 1974.

A Nobreza, e a vileza, são nomes diferentes, mas não fazem diferentes sangues; estes são iguais em todos; e por mais que a vaidade finja, invente, e dissimule, tudo são imagens supostas, e fingidas; tudo são opiniões, que todos sabem que são falsas; **tudo são sonhos de homens acordados.**²⁹

O sentido de vaidade remete à pouca certeza do sonho, tópica recorrente, como fica exemplificado numa passagem dos *Diálogos* de Arrais: “& que pezo tem os sonhos? cousa frivola hê o sonho & onde ha muitos ha muitas vaidades, disse o Ecclesiastico [Eclesiastes] cap. 5”³⁰. O aspecto onírico da *vanitas*, reforçado nos *Diálogos* pela citação do Eclesiastes, cujo tema central é a vaidade, reaparece em vários textos e obras, a partir do final do XVI³¹. Essa tópica era também reforçada pelo fato do sonho se dar quando se está dormindo, oposto da vigília, do estar vigilante, estado primordial e adequado para um bom cristão. “Sendo a vida humana, como Job a definiu, milicia, não ha cousa n’ella mais arriscada que o dormir.”, escreveu padre Antonio Vieira, nos sermões de *Xavier Dormindo* (1694)^{32, 33}.

O sonho como sinal da *vanitas* aparece com frequência quando ligado à descrição da fugacidade da vida e das certezas terrenas, confrontado com a Verdade do Além. Num sermão da Quinta Dominga da Quaresma, Vieira reforçou esse aspecto ao comparar a vida, desejos e esperanças terrenas frente ao Eterno e a Salvação à uma pintura³⁴, algo comum na concepção de *theatrum mundi*.

Se retratassemos em um quadro a figura d’este enigma, veríamos que em diferentes perspectivas os escuros faziam os longes, e os claros os pertos.

²⁸ SOUSA, Frei Luís de. *A Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires* (introdução de Aníbal Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, p. 113.

²⁹ AIRES, M.. *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens e Carta sobre a Fortuna* (seleção, prefácio e notas por Jacinto do Prado Coelho e Violeta Crespo Figueiredo). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda. 1980, p. 75-77, 156 (grifos meus).

³⁰ ARRAES, A., *op. cit.*, p. 15.

³¹ HAUSER, A. *op. cit.*, p.346, 348, cf KAGAN, *Lucretia’s dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990; BENJAMIN, W.. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.104-105.

³² VIEIRA, A. *Sermões*. Lisboa: Lello, 1951, v. 11.

³³ Um exemplo interessante de ser melhor estar vigilante (de preferência orando) está na “Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus”, escrita por Maria do Céu: “Falleceo h~ua Religiosa moça, que hauia sido discipula de Veneravel Madre, **e alguns mezes depois do seu passamento, ou já por sonhos, como ella se implicaua, ou já na oração, que he o mais certo, lhe apareceo, a pedirlhe oraçoens**” *Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993, P. 171 (grifos meus).

³⁴ A analogia pode ser maior ainda se pensarmos no quadro do pintor espanhol de Antonio Pereda, “O sonho do cavaleiro” (c. 1650), que retratava um cavaleiro dormindo ao lado de uma mesa com os sinais da fugacidade e da inconstância da vida humana e dos valores terrenos. É interessante também notar que esse quadro ficou conhecido como o “Sonho da vida” ou, citando Calderón, “A vida é sonho”.

Mas se chegassemos a tocar com a mão a mesma pintura, acharíamos que toda aquela diversidade que fingem as côres, não é mais que uma **ilusão da vista, e um sonho dos olhos abertos.**³⁵

Por outro lado, o sono, como divindade, Hipnos³⁶, aparece como pintor de sonhos no soneto de Jerônimo Baia, “Sonhando que via a Márcia”, impresso no *Fênix renascida* (1716-1728):

Pintais, sono gentil, com belo ornato
 Meu claro sol na vossa sombra escura,
 Que posto que da morte sois retrato,
 Retrato sabeis ser da fermosura.

Eu, vendo o grato rosto e peito ingrato,
 Quando formosa a sigo a temo dura;
 Porém firme no amor, fácil no trato,
 Me coroa a esperança, a fé me jura.

Cante pois por tal glória, por tal sorte,
 Cante vosso louvor, minha Talia
 No Ocaso, no Oriente, Sul e Borte;

Chame-vos clara luz, não sombra fria,
 Causa da vida, não irmão da morte,
 Filho da noite não, mas pai do dia.³⁷

O poema, utilizando de tópicos recorrentes no período, estruturou-se em pares opostos - claro/escuro, luz/sombra, noite/dia - que, ao final, transformam o sono de “irmão da morte” (Tânatos)³⁸ em “causa da vida”. A inversão é gerada pela imagem, pintada pelo sono, de seu sol em sonhos que “coroa a esperança, a fé me jura”. O sonho, portanto, é uma pintura da coisa desejada, que faz com que o sono, de “filho da noite” (Nux), retrato e representação da morte, vire “pai do dia”. Essa mudança, porém, é possível pelo próprio sono poder fazer sonhos, ou melhor, de o sonho ser algo inerente ao dormir, e pela pintura, retrato ou imagem onírica, poder transformar algo que é nefasto em formoso, luminoso.

Vieira propôs algo semelhante nos sermões de *Xavier Dormindo*:

E se o somno é imagem da morte, os sonhos de que serão imagem? (...)
 O somno é imagem da morte, e os sonhos são imagem da vida. Cada um

³⁵ VIEIRA, A. *Sermões*, Lisboa: Lello, 1951, v. 2, p. 214-5.

³⁶ A genealogia usada por Baia está presente na *Teogonia* de Hesíodo: “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra/ e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos.” (*Teogonia*, 211-212).

³⁷ *Poesia seiscentista. Fênix renascida e Postilhão de Apolo* (org. Alcir Pécora) São Paulo: Hedra, 2002, p. 145.

³⁸ Além disso, o sono era, a partir de uma máxima romana, conhecido como pequena morte.

sonha como vive (...) disse Aristóteles. Os sonhos são uma pintura muda, em que a imaginação a portas fechadas, e às escuras retrata a vida e a alma de cada um, com as côres das suas acções, dos seus propósitos, e dos seus desejos.³⁹

Em alguns textos o sonho, ou o sonhar, estava ligado à vigília, mas de modo antitético, no qual o sonhar - fruto da imaginação e do desejo - é melhor do que o estar acordado. O sonho é aqui o espaço de uma ausência da realidade, propiciado pela fantasia da imaginação, a realizar os desejos, que embora doces, em algum momento acabam⁴⁰. O soneto “Sonho que teve com uma dama estando preso na cadeia”, impresso na *Fênix Renascida*, atribuído a Gregório de Matos, exemplifica essa contraposição⁴¹:

Adormeci ao som do meu tormento;
E logo vacilando a fantasia,
Gozava mil portentos de alegria,
Que todos se tornaram sombra e vento.

Sonhava, que gozava o pensamento
com liberdade o bem que mais queria,
Fortuna venturosa, claro dia;
Mas ai, que foi um vão contentamento!

Estava, oh Clóris minha, possuindo
Desse formoso gesto a vista pura;
Alegre glórias mil imaginando.

Mas acordei; e tudo resumido,
Achei dura prisão, pena segura:
Oh quem sempre estivera assim sonhando!⁴²

Numa carta do Cavaleiro de Oliveira contra o casamento (1737), o sonho como imaginação é comparado, de modo gradativo e direto, ao desejo e à esperança:

³⁹ VIEIRA, A. *op. cit.*, v. 11, p. 42.

⁴⁰ No final de um soneto de Gregório, o poeta conclui: “Trabalho tem, quem ama, e se desvela,/E muito mais quem dorme, e em falso sonha.” MATOS, G. *Poemas escolhidos* (org. Miguel Wisnik), São Paulo: Cultrix, 1976, p. 230. Tópica similar conduziu o poema “O Sonho” de John Donne. DONNE, J. *Poemas eróticos* (edição bilíngüe). 2ª ed., Lisboa: Assírio & Alvim, 1998, p. 104-108.

⁴¹ Outro exemplo está na passagem de uma carta do Cavaleiro de Oliveira: “As senhoras donzelas deste tempo não aprendem ordinariamente cousa alguma de novo no dia do seu noivado, e como elas têm as mesmas qualidades da febre, da guerra e da pobreza para fazerem homens miseráveis e desgraçados por todo o mundo, **quero em toda a minha vida sonhar**, mas não cuidar em casar-me.” Carta “Ao senhor Dom Fernando P. de M. inimigo declarado do Matrimónio. Com a cópia do que deve responder ao senhor C. de P. * * * que lhe propôs um casamento - Viena de Áustria, 21 de Abril de 1737” In: CAVALEIRO DE OLIVEIRA (Francisco Xavier de Oliveira). *Cartas* (selecção, prefácio e notas de Aquilino Ribeiro). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1982, p. 144

⁴² MATOS, G. *op. cit.*, p. 229.

“Um [filho querendo a herança] travesso desejará a minha morte, um sábio a esperará sem desejá-la, e o mais honrado deles sonhará com ela sem a desejar nem a esperar.”⁴³ Nesse caso, porém, o sonhar é a gradação última e menor de uma vontade ruim, sendo relacionado a honra do último filho. Era a última por que a gradação entre “desejará”, “esperará” e “sonhará” era matizada pelo cuidar, que tinha significado amplo de imaginar, pensar sobre, preocupar-se, querer, ensimesmar-se⁴⁴. No diálogo V da *Corte na Aldeia* (1619), de Rodrigues Lobo, um dos interlocutores fala: “- O senhor D. Júlio vai a sonhar com aquêles tesouro encantado que lhe apareceu na fonte, e para êste cuidado não quiere companhia.”⁴⁵

Nos três sermões de *Xavier Dormindo* de Vieira, seguindo a onirológica dos antigos, os sonhos eram relíquias dos cuidados, ou seja, resquícios noturnos dos desejos e das esperanças diurnas, ambos, presentes na imaginação. Na *Apologia em que defende (...) a poesia do Príncipe dos Poetas d’Hespanha Luis de Camões no canto 4. da est. 67 a 75* (1641), João Soares Brito afirmou que D. Manuel, no episódio dos Lusíadas, antes de sonhar, passara dois terços de seu sono cuidando do assunto do reino para depois poder sonhar com seu futuro⁴⁶.

VISÃO E MISTÉRIO

Quando o sonho era apresentado como visão profética e aparição, em grande parte das vezes, havia a preocupação em indicar que era verdadeiro, para distinguir, ao meu ver, a profecia onírica das imagens oníricas comuns. Exemplo disso era a adjetivação do tipo de sonho: “sonho profético”⁴⁷, “sonho divino”⁴⁸, “sonho, ou (...) inspiração divina”⁴⁹, “sonho misterioso”⁵⁰, “verdadeiro sonho”⁵¹, “extraordinário sonho”⁵². Outro modo seria indicar que se estava tendo uma visão

⁴³ CAVALEIRO DE OLIVEIRA (Francisco Xavier de Oliveira). *Cartas, op. cit.*, p. 144.

⁴⁴ MENDES, M.V. “Introdução” In: *O cuidar e o suspirar*. Lisboa: CNCDP, 1997, p.39-47.

⁴⁵ LÔBO, F. R.. *Côrte na Aldeia e Noites de Inverno* (prefácio e notas por A. Lopes Vieira). Lisboa: Livraria Sá da Costa - Editora, 1907, p. 116.

⁴⁶ BRITO, J.S.. *Apologia em que defende Ioam Soares de Brito a Poesia do Príncipe dos Poetas d’Hespanha Luis de Camoens no canto 4. Da est. 67 a 75 & cant. 2. Est. 21 & responde às Censuras d’hum Critico d’estes tempos. (...) EM Lisboa: Na officina de Louren,co de Anveres No Anno de 1641, 01 da Restauração de Portugal.*

⁴⁷ VIEIRA, A. *Xavier Dormindo, op. cit.*; BLUTEAU, R. *Vocabulario Portuguez & Latino (...)*Lisboa: Officina de Pascoal da Silva, 1720, v. 7.

⁴⁸ VIEIRA, A. *op. cit.*

⁴⁹ CALADO DE SALVADOR, M. *O valeroso Lucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, 2v

⁵⁰ ALMEIDA, G.. *Restauração de Portugal prodigiosa*, Barcelos: Minho, 1939, 4v., MARIA DO CÉU, *op. cit.*

⁵¹ ARRAIS, A. *op. cit.*

⁵² BERNARDES, M. *Nova Floresta* (ed. fac-similar) São Paulo: Anchieta, 1946, v. 5.

enquanto se sonhava. Em muitos comentários às *Trovas* de Bandarra, essa indicação foi usada para provar que os sonhos do sapateiro eram visões verdadeiras.

Essa distinção aparece também na *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus*, escrita em 1721 pela irmã Maria do Céu. Como muitas das hagiografias de padres e freiras, especialmente de ordens monásticas e de caráter místico, a *Rellação* está repleta de sonhos⁵³ que comprovam o favor de Deus para com a irmã ao, por Seu amor, revelar Seus mistérios. Mesmo nesse contexto favorável ao “sonho misterioso”, como foi chamado na obra, houve a diferenciação entre profecia e sonho, na qual profecia é o certo e sonho o incerto:

Annos hauia que tinha visto vir de fora hum enterro a buscar nos nossos claustros sepultura, quando h~ua Religiosa que sahio delles por ordem dos Medicos, a buscar remedio na mudança do sitio, a tomou a morte antes de recolherse, e a trouxeras a enterrar ao seu claustro, **ficando profecia, o que contou sonho**⁵⁴

Ou ainda:

O dia da sua elleyção **vio tambem em espirito** achando-se elleyta, e que a procissão de graças não passava do coro, nomeava-se aly o Arcebispo de Lisboa D. Luis de Sousa, que ao depois foy cardeal, e juntamente sentindo a Madre, pendor em h~ua ilhargã; apalpando achou ser h~ua grande bolça de dinheyro a que a opprimia. **Este foy o sonho, que julgo revelação, como verificou o successo futuro**⁵⁵

Um outro exemplo dessa distinção aparece na “Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier” na província de Cochim (1617)⁵⁶, realizada por ordem do Papa, provavelmente para instruir o processo de canonização do missionário. Um dos casos narrados na relação reproduz o relato feito por um pecador (“De sy proprio depoem um certo homem”) para o qual o então ainda beato teria aparecido duas vezes em sonho para que emendasse seus pecados, enquanto dormia na ermida de S. Tiago, onde estava uma imagem de Francisco Xavier. Na última aparição, o jesuíta o ameaçara “com hum grave castigo”. O pecador “por não se emmendar” foi “tolhido de pez e mãos, com grandes dores de corrimentos, dos quaes alem de por espaco de 6 mezes se não poder bollir, chegou a desconfiar da vida”. Arrependido depois do castigo, Xavier apareceu novamente e o curou. O que se destaca, contudo, é o comentário final do relator, o jesuíta Manuel Barradas: “E

⁵³ cf. LE BRUN, J. “Rêves de religieuses. Le désir, la mort et le temps” *Revue de science humaines*, 211, 3, 1988.

⁵⁴ MARIA DO CÉU, op. cit, p. 185 (grifos meus).

⁵⁵ *Idem*, p. 194 (grifos meus).

⁵⁶ BARRADAS, M. “Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier” (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617), *STUDIA*, vol. 2, Julho 1958, [CD-ROM].

em sinal que **não foj isto sonho, nem emmaginaria representação**, logo começou a convalescer, e em dez ou doze dias alcançou perfeita saude”.

Talvez pela falta de testemunhos ou evidências além do relato do pecador, Manuel Barradas teve o cuidado de, nesse caso, explicitar que aquilo acontecera (tal como o “o efeito mostrou que não era sonho”, em Vieira, ou o “, como verificou o sucesso futuro”, em Madre de Deus) e diferenciar a visão de uma representação da imaginação ou, um possível quase sinônimo, sonho.

No *Valeroso Lucideno*, João Fernandes Vieira, se preparando para combater os “pérfidos hereges Holandeses”, tem um sonho com Santo Antônio, no qual o santo o conclama a se apressar e, ao acordar, refletindo um pouco, assume que é uma visão verdadeira. Frei Manuel Calado de Salvador, no mesmo capítulo, escreveu, em versos e com mais detalhe, o que narrara em prosa⁵⁷:

Despertou Lucideno [João Fernandes Vieira] perturbado
 Não sabe resolver-se no que faça,
 Já diz isto foi **sonho imaginado**,
 Que tudo é **fingimento, riso, e graça**:
 Por outra parte vê que apressurado
 Saltando o coração se depedça:
 E diz isto obra é de Santo Antônio,
 e não **quimeras falsas do demônio**.⁵⁸

Além de contrapor “sonho imaginado” à revelação e aparição verdadeira, as visões poderiam ser também “quimeras falsas” maquinadas pelo demônio, querendo iludir e enganar o sonhador. Portanto, para saber se era “sonho imaginado” ou “inspiração divina”, era preciso “revolver várias imaginações, e pensamentos”⁵⁹ e sentir, com o coração cristão, se a mensagem era profética.

O sonho era usado, às vezes, como sinônimo de visão. Na mesma “Rellaçam de algumas couzas notaveis”, em outra narrativa de milagres operados por Francisco Xavier, Manuel Barradas narrou o roubo de uma imagem da Igreja de Cotalte, e a aparição do missionário⁶⁰:

Logo à noite seguinte apareceo o Santo [Xavier] ao Christão [o tesoureiro que havia roubado], em cuja caza estavam as pessas e, reprehendendo-se asperamente, lhe mandou que logo restituisse à Igreja.

⁵⁷ “João Fernandes Vieira, aflito, e perturbado com este sonho, ou para melhor dizer, **inspiração divina**, e depois de revolver várias imaginações, e pensamentos, já parecendo-lhe que poderia isto ser ilusão do demônio, já que poderia ser obra do Céu, desceu por a escada abaixo dizendo: *Santo Antônio me manda, eu hei de lhe obedecer*.” CALADO, M. *op. cit.* p. 42.

⁵⁸ *Idem*, p. 52

⁵⁹ *Idem*, p. 42

⁶⁰ Isso também ocorre na *Rellação da (...) Venerável Madre Elenna da Crus*: “hum misterioso sonho, ou vizaõ”, “ou do sonho, ou da vizão” Ou ainda como sinônimo de revelação: “neste sonho, ou nesta revelação”.

Temerozo e como fora de sy, **despertou da vizão ou sonho**, e **abrindo os olhos vio claramente** diante de sy o Santo, com que assim lhe cresceo o medo, que já não sabia quando havia de amanhecer para as restituir, como logo restituhio entregando-se aos mordomos, sem por ellas pedir nem querer, o que por ellas em penhor tinha dado, contando a **vizão** a todos.⁶¹

Além de confirmar, como no caso da adjetivação, que aquele era diferente de um sonho comum, pois visão, a indistinção entre sonho e visão estabelece uma gradação da certeza da aparição entre a visão em sonho – “sonho ou vizão” – e a visão em vigília – “abrindo os olhos vio claramente diante de sy o Santo, com que assim lhe cresceo o medo”. Paralelamente, o uso alternado de sonho e visão acaba por aproximar ambos, às vezes sendo empregados, alternadamente, como sinônimos, como aparece nas *Trovas* de Bandarra ou na *Rellação da (...) Venerável Madre Elenna da Crus*:

Com Francisco de Essa Thenente da Torre de Bellem, **teue hum mysterioso sonho**; pouco tempo antes da sua morte, **o vio** em hum campo muyto fermoso e dilatado, cujas ervas e flores tinhaõ escritas nas folhas, Misericordia. Era este Thenente homem de muytos exercícios espirituales, e da **vizaõ** inferio a veneravel Madre o chamaua Deos com misericordia para a salvação de *huma* ditoza morte, **que a este sonho se lhe seguio**.⁶²

Isso, eventualmente, remete à divisão de Macróbio, que nomeia um dos sonhos proféticos de *visum*, o “visom” de Fernão Lopes. Visão, nessa classificação, seria o sonho que não precisa de interpretação, já que claro, não enigmático. Pela doutrina agostiniana - que separava as visões em três tipos; corporal, espiritual e intelectual -, quanto menos imagética e enigmática, mais certa era a origem divina e verdadeira da revelação e não uma maquinação demoníaca e falsa ou simplesmente uma representação natural, anímica ou imaginativa⁶³. Esse critério vai ser aplicado aos sonhos para discernir a visão verdadeira (divina) da falsa (demoníaca). Portanto, o *visum*, visom ou visão seria mais confiável de ser verdadeiro que o sonho enigmático.

Talvez isso possa explicar porque a insistência em alguns momentos nos documentos consultados de dizer que o sonho era uma visão. No trecho citado acima, o sonho é um “sonho misterioso”, com uma figura – “**vio** em hum campo

⁶¹ BARRADAS, M. “Rellaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier” (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617). *Revista Studia*, vol. 2, Julho 1958, [CD-ROM].

⁶² Maria do Céu. *Rellação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus* (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Lisboa: Quimera, 1993.

muyto fermoso e dilatado, cujas ervas e flores tinhaõ escritas nas folhas, Misericordia” – que precisa ser interpretada e decifrada – “inferio a veneravel Madre o chamaua Deos com misericordia para a salvação de h~ua ditoza morte”. A influência de Macróbio, portanto, não definiu o uso da palavra visão - ligada ao onírico - pois polissêmica como o próprio termo sonho⁶⁴.

A diferenciação entre os tipos e empregos de sonho se deu menos em transcrições de termos gregos ou latinos e mais em termos da adjetivação ou do uso constante de sinônimos: “sonho misterioso”, “sonho profético”, “sonho ou visão”, “sonho ou revelação”, “sonho imaginado”, “sonhos ordinários”, “sonho fabuloso”, “fábulas sonhadas”, “sonho dos olhos abertos”, “sonhos de um homem acordado”, “sonhos de um doente”, “sonhos ou delírio”.

De qualquer forma, o que fica claro é que os limites dos significados de sonho eram tênues, se embaçando e se definindo ao longo de um mesmo documento. A fonte desse *sfumato* na onirolgia moderna residia, possivelmente, no fato de que o sonho era um produto noturno da imaginação.

A IMAGINAÇÃO E O PALCO DAS IMAGENS

Segundo Aristóteles, os resquícios diurnos presos na memória eram soltos pelos vapores digestivos à noite e formavam, pela ação imaginativa, os sonhos⁶⁵. Era essa descrição, dada pelo Príncipe dos Filósofos, que fundamentava a maior parte das narrativas oníricas. Imaginação e cuidado – as preocupações da vigília – eram os elementos que compunham as imagens vistas durante o sono. Esses dois elementos, porém, pelas suas qualidades faziam do sonho algo de difícil percepção e apreensão, e, por conseqüência, algo a ser visto, com muita atenção.

A imaginação era faculdade pouco confiável, porque muito volátil e mais corpórea, devido à sua ligação direta com os sentidos. Ser imaginativo era característica das mulheres, das crianças, dos loucos, dos insensatos, dos rudes, todos muito suscetíveis ao devaneio propiciado pelas imagens, já que lhes faltava discernimento. Uma imaginação forte gera doenças, dizia um tratado médico

⁶³ AGOSTINHO, *De genese ad leteram*, 12.

⁶⁴ Porém nos *Dialógos* de Arraes há referência a “insomnios” no sentido de sonhos comuns, transpondo o termo latino citado por Macróbio para o português. Afora essa, não encontrei nenhuma outra ocorrência.

⁶⁵ ARISTOTLE. *On the Soul. Parva Naturalia. On breath*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

seiscentista.⁶⁶ Os desejos de uma mãe grávida podiam imprimir na pele maleável e delicada do bebê a imagem do objeto desejado, transmitidos pelo espírito físico (*pneuma*). Uma grávida que vira uma decapitação ficara tão impressionada que deu luz a uma criança com várias cabeças⁶⁷. Pessoas imaginativas em geral tinham tendência para a mentira e para a credulidade, pois se deixavam levar pelas imagens, tais como as velhas alcoviteiras, feitiçeras e os índios bárbaros⁶⁸. Gerar imagens para enganar as pessoas era uma das capacidades do demônio e o sono era momento preferido por ele, pois o cristão estava mais vulnerável. Havia uma preocupação teológica em desvendar os aspectos fisiológicos dos visionários, para saber se eram profetas ou pessoas delirantes devido à imaginação ou ao influxo diabólico⁶⁹.

O sonho dar-se-ia quando a imaginação atuava sozinha, pois, durante o sono, os cinco sentidos corporais não estavam ali para fornecer imagens e representações. Nem as três potências da alma: o entendimento, para discernir e interpretar; a vontade, para decidir e querer; e mesmo a memória, que servia no caso somente como fonte de recordações diurnas, pois restrita ao seu aspecto corporal e sensitivo. Essa característica imaginativa e corporal do sonho, somada ao estado de anti-vigília do sono, transformava-o em fonte de desconfiança e de atento cuidado, como atestavam os manuais de discernimento de espíritos. Nos sermões e manuais, os religiosos afirmavam que o fiel deveria se preparar para dormir a fim de não ter sonhos ruins e, mais do que isso, afirmavam que, para se ter sonhos cristãos, deveria se portar como um bom cristão, pois os sonhos eram fruto do sonhador, de sua vida e de seus atos⁷⁰.

⁶⁶ SEMMEDO, J.C. *Polyanthea medicinal noticias galenicis e chymicas repartidas em tres tratados*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1696.

⁶⁷ DIGBY, K. *A late discourse made in a solemne assembly of nobles and learned men at Montpellier in France: Touching the cure of wounds by the Powder of Sympathy* (R. White, Trans.). London: 1658, p. 97, 109, *apud*: VERMEIR, K. "The 'physical prophet' and the powers of imagination. Part I: a case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710)" *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 2004, p. 572, n. 42.

⁶⁸ Cf. LIMA, L.F.S. "Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos 'índios' e 'gentios' na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618)". *Revista de História (USP)*, n. 149, 2º sem. 2003, p. 139-180.

⁶⁹ Sobre a imaginação e profecia, ver: VERMEIR, K. "The 'physical prophet' and the powers of imagination", *op. cit.* cf. CLARK, S. "The reformation of the eyes: apparitions and optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe" *The Journal of Religious History*, vol. 27, n. 2, June 2003, p. 143-160.

⁷⁰ MONÇON, F. *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu* Lisboa: em casa de Iohnes Blavio de Colonia, 1563; VIEIRA, *op. cit.* v. 11; cf. JORDÁN ARROYO, M. "Francisco Monzón y 'el buen dormir': la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo xvi," *Cuadernos de Historia Moderna*, 26, 2000, pp. 169-184; LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas*. *Op. cit.*

Sem livre-arbítrio e vontade, sonhar em si não podia ser pecado, pois para pecar seria preciso poder discernir entre certo e errado e querer errar, ou querer não fazer o correto. Nos manuais de confissão e no *Catecismo Romano*, ter visões em sonho constituía superstição, adivinhação e, portanto, pecado contra o primeiro mandamento (“Não terás outros deuses diante de mim”), mas, como ressaltavam muitos, só quando se cria nas visões, se guiava por elas ou se dava atenção a elas. Saindo do campo do primeiro mandamento, indo para o sexto (“não cometerás adultério”), nesses guias de confissão, mesmo que, durante o sono, o penitente houvesse tido poluição noturna ou visões sensuais com alguém, só pecaria se depois - acordado - tivesse desejo pelo rememorar das imagens⁷¹.

Segundo Áviles, em *Sueños ficticios*, é precisamente a falta de discernimento e razão e a profusão desordenada de imagens que possibilitaram que o sonho fosse usado como gênero poético e ficcional, no qual o autor se permite falar e considerar assuntos interditos e polêmicos⁷². Por também estar ligado ao cuidado diurno, o sonho poético foi usado como estratégia discursiva para diagnosticar e tratar do presente. Vindo da poética medieval, chamado de visão em sonho (*dream vision*), sob a forma alegórica de apresentação do tema dos poemas, o sonho filosófico, moral ou político – denominação que variava e dependia, pouco, do tema a ser tratado – transformou-se em uma recorrente tópica narrativa que atribuía a outrem as idéias e considerações presentes nos textos. Eram mostradas ao personagem ou narrador, em geral, por divindades, anjos, sábios ou heróis, que, muitas vezes, conclamavam ou ordenavam ao sonhador que as divulgasse. Ao mesmo tempo em que se investiam as proposições de uma autoridade sobre-humana ou santa, essencial em textos que propusessem explicações do mundo, a presença desses guias retirava do autor a responsabilidade do texto, como aparecia, de modo jocoso, em algumas orações acadêmicas portuguesas.

Em paralelo, o sonho aparece como visão profética em poemas heróicos⁷³, prognosticando o desenrolar da trama ou, como era também comum, o destino

⁷¹ Ver, entre outros: *Compendio e sumario de confesores*. Coimbra: Antonio de Marião, 1567; NAVARRO, M.A. *Manual de confesores y penitentes*. Valladolid, Francisco Fernandez de Cordova, 1570; GRANADA, L. *A memorial of a christian life*. Ruão, George L’oyselet, 1586, cf. LIMA, L.F.S. “Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos ‘índios’ e ‘gentios’ na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618)”, *op. cit.*

⁷² AVILES, M. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madri: Naccional, 1981.

⁷³ Há uma divisão classificatória entre poesia épica e heróica, pela qual a primeira trata de várias ações principais, e a segunda, de uma ação central em torno de um só herói. Ao que parece, essa distinção não apareceu na epopéia portuguesa do XVII e XVIII, servindo épico ou heróico como sinônimos.

histórico de um local, um reino, de uma nação, da cristandade. A visão onírica era tópica recorrente e comum, quase que necessária, à epopéia moderna, pelo menos, no espaço português – talvez para imitação mais perfeita dos dois grandes modelos entre os Antigos, Homero e Virgílio, e, no caso português seiscentista, da autoridade pátria, Camões⁷⁴. Também servia, nos poemas que tratavam dos destinos de um povo ou de um reino, caso dos épicos lusitanos, como estratégia para narrar os grandes feitos futuros daquela nação que excediam o tempo da narrativa, mas que a ela estavam ligados, como decorrência ou explicação.

As duas modalidades poéticas de visão em sonho, diagnóstica e prognóstica, nas palavras do prof. Hansen⁷⁵, não eram, contudo, excludentes. Na *Descrição da cidade de Viseu*, poesia épica seiscentista que descreve a história do bispado e da cidade, há tanto um sonho, nas palavras de Sara Augusto, de “caráter alegórico”, por meio do qual o narrador diagnostica “a situação episcopal de Viseu vivida por esta altura”, quanto um sonho de Afonso Henriques com Santo Agostinho, de função profética e “narrativa episódica”, que anuncia a fundação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e faz um prognóstico da história do bispado até o domínio espanhol⁷⁶.

Nos poemas heróicos, a predominância estava nos sonhos proféticos, a maior parte ligada ao destino de Portugal. De certo modo, embora a função principal do sonho profético fosse prognosticar, sua presença servia também enquanto diagnóstico do momento, ou de outra maneira, seu prognóstico se fazia a partir de um diagnóstico. O sonho profético não só dizia do futuro, mas se fundava tanto no presente da narração do poema quanto no presente da escritura/leitura do poema, mesmo porque uma das funções da epopéia era dar exemplos, por meio da imitação de atos heróicos e ilustres, tendo como tema a Política (no sentido de coisa da cidade), para o bem da República.⁷⁷ O sonho não era supérfluo, pois, como justificava Macróbio, servia para se chegar a assuntos graves, para o bem comum, e a partir deles se poderia refletir sobre o funcionamento do universo. A profecia narrada se atualizava e dizia respeito à audiência que se queria mover. Não só porque muitos dos sonhos nos poemas heróicos prognosticavam um futuro já acontecido (o

⁷⁴ Alguns exemplos: *Afonso Africano*, Castelo-Branco; *Anacephaleosis*, Bocarro; *Malaca conquistada*, Sá de Menezes; *Ulisseia*, Gabriel Pereira de Castro; *El macabeo*, Miguel da Silveira; *Ulyssipo*, Antonio de Sousa Macedo; *Viriato trágico*, Brás Garcia Mascarenhas; *Caramuru*, de Fr. de Rita de Santa Durão.

⁷⁵ Agradecemos a indicação desses conceitos ao prof. João Adolfo Hansen.

⁷⁶ AUGUSTO, S. “Apresentação” in: PAVIA, J. *Descrição da cidade de Viseu*. (Edição e estudo literário de Sara Augusto). Viseu: Câmara Municipal de Viseu, 2002, p. 22.

⁷⁷ ALMEIDA, M.P. *Poesia e pintura. Pintura e poesia* (ed. Adma Fadul Muhana) São Paulo: Edusp. 2002.

sonho com o bispado de Viseu de Afonso Henriques, por exemplo), mas porque a própria profecia, para anunciar, denunciava, como no caso do sonho da estátua de Nabucodonosor, que dizia respeito aos quatro impérios vindouros e também à situação do império caldaico⁷⁸.

Além da profecia, isso remete ao entendimento de sonho como “reliquias do cuidado”. O sonhador teve a visão porque cuidava, se preocupava, pensava sobre o assunto que lhe era revelado. Estabeleceu-se nos poemas heróicos a relação entre a visão imaginada e o funcionamento do sonho segundo a onirológia. A invenção (*inventio*), no caso do sonho, era limitada por uma verossimilhança específica, ligada ao onírico. Esse verossímil onírico, por vezes, era explicado por uma onirológia retirada e fundada na épica, ou seja, nos sonhos que apareciam nos poemas heróicos dos poetas considerados autoridades e exemplos, como Homero, Virgílio e Tasso. A polêmica sobre a originalidade e a verossimilhança do sonho de D. Manuel nos *Lusíadas*, envolvendo letrados portugueses seiscentistas, se deu na discussão, iniciada por Manuel Pires de Almeida em 1629, não só a respeito do fato de Camões ter ou não copiado a *Eneida* de Virgílio, mas, e talvez sobretudo, se Camões tinha respeitado as regras do sonho e da visão onírica (retiradas tanto de tratados, como o de Aristóteles, mas principalmente, de poemas heróicos) e se, por causa disso, o sonho profético com o Indo e o Ganges era verossímil ou não⁷⁹.

A épica servia de base para explicar, nos tratados, manuais, sermões, crônicas, o sonho profético. Homero, em particular, e Virgílio, em menor grau, foram fontes citadas, já desde Macróbio. Os sonhos retirados da *Ilíada*, *Odisséia* e *Eneida* serviram para fundamentar ou exemplificar a descrição do sonho. As portas de chifre e marfim por onde passariam os sonhos verdadeiros e enganosos foram tópicos recorrentes e usadas em explicações que eram acompanhadas das citações de Aristóteles, Sinésio de Cirene, Santo Isidoro, Santo Agostinho, São Tomás.

O sonho como visão profética na épica ou nos tratados, sermões, trovas, crônicas, portanto, obedecia a uma mesma lógica. Partilhada, essa fundamentação esgarçava as diferenças do que entendemos hoje por ficção, imaginário, fantástico e realidade. Havia uma ligação entre o sonho da poética e o sonho dos outros gêneros retórico-narrativos. Essa ligação estava também dada no fato de que partilhavam de

⁷⁸ SILVA, R.R. “Mo(vi)mentos entre a imaginárias da opressão e o imaginário da esperança. Uma leitura do livro de Daniel”, Seminário apresentado no curso “Códigos verbais: memória do futuro: profecia, voz e milênio”, ministrado na PUC-SP por Jerusa Pires Ferreira, outubro de 2000 (mimeo).

uma mesma Identidade, Deus, que com sua Presença permitia estabelecer analogias entre as diversas práticas letradas.

O CUIDADO E A PROFECIA

O sonho profético não deixava nunca de ser um sonho e a funcionar como um fenômeno corporal e anímico, portanto deve ser observado com cuidado e a partir dos critérios estabelecidos pelos Santos Padres. A complexa classificação proposta por Tomás de Aquino aparece nos textos seiscentistas de modo resumido – e se remetendo mais diretamente a Agostinho – em categorias: naturais, os sonhos comuns, ordinários, frutos dos vapores da digestão e dos afetos; falsos, infundidos pelo demônio para que enganar o sonhador; e verdadeiros, divinamente inspirados.

Bluteau, no *Vocabulário*, seguiu essa definição e deu dois sentidos básicos para sonho: o primeiro, ligado à imagem e à imaginação, seguindo uma descrição fisiológica, e o segundo, ligado às possibilidades sobrenaturais do sonho, como inspiração divina e como influxo demoníaco, pois “quiz o diabo arremedar os sonhos proféticos; com este invento alentou a superstição da Gentilidade”. Sua maior fonte foram os sermões de *Xavier Dormindo*, de Vieira. Porém essa divisão (que excluiu os significados mais figurais de sonho como quimera ou delírio) entre sonho imaginativo e sonho sobrenatural não era completamente estanque, pois, mesmo tendo causas diversas, seu funcionamento ainda era similar. Bluteau ressaltou isso ao tratar do sonho, parafraseando Vieira, como “filhos dos cuidados” e “em que a imaginação a portas fechadas, & às escuras, retrata a vida, & a alma de cada hum com as cores das suas acções, dos seus propósitos, & dos seus desejos”⁸⁰.

“Cada um sonha como vive”, “O vicioso sonha como vicioso, o santo sonha como santo”, afirmou Vieira, ao prefaciar as visões de Xavier, e, portanto, “ainda para os sonhos divinos são disposição natural os cuidados”. Ou seja, a Revelação se dará somente para sonhadores que cuidam das coisas a serem Reveladas. O sonho profético dependia de que o sonhador se preocupasse com a matéria a ser sonhada, pois só assim seus afetos (e humores, pois o equilíbrio dos humores era sinal de diferentes personalidades) produziriam imagens afins ao que deveria ser revelado. Nas crônicas, relações, sermões e poemas, ao se narrar os

⁷⁹ MORGANTI, B.F. *A mitologia n'Os Lusíadas. Balanço histórico-crítico*. Dissertação de Mestrado, IEL/Unicamp, 2004, p. 15-39.

sonhos de reis, santos e heróis, indicava-se antes sua piedade, prudência, preocupação, humildade. Antes de sonhar com o ermitão, com o milagre, a vitória e a eleição no Campo de Ourique, Afonso Henriques estava preocupado com a batalha do dia seguinte e, de modo pio, abriu a Bíblia para aliviar sua alma.

Segundo os comentadores quinhentistas e seiscentistas⁸¹, o profeta Daniel começou sua interpretação dos sonhos de Nabucodonosor dizendo: “Enquanto estavas sobre teu leito, ó rei, acorriam-te os pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro”⁸², para indicar que os sonhos eram fruto das preocupações do rei e ligados ao lugar onde dormia. Um santo, por exemplo, ao dormir numa cama de pedra, só poderia ter visões de coisas puras e pias, porque o lugar onde dormia indicava seus votos de humildade e sua cristandade.

O sonho profético respondia a dois campos que não eram entendidos como opostos. De um lado era uma visão inspirada por Deus. De outro, era um fenômeno anímico-corporal. Explica-se desse modo a dificuldade em distinguir entre sonho ordinário e sonho verdadeiro, e talvez se consiga pistas para a insistência, em alguns momentos, em distinguir sonho de visão, em outros em se afirmar que o sonho era uma visão ou, pelo contrário, em se usar os dois termos como sinônimos.

A marcação anímico-corporal do sonho acompanhava uma mudança mais geral que se operou no entendimento de sonho desde o Renascimento. No século XVI, o sonho começou a ganhar cada vez mais um significado médico, ligado ao físico, irracional (à doença) e ao diagnóstico, perdendo em parte seu lado profético e de ligação com o divino. Segundo Rupprecht, do mesmo modo que a loucura, que foi perdendo o significado e causa sobrenatural (seja de possessão demoníaca, seja de transe divino) para um significado patológico fisiológico, o sonho perdeu, em especial nos circuitos letrados europeus, sua ligação primordial com o transcendente, tornando-se majoritariamente um fenômeno físico, no sentido mais amplo de físico e fisiológico do Renascimento⁸³. Nesse sentido, a comparação entre sonho e delírio, menos do que figura, estaria embasada numa mudança de entendimento do funcionamento anímico, na qual o onírico e o delirante teriam proximidades.

⁸⁰ BLUTEAU, R. *op. cit.*, verbete “sonho”.

⁸¹ MONÇON. F. *op. cit.*, OROSCO Y COVARRUBIAS, *Tratado de la verdadera e falsa profecia* Segovia, of. De Juan de La Costa, 1588, cf. VIEIRA, “Xavier Dormindo”, *op. cit.*

⁸² Dn 2:29.

⁸³ RUPPRECHT, Carol Schreier “Divinity, insanity, creativity: a Renaissance contribution to the history and theory of dream/text(s)” in: *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993, p. 123-124.

Essa mudança foi acompanhada por uma ampla literatura onirológica renascentista que se reflete nos manuais e tratados sobre sonhos, bem como na poética⁸⁴. Nesse sentido, é grave perceber que, na Península Ibérica, e mais agudamente em Portugal, os tratados sobre sonhos se restrinjam ao século XVI. Isso, de certa forma, acompanha a literatura dedicada ao discernimento de espíritos, cuja ampla produção quinhentista de doutrinas cristãs, catecismos e confessionários serve como um indicador.

Se essa produção sedimentou a teoria onirológica e se esgotou, pelo menos em termos da tratadística, nos debates do XVI, nos campos poético e da construção das narrativas oníricas a profusão de sonhos talvez, olhando para Portugal, tenha somente aumentado. Ou seja, a definição do que era sonho estava estabelecida e, em cima dessa definição, foi levantado um castelo de sonhos. Mais provocativo ainda, é que, no refluxo do entendimento do sonho como “irracional” e delírio (como inclusive presente nos manuais de discernimento ibéricos e portugueses), em Portugal, grande parte da produção que encontrei de narrativas oníricas sempre ressaltou sua ligação com o divino e seu caráter profético e visionário.

Menos do que algo contraditório ou sinal de atraso e superstição ou misticismo no espaço da cultura portuguesa, isso se deu, a meu ver, porque nas narrativas oníricas e no próprio conceito de sonho católico, dado nos manuais de discernimento e sermões, por exemplo, mas acompanhado nas crônicas e epopéias, se somavam e acumulavam os dois sentidos de sonho. O aspecto fisiológico dava sustentação ao funcionamento imagético do sonho que permitia a visão. O ver era tanto o ver profético quanto o ver imagens. Era por meio de imagens, formadas pelo influxo dos afetos e humores na imaginação, que o Divino revelava o futuro.

A complexidade e o sentido composto do conceito de sonho faziam com que, em grande parte dos documentos com narrativas oníricas, fosse explicado o que é sonho e visão e mostrada a classificação existente. Não só narravam o sonho profético ou visionário, mas também indicaram porque aquele era um sonho divinamente inspirado e, em alguns casos, quais não eram.

A estrutura é muitas vezes similar ao canto X do poema heróico *Viriato trágico*, impresso em 1697, após a morte de seu autor, Brás Garcia Mascarenhas⁸⁵. Na primeira estrofe, sob o mote do sono como pequena morte e da divindade Sono

⁸⁴ *Idem*, pp. 112-113.

⁸⁵ MASCARENHAS, Brás Garcia. *Viriato trágico em poema heróico* (ed. fac-similada) Lisboa: Gulbekian, 1996.

como irmão da Morte, filhos da Noite, explica o que é sono, mostrando-o como contrário à vigília e à vida, e responsável pela ruína de muitos que dormiam quando deviam estar despertos e vigilantes:

O Sonho irmão da morte em toda a idade
 Hè um ladrão da vida em todo o instante:
 Da vida, por roubar della ametade;
 Da morte, por lhe ser muy semelhante.
 Tem com a Guerra eterna inimizade,
 Quem nella muyto dorme hè ignorante:
 Conta não tem, se bem se considerão,
 As Praças, que por sono se perderão.

Na segunda estrofe, numa citação improvável das leis muçulmanas como prudentes, passa, com analogias, para os efeitos do vinho sobre o sono e, chegando ao seu produto, os sonhos:

Prohibe o Turco o vinho, & toda a sorte
 De Rey que opprime Mahometano Trono,
 Porque assim como o sono como o sono hè irmão da morte,
 He o muyto vinho irmão do muyto sono:
 Ambos deslustrão as Nações do Norte,
 Antecipão da vida o fraco Outono,
 Causão mil discenções, & enfermidades,
 Fazem sonhar mentiras, & verdades.

Alcançando o sonho, “ilusão do entendimento” na terceira estrofe, indica a possibilidade de ser profecia, embora seja muita vez “fabricas de vento”, o que confere a ele dubiedade, apontada no último verso da segunda estrofe:

Que os sonhos, illusão do entendimento,
 Tal vez os bens, & os males prophetizão;
 Que o muyto vacillar de hum pensamento,
 Que esperança ou temores agonizão,
 Dormindo absorto em fabricas de vento,
 Que regalão tal vez, tal martyrizão,
 Por milagre, ou prestigio claramente,
 O futuro, ou distante vê presente.

Explica os seus processos fisiológicos e naturais do sonho, ressaltando os humores internos e seu desligamento das sensações externas, resultando em aparências falsas:

Que aquella suspensao dos exteriores
 Sentidos, que as potencias d'alma acanha
 A não privada acção dos interiores,
 Que em confuso silencio as acompanha;
 Antes segundo as confluções, & humores
 Vay percorrendo com presteza estranha

Varias idèas, varios accidentes.
Se falsos todos, todos aparentes

Passa então, na quinta e sexta estrofe, para os dois tipos de sonhos. Primeiro, os sonhos misteriosos, concluindo que a importância do sonho é proporcional ao seu sonhador:

Cheas estão de sonhos misteriosos
As Historias Divinas, celebrados
São na Prophanas muyto portentosos
De Escriptores de credito affirmados..
Os de Añibal, & Cesar prodigiosos,
Os de outros muytos Reys, & Potentados
Sabidos são, porque terror nos ponhão,
Que os grandes Heroes grandes cousas sonhão.

Segue a definição dos sonhos naturais, inspirados por Morfeu (deus do sonho), os que todos têm e que são diferentes dos sonhos dos heróis (divulgados “porque terror nos ponhão”). A sexta estrofe se espelha no capítulo 34, do Eclesiástico⁸⁶:

Por outra parte os sonhos vulgarmente
Fabulas são, que tu, Morpheus, inspiras:
Quem conta sonhos pecca de imprudente,
Que o mesmo hê contar sonhos, que mentiras.
Fôra de assumptos tais, como o presente,
Ornato falso de agradaveis lyras
Sonhos, & agouros mãos bom hê temelos,
Mas ignorancias, & peccado crelos.

Crer em sonhos – vistos como ilusões do entendimento, fábulas, aparentes, falsos – era ato imprudente, ignorante, pecaminoso, supersticioso. Algo que uma pessoa culta, portanto prudente, e cristã, que deveria evitar o pecado, não poderia cometer. Era esse o comportamento suposto de um leitor de poema heróico de assunto grave e edificante. O autor adverte o leitor de que o sonho de Viriato trata de um assunto que permite ser considerado como sonho misterioso, no qual “distante vê presente”. O exemplo das histórias divinas e, sobretudo, profanas (ou seja, dos reinos e reis) devem ser conhecidos, “sabidos”, porque como são portentosos colocam terror, enquanto aviso, na audiência e que, ao verem que não são grandes, nem seus sonhos, nem eles próprios, seus sonhadores, devem se resignar com os sonhos ordinários.

⁸⁶ Eclo, 34: 1-2, 5-7.

Somente depois dessa introdução, em tom de advertência, vem o sonho de Viriato, que vê o futuro dos reinos e das monarquias terrenas, das conquistas portuguesas, a Restauração e o Quinto Império. Viriato, porém, sonha com que pensa e teme:

Dormia Viriato entre a verdura
 Sonhando com a Guerra, & seus extremos,
 Que sempre em sonhos se nos afigura
 O que mais desejamos, ou tememos.
 Ver queria o sucesso da futura,
 Porque sempre o futuro appetecemos,
 Voando os annos por fantasmas graves,
 Via passar ligeyros, como as aves.

O fato de todos sonharem e de todos os sonhos terem por base os mesmos processos iniciais inspirava cuidados constantes e a preocupação em classificar o sonho nos textos. Sobretudo, porque todos querem saber os sucessos futuros, e, por isso, podem se perder em devaneios. Assim, era importante definir quem era um sonhador autorizado e quem não era, quais sonhos eram cristãos e quais não eram - e indicar isso para o leitor, que, sobreavisado, desconfiaria de seus sonhos ou, pelo menos, não se fiaria neles pois não figurava como sonhador autorizado.

Enquanto detentora da interpretação correta da palavra Divina, a função da Igreja, reafirmada em Trento, era contabilizar essas diferenças e marcá-las, mostrando o local de cada membro do corpo místico na lógica católica (universal) que levaria, coletivamente, à salvação⁸⁷. O sonho, portanto, seria algo que deve ser medido pessoa por pessoa pensando no bem comum. Como evento particular, depende da qualidade da pessoa, ao mesmo tempo em que, como evento geral, pode trazer anúncios importantes para a República, devendo ser analisado e interpretado com muito cuidado⁸⁸.

Sendo profecia, o sonho sempre seria coletivo, pois se verdadeiro responderia aos desígnios divinos que eram relativos a todo corpo da Cristandade - e, no limite, da humanidade não-cristã também. Para o Santo Ofício ou para os tratadistas, um dos vetores de determinação do conteúdo verdadeiramente profético de um sonho, bem como da visão em geral, era se estava relacionado aos desígnios divinos, que se traduzia, na maior parte das vezes, na sua adequação aos planos da Cristandade e de seus reinos, enquanto agentes do Plano Divino. Dessa maneira,

⁸⁷ HANSEN, J.A.; "Vieira: tempo, alegoria e história", *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997.

⁸⁸ Nesse sentido, vale notar que não encontrei sonho no sentido de desejo, utopia ou quimera coletiva, de um grupo ou nação, como hoje se dá no português.

poderiam, entre os sonhos, ser separados os desejos particulares das mensagens divinas, necessariamente “coletivas”. Porém mesmo as falsas visões não eram do âmbito propriamente individual ou particular, pois advindas do pecado e da ação, direta ou indireta, do diabo, males comuns a toda a humanidade, compartilhados desde a expulsão do Paraíso, e que atrapalhavam o caminho, coletivo e comum, para a realização do Plano Divino. Por consequência, o cristão deveria ter cuidado com seus sonhos não só pela sua salvação particular, mas porque ter maus ou bons sonhos e acreditar ou não neles contribuiria ou prejudicaria a consubstanciação dos planos Divinos.

Esses planos divinos se traduziam, em Portugal, no bem comum do Reino e da Igreja portuguesa e, mais precisamente, na sua manutenção e na sua expansão, já que escolhidos por Deus para cumprir o papel do povo hebreu e responsável pela conversão dos novos povos. Fundia-se o destino da cristandade com um futuro glorioso da nação e reino lusitano. Os sonhos proféticos dar-se-iam e deveriam ser interpretados na chave que confirmasse e explicasse os caminhos para se realizar essa missão: caberia ao reino “ver sem abrir os olhos” e cuidar da coisa vista.

Parte II

Destinos de Portugal

CAPÍTULO 3

“Quero em ti, & em teus descendentes fundar para mim hum Imperio”: o rei sonhador e o Milagre de Ourique

Conheci ser o mesmo que em sonho vi.

Numa tradução manuscrita do Juramento de
Afonso Henriques.

Era o ano de 1139. Dom Afonso Henriques, infante, conde e futuro rei dos portugueses, marchava com seu exército para dar combate ao rei Ismar e aos cinco reis mouros seus aliados. Temerosos das vitórias do príncipe cristão, que expulsava os infiéis e retomava as terras hispânicas invadidas, os reis árabes reuniram um exército imenso para derrotar e deter os avanços do exército luso. Ao atravessar o Tejo e chegar próximos ao Campo de Ourique, praça do enfrentamento com os mouros, os portugueses acamparam em Castro-Verde, perto de uma ermida onde vivia um velho ermitão, fiel em meio aos infiéis. Viram os soldados e seus capitães as numerosas lanças dos maometanos. Aflitos com a aparente derrota pela superioridade numérica, a gente lusitana ficou “atribulada & triste sobremaneira, em tão que dezião alguns ser temeridade acometer tal jornada.” Percebendo esse sentimento, preocupado com o ânimo de sua gente e com o desenrolar da batalha, Afonso Henriques, ao se recolher, começou “a cuidar (...) o que faria”¹. Foi então que pegou uma Bíblia que havia em sua tenda, abriu-a ao acaso numa passagem do *Livro dos Reis*. Leu a narrativa da vitória de Gedeão e seu diminuto exército sobre os quatro reis medianitas. Animado com o bom augúrio, disse:

Vos sabeis senhor Iesu Christo, *que* por amor vosso empreendi a presente batalha contra vossos inimigos: & pois está em vossa mão o esforço & vigor dos corações humanos, dayo a mim & aos meus, pera que vençamos estes blasfemadores de vosso santo nome.²

¹ BRANDÃO, A. *Monarchia lusitana*, op. cit., f. 128b

² BRITO, B. *Chronica de Cister*, op. cit., p. 123a.

Acabando de dizer estas palavras, veio “um brando sono” e o príncipe adormeceu sobre o livro. Viu em sonhos um velho “de veneravel presença”³ que lhe disse: “Alfonso tem confiança, porque vencerás, & destruirás estes Reys infieis, & desfarás sua potencia, & o Senhor se te mostrará.”⁴.

Enquanto estava nesse sonho, acordou-o seu camareiro, o vassalo Fernandes de Souza, para dizer que fora da tenda esperava um ancião desejoso de lhe falar. “Entre (...) se he Catholico”⁵, respondeu o capitão dos lusitanos. Assim que esse entrou na tenda, Afonso Henriques reconheceu ser o mesmo de sua visão. E o velho falou ao príncipe:

Senhor tende bom coração, vencereis, & não sereis vencido; sois amado do Senhor, porque sem duuida pos sobre vos, & sobre vossa geração depois de vossos dias os olhos de sua misericordia, ate a decima sexta decendencia, na qual se diminuiua, a successão, mas nella assi diminuida elle tornará a pós os olhos, & verá. Elle me manda dizeruos que quando na seguinte noite ouirdes a campainha de minha hermida, na qual viuo a sessenta & seis guardados no meio dos infieis com o fauor do muy Alto, saiais fora do Real [arraial] sem nenhuns criados, porque vos quer mostrar sua grande piedade⁶.

O rei, obedientemente, ouviu e, prostado no chão, venerou o “Embaixador, & quem o mandaua”.

No resto dessa noite, e na seguinte, véspera do dia de São Tiago, ficou Afonso Henriques em oração, aguardando o sinal da ermida. Quando foi a segunda vigília, ouviu a campainha, e armado com espada e escudo, saiu do arraial. Foi então que viu, à sua direita, um “rayo resplandecente” contra o Oriente que ficava maior e mais claro, até que pôde vislumbrar claramente “mais resplandecente que o Sol”, o sinal da Cruz, enorme, com quase dez côvados⁷ de altura, “& Iesu Christo Crucificado nella, & de *hum*a & de outra parte *hum*a copia grande de macebos resplandecentes, os quais creio *que* serão os santos Anjos”⁸. Soltou espada e escudo, tirou as roupas e os calçados, e se lançou de bruços, e “desfeito em lagrimas”, começou a rezar pelos seus vassalos e a dizer, diretamente para o Senhor na Cruz:

Vos a mim Senhor? porque, a quem jaa cré em vòs, quereis acrescentar a Fé? melhor será que vos vejão os Infieys & creão, & não eu que com a

³ BRITO, B. *idem*.

⁴ BRANDÃO, A., *op. cit.*, f. 128b.

⁵ *Idem*..

⁶ *Idem*.

⁷ 1 côvado = 66 centímetros.

⁸ BRANDÃO, A., *op. cit.*, *idem*.

agua do Baptismo vos conheci & conheço pelo verdadeyro filho da Virgem, & do Padre Eterno⁹.

As “indignas orelhas” do príncipe ouviram a resposta, em voz suave:

Não te apareci deste modo para acrescentar tua fé, mas para fortalecer teu coração neste conflito, & fundar os principios de teu Reyno sobre pedra firme. Confia Afonso, porque não sô venceràs esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha Cruz. Acharàs tua gente alegre, & esforçada para a peleja, & te pidirá que entres na batalha com titulo de Rey. Não ponhas duuida, mas tudo quanto te pedirem lhe concede facilmente.¹⁰

E completou:

Eu sou o fundador, & destruidor dos Reynos, & Imperios, & quero em ti, & em teus descendentes fundar para mim hum Imperio, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas. E para que teus descendentes conheçam quem lhe dá o Reyno, comporás o escudo de tuas armas do preço com que eu remi o genero humano, & daquelle porque fui comprado dos Iudeus, & sermeha Reyno santificado, puro na fê, & amado por minha piedade¹¹.

O príncipe ficou no chão prostrado, com “tã soberana promessa”, e, em adoração ao Senhor, disse:

Por que meritos Senhor me mostrais tão grande misericordia? Ponde pois vossos benignos olhos nos successores que me prometeis, & goardai salua a gente Portuguesa. E se acontecer que tenhais contra ella *algum* castigo aparelhado, executayo antes em mim, & em meus descendentes, & liurai este pouo, *que* amo como vnico filho¹².

Continuando o diálogo, assentiu Cristo, respondendo:

Não se apartará d’elles, nem de ti *alguma* hora minha misericordia: porque per elles tenho aparelhado para mim grande sementeyra: por que os escolhi por meus semeadores para terras muy apartadas & remotas¹³.

E com isso, desapareceu. Afonso Henriques, “cheo de confiança, & suauidade”, voltou para o arraial, onde sua gente o esperava e pediu, antes da batalha,

⁹ MARIZ, P. *Dialogos de varia historia em que sumariamente se referem muytas cousas antigas de Hespanha: & todas as mais notaveis, que em Portugal acontecerão em suas gloriosas Conquistas antes & depois de ser leuantada a Dignidade Real. E outras muytas de outros reynos, dignas de memoria. Com os Retratos de todos os Reis de Portugal*. Em Coimbra: Na officina de Antonio de Mariz, 1598, f.47v. A tradução de Brandão é diferente: “A que fim appareis Senhor? Quereis por ventura acrescentar de a quem tem tanta? Melhor he por certo que vos vejaõ os inimigos, & creão em vos, que eu, que desde a fonte do Baptismo vos conheci por Deus verdadeiro, filho da Virgem, & do Padre Eterno, & assi vos conheço agora.” f. 129

¹⁰ BRANDÃO, A. *op. cit.* F. 129.

¹¹ *Idem, ibidem*. Nos *Diálogos de vária história*, a tradução está diferente: “Porque eu sou o que faço e desfaço Reynos e Imperios.” f. 47. Mas foi a versão da *Monarquia lusitana* que prevaleceu.

¹² BRANDÃO, A. *idem*.

¹³ MARIZ, P. *op. cit.*, f. 48v.

para segui-lo não só como seu capitão, mas como seu rei. Aclamado pelo seus homens, a cabeça coroada sem coroa de Afonso Henriques liderou o exército luso na derrota de Ismar e dos cinco reis mouros, fundando o reino de Portugal como primeiro monarca de um império fundado por Deus.

Assim, grosso modo, o Milagre de Ourique foi narrado no Juramento de Afonso Henriques, encontrado no Cartório Real do Mosteiro de Alcobaça, no ano de 1596. O texto original em latim, com os selos e assinaturas do rei e de testemunhas nobres e eclesiásticas, foi reproduzido e traduzido ao longo do século XVII e XVIII, publicizado e publicado para todos os cantos do reino e do império. A construção da narrativa acima com vários testemunhos tenta mostrar a variedade das versões e traduções do Juramento.

O fato de ser um juramento, com as assinaturas e selos devidos, reforçava sua veracidade. No documento pretensamente redigido em 1152, treze anos após a batalha, Afonso Henriques não só narrava o que tinha acontecido e visto, até o desaparecimento da Cruz, mas jurava que aquilo ocorrera e que se comprometia a adotar como seu escudo e de seus descendentes as chagas de Cristo. Era prova da fundação miraculosa do reino, que afirmava, naquele momento de coroa dual, sua soberania e seu papel único enquanto monarquia nas Espanhas. Assim que foi localizado, levaram-no para o Filipe II em Madri. Segundo Pero Roiz Soares, o rei “o beijou e pos na cabessa e depois de tornado a trazer o dito purgaminho a este Reino se mândou empremir en latin e en lingoaiem no comeso de *hun* liuro dos Reis de purtugal”¹⁴.

Talvez esse livro fosse a segunda edição dos *Diálogos de Vária História* de Pedro de Mariz, de 1599¹⁵. É a primeira impressão conhecida do Juramento. Os

¹⁴ SOARES, Pero Rodrigues *Memorial de Pero Roiz Soares* Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953. No Memorial de Pero Roiz Soares, porém, o Juramento teria sido descoberto em Santa Cruz de Coimbra: "que se achou no cartorio do Mostrº dalcobaca digo no Mostrº de santa Crus de coymbra" p. 345.

¹⁵ *Diálogos de Vária história que sumariamente se referem muytas cousas antigas de Hespana: todas as mais no talues, que em Portugal acontecerão em suas gloriosas conquistas, antes e depois de ser leuantada dignidade Real. E outras muytas de outros reynos, dignas de memoria. Com os retratos de todos os Reis de Portugal.*

Diálogos do livro são entre um viajante italiano, encantado com Portugal, e um coimbrão, como o autor, que narrava as grandezas e maravilhas do reino e de Coimbra, mas cujo centro do texto era o relato dos grandes feitos de cada monarca até Filipe II. Ao falar sobre Afonso Henriques, Mariz dava a notícia da descoberta pelos alcobacenses, reproduzia o texto latino e o traduzia logo na seqüência do milagre e da batalha, como um adendo àqueles que duvidavam da fundação miraculosa. A influência do Juramento, porém, cessava nessa função documental. Ao contar o milagre para sua audiência, o viajante italiano, o narrador principal dos *Diálogos* não se valia da estrutura do recém achado diploma de Alcobça. Seguiu uma outra narrativa de Ourique: a versão construída ao longo do século XV, desde finais do XIV, e estabelecida pelo cronista Duarte Galvão, em 1505, na *Chronica de Afonso Henriques*, obra dedicada a D. Manuel e que circulou manuscrita até o século XVIII. O Juramento nos *Diálogos* apareceu como anexo ou apêndice somente, como que comprovando uma versão mais antiga e estabelecida do Milagre.

O Juramento, sua publicização e a narrativa criada a partir dele mudaram, ao mesmo tempo em que sedimentaram uma tradição que acumulava e somava camadas, como num palimpsesto, a partir das primeiras referências à batalha, no XV, sem menções ainda ao milagre. Elaboradas perto da revolução de Avis, ao que parece as primeiras versões do milagre concorriam para legitimar o reino e defender a autonomia de Portugal, em momento no qual Castela almejava o trono lusitano e se instalava uma nova dinastia na ausência de herdeiros. Num primeiro momento, chamada de “lenda épica” de Afonso Henriques por Lindley Cintra, ou “cavaleiresca” por Antônio José Saraiva¹⁶, o rei foi caracterizado como herói medieval-épico, similar às novelas de cavalaria¹⁷ e às “composições jogralescas”¹⁸, pelo qual o senhor dos portugueses aparecia como personagem de traços heróicos, mas humanos, a defender os seus direitos, de sua pátria e de seus vassalos. A partir dos séculos XV e XVI, dá-se um segundo momento na criação da legenda de Afonso

Autor Pedro de Mariz. Em Coimbra: Na Officina de Antonio de Mariz Com Priuilegio Real. MDLXXXVIII. 2º ed.

¹⁶ SARAIVA, A.J. *A cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1992, v. 2, p. 120 ss.

¹⁷ MEGIANI, A.P. *O jovem rei encantado*. São Paulo: Hucitec, 2003.

¹⁸ Em diversas passagens nas crônicas mais antigas, Saraiva identificou resquícios de versos, sinais, junto às diversas variantes existentes, da marca oral, jogralesca das primeiras composições da lenda cavaleiresca. O interessante é que, na *Quarta Crônica Breve de Santa Cruz*, a menção à batalha de Ourique, com a adoção das quinas e Afonso Henriques sendo chamado de rei, teriam sido um recurso de ligação, em prosa, entre dois poemas distintos. SARAIVA, A.J. *idem*, p. 132-163.

Henriques, a “lenda monástica”¹⁹. Baseados nas narrativas cronísticas e hagiográficas produzidas nos mosteiros, em especial, de Santa Cruz de Coimbra, onde estava o túmulo do fundador, começou-se a transformar o rei em homem piedoso e o episódio de Ourique em sinal dessa piedade, ligada à fundação de Portugal.

Na *Chronica* de Duarte Galvão, os dois retratos ainda se sobrepõem como nos episódios do bispo negro, da excomunhão e do aprisionamento de sua mãe, cuidadosamente expurgados na impressão do século XVIII. A narrativa de Galvão obedeceu, se não parafraseou, às versões da *Chronica dos 5 reis* e *Crônica de 1419*. É uma construção menos elaborada, com duas partes distintas e independentes, o Milagre e a visão da Cruz e a Aclamação pelos vassalos. O milagre se limita à visita e fala do ermitão – sem os augúrios e sinais antecedentes, a leitura da Bíblia e o sonho misterioso –, seguidas, na mesma noite, pela aparição da Cruz. Cristo não fala com Afonso Henriques diretamente nem faz uma eleição explícita de Portugal como sua nação escolhida, configurada no escudo e brasão lusitano. Galvão atesta, somente, que “neste apparecimento foy o Principe dom Affonso çertificado per Deus de sempre Portugall aver de sser conseruado em rregno”. À Aclamação é dedicado um capítulo à parte, e a mercê – entrar na batalha como seu rei – pedida pelos principais do reino, em nome de toda a gente, é feita como incentivo ao ânimo e para assegurar a vitória.

São dois episódios distintos, que implicam quase duas fundações de Portugal, ou pelo menos, duas possíveis origens: a divina, por meio da Aparição da Cruz que assegurava a continuidade do reino; e a do povo, pela Aclamação que escolhia, por um pacto feito por meio de uma mercê, um rei que os lideraria nas vitórias²⁰. Obviamente, a causa de tudo é Deus, pois todo o poder vem de Deus²¹, mas o nível das intermediações é diferente. Em um episódio, ela se dá através de Cristo, e em outro, por transferência do poder do povo, vindo de Deus, ao seu rei, que concede uma graça fazendo isso. Os dois convivem, mas não se fundem necessariamente – talvez como as duas tradições de “lendas”, épica e monástica. Além disso, a dimensão do início do reino se restringe a sua existência e duração

¹⁹ LINDLEY CINTRA, L.F. “A lenda de Afonso I, rei de Portugal (origens e evolução)”. *Revista ICAALP*, vol. 16-17, Junho-Setembro de 1989, p. 64-78; SARAIVA, A.J., *idem*.

²⁰ Devo essa percepção às discussões realizadas pelo grupo “Poder e Política no Mundo Ibérico”, particularmente, a Ana Paula Torres Megiani, Carlos Zerón, Iris Kantor e Sérgio Alcides.

²¹ Isso fica evidenciado no episódio da Aclamação quando os nobres respondem que, se a preocupação de Afonso Henriques era melhor servir a Deus derrotando os mouros, seria mais efetivo se o fizesse como rei do seu exército, pois assim daria mais ânimo aos seus e garantiria mais seguramente a vitória.

como mais um reino cristão, cujo objetivo é o bem-comum de seu povo e harmonia das partes, visando sua salvação, e a expansão da fé verdadeira, no caso, por meio de um espírito militar e cruzadístico. Ainda que em outros episódios, como do bispo Soleima, Duarte Galvão insinue a missão de converter e expandir a palavra por outras terras – muito adequado ao reino de D. Manuel –, nem o Milagre nem a Aclamação acertam isso. Muito menos a eleição de Portugal como reino “mimoso” aos olhos de Deus e a nação lusitana como sua eleita, em substituição aos judeus pecadores²². O Juramento de Alcobaça, para além de prova jurídica do Milagre, adicionou um viés imperial, missionário e salvífico à gesta providencialista elaborada pelos monges de Santa Cruz de Coimbra e ratificada pelo cronista régio, Duarte Galvão.

A versão inicial do Milagre, porém, não desapareceu com o Juramento. Testemunhos manuscritos da *Crônica* de Duarte Galvão continuam a circular e a ser citados, inclusive pela própria historiografia alcobacense, e, finalmente, a *Crônica* foi impressa pela primeira vez em 1727, com censuras às partes controversas. Além disso, Duarte Nunes de Leão tomou-a por base para fazer suas *Crônicas reformadas*, de 1600 (reimpressas em 1677). Aliás, Duarte Nunes de Leão incluiu o episódio miraculoso por ordem do Santo Ofício. Por sua vez, a versão de Leão será utilizada para um livro de 1747, intitulado *Chronica de El Rey D. Affonso Henriques, Primeiro de Portugal, em que se dá noticia do seu nascimento, vida, e morte*²³, que se inseria, a ver pelo último capítulo, na campanha de canonização movida por D. João V. Antes disso, ao imprimir em castelhano a *Epítome de las historias portuguesas* (1628) Manuel de Faria e Sousa seguiu a versão de Duarte Galvão²⁴. Havia entre as duas narrativas posturas diversas em relação ao Juramento e ao Milagre: uma que os inseria num contexto não só miraculoso, mas providencial e de anúncio de um destino grandioso para a monarquia lusitana, evidenciado no texto do diploma encontrado em Alcobaça; outra que se manteve mais atenta à versão de Duarte Galvão, que, se não negava o Juramento, o excluiu das provas argumentativas do discurso cronístico.

As posições decorrentes do embate em torno do Juramento foram explicitadas no manuscrito “Egrégio Encuberto Diálogo Português”, uma disputa

²² Cf. VIEIRA, A. *História do Futuro*, op. cit.

²³ *Chronica de El Rey D. Affonso Henriques, Primeiro de Portugal, em que se dá noticia do seu nascimento, vida, e morte*. Lisboa: Na Officina de Francisco da Silva, 1747

²⁴ SOUSA, Manuel de Faria e. *Epítome de las historias portuguesas. Tomo segundo. Dividido en dos partes*. Madri: Por Francisco Martínez, Año M.DC.XX.IIX., p. 351 ss.

entre três portugueses acerca do Encoberto e da volta de D. Sebastião²⁵. O cético e anti-sebastianista Cláudio duvidava do Juramento, citando que “muitos autores Castelhanos o tiverão por invenção dos Portuguezes, e *muito* o faz por esta opinião ver *que* Duarte Nunes de Leão na chronica deste Rey nenhuma menção faz deste *apparecimento*, cuja noticia nos veio a dar depois de tantos annos Fr. Bernardo de Brito”²⁶. Ao que respondeu Aurélio, da seita dos sebastianistas, que:

Duarte Nunes era Bacharel; escreveo em tempo de Rey Castelhana, e queria crescer, e vio agudamente *que* mais conduzia a seus acrescentam^{tos} o impugnar esta opinião, seguindo os autores Castelhanos, *que* confirmava em credito dos Portuguezes: e como se não atreveo a encontrar a *verdade* pelos seus interesses calou o *que* não podia contradizer²⁷.

Ponderando os dois opostos e entrando no diálogo, o árbitro Leonardo diz:

Todo o Portuguez deve antes venerar *que* arguir este testemunho a que sua *muita* antiguidade califica; e Fr. Bernardo de Brito descobriu em tempo que de nada lhe servia o fingimento, e se publicou em tempo *que* não podia ser lizonja; e *muitos* annos atraz havia feito menção d'elle Duarte Galvão pelo *que* devemos julgar authenticico, e verdadeiro”.²⁸

Segundo Leonardo, o alcobacense Bernardo de Brito era o responsável pela descoberta e divulgação do Juramento: com o frade, encerrava-se a disputa e definia-se a postura preponderante em torno do Milagre.

Foi com a *Primeyra Parte da Chronica de Cister* (1603) de Brito que se desenvolveu completamente pela primeira vez o caráter, ao mesmo tempo, missionário-imperial dado na eleição e de estabelecimento e manutenção do reino do Milagre. Os dois episódios, Aparição e Aclamação, não somente se unificaram e complementaram com Cristo anunciando o Levantamento do rei pelos vassallos, mas se construiu uma estrutura especular, cumulativa e crescente de confirmação profética. De início, um estado de preocupação e reflexão sobre o evento a acontecer (o cuidado de Afonso Henriques com a batalha e sua apreensão com o desânimo da sua gente), que leva a um augúrio positivo (o sinal favorável dado na leitura da vitória de Gedeão na Bíblia), que prepara um sonho misterioso (a aparição oracular do ermitão enquanto o príncipe dormia, relaxado pelo augúrio), que anuncia uma visita de um profeta (a entrada na tenda do ermitão), que avisa sobre a aparição, uma visão acordado (a visão da Cruz), confirmada em seu significado verbalmente na própria

²⁵ “Encuberto egregio. Dialogo Portuguez. Interlocutores Aurelio, Claudio, e Leonardo”, BNL, Reservados, cod. 132.

²⁶ *Idem*, f. 20

²⁷ *Idem*.

visão (quando Cristo faz o anúncio da vitória, da eleição do reino e da aclamação do príncipe como rei). Tudo isso comprovado e ratificado na manhã seguinte pelo levantamento e pela vitória contra os cinco reis mouros no campo de Ourique. O milagre, portanto, começa na preocupação do rei com os eventos seguintes, e segue num crescendo no qual cada etapa anuncia a próxima e confirma a anterior, que só se encerra na vitória contra os mouros – evento fora da narrativa do Juramento, mas anunciado por Deus e confirmado na Aclamação.

Esses passos perfazem, em linhas gerais, os graus de profecia definidos hierarquicamente por São Tomás²⁹, que seguem o princípio bíblico de que quanto mais claro e menos enigmático o conteúdo profético mais certo e melhor o tipo de profecia porque mais próximo de Deus³⁰. Os dois graus mais baixos – os quais Aquino, inclusive, reluta em chamar de profecias – são, primeiro, aquele que se manifesta sob um impulso ou um instinto ao qual a pessoa obedece – no caso, a leitura da passagem bíblica –; seguido pela compreensão, por inspiração de uma luz interior, de algo, como o sinal de vitória pela analogia entre a batalha de Gedeão contra os Medianitas e o embate dos portugueses contra Ismar. Propriamente uma visão profética, por conter uma verdade sobrenatural – ou seja, por estarem para além do conhecimento e compreensão possível e tangível ao humano –, figura, no degrau inicial, o sonho, a visão dormindo, na qual estão ausentes os sentidos – representado na aparição oracular do ermitão durante o sono do príncipe. Essa visão é anúncio – e, portanto, um sinal de autoridade e autorização – não só da visita do velho que tira o príncipe de seu estado de semi-vigília, mas da visão da Cruz quando desperto. Esta última, de Cristo crucificado, é uma visão acordada, um nível superior ao sonho profético, porque nela estão presentes os sentidos – que, pela força da verdade anunciada, são subjugados ao que se manifesta – e também as potências da alma, discernimento, vontade, memória.

Como coroamento de tudo, porém, as visões são certificadas por um nível ainda superior: o da palavra. No sonho, o ermitão fala o que irá ocorrer tranquilizando o príncipe sonhador. Na visão da Cruz, o maior oráculo possível, Cristo, conversa diretamente com Afonso Henriques. Assegura tudo que fora anunciando antes, explica e clarifica seus planos e desígnios, promete um lugar especial ao rei e seu povo na cristandade e no orbe e, mais ainda, concede

²⁸ *Idem*, f.20-21v

²⁹ *Suma Teológica*, II-II, q. 174, a. 3

³⁰ cf. Agostinho, *De genese ad leteram*, 18

graciosamente ao seu eleito e vassalo todas as suas pertinentes demandas. Ao passar por diversos níveis de profecias que se auto-confirmam, a construção em várias camadas sedimenta a certeza da veracidade do milagre e conseqüentemente da sua eleição.

Em paralelo, um dos modos de saber se uma profecia era divinamente inspirada é observando seus efeitos. Se o que estava predito se realizasse, isso confirmaria o caráter verdadeiramente profético da visão. A seqüência de sinais, sonhos e visões (pre)anunciando o próximo passo, validava não só a presciência anterior mas também a seguinte, pois pertencentes a uma mesma iluminação. Por decorrência, somadas nas diversas provas ao longo da narrativa, ficava claro que o Milagre de Ourique era evento no qual se partilhava da Sabedoria divina – característica primeira do dom da profecia. Menos do que um artifício barroco para criar uma estrutura especular³¹, a inclusão do sonho figurou como elemento que comprovava a perfeição – porque completo em seus diferentes graus – do Milagre, numa repetição que dissipava qualquer dúvida.

Agregar o sonho era tornar o episódio mais evidente, claro. Não se pensava como forjar, no limite, ou falsificar, no sentido atual, porque simplesmente se estava clarificando a Verdade. Mais do que isso, ao colocar essas várias camadas mostrava-se as várias etapas possíveis da Revelação e, ao estarem todas presentes, garantia-se a veracidade ou melhor a participação da Verdade do evento milagroso. Isso se dava por uma acumulação, que como mostrou Marques, não propunha um suspense³², mas somente reforçar o que estava dado na própria essência divina do evento³³.

O próprio sonho era de um tipo mais elevado, porque certo, clarividente e tido por pessoa pia. Afonso Henriques, príncipe cristão, inimigo feroz dos infiéis, toma o livro que mantinha na sua tenda, a Bíblia, para descansar sua mente das preocupações. Sinal duplo de sua piedade e fé – ler e possuir o livro sagrado. Tem um augúrio positivo ao ler a vitória de Gedeão, um indício de que é eleito, ou seja, que é bem aventurado, pois é vigilante – além de ser narrativa antecipada e figural da narrativa do Juramento a ser escrita. Após agradecer a Deus, outro sinal de sua

³¹ Cf. MENDES, M.V.. “Ledice e esforço: o visionarismo barroco em relatos do Milagre de Ourique”. *Românica*, v. 1-2, 1992-1993, p. 189-190; CARMELO, L. “O milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência” *Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação*, URL: www.bocc.ubi.it

³² AUERBACH, E. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1971, f. “A cicatriz de Ulisses”.

³³ CARMELO, L. “O milagre de Ourique ou um mito nacional de sobrevivência” *op. Cit.*

piedade, acaba por adormecer em cima do livro – como que embalado pela leitura auspiciosa –, e, no sono, tem uma resposta às suas preocupações. Como se dá essa resposta? Por meio de um oráculo – o ermitão – que conta o que ocorrerá. Ou seja, não através de figuras enigmáticas que precisam de interpretação posterior, e, portanto, passíveis de erros pelo limites do conhecimento humano, mas por meio de uma pessoa de autoridade que “diz as cousas que ha de fazer, ou que de que sse deve de guardar elle ou outra pessoas”³⁴. A visão contém o significado do anúncio, o que garante sua certeza. Em alguns textos, Afonso Henriques foi descrito “entre acordado & dormindo”³⁵ ou num “brando sono”³⁶, como se o príncipe estivesse numa semi-vigília, portanto, não completamente sob o torpor do sono e de seus efeitos – algo em princípio contrário à figura de um príncipe perfeito e prudente, sempre vigilante e desperto³⁷. Prova final, a visão é confirmada em seguida, portanto, o “alegre sonho, (...) no efeito mostrou ser nascido mais de permissão diuina, *que* de causas naturais”³⁸. Ao reconhecer o ermitão (“tanto que entrou, conhece ser aquelle que no sonho vira”), está dada a certeza da validade do sonho, e do augúrio do livro. Ao mesmo tempo, o sonho autoriza a visita do ermitão, pois anunciada em um sonho com todas as características de uma profecia:

[Deus] Falloulhe por meio de hum Hermitão, como fallava aos antigos Reys pelos Profetas: mostroulho en sonhos primeiro, para com a concordia com o sonhado, & visto acordado se tirar duvida de ser cousa do inimigo.³⁹

Os efeitos do sonho, como causa, são aquilo que previu. O que previu são tanto outras profecias – o próprio oráculo, implicitamente; a aparição de Cristo, explicitamente – quanto a vitória. As profecias seguintes quando apareceram confirmaram o sonho como seus efeitos, e, ao mesmo tempo em que confirmaram o sonho, autorizam-se, pois foram previstas por uma profecia verdadeira. Se isso cria uma tautologia, ela respondia ao princípio divino contido na profecia que está acima do tempo humano porque emana da Palavra de Deus, eterna e infinita. A profecia

³⁴ LOPES, F. *Crônica de D. João I*. op. cit.

³⁵ BRITO, B. *Primeyra parte da Chronica de Cister* (...). Lisboa, Pedro Crasbeck, 1602

³⁶ BRANDÃO, A. *Monarchia Lusitana* (ed. Fac-similada) op. cit.

³⁷ Vieira Mendes identificou nessas passagens sinais de “representação híbrida, tão ao gosto barroco”, MENDES, M.V., *op. cit.*, p. 192.

³⁸ BRITO, B. *Primeyra parte da Chronica de Cister*, op. cit.

³⁹ *Maior trivmpho da monarchia Lusitana. Em que se prova a visão do campo de Ourique, que teve, & jurou o pio Rey Dom Affonso Henriques com os tres Estados em Cortes. Com que se da satisfção ao que sobre a mesma visão se pede per Castella em o livro, que se imprimio em Anvers an. 1639. intitulado Philippus Prudens demonstratus. Author o Doutor Ioão Caramuel. Compuesto por Pero de Sovsa Pereira Theologo Dedicado a*

poderia ser como que detentora de todos os tempos, e pode dizer, figuralmente, de todos os tempos.

Como figuras e por terem a eternidade divina como lastro, as profecias também podiam ser entendidas analogamente. Estava previsto assim tecer comparações entre o milagre de Ourique e outros eventos divinamente inspirados. Essas comparações validavam o milagre na medida em que o inseriam num repertório estabelecido e autorizado de eventos maravilhosos (*Mayor triumpho*), ao mesmo tempo em que definiam os milagres anteriores como figuras de Ourique (e vice-versa). Sebastião da Rocha Pita, após parafrasear o Juramento na *História da América Portuguesa* (1730), como fizera no *Tratado Político* (1715), evocou um repertório de “iguais conflitos” e “diversos atos” nos quais Deus, Cristo ou a Cruz apareceram a reis ou imperadores, porém destacando que “a el-rei D. Afonso Henriques apareceu e falou”⁴⁰. O mesmo fizera Fernão de Oliveira, antes da “descoberta” do Juramento, ao narrar o episódio, de modo mais sucinto, na sua *História de Portugal*, escrita por volta de 1580-90. Desde a *História de Portugal*, ou mesmo antes disso, a comparação mais recorrente, considerada a fonte modelar de Ourique⁴¹, foi com a visão da Cruz por Constantino.

Antes da batalha contra os bárbaros, liderados por Maxêncio, o imperador romano teria visto a Cruz e, por causa disso, adotado o símbolo como seu brasão, vencido a batalha e, posteriormente, se convertido ao Cristianismo. Na *Legenda Áurea*, a preparação para o embate é similar à de Ourique. Não só na desigualdade numérica, definida na “incontável multidão” (“excessiva”, “infinita” nas narrativas afonsinas), mas também: na proximidade de um rio (no caso português, o Tejo); no ataque como uma resposta defensiva e legítima a uma ameaça e invasão dos bárbaros (os mouros que se reuniram para acabar com os cristãos); e no medo e receio do outro exército (aqui não por parte do príncipe lusitano, mas somente pelos seus vassalos):

Naquele tempo reuniu-se às margens do Danúbio incontável multidão de bárbaros que queria atravessar o rio e subjugar todas as regiões ocidentais. Assim que soube disso, o imperador Constantino avançou com seu exército até as margens do Danúbio, mas a multidão de

nossa Senhora da Graça da Igreja de Almochave da nobre, e antiga cidade de Lamego, onde se fizeram as primeiras Cortes, que aqui vão. Em Lisboa, Por Manoel da Sylva, 1649, p. 24.

⁴⁰ PITA, R. *História da América Portuguesa*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976. p. 136-7.

⁴¹ BUESCU, A.I. “Vínculos da memória” In: CENTENO, Y. K. (coord.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

bárbaros crescia e já começava a atravessar o rio, deixando Constantino amedrontado ao considerar que teria que enfrentá-los.⁴²

A Cruz e a frase “Com este sinal você vencerá” aparecem a Constantino como que em resposta à sua preocupação – do mesmo que para Afonso Henriques. Como contado primeiramente por Jacopo de Varazze, na *Legenda*, Constantino tem a visão acordado, pois um anjo o desperta e lhe manda olhar para o céu. Ele, contudo, compilou diferentes versões da “Descoberta da Santa Cruz”, nas quais o sonho aparece. Segundo Eusébio de Cesaréia, na *História Eclesiástica* (337), citada por Varazze, perto de Roma, Constantino teria visto a Cruz nos céus quando acordado, como Afonso Henriques, mas, para confirmar e certificar que a vitória tinha sido por graça divina a um Constantino indeciso, Cristo apareceu mais uma vez na Cruz só que agora em sonhos e ordenando que Constantino adotasse o símbolo⁴³. Numa versão anterior de Lactâncio (316-317), desde o início, é em sonhos que lhe é dito para marcar os escudos dos soldados com a cruz, o que garante a vitória, depois de sucessivas derrotas, contra o exército numericamente superior de Maxêncio⁴⁴. A profecia onírica permeia a cruz de Constantino. É válido supor, portanto, que a adição do sonho no Juramento tenha se dado também numa tentativa de aproximação com a figura exemplar. O mesmo aparece ao se proceder uma comparação com o outro exemplo suscitado por Ourique. Este, explícito na narrativa: a batalha de Gedeão.

O paralelismo entre o Milagre de Ourique e o episódio citado no Juramento da batalha de Gedeão contra os quatro reis medianitas vai além da vitória sobre um exército numericamente superior. Na passagem lida por Afonso Henriques e assumida por ele como de bom augúrio – o capítulo 7 dos Juízes – aparece o patrocínio de Deus para a derrota de Madiã pelos hebreus. Não só pela desvantagem diante das hostes inimigas – arranjada e encomendada por Deus –, mas pelos anúncios e aparições ao chefe dos judeus, há a confirmação de que eram o povo escolhido. Entre os sinais, um sonho.

⁴² VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Aurea: vida de santos*. (tradução do latim, apresentação e notas Hilário Frando Júnior) São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 415.

⁴³ “*Nicene and Post-Nicene Fathers*, (ed. P. Schaff e H. Wace) Edinburgh, Eerdmans, 1955, Livro 1, cap. 27-8. Versão digital feita por The Electronic Bible Society, no site *Internet Medieval Source Book*, URL: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/vita-constantine.html> (acesso 8/2/2003).

⁴⁴ Lactâncio, “Of the manner in which the persecutors died” in: *Nicene and Post Nicene Fathers*, s/l, s/d, cap. 44. Versão digital no site *Texts for Ancient History Courses* (acesso 8/2/2003) (Para outras diferenças entre as duas versões, ver nota 7, na edição da *Legenda Aurea*, organizada por Hilário Franco Jr., *op. cit.* p. 416).

Gedeão, por comando do próprio Iaweh, desceu à noite, acompanhado de seu servo, ao vale onde “Madiã, Amalec e todos os filhos do Oriente estavam deitados (...) numerosos como gafanhotos”. Escondido, ouviu um soldado revelar a outro uma visão que tivera enquanto dormia. O guarda vira que “um pão de cevada rolava sobre o acampamento de Madiã, atingiu a tenda, chocou-se com ela e a fez cair de cima abaixo”. O seu companheiro identificou ai, claramente, “a espada de Gedeão” e a iminente derrota dos madianitas, pois “Deus entregou nas mãos dele Madiã e todo este acampamento”⁴⁵. Gedeão voltou ao seu terreiro contente com o presságio e certo da vitória. Com apenas 300 homens – número determinado por Deus – foi ao ataque do inimigo; munidos de cântaros vazios e trombetas, cercaram o acampamento adversário. Todos, seguindo as ordens de Gedeão, quebraram os cântaros, tocaram as trombetas, e gritaram: “Por Iaweh e por Gedeão!”. Assustados, os madianistas se digladiaram entre si ao tentar fugir e os hebreus os perseguiram e venceram.

Na longa exegese que fez do Juramento, no *Mayor Triunpho da Monarchia Lusitana* (1649), Pedro de Sousa Ribeiro afirmou que a função do sonho de Afonso Henriques era a mesma do sonho do soldado madianita, confortar ao concordar as profecias, confirmando a palavra divina:

E se Deos mandou a Gedeão que se fosse confortar no conflicto, em que estava, antes de dar batalha aos Madianitas, com um sonho, sobre que dous soldados dos inimigos altercavam, dandolhe um delles interpretação conveniente, (...) Tambem o nosso bom Princepe se devia confortar, vendo a concordia do sonhado com a pratica do Ansião.⁴⁶

Ourique estava autorizado por semelhança e, por consequência, figurado na vitória de Gedeão, exemplo de intervenção e patrocínio divino nas batalhas. Se estava nas Sagradas Escrituras, funcionava como atestado de que era crível e legítimo de ocorrer a vitória de um exército muito menor. Desde que patrocinado por Deus.

A lógica que permitia a comparação fundava-se na presença de Deus, o Idêntico, na história dos homens como Causa Primeira e Final: não eram só comparáveis - e análogos, portanto - por serem similares na situação, mas porque

⁴⁵ Jz 7:14-15

⁴⁶ RIBEIRO, P.S. *Mayor Triunpho*, op. cit. p. 76-7. Na versão da *Chronica de Cister*, uma comparação possível se estabelece entre os cântaros, as trombetas e os gritos dos hebreus - “Por Iaweh e Gedeão” - e os brados portugueses ao aclamar Afonso Henriques - “Real, Real, Por Afonso, Rei de Portugal”. O entusiasmo do levantamento assustou os maometanos, que, devido à força e ânimo dos gritos e pelo estrondo “dos tambores e trombetas”, ficaram imobilizados por “hum grande espaço de tempo, [sic] cudando que festejavam algum socorro vindo de novo.”. Essa

participavam e continham em si parte da essência divina. Afonso Henriques e Gedeão, portugueses e hebreus, além de parecidos (pares), eram figuras entre si, lutando por Deus/Iaweh contra os seus inimigos na terra: os mouros ou os madianitas, ambos tomando terras que eram das nações escolhidas por Deus, Portugal e Israel/Canã. Os elementos comuns permitiam aproximações, especialmente num tempo teologicamente e divinamente instruído, manifesto nas profecias e na ação da Providência. O tempo, humano, incompleto e imperfeito, era marcado pela presença de Deus em determinados e centrais momentos. No início, as ações de Adão e seus descendentes eram somente reguladas pela Lei da Natureza, pois ecoava na criação a potência criativa do Criador eterno. Na aliança com Moisés no monte Sinai, o Deus de Abraão ratificou e explicitou as regras que estabeleceram o povo escolhido no pacto da Lei da Escrita, presente no Pentateuco e redigidas por Moisés. A vinda de Cristo, filho de Deus, inaugura uma nova era, da Lei da Graça, que completa as leis anteriores. Menos do que um problema de vigência legal, essa acumulação consecutiva de leis implicava a atualização do entendimento humano dos planos do divino e o caminhar para o Juízo e o fim dos tempos. Não significava que, simplesmente, a Lei da Natureza ou da Escrita estivessem revogadas, mas que deveriam ser lidas ou medidas pela Lei da Graça. Na verdade, como todas vinham de Deus (direta ou indiretamente) continham em si parcelas da Verdade. Assim sendo, na Lei da Natureza poderiam ser identificados anúncios da Lei da Escrita ou da Graça. E reversamente, as Leis posteriores mantinham elementos anteriores, como o amor natural aos pais, ratificado no segundo mandamento e emblemado no amor de Cristo ao Pai e dos seus filhos - a humanidade. As eras do tempo foram organizadas nessa seqüência para que os homens aprendessem progressivamente⁴⁷.

A teleologia inevitável num tempo profeticamente instruído permitia que se alinhasse Adão, Moisés e Cristo, não só como antecessores e predecessores, mas um como figura do outro. A comparação permitia inversões metafóricas, como Moisés ser Cristo antes de Cristo. O método figural de exegese possibilitava ao fiel instruído e autorizado buscar analogias e semelhanças com seu próprio tempo, na Era da Graça, fora do livro sagrado, mas ainda efeito da Criação (e do Criador, Causa Primeira). Embora o passado não se repetisse, a história, além de mestra da vida, era construída por semelhanças e proporções a partir da Primeira Causa. A comparação

passagem não apareceu nas outras narrativas posteriores compulsadas, mas indica acertos procedidos para aperfeiçoar a analogia entre os dois episódios.

entre eventos, para além de mero artifício dialético ou de convencimento, era reflexo da organização do tempo humano e evidenciava os percursos para o Divino.

Se a comparação com Constantino autorizava uma nova aparição da Cruz (repetição da manifestação do Idêntico em tempos diferentes)⁴⁸, na economia do Juramento, a analogia com Gedeão ia mais longe. Gedeão, o sonho, anúncios e visões proféticas, a vitória sobre os Madianitas eram quase que profecias do Milagre. As visões e sinais contidos no episódio de Gedeão anunciavam, metaforicamente, a vitória de Afonso Henriques. Por ser palavra bíblica, era palavra de Deus. Como emanção do Verbo Eterno continha, figuralmente, a possibilidade de todos os tempos. A leitura da guerra contra Madiã por Afonso Henriques era sinal não só da vitória iminente, mas evidência profética de que os episódios estavam ligados. A espada de Gedeão era a espada de Afonso Henriques - e, por metonímia, a espada de Portugal. A estrutura e seqüência especular do Juramento com seus augúrios, visões, sonhos, profecias, assegurando a vitória, confirmava a analogia com Gedeão, e, portanto, autorizava o Milagre e inseria, por semelhança, Portugal na história sagrada. Ao mesmo tempo, ao se confirmar, autorizar e inserir fazia com que, implicitamente, a vitória dos portugueses estivesse prevista ou prefigurada desde a vitória dos hebreus. Desse modo podia-se pensar que não era Ourique que repetia a batalha contra Madiã, mas a batalha contra Madiã que anunciava (ou prenunciava) Ourique.

A correlação era reforçada pelo sentido de libertação de uma terra ocupada nos episódio dos Juízes, que combinava tanto com a expulsão dos mouros quanto com um discurso de restauração da coroa aos portugueses tomada pelos espanhóis, sobretudo após 1640. O castigo divino imposto aos judeus porque “fizeram mal aos olhos do Senhor” foi o cativeiro por sete anos nas mãos de Madiã⁴⁹. O povo português, pelos seus pecados, ficara sob jugo espanhol por 60 anos até ser libertado pela espada de D. João IV, por sua vez, dito refundador e restaurador do reino e figura de Afonso Henriques. O tempo da profecia, portanto, se desdobrava mais uma vez, unindo a libertação de Madiã, a fundação de Portugal e a Restauração do reino.

⁴⁷ CASTELO BRANCO, A.C.M. *Ennoea ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal*. (ed. fac-similar) Lisboa: Calouste Gulbekian, 1987.

⁴⁸ *Mayor Triumpho*. Op. cit.

O sonho de Afonso Henriques com o Ermitão, na narrativa, seria a primeira prova da confirmação das correlações figurais com o episódio bíblico. O sonho obedecia ao ordenamento profético e à perfeição, na idéia de completude, do Milagre - enquanto um dos sinais possíveis numa série de visões - ao mesmo tempo em que alinhavava Ourique a uma tradição autorizada e autorizadora, e punha-o na história sagrada de modo figural.

⁴⁹ Jz, 6

IMAGENS DE UM SONHADOR SENTADO

Caminho similar pode ser observado na iconografia sobre Ourique. A primeira imagem que localizei⁵⁰ está na “Genealogia do Infante D. Fernando” (1530-1534), encomenda do infante para o iluminador flamengo Simão Bening, em cima dos desenhos de Antônio de Holanda⁵¹ [figura 1].

Figura 1 – Detalhe de uma folha da “Genealogia do Infante D. Fernando”(1530-1534), de autoria do ilustrador flamengo, Simão Bening, representando a batalha de Ourique [fonte: Revista Oceanos, n. 26, 1986]

Na guarda esquerda, acima de uma vista da Cidade de Lisboa, estão representados os dois exércitos com suas bandeiras, no início do combate. As lanças

⁵⁰ Agradeço aqui a Ana Paula Megiani, que indicou a imagem. Ela também está reproduzida em seu livro *O jovem rei encantado* (São Paulo: Hucitec, 2003).

⁵¹ Oceanos, n. 26, 1996, cf. MATTOSO *História de Portugal*, t. 3, p. 62.

dos mouros, de tão numerosas, acompanham todas as curvas do campo e se perdem no horizonte. Superioridade que não garante a vitória, vistos os primeiros mouros mortos pelo capitão do exército, Afonso Henriques, e deixados para trás. No centro do detalhe, acima do campo de batalha, o príncipe, vestido com sua armadura, está ajoelhado, olhando para a cruz no céu, que o ilumina com raios. Atrás dele, uma capela, a ermida na qual o Ermitão tocou o sino. A cena diurna sobrepõe dois elementos da narrativa de Duarte Galvão. Um que ocorre à noite, a aparição da cruz, e, outro, pela manhã, a batalha dos dois exércitos, diferentes no tamanho e no patrocínio; um, sob a lua e a estrela de Mafoma dos seus estandartes, outro, sob a proteção da cruz das bandeiras e daquela presente no céu. A presença de Ourique na folha genealógica reforça a origem do reino e da casa real, algo constante em outras representações e documentos genealógicos e heráldicos, em especial, nos ligados às armas portuguesas.

No “Arco dos Oficiais da Bandeira de S. Jorge”, a aparição de Cristo a Afonso Henriques e a doação das chagas como armas de Portugal ocupavam espaço central e de destaque no monumento efêmero [figura 2]. Construído para a entrada de Filipe II de Portugal em Lisboa, em 1619, era um dos primeiros arcos que marcavam o caminho do rei e da corte pela capital lusa. Segundo o desenho presente na obra do cronista-mor João Batista Lavanha, que descreveu a entrada⁵², o arco inteiro se remetia ao Milagre e evidenciava a ligação entre o rei filipino e o fundador da monarquia lusitana. Como que um emblema, textos em latim complementavam as imagens⁵³.

Na gravura do arco, no plano anterior, Afonso Henriques ajoelhado vê Cristo rodeado por nuvens, enquanto, no plano posterior, desenrola-se a batalha⁵⁴. A disposição em dois planos da genealogia permaneceu, mas o destaque está na visão, que não só está no plano anterior e principal, como predomina completamente sobre a batalha. Abaixo, uma frase que explicava o milagre acentuando na doação como marca de Cristo para o reino português: “El Rei D. Afonso à Christo. Vossa cinco chagas Senhor dais por armas aos meus? *Bem pertencem* vossa sagradas chagas aos

⁵² LAVANHA, J.B. *Viage de la Catholica Real Magestade del Rei D. Filipe III N.S. al Reino de Portugal I Relaçion del Solene Recebimiento que en el se hizo su Magestad*. Madri: Por Thomas Iunti Impressor del Rei N.S., 1622. Para as entradas régias e Lavanha, ver: MEGIANI, A.P. *O rei ausente. Festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581 e 1619)*. São Paulo: Alameda, 2004. Agradeço à Ana Paula Megiani pelo empréstimo da cópia do volume de Lavanha.

⁵³ MEGIANI, A.P. *op. cit.*, p. 207-208.

que por vos as hão de padecer”. Sobre o desenho do Milagre, a estátua de um cavaleiro montado segurando uma bandeira com as armas de Portugal, acompanhado do texto, aos seus pés: “O reino de Portugal dedica todos os seus triunfos à [sic] Felipe II, seu inclito Rei”. Como vassalos leais, os portugueses celebravam seu rei que portava as armas e bandeiras do reino marcas de Ourique e da fundação da monarquia. Independente do rei não ser natural, mas castelhano, na disposição do arco Filipe II era o portador legítimo das armas lusitanas dadas por Cristo a Afonso Henriques.

Figura 2 – Gravura do Arco dos Oficiais de São Jorge, na entrada de Filipe II em Lisboa (1619), presente no livro de Lavanha, *Viagem da Catholica Real Magestade del Rei dom Filipe II (...)* (Lisboa, 1622). À esquerda, detalhe da aparição de Cristo a Afonso Henriques.

O arco seguinte, dos “oficiais da bandeira de S. Miguel”, reforçava e ratificava essa dimensão ao mostrar uma árvore genealógica dos reis portugueses

⁵⁴ Cf. CANAVEIRA, M.F. *Sua Majestade Fidelíssima. Da monarquia, imagem da realeza ideal e educação do rei no absolutismo português e europeu*. Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, 1997, cf.

desde Afonso Henriques até Filipe I de Portugal, emoldurada por “duas mui altas pilastras ornadas com trofeos, & rematadas com escudo das armas Reaes de Portugal”⁵⁵. A doação das armas reais ou das insígnias do poder por Cristo não era, por sinal, uma novidade na iconografia dos Filipes.

Numa gravura de 1585, Filipe II de Espanha e I de Portugal recebe diretamente da mão de Cristo o orbe, a coroa e a cruz⁵⁶ [figura 3]. Ao lado do rei, em segundo plano, o papa Sisto V acompanha Cristo passando as insígnias, sinal talvez da intermediação dos poderes e dos dois gládios e jurisdições do mundo: espiritual e temporal. Como Afonso Henriques, Filipe II está ajoelhado diante de Cristo, com as luvas e o elmo postos no chão e sem sua coroa. Atrás dele, paira o brasão real com as armas dos seus domínios e reinos, sustentado por cordas seguradas por um anjo. Não é possível saber se houve uma influência de Ourique, ou vice-versa, porém o que interessa é a idéia da doação das armas e sua representação iconográfica, ao que parece, construída durante o período filipino e apoiada e usada pelos Filipes.

Figura 3 – Gravura de Hieronymus Wierix com Cristo investindo Filipe II de Espanha com as insígnias reais (1585). [fonte: *Transactions of RHS*, 12 (2002)]

cap. 3.

⁵⁵ LAVANHA, J.P. *op. cit.*, p.27

⁵⁶ PARKER, G. “The place of Tudor England in the messianic vision of Philip II of Spain” *Transactions of the Royal Historical Society*, 12, 2002, p. 174-175.

O “paradigma dessa ‘matriz’ de Ourique como origem das armas” de Portugal, segundo Ana Isabel Buescu⁵⁷, é a gravura inserida no livro *Triumpho lusitano*, de 1632, impresso durante o reinado de Filipe III de Portugal [figura 4].

Figura 4 – Gravura do Milagre de Ourique, de Agostinho Soares, presente no livro de Antônio Soares Albergaria, *Triumpho Lusitano* (Lisboa, 1632). [Fonte: Mitos Revisitados]

De autoria de Agostinho Soares e impressa no mesmo ano que o terceiro volume da *Monarchia lusitana*, de Brandão, é provavelmente a primeira imagem que segue a narrativa do Juramento. Estão presentes quase todos os elementos descritos no Juramento: Afonso Henriques ajoelhado, em posição de oração, sinal de sua

⁵⁷ BUESCU, A.I., *op. cit.*

piedade, descalço e sem suas armas, depositadas no chão⁵⁸; Cristo crucificado no céu, à direita do príncipe, rodeado por anjos, que trazem as armas portuguesas e a coroa, como que prontos para coroar o príncipe ajoelhado, e cercado por nuvens e raios, que apontam para Oriente; o Ermitão na sua ermida tocando o sino; o acampamento português, e - o que interessa particularmente aqui - Afonso Henriques dormindo sobre o livro em sua tenda, com o ermitão do lado de fora, recepcionado pelo camareiro, Soares. A composição da gravura, como a da folha genealógica, sobrepõe passagens do Milagre. Nela, porém, o centro é a visão de Cristo, com as armas e a coroa, ladeado pelos sinais e anúncios que a antecederam. A batalha e a vitória perderam espaço para a eleição, seguindo, por sinal, a narrativa do Juramento que se atém a esses elementos. A disposição das passagens do Juramento liga os momentos na culminação central da visão. A estrutura recortada e sobreposta não era novidade e remetia a uma iconografia, em especial, hagiográfica e bíblica, comum em Portugal e no mundo cristão. O mais importante estava em destaque, pelo tamanho maior ou pela posição central, em geral como que encerrando a narrativa. Em quadros que narravam sonhos proféticos, essa estrutura foi recorrente, nos séculos XV e XVI, para mostrar o momento da visão e as causas e efeitos do sonhado⁵⁹.

Do mesmo modo, alguns elementos da composição remetiam o espectador a um vocabulário onírico. A começar pela tenda, presente no afresco de Della Francesca sobre o sonho de Constantino [figura 5], mas também em outros afrescos e iluminuras⁶⁰. A tenda, em um acampamento militar, com guardas e soldados à volta, está aberta e vê-se o rei dormindo. A tenda com os panos levantados - ou, no caso de imagens civis, o quarto visto pela janela ou por aberturas - era recorrente na representação dos sonhos, um artifício que permitia ao espectador ver dentro do local onde transcorria o sonho. No caso da gravura do *Triumpho Lusitano*, porém, ao invés da cama, índice do sonho, o rei está sentado, adormecido e debruçado na Bíblia, que, como se sabe pela leitura do Juramento, acabara de ler.

⁵⁸ No Juramento, ele tira suas roupas, contudo. Pode-se supor que não seria pio e cristão estar pelado diante de Cristo e de anjos após as determinações de Trento e de Roma acerca do corpo nu.

⁵⁹ Henrique Francisco (act. 1508, f.1518), “Nossa senhora das Neves”, escola Luso-Flamenca, painel a óleo, Museu Nacional de Arte Antiga, Portugal; Benozzo Gozzoli “Cenas da vida de S. Francisco” (1450-1452), afresco, Capela de São Francisco de Montefalco, Itália; Rogier Van Der Weyden “Sonho do papa Sergius” (1440), óleo sobre papel, National Gallery London; Guillaume Fillastre. “Allégorie de Magnanimité” iluminura em “Toison D’Or”, (séc. XV-XVI), BNF, Fond Richelieu, Manuscrits Occidentaux, Français, f. 138.

⁶⁰ Cf. Agnolo Gaddi, “Sonho de Constantino” (séc. XIV), do ciclo de afrescos a Santa Cruz, Igreja de Santa Cruz, Florença, Itália; “Sonho de Artur”, iluminura no manuscrito “Mort de le roi Artur” (séc XV), F. 294V, BNF, Fundo Manuscrits Occidentaux Français.

Figura 5 – Piero Della Francesca, “O sonho de Constantino” (c. 1455), parte do afresco sobre a Lenda da Santa Cruz, Capella Maggiore da Igreja de São Francisco, Arezzo, Itália. [fonte: site Olga’s Gallery]

Além da fidelidade à narrativa do Milagre, a imagem do futuro rei dormindo sentado aparece paralela a uma mudança na iconografia do sonho, na qual, cada vez mais, os sonhadores são retratados sentados – sobretudo, à mesa. Essa mudança talvez possa ser explicada pela tentativa de representar a indistinção da fronteira entre a vigília e o sono. O sonhador sentado apareceu primeiro em alegorias do final do XV e ao longo do XVI sobre as tentações e as virtudes⁶¹, que foram (talvez em decorrência dos sonhos alegóricos da poética medieval, tais como os “dream visions” ingleses) denominados sonhos. No XVII, foi ligado ao lugar-comum da “vida é sonho”, nome pelo qual também foi conhecido o “Sonho do cavaleiro” de Antônio Pereda [figura 6], alegoria da *vanitas*. A tópica do sonhar sentado pode ainda remeter

⁶¹ Cf. Albrecht Dürer “A tentação de Idler ou o Sonho do Doutor” (c. 1498), Gravura, Metropolitan Museum of Art, Nova York.

a um estado de semi-vigília, “nem bem dormindo, nem de todo acordado”⁶². Caracterização que seria verossímil com o estatuto de visão misteriosa - um tema recorrente na pintura seiscentista - no qual, mesmo dormindo, o bem-aventurado estaria cuidando e, por graça divina, veria mais do que com os olhos abertos⁶³. Em substituição às frestas da tenda ou do quarto, o claro-escuro presente nos ambientes internos retratados em muitas pinturas somente aumentaria a força dessas duas matérias, tanto das sombras do sono indistintas da fugacidade da vigília quanto do paradoxo expresso no ver com os olhos fechados.

Figura 6 – António Pereda “O sonho do cavaleiro” (déc. 1650), Óleo sobre madeira, Real Academia de San Fernando, Madri. [fonte: site Olga’s Gallery]

Cenas nas quais antes os sonhadores foram retratados deitados em camas ou leitos foram, no XVII, refeitas com eles sentados⁶⁴. Um exemplo português⁶⁵ é o

⁶² BRANDÃO, A. *Monarquia Lusitana*, op. cit., fl. 119r

⁶³ VIEIRA, A. *Sermão do Esposo da May de Deus S. Ioseph No dia dos Annos de Rey Nosso Senhor Dom Ioam IV Que Deus guarde por muytos, & felicíssimos. Prêgou o na Capella Real o P. Antonio Vieira da Companhia de IESV Prêgador de S. Magestade* Lisboa, Domingues Lopes Rosa, 1644; VIEIRA, A. *Xavier dormindo, e Xavier acordado (...)* Oitava parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1694.

⁶⁴ Um exemplo, entre outros, é o sonho do patrício com N. Sra. das Neves, no qual o patrício aparece deitado, numa representação da escola luso-flamenga do início do séc. XVI que está no Museu de Arte Antiga, e depois sentado, no painel de Murilo para igreja de Santa Maria, a Branca, em meados do XVII.

⁶⁵ Embora, segundo Luís de Moura Sobral, essa diferenciação e afirmação “nacional” de uma pintura portuguesa não faça nenhum sentido ao se falar da pintura ibérico-católica do século XVII. Para ele, há uma unidade cultural ibérica, que se prolonga até o mundo americano: “um

quadro intitulado “Sonho de São Francisco”, de Bento Coelho da Silveira [figura 7], que pertence a uma série retratando a vida de São Francisco e Santa Clara, na Igreja da Madre de Deus.

Figura 7 – Bento Coelho da Silveira, “Sonho de São Francisco” (entre 1660-1670?), óleo sobre madeira, ciclo da vida de S. Francisco e S. Clara, Igreja da Madre de Deus. [fonte: Igreja da Madre de Deus. Lisboa, 2002]

O “sonho das armas” refere-se a uma visão do santo no qual lhe são apresentadas as glórias mundanas da vida militar (por meio das armas e brasões em um grande castelo) e ele, sem ter tido ainda a revelação, acredita no sonho. Na noite seguinte, a caminho do campo de batalha, novo sonho lhe aparece e lhe é revelado que as verdadeiras glórias são as vindas de Deus. No quadro de Bento Coelho, São Francisco aparece, vestido de fidalgo, dormindo sentado em um quarto, apoiado o braço na mesa, no qual está um crucifixo, suas armas estão aos seus pés; todo o cenário - que remete a uma igreja - emoldurado pela escuridão da noite. Uma composição muito diferente da iconografia anterior, que se centrava no castelo e nas glórias da vida militar representadas na visão - como no sonho pintado por Giotto,

século católico-barroco, que mantém especificidades em relação à matriz italiana”. Declaração dada a João Pinharada, “A invenção da pintura”, *O público*, Lisboa, 17 de abril de 1998.

na série de afrescos da igreja de São Francisco em Assis (c. 1300)⁶⁶. A fonte da pintura de S. Francisco de Bento Coelho provavelmente foi um buril do livro *Epitome vitae et miraculorum S. Francisci* (1631), no qual o santo aparece sentado com os olhos abertos vendo as armas e divisas⁶⁷. Outras referências também podem ser levantadas, a título de hipótese. Mesmo que seja pouco provável que Bento Coelho tivesse estado na Espanha na segunda metade do XVII, não deixa de ser curioso notar que sua composição remete ao óleo de Pereda, da década de 1650, tanto pela proximidade da disposição e dos elementos com o “Sonho do Cavaleiro”⁶⁸ [figura 6] quanto pela temática comum da vaidade das glórias mundanas. Ou ainda, e aqui interessa mais diretamente, pode-se verificar que a composição lembra a iconografia de Ourique ou da tradição que é tributária, na qual o militar se desfaz de suas armas e se entrega a Deus, representado no Cristo crucificado - como na visão de Afonso Henriques⁶⁹.

Independentemente das fontes, a partir dos seiscentos, havia um repertório constante para retratar o sonho, que somava às figuras mais explícitas da cama, do leito, da tenda aberta, do quarto com janela (comuns nos desenhos medievais) outras, menos evidentes das fronteiras entre o sono e a vigília, como o estar sentado dormindo, o ambiente interno marcado pelo claro-escuro. Entre esses, o espectador ao se deparar com a gravura do Milagre dos *Tropheos lusitanos* teria dois elementos, para além da narrativa, a fim de identificar o sonho: a tenda e o sonhador sentado.

A gravura de Agostinho Soares, de certa maneira, assumiu na representação visual de Ourique o papel que o Juramento teve na definição da narrativa textual do Milagre. Estabeleceu os elementos principais e a estrutura geral das imagens sobre o Milagre. Em 1644, na primeira impressão das *Chronica del Rey Dom Ioam I de boa*

⁶⁶ Na série há mais dois sonhos, nos quais os sonhadores estão dormindo deitados: o “sonho de Inocêncio III” e o “sonho de S. Gregório”. Um século e meio mais tarde, similar composição apareceu no ciclo de afrescos com cenas da vida de S. Francisco, pintado por Benozzo Gozzoli no monastério franciscano em Montefalco (1450-1452), com a visão de S. Francisco da Igreja Triunfante (sonho que se segue ao sonho das armas), na segunda cena, e o sonho de Inocêncio III, na quinta cena.

⁶⁷ SOBRAL, Luís de Moura. “Narração e simbolismo franciscano nos ciclos da Madre de Deus” In: *Igreja da Madre de Deus. História, conservação e restauro*. Lisboa: Ministério da Cultura, 2002.

⁶⁸ Há uma tradição que afirma que Bento Coelho fez um estágio na Espanha, o que, segundo Luis de Moura Sobral, é verossímil (embora não que tenha sido discípulo de Rubens). Porém se o fez, viajou provavelmente para Espanha possivelmente antes de 1650, por volta de quando o quadro de Pereda foi executado. SOBRAL, Luís de Moura “O Pintor Bento Coelho (1620-1708). Recepção Crítica e Significado Artístico” *Ciberkiosk*, 3 (setembro 1998), URL: <http://www.ciberkiosk.pt/arquivo/ciberkiosk3/artes/bento.htm>.

⁶⁹ A ligação com Ourique e os episódios de visão da Cruz se reforçam pois Bento Coelho pintou o tema no “Sonho de Constantino”.

memoria de Fernão Lopes (em conjunto com a *Tomada de Centa*, de Zurara)⁷⁰, foi estampada na folha de rosto uma gravura [figura 8] que reproduzia a dos *Tropheos lusitanos*.⁷¹ A edição da crônica era dedicada à D. João IV e, nas licenças e no prólogo, estabelecia uma analogia entre D. João I, primeiro da dinastia de Avis, e D. João IV, primeiro de Bragança, ambos restauradores e defensores da liberdade do reino. A comparação se completava com a gravura do Milagre, fundação do reino, evento inaugural, como Avis e a Restauração⁷² - ambas figuras de Ourique.

Figura 8 – Gravura do Milagre, impressa na capa da *Crônica de D. João I*, de Fernão Lopes, na edição de 1644. [fonte: site da Biblioteca Nacional Digital]

⁷⁰ LOPES, F. *Chronica del Rey D. Ioam I de boa memoria e dos reys de Portugal o decimo. (...) Offerecida a magestade del Rey Dom Ioam o IV. N. Senhor de miraculosa memoria. Composta por Fernam Lopez*. Em Lisboa: A custa de Antonio Aluarez Impressor DelRey N.S., Anno de 1644, 2 v.

⁷¹ Uma gravura similar foi reproduzida no início do XIX, significativamente, no frontispício de um texto miguelista: *D. Miguel I obra a mais completa e concludente que tem apparecido na Europa sobre a legitimidade e intransferiveis direitos do Senhor D. Miguel I*. Lisboa, 1829.

⁷² Deve-se notar que na *Chronica del Rey Dom Ioam I* apareceu a descrição dos sonhos baseada em Macróbio (cf. 1. capítulo).

Essa analogia foi explicitada numa gravura do *Cordel triplicado* (1680), volume de sermões restauracionistas de D. Ardizone Spinola, na qual D. João IV está ajoelhado contemplando a visão de Cristo crucificado nos céus [figura 9]. O paralelismo se confirma pela legenda que indica que o Restaurador era a décima sexta geração profetizada em Ourique. Como tal, ao mesmo tempo em que era figurado na visão, era figura da mesma sendo, portanto, semelhante. A similitude entre as gravuras lembrava aos leitores do *Cordel* da promessa de Cristo e de sua consubstanciação na pessoa do rei de Bragança, “Encuberto de Portugal nacido” como presente no título⁷³.

Figura 9 – D. João IV como Afonso Henriques. Gravura no livro de Antonio Ardizone Spinola, *Cordel Triplicado* (Lisboa, 1680). [fonte: Revista Oceanos, n. 30/31, 1997]

⁷³ SPINOLA, A.A. *Cordel triplicado de Amor a Christo Jesu Sacramentado, ao Encuberto de Portugal nacido, a seu Reyno Restaurado, lançado em Tres Livros de Sermoens, da Felis Aclamaçam d'El Rey Dom Ioam IV emparada do Céu*. Lisboa: Imp. De António Craesbeeck de Melo, 1680.

A tópica do militar fiel, piamente ajoelhado, adorando uma visão santa, não é exclusividade de Ourique⁷⁴. Mesmo na pintura portuguesa temos exemplos anteriores⁷⁵. Essa construção, entretanto, dominou as imagens de Ourique, se tornando o elemento central - e, por que não dizer, única constante - das representações. Um exemplo é a pintura feita para Colegiada de Guimarães (c. 1660), tomada sob proteção de D. João IV e um dos centros de produção sobre o Milagre em sua ligação com a Restauração⁷⁶ [figura 10].

Figura 10 – [Francisco da Silva?] “Visão de D. Afonso Henriques na batalha de Ourique” (c. 1665), Óleo sobre painel. Originalmente do Retábulo-mor da Ig. da Colegiada de N. Sra. da Oliveira, em Guimarães. Museu Alberto Sampaio, Guimarães, Portugal. [fonte: site Matriz.net]

⁷⁴ Há, entre outros, um quadro que mostra Gedeão rezando ajoelhado antes da batalha, que remete a essa tópica presente nas imagens sobre Ourique. Jacob Jordaens “A oração de Gedeão” (séc. XVII), Musée des Beaux-Arts, Arras, França.

⁷⁵ Por exemplo, o quadro retratando um cavaleiro da ordem de Santiago adorando a Virgem, no Museu de Arte Antiga. Mestre anônimo, “Aparição da Virgem a um Mestre da Ordem de Santiago” (c. 1520-1530), Óleo sobre Tela, Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa.

⁷⁶ SERRÃO, V. “Os painéis da Colegiada de Guimarães” In: *2º Congresso Histórico de Guimarães : actas / do Congresso (...) sobre D. Afonso Henriques e sua época*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães/Universidade do Minho, 2002, v. 3.

O óleo fazia parte de um painel maior que, segundo Vitor Serrão, seria um ex-voto político pelas batalhas ganhas contra a Espanha na Restauração. O painel era composto em pares analógicos, de um lado, retratava a vitória de Aljubarrota por D. João I e a aparição da Virgem das Oliveiras, de Guimarães; de outro, Ourique e a aparição da Virgem a Afonso Henriques, antes da tomada de Lisboa. O quadro manteve a estrutura da gravura dos *Tropheos*: três planos que contam a história do Milagre com a visão de Cristo ao meio e em destaque. Trocou, porém, alguns elementos e inverteu a disposição do quadro, quase que como um negativo. Cristo, embora cercado pelos anjos, apareceu à esquerda de Afonso Henriques, apontando para o Ocidente. Ao invés do Ermitão tocando o sino à esquerda, mostrou a batalha no canto direito, destacando o aspecto militar - o que é verossímil em painel que exalta vitórias militares e estabelecia comparação entre Aljubarrota e Ourique. E, no lugar do futuro rei dormindo à direita, mostrou-o desperto em sua tenda conversando com o Ermitão, no lado superior esquerdo, como que indício da vigilância do rei mesmo nas trevas da noite.

Talvez, o painel represente uma mistura das duas tradições narrativas de Ourique, no qual, menos que concorrentes, se sobrepõem e combinam. A pintura de Oliveira pode ser entendida, portanto, numa tradição iconográfica própria do Milagre, que não se reporta exclusiva e diretamente às fontes textuais, inclusive, muito possivelmente, pela ignorância delas ou pelo conhecimento das narrativas por meio orais. Elementos das fontes escritas amalgamaram-se em uma nova narrativa que se reporta a elementos mais visuais. Se retomou, em parte, a temática militar da iluminura da folha genealógica, e da narrativa de Duarte Galvão, o artista reforçou no quadro certa circularidade que refletia a estrutura labiríntica e espelhada do Juramento retratada no buril de Agostinho Soares – aqui somadas a um esmaecimento das fronteiras pela escuridão que serve de fundo ao quadro. Do mesmo modo que as seguidas profecias anunciam as visões e os eventos milagrosos futuros, ao mesmo tempo em que confirmam os passados, a disposição do quadro traduz uma concepção, expressa na gravura dos *Tropheos lusitanos*, dos tempos – proféticos – que se sobrepõem porque participantes da Eternidade infinita, que, ao se manifestar no centro de tudo, os organiza e lhes dá sentido. A cena do ermitão anuncia a da visão da Cruz que anuncia a da vitória contra os mouros, ao mesmo tempo em que esta cena anuncia as seguintes, ou ainda, é a cena central de Cristo Crucificado que lembra (e organiza) as cenas que a antecederam e a seguirão.

Esse espelhamento não implica um refinamento técnico ou criativo excessivo do pintor (muito menos um gênio criativo individual ou único), mas sim uma recorrência a modelos e lugares estabelecidos. Recorrência que pode ser vista nas igrejas de Castro Verde, na qual Afonso Henriques teria tido a audiência com o ermitão; ou na de Santa Cruz de Coimbra⁷⁷, onde estava enterrado o rei fundador; ou ainda em outras igrejas e gravuras religiosas⁷⁸.

Figura 11 – Mestre da Roseira (Ambrósio Dias) “Visão [ou Sonho] de Constantino” (c. 1560), óleo sobre madeira. Procedente do antigo retábulo-mor da Ig. de Sta. Cruz de Coimbra. Seminário Patriarcal, Santarém, Portugal. [Fonte: Pintura maneirista em Portugal]

A figura do rei/soldado ajoelhado assume alguns outros contornos ao se comparar duas representações da visão de Constantino: a de Piero Della Francesca [figura 5], baseada na versão de Lactâncio, e a do Mestre da Roseira (1570?) [figura

⁷⁷ BRITO, A.R. “Imagens de Portugal – Afonso Henriques em Santa Cruz de Coimbra”. Sep. Da *Revista do Museu*, vol. V, 1949.

⁷⁸ Entre outras, na capela em Póvoa do Varzim.

11], a partir da narrativa de Eusébio de Cesaréia, provavelmente lida na *Legenda Áurea*. Na primeira, onde a visão é em sonho, Constantino está deitado, dormindo em sua tenda. Na segunda, o imperador vê a Cruz indicada por um anjo que o teria acordado. A cruz no céu, fora do que parece ser uma sacristia, vence a escuridão do ambiente no qual os soldados dormem e ilumina a face do monarca ajoelhado. Para além da opção por diferentes versões do milagre da Cruz, a composição do Mestre da Roseira levanta a hipótese da analogia com a figura de Afonso Henriques. Sobretudo se pensarmos que o quadro fazia parte do retábulo central da Igreja de Santa Cruz de Santarém, cuja correspondente em Coimbra patrocinou o pedido de canonização do monarca santo e fundador durante o reinado de D. João III. Se a iconografia de Afonso Henriques não estava ainda cristalizada na segunda metade do XVI, quando foi pintada a visão de Constantino do Mestre da Roseira, a relação entre o primeiro rei e o primeiro imperador cristão provavelmente já o estava; e permaneceu na produção plástica do XVII e XVIII. Em finais do XVII, em outra igreja de Santa Cruz, em Braga, a comparação está disposta num conjunto de esculturas no alto da igreja, no qual Santa Helena, mãe de Constantino, abraça a cruz, enquanto seu filho imperador e o rei Afonso I estão lado a lado, ajoelhados, adorando o crucifixo.

Figura 12 – Bento Coelho da Silveira, “Sonho de Constantino no Campo de Batalha” (1702?), Óleo sobre painel, Igreja Paroquial de São Pedro em Alcântara, Lisboa. [fonte: Bento Coelho e a cultura de seu tempo, Lisboa, 1998]

O sonho da legenda de Constantino que fora retratado por Della Mirandola foi pintado, em Portugal, por Bento Coelho em inícios do XVIII [figura 12]. A tela, que faz par com a “Invenção da Cruz por Santa Helena”, possui, contudo, conformação diversa. Distancia-se tanto do padrão do homem deitado, dormindo em sua tenda (ou mesmo de qualquer referência ao sono)⁷⁹, quanto das semelhanças com Afonso Henriques. Constantino está sem barba e armadura, com louros de César na cabeça - diferente do imperador guerreiro do Mestre da Roseira, similar ao rei português. Como descrito no sonho, olha para o alto, vendo a Cruz; entretanto, está montado em um ginele, no campo de batalha. Se a composição não remete a Ourique, o sentido da pintura era facilmente identificado com a fundação miraculosa de Portugal, segundo Luís de Moura Sobral⁸⁰. Partilham a mesma concepção de tempo profético, com a sobreposição de planos temporais, mediados pela visão: da Cruz (subentendida a frase: “Com este sinal vencerás”) que anuncia a batalha vitoriosa. Se na cena predominou o embate entre os exércitos, distribuído em vários planos sucessivos, ela é instruída pela Cruz e pelo olhar de Constantino para ela. Algo reforçado pelos soldados, no primeiro plano, à esquerda, e ao lado do cavalo, que apontam para o campo de batalha ao mesmo tempo em que olham para seu imperador. O tempo profeticamente qualificado possibilitava ao artista sobrepor cenas de diversos momentos, pois a profecia anunciava no presente dos eleitos os futuros contingentes, e, portanto, a depender das ações humanas – imprevisíveis pelo livre-arbítrio –, fundados nos atos e escolhas passados. O sonho profético permite a enunciação de várias temporalidades. A visão da Cruz é também a visão da batalha, na economia da eternidade divina traduzida, graciosamente, por revelação e iluminação à humanidade. Nessa mesma economia, o “Sonho de Constantino” é figura de Ourique e, por metonímia, pois evento fundador, comparável e motivador de toda a história de Portugal. A visão e vitória de Constantino, em sua analogia com o feito de Afonso Henriques, inspiravam as ações lusitanas⁸¹.

⁷⁹ Jacques Thuillier, em artigo na *Revue de Sciences Humaines*, ressaltou que não é o sonho que é representado na pintura francesa seiscentista (segundo ele, o ambiente onírico era contrário à pintura), mas sim o sonhador. O comentário pode ser estendido aos quadros analisados, com exceção deste, no qual o que aparece é a matéria do sonho e não o sonhador. THUILLIER, J. “La peinture française du XVII^e siècle et le rêve” *Revue de Sciences Humaines*, 211 (Juillet-Septembre 1988), p. 201-202.

⁸⁰ *Bento Coelho e a Cultura de Seu Tempo* Lisboa: Ministério da Cultura/Instituto Português do Património Cultural, 1998.

⁸¹ Por exemplo, na sua entrada na guerra de Sucessão de Espanha, época na qual provavelmente a tela foi encomendada a Bento Coelho. *Bento Coelho e a Cultura de Seu Tempo*, *op. cit.*.

O REI SONHADOR E AS PARTES DO REINO

À construção de Ourique, com suas referências, tópicas e elementos, somava-se o caráter “miraculado”⁸² de Afonso Henriques, presente nos eventos sobrenaturais e providenciais que permeiam as crônicas do primeiro rei. Entre os eventos, o sonho tem um papel importante – desde a vinda ao mundo do futuro monarca.

O nascimento do formosíssimo príncipe Afonso fora maculado por um defeito em suas pernas. Egas Moniz, que havia pedido aos pais para ser aio do infante e criá-lo, pasmado com esse infortúnio, devido ao seu grande amor de vassalo, rezou fervorosamente para N. Senhora pedindo sua intercessão. A Virgem Maria apareceu para Egas Moniz em sonhos e lhe falou que, a fim de curar a criança, o fidalgo deveria ir a um monte, onde, ao cavar, encontraria uma imagem da Virgem; e se, nesse ponto, levantasse uma igreja e levasse o menino ao altar, consagrado a ela, o príncipe deixaria de ser aleijão, porque “seu bendito filho (...) o escolhera para dilatar por seu meyo, & industria da santa Fè, & destruir os inimigos da Igreja”⁸³. Egas Moniz seguiu piamente os passos revelados a ele, foi ao lugar indicado, na localidade de Cárquere, encontrou a igreja e a imagem enterradas, levantou a igreja, que daria origem ao mosteiro de Cárquere, e velou o menino no altar com a imagem. Como previsto, Afonso Henriques começou a andar. O episódio assegurava a intercessão divina e o patrocínio da Virgem para com o rei fundador desde o berço. E estava garantido que se manteria e repetiria ao longo de sua vida, pois ele fora eleito por Cristo como meio eficaz para a segurança e expansão da Fé. Ao mesmo tempo, remetia a um repertório de histórias e personagens de domínio comum, como o herói coxo⁸⁴, ou a milagres como dos patrícios inférteis, do papa e da Nossa Senhora das Neves, que indicou, em sonhos, a necessidade e o local da construção de uma igreja, para conceder uma graça.

O milagre de Cárquere, como ficou chamado, está presente nas *Crônicas dos sete primeiros reis de Portugal* (1419?), nas quais Duarte Galvão se baseou para sua *Chronica de Afonso Henriques*. Porém, sem o sonho. Pelo contrário, o fidalgo é acordado pela Nossa Senhora, que, ao aparecer, lhe pergunta: “D. Egas, dorme?”, e, depois de tê-lo acordado e se identificar, dá-lhe as instruções. Esta narrativa

⁸² BUESCU, A.I. “Vínculos da memória” op. cit.

⁸³ *Monarquia Lusitana*, p. 74v

⁸⁴ BUESCU, A.I. “Vínculos da memória”, op. cit.

permaneceu, pelo menos, até os finais do XVI como única, quando começou a concorrer com a versão do sonho e outras variantes⁸⁵, algumas registradas como “da tradição recebid[a]s”. A primeira versão com o sonho que identifiquei é a presente na *Monarquia lusitana* de Brandão (1632). O monge alcobacense, a fim de comprovar o milagre, citou uma antiga inscrição do mosteiro no qual estava: “Que el Rey Dom Afonso Henriques logo desde minino foy posto debaixo do [sic] emparo da Bemaventurada Virgem Mãy de Deos Senhora nossa, por cuja reuelação, & intercessão alcançou a saude das pernas”. Alcobaça, portanto, ao celebrar o milagre se unia à eleição miraculada na cura de Afonso Henriques. Na região de Resende, onde estava o mosteiro de Cárquere, também se buscava apropriar do Milagre, enquanto local do “júbilo perfeito” pelo nascimento do rei (mais do que Guimarães, sua cidade natal) por sua cura milagrosa, ampliando, inclusive, as narrativas possíveis com relatos dos “naturaes da terra”. Os relatos mantinham o sonho, mas derivavam no momento da cura. Em um deles, durante a vigília, enquanto todos haviam adormecido, o infante era o único desperto e, ao reparar que uma vela caíra e podia incendiar o altar da imagem, começara a andar, milagrosamente, para apagar o fogo⁸⁶.

O futuro rei desde cedo mostrava os cuidados necessários para a Monarquia, e para a santidade: estar sempre acordado, em vigília, mesmo quando os outros dormiam, vigiando e cuidando, cristã e piamente, do bem-comum. Características de um bom e santo príncipe, confirmadas pelo milagre que anuncia, por sua vez, o seu futuro régio e suas ações como intermediário da vontade de Cristo. Aqui vale notar a contraposição entre o perigo de dormir e as recompensas de estar acordado – metáforas tanto para regular o ideal da vida cristã quanto para mostrar a conduta do monarca, presentes nos sermões, doutrinas cristãs, manuais e espelhos de príncipe. Independente e apesar disso, a visão anterior de Egas Moniz permanece em sonho. Egas Moniz não foi acordado pela Virgem (como nas versões quatrocentistas e quinhentistas); vê, enquanto dorme, a mãe de Deus.

Pode-se supor simplesmente uma alteração acidental de um testemunho para outro, pois afinal é fácil transformar uma visão de um recém-desperto para um sonho, em especial, quando a distinção entre visão e sonho não era muito clara.

⁸⁵ cf. Fernando de Oliveira. *História de Portugal*. Livro 3, cap. 1 in: FRANCO, José Eduardo. *O mito de Portugal*. Lisboa: Roma, 2000, p. 426 ss. Muitas das versões resumiam o episódio (cf. Manuel Faria e Sousa) ou às vezes somente pontuavam a cura milagrosa (cf. Duarte Nunes de Leão).

⁸⁶ MELO, Frei Teodoro de “Nobiliário Particular dos Morgados de Veludo” 1733, parágrafos 34-37 e 73, Manuscrito Citado por P^e Joaquim Correia Duarte em: *Resende e a Sua História*, Resende: edição da Câmara Municipal, 1994, v. I, p. 543-552.

Também é lícito pensar – e essa hipótese cabe melhor aos propósitos desse capítulo – que o sonho teria mais efeito, propriedade e, sobretudo, verossimilhança em uma aparição noturna do que uma visão de olhos abertos. Em especial ao se pensar no papel que o sonho assumira na virada do quinhentos para o seiscentos. Por fim, pode-se ainda propor que a inclusão do sonho de Cárquere se preste para estabelecer uma comparação com o sonho de Ourique descrito no Juramento. De qualquer modo, qualquer que seja a solução mais provável, talvez de todas um pouco, é possível afirmar mais uma vez que a crônica de Afonso Henriques está permeada de sonhos – o que permite, por antonomásia, chamá-lo de “Rei sonhador”. E há outros exemplos.

Um deles cerca a figura misteriosa e festejada do Cavaleiro Henrique, um cruzado que teria participado do cerco de Lisboa. Suas aparições em sonhos teriam devolvido a dois surdos a capacidade de ouvir e falar. A narrativa do cavaleiro Henrique está presente desde, pelo menos, a crônica de Duarte Galvão, escrita em inícios do quinhentos, e, portanto, fora desse movimento de acréscimo de sonhos a partir do século XVII. Permaneceu presente, como que oriunda de uma “crença popular”, em todas as narrativas compulsadas, mesmo as menos embebidas de profetismo como a de Duarte Nunes Leão (1605).

Outro sonho, porém, foi um acréscimo, ao que parece, de Brandão na *Monarquia Lusitana* à legenda afonsina estabelecida nos seiscentos. À noite, enquanto estava dormindo, D. João III viu Afonso Henriques que, na condição de fundador e protetor do reino e da ordem de Santa Cruz portuguesa, o proibiu de retirar qualquer privilégio ou propriedade dos cruzados, pois eles estavam ligados ao início e estabelecimento da monarquia lusitana. Fora das crônicas e história régias, que definiram a gesta do primeiro rei, outras visões oníricas também apareceram.

Em 1617 durante a monarquia filipina, foi apresentada no colégio de Santo Antão a *Tragicomédia intitulada Dom Affonso Henriques*⁸⁷ em cinco atos, cuja matéria versava sobre Ourique. Impressa no mesmo ano em folheto com o símbolo da Companhia de Jesus, trazia como personagens a Fé, a Justiça, a Misericórdia, a Lusitania, a Província do Alentejo, a África, que como divindades e demônios alegóricos armavam o teatro no qual Ismar, Afonso Henriques e seus vassalos agiam. Após montar a cena de tristeza das Virtudes e das Pátrias com o domínio dos infiéis,

⁸⁷ [SOUZA, Antônio de SJ] *Tragicomedia Intitulada Dom Affonso Henriques A materia he a batalha e victoria do campo de Ourique. Representada no Collegio de Santo Antão, aos 3, de Agosto. Anno 1617.* EM LISBOA: Por Pedro Craesbeeck. Año 1617.

o segundo e o terceiro ato se dedicam, respectiva e paralelamente, a Ismar e Afonso Henriques e a preparação para a batalha. A narrativa do lado português segue o Juramento. Acresce uma aparição do Conde Henrique, pai do rei, que instrui um poema dos feitos heróicos dos reis portugueses até Filipe II, e inclui, talvez para tornar mais verossímil, que Teotônio presenciara, por acaso, a visão de Afonso e contara, com júbilo, aos portugueses – o que, por sua vez, reforçou o desejo existente de levantar o príncipe como rei. Do lado mouro, a narrativa é inversa, é um contrário complementar⁸⁸. Ismar tem também visões em sonhos (um com a África desprotegida e outro com um touro que o domina), mas os dois mostram sua incapacidade e derrota iminente. Seus atos seguintes são todos regidos pela mentira e pela violência, como forçar um cativo a lhe contar que Egas Moniz havia morrido. O desenlace nos atos seguintes é, conseqüentemente, o levantamento e a vitória dos portugueses, no quarto ato, e a celebração das virtudes e das pátrias em festa para a glória divina, no quinto.

Os sonhos e visões de Ismar, no segundo, e de Henriques, no terceiro ato, somadas às virtudes e alegorias das pátrias (Lusitania, Alentejo vs. África), mostram os opostos e denunciam, enquanto anunciam, a única solução possível, a vitória da Fé⁸⁹. Dos contrários, ainda que complementares, quando contrapostos, sempre resultará a predominância do melhor e mais perfeito. Porém, como opostos, são passíveis de cotejo. Por isso, há o espelhamento entre Ismar e Afonso Henriques, em dois atos separados e seguidos, marcado, entre outros, pelo sonho.

Por fim, o sonho de Afonso Henriques com Santo Agostinho no canto quinto do poema manuscrito *Descrição da cidade de Viseu*⁹⁰(1638). Agostinho lhe aparece, narra a fundação do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a história do bispado e indica o que deve fazer. Servia como estratégia para anunciar os futuros de um reino ou nação, dependentes dos atos contados no poema e, por causa disso, ligando o futuro geral com aquela parte específica de Portugal. No caso, apropria-se da autoridade do primeiro rei para localizar e justificar a importância do bispado de Viseu desde sempre, e, por isso, descrevê-lo epiditicamente.

⁸⁸ Cf. CLARK, S. *Thinking with demons. Op. cit.*

⁸⁹ Cleonice Berardinelli mostra que essa contraposição entre o português e o mouro, baseada em homologias, estava presente na descrição d'O^s *Lusíadas* das batalhas de Salmado e Ourique. BERARDINELLI, C. "Ourique, Salado e Aljubarrota" in: *Estudos Camonianos*, 2^a. ed, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁹⁰ PAVIA, J. *Descrição da cidade de Viseu*. (Edição e estudo literário de Sara Augusto). Viseu: Câmara Municipal de Viseu, 2002.

Ainda que indícios de uma mesma matéria, não foi, porém, no campo da poética que o “Rei sonhador” se gestou. Os sonhos ligados ao primeiro rei tiveram como espaço privilegiado a cronística e a historiografia, vazando para as outras práticas retórico-poéticas que emprestavam a autoridade da narrativa de “sucessos uerdadeiros pêra ensinar a bem uiuer”, como definiu Manuel Severim de Faria⁹¹. Segundo Quintiliano, a história como narração que continha a verdade possuía mais substância e servia de fonte para as outras narrativas⁹². A poesia, por exemplo, poderia pegar os eventos singulares contados em sequência nas crônicas e imitá-los, modificando-os verossimilmente, dando-lhes unidade e universalidade. Ao mesmo tempo, essa primazia permitida por ser uma “narração de sucessos uerdadeiros” não implicava o relato exaustivo interminável dos fatos e detalhes, pois era regulada pela busca do ensino do bem viver. O historiador deveria sempre buscar o melhor ângulo do retratado, tal qual Apeles que pintou Filipe de meio rosto para dissimular o olho cego do monarca. Sem afetar a verdade, era permitido ao cronista, dentro do estilo simples exigido pela escrita histórica, ordenar e ornar os sucessos e dissimular, honesta e catolicamente, para propor uma imagem condizente e necessária ao bem comum. A refutação e a confirmação da matéria narrada, propostas por Quintiliano como reguladoras das narrativas, mesmo as fabulosas⁹³, eram temperadas pela construção maior e mais convincente do quadro. Por isso, era passível talvez de aceitação uma visão acordada durante a noite se transformar, talvez para ser mais convincente e plausível, em um sonho profético, como ocorreu com a aparição da Virgem a Egas Moniz.

Não só a busca dos fatos na narração histórica, transformava-a na primeira modalidade a ser ensinada e consultada pelo retor e orador. Citando Cícero, Severim de Faria afirmou que a história era:

o sujeito mais capaz da Oratória que nenhum outro, porque nela se usa do gênero Demonstrativo, contando vários feitos condenando os vícios, e louvando as virtudes; e do Deliberativo, introduzindo orações, conselhos, e discursos, e muitas vezes do Judicial, o qual raramente se aparta do Deliberativo.⁹⁴

⁹¹ FARIA, Manuel Severim de. “Parte e preceitos da história” manuscrito transcrito por Jaime Wlater em: LISBOA, Fr. Cristóvão de. *História dos animais e arvores do Maranhão*. Lisboa: CNCDP, 2000, p.43

⁹² QUINTILIANO, *Institutes of oratory* (trad. John Selby Watson) (1891), liv. II, cap. IV, § 2, URL: <http://www.sfu.ca/classics/quintilian/>. (acessado em 20/2/2004). cf. MUHANA. Adma Fadul. *A epopéia em prosa seiscentista*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 45 ss.

⁹³ QUINTILIANO, *Institutes of oratory*, *op. cit.*, liv. II, cap. IV, § 18.

⁹⁴ FARIA, Manuel Severim de. *Discursos vários políticos* (introdução, actualização e notas de Maria Leonor Soares Albergaria Vieira) Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d, p. 47.

Por conter os três gêneros propostos por Aristóteles, ainda que o Judiciário apareça pouco e a contrabando, a história era a modalidade mais completa, e, portanto, perfeita, de discurso. Se seu centro era de tipo demonstrativo, pois narrava exemplos a serem seguidos (ou evitados), estava permeado pelos outros dois gêneros, sobretudo por meio de discursos inseridos pelo historiador na crônica como fala dos personagens. Cada um dos gêneros respondia a uma temporalidade que correspondia a sua função na república. O judiciário – mais próprio aos tribunais – tratava do passado para poder julgar (“ocorreu ou não tal evento?”); o deliberativo – mais próprio às assembleias – do futuro para poder decidir os caminhos a serem tomados (“deve ou não ocorrer tal evento?”); o demonstrativo – mais próprio às cerimônias – ligava-se ao presente da audiência, pois o evento narrado ocorreu, mas deve ser presentificado para servir de exemplo (“em que tal evento deve ser imitado ou evitado?”)⁹⁵. A história como narrativa dos “sucessos pêra ensinar a bem uiuer” era principalmente epidítica, e como tal, reportava-se ao presente ainda que narrasse o passado. A inclusão de discursos deliberativos e judiciários inseria nela uma outra temporalidade, mas restrita, em geral, à economia interna – talvez pudesse arriscar verossimilhança – do texto. Em outras palavras, deliberavam ou julgavam sobre os eventos acontecidos no interior das crônicas, mas não repercutiam para além disso. Eram poucas as passagens, e segundo alguns, deveriam ser em geral evitadas, nas quais o autor decidia se a ação de alguém havia sido errada ou não, ou se um sujeito havia tomado a melhor decisão naquele momento. Se na história cabiam os diversos gêneros, sua matéria porém deveria se ater sobretudo ao exemplo para o presente da audiência.

A profecia e uma história divinamente inspirada subvertiam um pouco essa proposição. Na segunda metade do século XVI, em resposta a uma crítica mais severa aos documentos, como no caso dos diplomas de milagres contestados ou a recusa da doação de Constantino⁹⁶, inicialmente se elaborou no mundo católico reformado uma historiografia profana, humana. Evitava a inclusão de milagres e minimizava a ação da Providência na narrativa⁹⁷, ao mesmo tempo em que substituía ou completava com testemunhos escritos as estratégias de convencimento e

⁹⁵ MUHANA, A.F. *A epopéia em prosa seiscentista*. São Paulo: Unesp, 1997.

⁹⁶ GINZBURG, C. “*Lorenzo Valla e a doação de Constantino*” In: *Relações de força. História, retórica e prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁹⁷ MAURÍCIO, C. C., “Entre o silêncio e o ouro - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa” *Ler História*, 20, 1990.

comprobatórias do discurso historiográfico anterior. Este, notadamente exornativo, fundava-se numa oralidade e validava-se por expressões genéricas como “também se afirma” e “recebidos da tradição”⁹⁸ – que começavam a ser refutados. Em Portugal, as *Crônicas Reformadas*, de Duarte Nunes Leão, como indica o nome, buscavam reformar as crônicas anteriores em tudo aquilo que continham de errôneo, com destaque para os eventos miraculosos, fantásticos e, sobremaneira, sem comprovação por documentos⁹⁹.

O Juramento de Afonso Henriques surgiu, talvez, em parte para se contrapor a essa crítica e mostrar com provas a existência verdadeira e inequívoca do Milagre¹⁰⁰. Na sua estrutura, porém, encetava uma outra concepção de história. Ao refutar qualquer desconfiança sobre o evento milagroso, ironicamente, abriu espaço para um entendimento histórico e uma historiografia, definida, grosso modo, por alcobacence, que seriam mais sagrados que profanos. Propunha uma temporalidade divinamente instruída e inspirada que, no limite, explicava e direcionava todos os sucessos do reino. A história assim era a narrativa da ou de uma profecia. Como tal, continha os eventos futuros, e assumia no seu cerne o deliberativo, porque indicava aos fiéis e vassalos as opções e caminhos a serem escolhidos. A profecia transformava o demonstrativo da narrativa histórica em deliberativo, porque se fundava no anúncio e na revelação da Palavra e apontava para a consecução do Plano Divino da Primeira Causa. O exemplo mais radical disso, como mostraram Adma Muhana e João Adolfo Hansen¹⁰¹, é a *História do Futuro*.

Vieira pôde escrever uma história do futuro, pois ao desvendar as matérias das profecias, como a de Ourique, conseguiu individuar os eventos e sucessos que estão por acontecer como fazem os historiadores. Mas ao invés do passado da História, propunha-se a desvelar o “hemisfério escondido” e não conhecido do tempo, o futuro. O tempo para o Eterno não está oculto em nenhum dos seus hemisférios: passado, presente, futuro. Pela profecia, Ele partilha caridosamente de

⁹⁸ MENDES, M.V., *op. cit.*

⁹⁹ LEÃO, D.N. *Chronica dos Reis de Portugal reformada pello licenciado Duarte Nunes do Lião, desembargador da casa da supplicação*. Lisboa: Na Officina de Francisco Villela, 1677. Esses autores vão criticar, por exemplo, os primeiros volumes da *Monarquia* lusitana, de Bernardo de Brito por serem fantasiosos, de tal modo, que Francisco Brandão, ao retomar o projeto alcobacense, rejeita as anotações e escritos de seu confrade e começa um novo texto para a terceira e quarta partes.

¹⁰⁰ MAURÍCIO, C. C., "Entre o silêncio e o ouro - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa" *op. cit.*; MENDES, M.V.. "Ledice e esforço: o visionarismo barroco em relatos do Milagre de Ourique", *op. cit.*

¹⁰¹ MUHANA, A.F. *A epopéia em prosa seiscentista. op. cit.*, p. 263-4; HANSEN, J.A.; "Vieira: tempo, alegoria e história", *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997.

parte de Seu conhecimento ao anunciar o futuro e denunciar o passado, para instruir a ação das segundas causas (a humanidade) no presente. Assim Cristo ao fundar o reino lusitano em Ourique elegeu-o para conquistar e divulgar sua palavra pelo orbe como “Argonautas apostólicos de seu Evangelho”¹⁰². Não bastava, porém, a profecia anunciada nos Céus sobre o campo de batalha. O valor dos lusitanos adveio na verdade da ousadia das suas ações como se revelou na Restauração¹⁰³. A história de Portugal deu-se debaixo da Fé e era regrada pela Providência: no nascimento em Ourique; nas conquistas que resultaram nas missões e na conversão dos gentios; e na Restauração que retornava ao princípio do reino.

Além de evento fundador do reino, Ourique anunciava um futuro determinado por Cristo que dependia, contudo, da ação presente para se concretizar. Por causa disso, era duplamente a base do reino português e de sua missão junto à Cristandade e ao orbe. Duplamente: como origem e como destino anunciado. As duas pontas somadas permitiam, em seu meio, a definição figural e renovada do reino. O Milagre na narrativa do Juramento conferia assim legitimidade ao reino por três vias e três tempos: no tempo passado, enquanto origem milagrosa que atribuía por metonímia divindade ao reino; no tempo presente, enquanto figura dada na repetição metaforizada da imagem real – por exemplo, no levantamento ou na aproximação dos monarcas com o rei fundador e santo; no tempo futuro, na matéria profética, pois o anúncio feito indicava os sucessos acontecidos e a acontecer para a missão do reino¹⁰⁴. Como profecia, obedeceria a uma temporalidade refletida da Eternidade. Talvez por ser emanção divina, era tal qual causa primeira, início de onde tudo advinha, e causa final, missão para onde tudo deveria ir, do reino lusitano. Como início e fim manifesto, continha a constituição e também o ordenamento da república lusitana.

Ao pacto estabelecido por Deus com o futuro rei Afonso e o seu reino recém-inaugurado pela Divindade, seguiu-se a ratificação pelo povo no levantamento que consagrou a fórmula repetida dali em diante: “Real, real, por Afonso Henriques (ou D. João, D. Pedro...), rei de Portugal”. Fórmula que sintetizava a eleição por aclamação dos Estados do rei em um pacto entre os vassalos e seu senhor, característica das monarquias ibéricas. Mas no Juramento esse pacto estava anunciado e, mais, explicitado por Cristo na sua eleição. Da cruz, sabendo da

¹⁰² VIEIRA, A. *História do Futuro*, *op. cit.* p.96.

¹⁰³ Idem, p. 97.

modéstia do monarca santo, o filho de Deus avisa Afonso que seu povo pedirá para ser comandado por ele como rei, além de capitão, e que ele graciosamente deverá conceder essa mercê. Há, nessa passagem, uma analogia entre Cristo e Afonso Henriques: ambos, como bons senhores, atendem aos pedidos dos seus vassallos. Cristo atendera todas as demandas do futuro monarca, seu vassallo. Afonso Henriques deverá atender as feitas pelos seus. O móvel dessas mercês é o amor, tanto dos senhores (Cristo : Afonso Henriques) por seus vassallos (Afonso Henriques : Povo Português) quanto, ao inverso, dos vassallos por seus senhores. Afonso Henriques pede a Cristo que não faça nenhum mal aos lusitanos, que antes recaia a punição sobre ele, pois os ama como filhos; Cristo concede a graça ao rei porque ele é mimoso e amado de Deus. O povo irá pedir a Afonso Henriques que se torne seu rei porque o ama; e o futuro rei deverá conceder, mesmo contra seu espírito modesto e humilde, porque ama o povo e ama Cristo, a quem deve obedecer como vassallo. Como sinal disso, as armas de Portugal encomendadas por Cristo, com as quinas em forma de cruz preenchidas com os dinheiros pelos quais foi vendido por Judas e assim Cristo remiu o mundo. As armas eram representantes da visão no campo de batalha e da vitória contra os mouros favorecida divinamente, mas sobremaneira da fundação do reino por Cristo, elegendo-o como seu império e legitimando o pacto entre as partes do seu corpo. Fundação análoga, por causa da cruz, ao ato de amor perfeito do filho de Deus para com a humanidade: seu sacrifício.

Seguindo os princípios de uma República Católica perfeita, os pactos estabelecidos entre todas as partes, Cristo, Rei, Povo, partem do amor recíproco¹⁰⁵ e se fundam na idéia de serviço¹⁰⁶. Serviço do rei para Cristo, do povo para o rei, do reino para Cristo. Portugal é fundado para ficar a serviço de Deus, para espalhar a Palavra e converter o Orbe. Por causa disso, tal qual uma graça que é, na verdade, mercê, pois remuneração a serviços futuros – que Deus conhece, pois sabe o hemisfério oculto do tempo –, Cristo toma o reino sob sua proteção e o elege como

¹⁰⁴ Isso se aproxima dos níveis de exegese bíblica, descritos por Auerbach, que permitiram a idéia de figura dentro da Cristandade. Cf. AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo, Ática, 1997.

¹⁰⁵ CARDIM, P. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias*, 22, 2001; CARDIM, P. *O Poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese de doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2000.

¹⁰⁶ CERVO, Amado Luiz, *Contato entre civilizações. A conquista da América como serviço de Deus e de Sua Majestade (1442-1548)*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1975.

seu Império¹⁰⁷. Ourique, como origem e fim, regula o reino e o pacto, e a relação entre as partes – o que será corroborado e explicitado, juridicamente, nas Cortes de Tomar, impressas e utilizadas muitas vezes em complemento ao Juramento, e vice-versa.

Estar ligado a Ourique era, por consequência, estar ligado ao reino, pois o Milagre, no limite, era a figura primordial e explicativa do corpo místico de Portugal. Quanto mais próximo ao evento fundador e regulador, mais preponderante o membro no corpo. Não é de se estranhar, portanto, a busca de ordens, bispados, localidades, grupos, movimentos, e mesmo reis e dinastias, em se aproximar e firmar sua identidade com Ourique e o “Rei sonhador”. O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a cidade e a universidade sediavam o mausoléu de Afonso I, e por causa disso foram até finais do XVI o centro do culto e de produção sobre o rei e Ourique, inclusive na tentativa de canonizá-lo. Substituindo, durante os Filipes, os crúzios de Coimbra, inclusive ganhando o título de Abadia Régia, o mosteiro de Alcobaça deteve a autoridade sobre o Milagre ao longo do XVII. Possuía a biblioteca onde foi encontrado o Juramento, buscou juntar a história cisterciense em Portugal com a do reino a partir da sua fundação milagrosa e teve o cronicado-régio até 1681, com a morte de Francisco Brandão, pelo que foi escrito a *Monarquia Lusitana*¹⁰⁸.

Nos séculos XVII e XVIII, porém, outros fizeram esforços para se apropriar do Milagre e do primeiro monarca. Por várias chaves. Os elementos constitutivos do Milagre continham em si a centelha do próprio evento, e os sucessos e localidades ligadas ao rei partilhavam da sua santidade. Guimarães, por meio de sua colegiada e de seu envolvimento na Restauração, destacava o fato de Afonso Henriques ter nascido lá¹⁰⁹. Resende, por causa de Cárquere, queria ter maior primazia, pois a Virgem havia escolhido a região para cura do príncipe¹¹⁰. Castro Verde erigiu capelas e igrejas, decoradas com painéis e azulejos relativos a Ourique,

¹⁰⁷ OLIVAL, F. *As ordens militares e o Estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa, Estar, 2000, cf. cap. “Um rei e um reino que viviam da Mercê”.

¹⁰⁸ Para uma narrativa da transferência da “autoridade” sobre Ourique de Santa Cruz de Coimbra para Alcobaça, ver, entre outros: BUESCU, A.I. “Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique” In: BETHENCOURT, F., CURTO, D.R. (org.) *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991; MAURÍCIO, L.C., *op. cit.*. Para um panorama da historiografia alcobacense, ver: SERRÃO, J.V., *A historiografia portuguesa*, Lisboa: Verbo, 1973, v.II

¹⁰⁹ “Discursos, compendios em que se trata/ de Varias antiguidades, com a allegação copiosa/ de Auctores, Chronistas, e Historiadores, e/ declarações das materias em ambas/ as Lingoas Latina, e Vulgar escrito no/ Anno de 1640/ pelo R^{do}. D^{or}. Conigo/ de Guimarães Symão Vaz Barbosa” BNL Reservados - Códice 655

¹¹⁰ MELO, Frei Teodoro de “*Nobiliário Particular dos Morgados de Veludo*” citado por P^e Joaquim Correia Duarte. *Resende e a Sua História*, Resende: Ed. Câmara Municipal, 1994, Vol I, p. 543-552.

no local onde estava a ermida do profeta ancião e Afonso vira a cruz. Os sebastianistas identificaram D. Sebastião na geração atenuada e defendiam que o rei encoberto fundaria a Quinta e Última Monarquia anunciada no Milagre. Os brigantinos entendiam na mesma passagem o intervalo da monarquia filipina e a volta restaurada em outra dinastia. Primeiro, em D. João IV que lideraria os lusitanos e a cristandade, junto com o Papa, na conversão do mundo ao Quinto Império; depois, em D. Afonso VI e D. Pedro II, monarcas temporais do Reino de Cristo da Terra. Por fim, em D. João V, quando foi retomado o pedido de canonização e reforçou-se a identidade do monarca com o rei fundador, pois ele seria o fundador do último Império, quinto como no seu nome¹¹¹. Mesmo os Filipes, enquanto reis de Portugal, assumiram para si o Juramento no princípio, reforçando “as expectativas portuguesas na monarquia filipina (...) que esbarram no messiânico, *uma espécie de contraface do sebastianismo*”¹¹². Os reis castelhanos nomearam os cistercienses Brito e Brandão como cronistas-régios e patrocinaram a veiculação de cópias. Somente às vésperas da Restauração, a corte espanhola alterou parcialmente seu posicionamento. Os jesuítas atentaram para o anúncio, no milagre, da centralidade da missão e conversão dos povos no plano divino para Portugal. As partes do império também buscaram se ligar a Ourique. Um panfleto divulgava a aparição da Cruz nos céus em Gôa e lembrava a semelhança com a visão de Afonso Henriques¹¹³. Crônicas do Estado do Brasil, como o *Valeroso Lucideno* e *História da América Portuguesa*, narravam em sequência Ourique, Restauração e a expulsão dos Holandeses, permitindo possíveis analogias entre os sucessos¹¹⁴.

Ao afirmar sua ligação, todos indicavam que estavam a serviço do bem comum do reino e, como consequência, da Cristandade. Tanto por ressaltar a importância do reino em suas partes, e vice-versa, quanto por aceitar e reforçar os pactos estabelecidos na fundação da monarquia, afirmavam que eram parte constitutiva e preponderante da república, porque próxima da origem, do centro. Ligar-se, pela história providencialista, ao Milagre e a Afonso Henriques era ao

¹¹¹ ARAÚJO, A.C. “Morte, memória e piedade barroca” In: COELHO, A.M. (org.) *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Minerva, 1991.

¹¹² MEGIANI, A.P. *O rei ausente*. op. cit., p. 155 (grifos meus).

¹¹³ “RELAÇÃO, DO MILAGRE/ DA SANTA CRUZ/ Ao Eminetissimo Senhor/ Dom Ioaõ de Silua Mota/ Dignissimo Cardeal da santa Igreja de/ Roma/ E do Conselho de sua Mage. que D~s guẽ-/ OFFERECIDA/ Por seo humilde subdito/ O P. Antonio Ribeiro da Congregaçaõ/ do Oratorio de Goa / Anno do Senhor/ 1733” Academia de Ciências, Manuscritos Vermelhos, Códice 243

¹¹⁴ CALADO DE SALVADOR, M. *O valeroso Lucideno, e triunfo da liberdade*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, 2v; PITA, S.R., *História da América Portuguesa*, op. cit..

mesmo tempo reclamar um destaque, e talvez mercês, quanto se dizer participante e se fazer atuante na consecução do destino de Portugal¹¹⁵.

Para voltar ao sonho, isso fica claro também ao ler as primeiras linhas do poema que abre o *Mayor Triumpho da Monarchia Lusitana*, tratado que interpreta o Milagre de Ourique à luz da Restauração. As décimas escritas pelo genro do autor, Gonçalo Correa Pinto, começavam:

Do que o sonho significa,
longe Affonso, & Sousa perto
delle o desperta, & desperto,
de fé ja lho verifica:
tal vossa ciencia este explica
(sonho sò escuro a infieis)
porque por Sousa mostreis,
que herdais delle o revelar
revelações, & mostrar
como delle decendeis.

O sonho de Afonso Henriques que fora interrompido pelo seu camareiro, Fernandes de Sousa, para que o ancião o confirmasse e explicitasse era agora interpretado pelo autor, Pero de Sousa Pereira. De Sousa, camareiro, a Sousa, autor, o sonho aproximava-os, pois ambos despertavam os sonhos do rei e revelavam revelações. O despertar do sonho, literal – acordar o rei – e metafórico – sua interpretação –, reconfirmava uma descendência (ou homonímia, pelo menos) que legitimava a escrita do tratado e a validade de suas leituras. A visão dormindo e o seu despertar eram chave não só para o milagre como momento inicial, mas também para sua correta exegese. Evocá-los era propor uma proximidade e uma ligação com o Milagre que valorizavam o autor e sua família (as décimas eram do genro) enquanto participantes pela descendência e pelo desvelar a verdade do reino.

O sonho profético constituiu, em suma, um dos elementos do Milagre e da gesta miraculada do rei santo. Ele também enquanto tópica – como Gedeão, a Cruz, as armas, o ermitão... – fazia parte da fundação de Portugal. Do mesmo modo que

¹¹⁵ LIMA, L.F.S. ““Os usos e as definições de vassalo nos séculos XVI e XVII em Portugal” in: *Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História*. ANPUH/SP, UNICAMP. Campinas, 6 a 10/09/2004. CD-Rom.

Deus prometera a Abraão uma descendência e uma terra e isso organizara toda a história do povo judeu sob a Lei Escrita, agora Cristo prometeu a Afonso Henrique e sua descendência um reino e um império sob a Lei da Graça para espalhar sua palavra pelo orbe. O milagre funcionava como metonímia da história portuguesa, por ser o elemento inicial e fundante. Sendo assim, também dizia do presente do reino. E do futuro. Futuro que era predito e confirmado em outros sonhos proféticos, como os de Bandarra, que também via enquanto sonhava.

CAPÍTULO 4

“Vejo, agora que estou sonhando”: as *Trovas* de Bandarra

como que em sonhos lhe forão feitas as visoens.

D. João de Castro, *Da quinta e última monarquia futura.*

É com a proximidade das diferenças e a semelhança das distâncias entre ver e sonhar que começa o “Sonho primeiro” das *Trovas* de Bandarra:

Veio veio, direi veio
Agora que estou sonhando,
Semente del Rey Fernando
Fazer um grande despeio,

E seguir com graõ deseio,
E deixar a sua uinha,
E diser, esta caza he minha
Agora, que cá me ueio.

Nessas quadras, que deram “lugar aos comentários mais diversos”¹, estão presentes dois elementos que foram amplamente discutidos no XVII e XVIII: o lugar das *Trovas* entre sonho, visão e profecia; e o sujeito desses sonhos. Mais do que isso, se debateu qual a natureza e matéria das *Trovas*.

Em torno delas e do seu autor, Bandarra, se configurou uma narrativa desde o XVII, mais ou menos comum pelos seus diversos comentadores. As *Trovas* teriam sido escritas por volta de 1540 por Gonçalo Annes Bandarra, sapateiro da Vila de Trancoso. Oficial pobre e simples, sem instrução, iletrado ou mesmo analfabeto, “idiota sem saber ler *nem* escrever”²; enfim, um rústico que ao cantar seus versos

¹ BESSELAAR, J. *Sebastianismo – uma história sumária*. Lisboa: ICALP, 1986, p. 50.

² CASTRO, J. “De quinta e ultima monarchia futura com muitas outras cousas admiraveis do nosso tempo”, BNL, Reservados, Cod. 4371, f. 6a.

reunia a sua volta as mais diversas pessoas³. Segundo seus exaltadores, como simples, o conhecimento de Bandarra da matéria sagrada só poderia advir de uma graça divina, pela intercessão do Espírito Santo, que o tinha, portanto e sem margem de dúvida, iluminado com o dom da Profecia por meio de seus sonhos. Segundo Vieira:

E se esta graça da interpretação das escrituras em qualquer outro homem seria verdadeiro espírito de profecia, quanto mais em Bandarra, um homem tão idiota que não sabia ler nem escrever, e muito menos a língua latina, e as outras em que estão escritos os Profetas e seus verdadeiros sentidos, que verdadeiramente se está vendo não podia ser senão com luz sobrenatural, e divina.⁴

Para seus detratores, usou de artifícios e do conhecimento de outras profecias para compor as suas⁵, e, seus sonhos, menos do que visões, foram imaginados e impressos, com vivacidade, em uma alma simples, por isso mesmo impressionável. Alguns destacavam a repercussão que seus vaticínios tiveram, tanto pela repetição oral de seus versos quanto pela proliferação de cópias manuscritas, invariavelmente comentadas como corruptas e precisando ser corrigidas ou emendadas. Sinal dessa circulação, decorar as *Trovas* teria sido um meio de ensinar às crianças as primeiras letras⁶. Independente da fidedignidade do retrato para com o retratado, que, a se fiar no processo inquisitorial de 1541, sofreu de algum exagero nas cores e proporções⁷, importa neste momento perceber a figura construída ao longo do seiscentos – em especial, a panegírica. Um profeta rústico inspirado divinamente, enquanto dormia, que contava ou cantava seus sonhos, oralmente, em forma de trova, para uma vasta e diversa audiência, acreditado pelo povo e pelos

³ Na *Bibliotheca lusitana*, ainda mantém-se essa idéia: “como não soubesse ler nem escrever se valia da mão alheia para as divulgar.” MACHADO, D.B. *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa: CNCDP, s/d, CD-Rom, verbete “Gonçalo Annes Bandarra”.

⁴ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas* (ed. Adma Fadul Muhana) Lisboa: Cotovia, 1994, cap. “Responde-se às dúvidas e argumentos em contrário”; CASTRO, J. *Paraphrase et concordancia, de algumas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. (Fac-símile da edição de 1603) Porto: Lopes da Silva, 1942; CASTRO, J. “De quinta e ultima monarchia futura”, *op. cit.*, f. 6a.

⁵ HOROZCO Y COVARRUBIAS, J. *Tratado de la verdadera e falsa prophecía*. Segovia: of. De Juan de La Costa, 1588.

⁶ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*. *op. cit.* cap. “Provas-se directamente que Bandarra escreveu com verdadeiro espírito profético”.

⁷ Bandarra sabia ler, tinha acesso a uma Bíblia em vulgar, como também escrever, bem como não era um homem pobre. Além disso, se o processo começou em 1541, muito possivelmente as *Trovas* foram compostas antes, entre 1520 e 1530. Para a caracterização de Bandarra no processo ver, em especial: AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*, BESSELAAR, J.V.D. *Sebastianismo – uma história sumária*. O processo foi só conhecido no XIX, com o fim do Santo Ofício. No vol. III do Inocência, está que os detalhes do processo foram publicados em 1851, num artigo da revista “A semana”, mas não dá o autor. *Diccionario Bibliographico Portuguez*. Lisboa: CNCDP, s/d, CD-Rom, vol. III e IX, em ambos: verbete “Gonçalo Anes Bandarra”. Não consegui, infelizmente, consultar o processo durante o tempo de pesquisa em Portugal.

cristãos-novos, mas também por fidalgos e eclesiásticos, que o consultavam em assuntos graves⁸. Esses últimos, junto aos cristãos-novos, responsáveis pelas primeiras cópias manuscritas que depois se multiplicaram e espalharam a verdade da profecia por todos os espaços do reino, da conquista e fora deles⁹, em conjunto à memorização dos versos e sua recitação, atingindo assim tanto os letrados quanto os idiotas.

Os testemunhos manuscritos variavam entre si, e nessas variações permitiam diferentes leituras e interpretações. Mesmo após o estabelecimento da primeira versão impressa, mas incompleta, pela *Paraphrase et Concordancia* de D. João de Castro, em Paris (1603), ou da primeira edição completa, levada à estampa durante a Restauração (1644), mas ainda em tipografia fora de Portugal também francesa, agora em Nantes. Tanto Castro quanto o editor das *Trovas* de 1644 se preocuparam em advertir o leitor da diversidade entre os manuscritos e afirmar que a sua versão era a mais fiel aos vaticínios originais e que, por consequência, a sua interpretação mais acurada¹⁰. O exemplo mais conhecido é o do D. Foão, que significaria “alguém”, “qualquer pessoa” na edição de Castro, e que foi supostamente corrigido, pois se confundira I com F, em 1644 para D. João, evidência clara de que o Encoberto seria o rei brigantino recém-entronado¹¹.

88
 Saya, Saya, esse Infante
 Bem andante,
 O seu nome he *Dom IOAM*.
 Tire, leue o pendaõ
 E o guiaõ,
 Poderoso, e triunfante.

(edição de 1644)

⁸ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *idem*.

⁹ Vieira inclusive defendeu que o fato de haver essa proliferação de testemunhos, que, apesar das corrupções, concordavam no essencial, era evidência de que a matéria das *Trovas* era, de fato, verdadeira, pois assim se mantinha a mensagem que queria passar – e o mesmo teria ocorrido com os judeus e a divulgação das Escrituras. cf. VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *op. cit.*

¹⁰ Sobre a importância das variações nos manuscritos (e mesmo nos impressos) durante o Antigo Regime, ver: BOUZA, F. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madri: Marcial Pons, 2001.

¹¹ Mesmo antes da edição de 1644, essa passagem de I para J estava estabelecida. Um ano antes, no *Restauração de Portugal Prodígiosa*, se fazia essa emenda: “nem se pode crer que dissesse «Dom foam», porque nesta forma nada mostrava do que vaticinava, e assim se há-de ler «Dom João», porque se há-de presumir que foi êrro no transladar, em se fazer F do J, grandes, o que os apaixonados do Sereníssimo Rei D. Sebastião mudariam, por lhes fazer assim mais a seu caso, porquanto pessoas de muito crédito nos certificaram que viram translados, mui autênticos e antigos, destas obras de Bandarra, ainda no tempo de El-Rei D. Sebastião, e diziam: «o seu nome é D. João».” P. 54.

Algo parecido, ainda que sem a disputa filológica, ocorreu com as leituras daquelas duas quadras, em especial, da primeira, que iniciam o “Sonho Primeiro”. A repetição dos “vejo” e menos evidente dos “agora”, a presença afirmativa (em algumas versões, interrogativa) do “dizei”, a declaração de estar “sonhando” eram chaves essenciais para definir corretamente qual era o “despejo”, a “casa” e a “semente de D. Fernando”. Além disso, eram lugares recorrentes no restante das *Trovas*, e, por essas repetições, entendidas nas exegeses como sinais da sua matéria profética. Supostas como estilo dos “sonhos de Bandarra”, foram repetidas no chamado ‘terceiro corpo’ das *Trovas*, de 1729, como que para indicar sua autenticidade pela semelhança. Enfim, partindo da exegese seiscentista e tentando traçar os debates e as disputas entre as diferentes interpretações das duas quadras, os “sonhos”, os “vejo”, os “agora”, os “dizei” permitem indicar algumas possibilidades de linhagens e comparações proféticas evocadas pelos sonhos do sapateiro. Em torno desse mote das duas quadras iniciais, o capítulo foi recortado e costurado, urdido.

VARIAÇÕES SOBRE UM MESMO MOTE

COMENTÁRIO DE COVARRUBIAS

O primeiro comentário identificado sobre as duas quadras iniciais foi feito no *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, impresso em 1588, em Segóvia. Escrito pelo arcediogo de Segóvia, Juan de Orozco Y Covarrubias, o *Tratado* se pretendia como compêndio que resumia, na primeira parte, a teoria sobre visão profética, e descrevia, na segunda, todas as formas de adivinhação, diferenciando-as das visões verdadeiras, como no capítulo “De la interpretacion de los sueños y diferencia dellos”, que distancia o sonho profético da arte perigosa de prever pelos sonhos. Para além de um tratado, foi pensado também como um manual, escrito em vernáculo, tanto para o rebanho cristão como para seus pastores eclesiásticos, para ajudar no discernimento entre a visão verdadeira e falsa, e divulgar com clareza aquilo que havia sido dito com obscuridade. Sua fonte de inspiração era o concílio de Trento. Uma das preocupações centrais era advertir o fiel da facilidade de ser enganado pela aparência de substância de algumas previsões mentirosas, e dar instrumentos – acessíveis e fáceis – para essa posição de alerta e constante vigilância.

No capítulo 24, da primeira parte, intitulado ilustrativamente de “Que el demonio en los oraculos, o en su prophetas falsos puede acertar en algunas cosas que

están por venir”, discorreu sobre as formas pelas quais, por observação, dedução ou inteligência das coisas, mesmo as sobrenaturais, o diabo e seus falsos profetas, como os adivinhos, enganavam as pessoas, fingindo possuir espírito profético. Um dos meios era dizer, de outro modo, coisas previstas em antigas profecias verdadeiras. O caso com o qual ele exemplifica é o “de vn çapatero en Portugal que fue tenido por propheta” que havia lido “alguns prophecias, como las de san Isidoro”, e, a partir disso, previsto – não por verdadeiro espírito profético, mas por tradução de outros vaticínios – coisas que, de fato, ocorreram. Entre elas, Covarrubias notou uma passagem em particular no qual ele identificava “el auer dejuntarse aquel Reyno de Portugal con el nuestro cõ harta particularidad”¹². Em nota à margem, ele explica quem é o sapateiro e traduz para o castelhano os versos:

Este çapatero de Portugal fue, en Trancoso, dicho Bandarra, y aura este año de 88, quarenta y seys que murio, y dixo assi en sus trobas.
 Vejo vejo do Rey vejo, vejo o estoy soñando simiente do Rey Fernão
 fazer vn forte despejo, e seguir gran desejo.
 a dexar a ca sua viña,
 e dezierta casa a miña.
 en que agora acame sejo¹³.

Na tradução de Covarrubias, o sapateiro está incerto se sonha ou se vê: “vejo o estoy soñando”. Não diz os seus sonhos que vê – “vejo vejo, direi vejo” na edição de 1644 –, somente vê a semente “do Rey”, sem saber ao certo se é sonho delirante ou visão verdadeira aquilo que vê. Problema do testemunho ou da tradução, não deixa de ser curioso notar nessa versão que o trovador fica em dúvida se de fato teve uma visão verdadeira ou se simplesmente são imagens de um sonho. Indefinição que, como o tratadista expôs no capítulo dedicado aos sonhos, era um indício considerável de que não tinha havido inspiração divina. Ainda que o arcediogo duvidasse ser Bandarra “verdadeiro profeta” – como afirmará Vieira depois –, para Covarrubias, suas trovas predisseram corretamente a união das coroas, porque se basearam em profecias verdadeiras, como as atribuídas à Santo Isidoro. A descrição de Bandarra leitor dos vaticínios de Santo Isidoro transferia a autoridade da vila de Trancoso para Sevilha. De um sapateiro português para um santo padre “castelhano”.

A Isidoro foram ligadas, apócrifamente, uma série de previsões, em parte depois organizadas e divulgadas em verso pelo cartuxo castelhano Pedro Frias,

¹² HOROZCO Y COVARRUBIAS, J. *op. cit.*, p. 38.

¹³ *Idem*, p. 38-39 (à margem).

quando do casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Tais anúncios se configuraram como uma das fontes principais da idéia de Encoberto. Nessa linhagem de visões, de predominância castelhana-espanhola, Bandarra, ao invés de arauto da separação das coroas e da supremacia portuguesa, era entendido pelo arcediogo espanhol como tradutor do anúncio da junção dos reinos.

Após a Restauração e separação de Castela, com o Duque de Bragança no trono, saiu em Lisboa o *Restauração de Portugal Prodigiosa*, em 1643, um extenso arrolar de sinais, profecias, visões, vaticínios, prodígios, como o Milagre de Ourique, os sonhos de Esdras, as visões do Ermitão de Monserrate, e as "vulgarmente chamadas 'profecias' de Gonçalo Anes Bandarra" que tratavam da "aclamação de El-Rei nosso Senhor"¹⁴. O suposto autor Gregório de Almeida, pseudônimo provável do jesuíta João de Vasconcelos, procurou desfazer a leitura das *Trovas* dos "apaixonados do Sereníssimo Rei. D. Sebastião" que viam o Encoberto como o rei desaparecido em Alcácer-Quibir e mostrar que D. João IV era o Infante previsto nos versos do sapateiro de Trancoso. No caso do mote do presente texto, foi além do combates ao sebastianistas, e começou o seu capítulo 24, "De outros lugares, em que Gonçalo Anes Bandarra falou do ano de 1640 e dos sucessos de 1641", refutando a leitura de Orozco y Covarrubias. Transcreve-a quase integralmente, para concluir que os sucessos e o tempo são os melhores intérpretes das profecias:

De crer é que, se êste autor [Orozco y Covarrubias] escrevera nêstes tempos, assim como entendeu êstes versos da sujeição de Portugal a El-Rei D. Filipe o Prudente, por a ver executada, entendera mais facilmente, os que alegamos das felicidades presentes da aclamação de El-Rei nosso Senhor D. João, pois dêle fala [Bandarra] com tanta clareza e particularidade, como temos visto.¹⁵

A menção a Covarrubias, citado como D. João de Horosco, não foi feita somente para corrigir sua interpretação e mostrar, em reverso, com que propriedade se poderia ligar os versos do sapateiro aos acontecimentos de 1640 e 1641. Menos ainda para discutir sua versão das quadras para o espanhol, pois o jesuíta Vasconcelos (re)traduziu-a para o português, sem confrontá-la com outros "translados, mui autênticos e antigos, destas obras de Bandarra", como fez no caso da passagem do Foão para João¹⁶. Ao trazer à baila Covarrubias, mostrava que "A fama do nosso

¹⁴ Gregório de Almeida (pseud.), *Restauração de Portugal Prodigiosa*, 1643-4, 2v. (re-ed. Barcelos, Cia. Editora do Minho, 1939, 4v)

¹⁵ Gregório de Almeida (pseud.), *Restauração de Portugal Prodigiosa*, 1643, p. 66

¹⁶ *Idem*, p.54

Bandarra não se limitou a Portugal, também se estendeu aos Castelhanos"¹⁷ e desse modo conferia autoridade e reconhecimento às profecias de Bandarra. Não mencionava o contexto no qual Covarrubias inseria as *Trovas*, exemplo de como se pode prever o futuro sem ter a graça do conhecimento profético, e revertia o efeito construído pelo arcediogo de Sevilha, no qual Bandarra se limitava a glosador de S. Isidoro. Bandarra era, para os fins encomiásticos do *Restauração de Portugal Prodígiosa*, reconhecido como profeta mesmo pelos Castelhanos, apesar de, por não repararem bem nos tempos, terem errado a interpretação das *Trovas*.

No *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, déc. 1660, padre Antonio Vieira escreveu que, pelo contrário, a leitura de Covarrubias estava certa. Tanto ressaltando o caso da filiação das quadras às profecias de S. Isidoro, quanto reafirmando a exegese feita pelo arcediogo. Partindo do mesmo mote que seu confrade João de Vasconcelos de que não eram “novas e desconhecidas em Castela as profecias ou esperanças de Portugal”, Vieira introduz os comentários de Covarrubias, transcrevendo-os também quase integralmente no capítulo VIII, ao tratar das utilidades da *História do Futuro* para os inimigos, entre elas, mostrar a origem, razão e efeito das profecias. O reparo que fez à leitura do arcediogo, com ironia, foi quanto à tradução dos versos: “não muito limadas”. Apesar da ressalva, Vieira completou afirmando que “a explicação [de Covarrubias dos versos] é muito própria, muito acomodada e muito bem deduzida”, pois sendo o começo da primeira trova é “muito conveniente à ordem dos mesmos sucessos começar (...) pela sujeição do mesmo Reino a Castela e pela entrada dos reis castelhanos em Portugal”. Ao iniciar pela sujeição, as trovas seguiam a ordem dos acontecimentos para anunciar o evento principal, a matéria das próprias trovas: a Restauração. Abrir com a “entrada dos reis castelhanos” era anunciar a saída desses mesmos reis. Vieira referendou a interpretação castelhana das trovas, aceitou a junção dos reinos como algo profetizado, para, engenhosamente, realçar tanto o absurdo da tomada do reino por Filipe II quanto a força da Restauração portuguesa.

Quanto à autoria, ao invés de desdizer Covarrubias, o jesuíta afirmou que se fossem de Santo Isidoro e não de Bandarra, “tanto melhor, porque temos mais qualificado autor e mais autorizado profeta”¹⁸. Para o Santo Ofício dar a licença, em 1709, para se estampar o *Livro anteprimeiro* em 1718, as menções ao sapateiro foram

¹⁷ *Idem*, p. 65

¹⁸ Além disso, Vieira partia do pressuposto que a simples interpretação correta de visões seria característica de um verdadeiro profeta, cf. VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *op. cit.*

cortadas, inclusive esta, porém, não a menção às trovas nem às suas profecias, ficando o trecho assim: “E se o verdadeiro profeta e primeiro autor desta profecia é Santo Isidoro, e não *outro*¹⁹, tanto melhor, porque temos mais qualificado autor e mais autorizado profeta.”. Embora proibidas as Trovas - pela terceira vez - em 1665, retirar o nome de Bandarra bastava, mesmo porque Vieira, a partir dessa indicação de autoria anterior e mais qualificada, passou a tratar os versos como sendo de Santo Isidoro, e não de Bandarra.

Tendo transformado a desqualificação de Bandarra por Covarrubias em justamente aquilo que qualificava e autorizava os versos como profecia, perguntou enfim o que queria dizer Santo Isidoro com o despejo. Assumindo serem os versos originalmente em “bom castelhano”, pois do bispo de Sevilha, e abdicando de lê-los como tradução, leu despejo como “desverguenza” – ausência de pudor – do rei espanhol, Filipe II, que se chamava de Católico, em retirar de modo “forte”, pelas armas, o trono a quem era de direito, a Duquesa de Bragança. Diante de “uma tal ação”, tão imprópria para um rei católico, Santo Isidoro, na interpretação do pregador, teria dúvidas sobre sua própria visão, se a via com espírito profético. Então se pergunta “se era visão ou sonho: Vejo, vejo, *do rei vejo, vejo*, ou estou *sonhando*?”. O sonho, nesse caso, apareceu como contrário de visão, e precisava por isso ser definido e distinguido o que eram imagens produzidas por uma inspiração verdadeira e o que eram imagens produzidas pelas atividades anímicas noturnas. Vieira resolveu a dúvida do santo bispo. Não era fruto noturno da imaginação, pois: “o efeito mostrou que não era sonho, senão visão verdadeira, posto que visão de um caso tão dificultoso de crer”. E Vieira rematou, ao desvelar, com engenho, o sentido duplo de despejar²⁰, que na atitude desenvergonhada de Filipe II estava contida a expulsão vergonhosa de seus descendentes: “E pois o meterem se os Castelhanos em Portugal foi despejo, razão foi também que os fizessem despejar.” Do mesmo modo, por considerarem a primeira parte do despejo, da profecia verdadeira, “os Horozcos e Covarrubias castelhanos” deveriam considerar a segunda, pois estava também prevista nas trovas, ou seja, por validar a interpretação de Covarrubias, Vieira validaria a sua – ambas leituras de uma verdadeira profecia – e obrigaria aos inimigos, os castelhanos, (matéria do capítulo) a crerem na sua *História do Futuro*.

¹⁹ Na edição de Besselaar: “E se o verdadeiro profeta e primeiro autor desta profecia não é Bandarra, senão Santo Isidoro”.

²⁰ Para outros exemplos desse “discurso engenhoso” a partir das palavras, ver: SARAIVA, J.A. *O discurso engenhoso*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

Ao se basear no que seriam as profecias de S. Isidoro glosadas por Bandarra, Vieira distinguiu sonho de visão e afirmou que as “profecias e esperanças de Portugal” foram vistas e não sonhadas. Por caminhos diferentes, ao afirmar justamente que o sonho era visão verdadeira, chegou um resultado similar ao se defender do processo inquisitorial. O caminho optado por Vieira como réu do Santo Ofício retomava, não explicitamente, o trilhado pelo primeiro comentário mais completo feito às trovas, a *Paraphrase et Concordancia* (1603), do “apaixonado do [...] D. Sebastião”, D. João de Castro.

VEJO E SONHO

Escrita durante o reinado de Filipe II de Portugal, no exílio de D. João de Castro em Paris, a *Paraphrase et concordancia de algvas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso* foi uma das poucas obras suas impressas entre os 22 tomos que deixou manuscritos, compostos contra o domínio espanhol, em defesa da causa sebastianista e para a construção da quinta monarquia lusitana²¹. Na *Paraphrase*, Castro buscava, na leitura exegética das “propheçias de Bandarra”, mostrar que era D. Sebastião a semente de D. Fernando, e que ele voltaria e reassumiria o trono português, e expulsaria os infieis castelhanos de seus reinos. Na sua versão das quadras, mais próxima da edição posterior de 1644 do que da tradução de Covarrubias, o sonho vira uma afirmação, embora a interrogação permaneça em outro lugar - no dizer:

Vejo: vejo: **direi?** Veio;/
Veio que estou sonhando
 Semente del Rey Fernando
 Fazer *hum* grande despejo

E seguir com gram desejo,
 E deixar a sua uinha:
 E dizer: Esta Casa he minha,
 Agora que ca me sejo.²²

O comentário aos versos se iniciava afirmando que as visões de Bandarra foram chamadas “cõmumente o seu sonho”. No tratado manuscrito “Da Quinta & ultima monarchia futura”, escrito pela mesma época (1597-1606), Castro afirmara que o próprio Bandarra chamou as suas trovas de sonho, pois: “sellando elle tudo

²¹ Para uma visão geral da obra impressa e manuscrita de Castro, ver: AZEVEDO, J. L. *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1990. Para a biografia, além de Azevedo, ver: HERMANN, J. *No reino do desejado, op. cit.*; BERCÉ, Y.M. *O rei oculto*. Bauru: Edusc, 2003.

quanto disse & remetendo suas trouas com as nomear por prophcias. & intitulado as de sonho, como *que em* sonhos lhe forão feitas as visoens.”²³ A opção por chamar de sonhos era, portanto, uma escolha de figuras adequadas às suas trovas:

*Porque não tem palaura que sobeja nem fora de seu lugar, ou consoante que se sinta: sendo muy faceis & correntes de muy excellente linguagem muy cortesa dita; ornada de mil figuras da eloquencia: de modo que em semelhante sogeito & metro so o Espirito que por elle as faz & não outrem as podera quando quizer fazer.*²⁴

Na *Paraphrase*, complementou a nomeação por sonhos, retomando a classificação agostiniana das visões. Explicou que Deus por: “tres maneiras [sic] costume descobrir seus segredos & fazer suas visoens aos homens: conuem a saber por sinais visiueis: em sonhos: & no entendimento”. E que, por causa dessa distinção:

Bandarra (...) mostra como lhe forã estas visoens de Deos, feytas em sonhos: das quaes porque ninguem duuide, affirma quatro vezes que as ve, pera mostrar a certeza dellas, & que he Propheta, a que antigamente chamauam Vidente.²⁵

Visão e profecia eram sinônimos, e o sonho, uma de suas manifestações; porém, precisava ser distinguido das imagens noturnas comuns. Por isso, “affirma quatro vezers que as ve, pera mostrar a certeza dellas, & que he Profeta”.

Repetir o “veja” servia para afirmar ser o sonho verdadeiro, mas, também, para responder a pergunta: “direi?” (ao invés do “do rei”, na versão de Covarrubias). Recorre a tópica do espanto, que foi evocada depois por Vieira, pois Bandarra “nota a grandeza das coisas & a incredulidade que auia de auer dellas”, e por isso fica na dúvida se diz o que viu – resolvido o impasse ao reiterar o “veja”. Ainda os quatros “veja” possuíam um significado numérico, pois o número quatro (“Quaternario”) era repleto de mistério²⁶. Era a soma de um “Deus Trino & vno”, e, na economia dos

²² CASTRO, J. *Paraphrase et concordancia de algvas prophcias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. [Paris]: s/e, 1603, p. 21-22.

²³ CASTRO, J. “Da Quinta & ultima Monarchia futura”, *op. cit.*, f. 6v.

²⁴ *Idem*, f. 7.

²⁵ Castro retomou esse argumento quase no final da obra: “o qual porque se nam enganasse algum com ellas, cuidando que eram sonhos ordinarios, & nam visoens Diuinas, por dizer: *Vejo que estou sonhando* : porisso neste remate de todas, as nomea pello seu proprio nome de Propheçias, amoestado com efficacia que as notem bem, como quem via nellas o seu grãde thesouro & sua grandissima importancia: e iuntamente a igual difficuldade em sua intelligência, & o pouco caso que dellas se auia de fazer.” *Paraphrase et concordancia de algvas prophcias de Bandarra, çapateiro de Trancoso, por Dom Ioam de Castro* (Fac-símile da edição de 1603) Porto, Lopes da Silva, 1942.

²⁶ No Capitulo Oitavo, ele retomou a questão numérica dos “veja”, porém, agora falando do número três, da repetição dos “veja” no primeiro verso e sua relação com os versos “Que assi faz o conto cheo./ Hum dos tres que vem arreo” e a determinação dos tempos: “Ora *hum* das

sonhos proféticos, Castro insinuava que chegava a termo o tempo das quatro monarquias, substituídas pela última e quinta, capitaneada por D. Sebastião, “que ha de fazer grande Conquista” e fará guerra “contra os immigos de Christo”. Essa conquista era profetizada no “gram despejo”.

Castro deu o sentido duplo da palavra despejo e as interpretações que decorrem dos “diuersos sentidos” que existem na língua portuguesa – e não só em bom castelhano, como quis depois Vieira no *Livro Anteprimeiro*²⁷. Enquanto desenvoltura ou, negativamente, falta de vergonha, pelo que, erroneamente, queriam alguns significar a entrada e tomada do reino de Portugal por Filipe II. E, o sentido correto segundo o comentarista, enquanto verbo despejar (“despejaram os paços, casas, çidades”), que anunciaria que D. Sebastião desapossará os infiéis de seus reinos^{28, 29}.

Vieira não fez referências a D. João de Castro ou a seus escritos, mas muitos argumentos eram comuns e até o método exegético, semelhante – ainda que para chegar, muitas vezes, em conclusões diferentes, como no caso do despejo. Não é possível afirmar se Vieira leu ou teve contato com a obra do sebastianista ou de seus seguidores, como Sebastião de Paiva, mas as aproximações permitem, pelo menos, pensar um substrato comum de leituras e discussões, para além daquelas relativas às profecias e vaticínios do Encoberto. Os lugares referentes ao sonho, à profecia, e, mais interessantemente, sua aplicação na leitura das *Trovas* geraram formulações parecidas na demonstração de dois projetos para o reino Português. Um

considerações desta profecia he que o Espirito serue nella de tres ternarios compostos de dez, que sam perfeitissimos, pera contar o tempo determinado: correspondendo a qui o numero Trino tam perfeito, com o que vsou no principio do seu sonho, dizendo: *Vejo: Vejo: direi? Vejo...*” f. 64.

²⁷ No Bluteau, na segunda acepção de despejo, há duas citações de Francisco Manuel de Melo (*Carta do guia dos casados*) e Rodrigues Lobo (*Corte na aldeia*), contemporâneos mais de Vieira do que Castro, que gravam o sentido ambíguo e a influência negativa do castelhano: “Na carta de guia &c. P. 86, diz D. Franc. Man. Faz grande dano huma maldita palavra, que se nos pegou de Castella, a que chamaõ *Despejo*, de que muytas molheres se prezaõ [ou seja, no sentido de *desenvoltura*], & certo he, que em bom Portuguez, *Despejo*, he descompostura. Outra explicação lhe ia em dar, mas esta baste; E claro está que o *Despejo* he cousa ruim, porque o pejo [embaraço] era cousa boa. Agora sera *Despejo* a minha ousadia. Lobo Corte na Aldea, 206” *Vocabulario*, v. 3, p. 163-164.

²⁸ CASTRO, J. *Paraphrase et concordancia*. *Op. cit.*, p. 23-24.

²⁹ No “Comento de alguas trovas de Bandarra”, que segue uma cópia das *Trovas* no “Jardim Ameno”, a versão dos versos é a de D. João de Castro, porém o comentário optou pelo sentido considerado enganoso pelo sebastianista: “Falla aqui o Bandarra de Phellippe 2º. Rey de Castella, bisneto del Rey Dom Fernando, o qº. fes hum grande despejo em seus Reynos, eleuado de cobiça, e ambição, deixou a sua uinha, *que* era Castella, e se entroduzio com promessas, traças, e inuenções, no Rnº. de Portugal, *que* não lhe pertencia, por muitas e exclusiuas, como consta das Cortes de Lamego. E o Reyno de Portugal, ser de iure, patrimonio da Senhora Dona Catherina Duqueza de Bragança, a voõ del Rey Dom João quarto Nosso Snór.” In: “Jardim Ameno”, ANTT, Manuscrito da Livraria, cod. 774, f. 55v-56f.

dos casos foi na justificativa do sonho como visão, uma tópica recorrente tanto na *Paráfrase* quanto nos textos produzidos por Vieira durante o processo inquisitorial.

Vieira, na condição de processado pelo Santo Ofício, durante a década de 1660, escreveu a *Apologia* e a *Defesa* para responder às perguntas e esclarecer aos inquisidores as bases do seu projeto do Quinto Império e de sua interpretação de Bandarra na carta “Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escritas por Gonçaleannes Bandarra”. Nessa carta, escrita em 1659, no Maranhão, “em *uma* canoa que vou navegando no rio das Almazonas”³⁰, para o Bispo do Japão, confessor da rainha recém viúva, Vieira afirmava que D. João IV iria ressuscitar para ser a cabeça temporal do último Império na terra partindo do pressuposto que Bandarra era verdadeiro profeta.

Enquanto em 1643 era autorizado legitimar a *Restauração de Portugal prodigiosa* a partir dos versos do sapateiro, em pleno fervor restauracionista; nos anos de 1660, com a aclamação do depois qualificado inepto Afonso VI, a saída da regente-mãe e o afastamento dos joanistas da corte, não o era. Muitos menos supor a ressurreição de um rei, a vinda de um reino de Cristo terreno ou assumir que os versos do sapateiro eram profecias absolutas – assuntos que, na percepção do Santo Ofício, sabiam a heréticos e judaizantes. Ainda mais se proferidas ou escritas por um jesuíta, que antes atacara os procedimentos inquisitoriais e o confisco dos bens dos réus cristãos-novos pelo tribunal, e defendera as relações de Portugal com os judeus. Se antes Vieira estava protegido pelas suas relações com a corte e com o casal real, e apoiado na veneração ao Bandarra como profeta da Restauração, a mudança da coroa (e do grupo em torno dela, centrado agora no válido Castelo-Melhor) e o fortalecimento da Inquisição, com a subida de Afonso, solapavam seus alicerces de segurança – prejudicados ainda pela fracassada missão no Estado do Maranhão. As desconfianças quanto às suas proposições, somadas a denúncias diversas colhidas desde 1649 e mesmo a censura a alguns de seus sermões foram mais que suficientes para se instaurar, tendo como peça justificadora as “Esperanças de Portugal”, o processo em 1660, sendo chamado a depor a partir de 1663 para explicar sua crença nas *Trovas* e no Quinto Império³¹.

³⁰ Estou usando a edição crítica e comentada feita por José Van Den Besselaar. VIEIRA, A. “Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo. Primeira e segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escritas por Gonçaleanes Bandarra” in: BESSELAAR, J.V. *Antônio Vieira. Profecia e polémica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 49.

³¹ MUHANA, A.F. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos” *Semear*, 2, 1997, cf. PÉCORA, A. “Vieira, a Inquisição e o capital” *Topoi*, 1, 2000, p. 178-196. (cf.

Assumidas as *Trovas* como falsas e errôneas, os inquisidores questionaram Vieira: “Que maior razão, ou motivo tem ele declarante, ou teve, para não crer antes, que Bandarra fingia, ou sonhava, como ele às vezes diz, as ditas visões, ou que as coisas de que nelas tratava (...) as via, e eram verdadeiras Profecias.”³²

A pergunta do tribunal, feita no 22º exame, em 1667, provavelmente foi motivada pela própria *Defesa* escrita por Vieira em duas “Representações”, entregues em 1666, e pelos rascunhos da *Apologia*, confiscada em 1665. Em ambos, o jesuíta se reportou ao problema ao refutar as proposições contra a veracidade das profecias de Bandarra – proposições que foram depois usadas pelo inquisidor Alexandre da Silva para interrogar Vieira³³. Na *Apologia*, a “dúvida e o argumento contrários” levantados às suas proposições, muito similares à indagação posterior da mesa inquisitorial, foram descritos como: “as coisas que se escrevem no livro de Bandarra não foram revelações, senão sonhos, como ele [Bandarra] mesmo lhe [o livro] chama em tantos lugares, e assim intitula quase todas as partes do dito livro: logo não são profecias”. A essa dúvida, Vieira refutou afirmando que: Bandarra chama suas trovas de profecia, inclusive antes de chamá-las de sonho, portanto eram sonho e profecia; uma das formas de Deus comunicar seus desígnios é pelos sonhos, inclusive uma das melhores, pois apareceu mais aos velhos e sábios (Nm), e, para isso, Vieira arrolou exemplos bíblicos e citou as definições das *Etimologias* de Santo Isidoro; e o sapateiro, ao dizer, em alguns passos, que via e, em outros, que sonhava, quis mostrar que Deus revelou “as coisas futuras (...) de ambos estes modos (...) a Bandarra”. E por isso, teria dado o “princípio às suas profecias, começando na primeira trova delas: ‘*veja, vejo, direi vejo agora que estou sonhando*’.” O “direi”, seguindo a edição de 1644, longe de uma interrogação, é assertivo de que viu e sonhou, por isso, Bandarra “em muitos

particularmente o artigo de Pécora para uma rápida idéia do momento, dos antecedentes e da estrutura do processo).

³² *Os autos do processo de Vieira na Inquisição* (org. Adma Fadul Muhana). São Paulo: Unesp, 1995, p. 248.

³³ No exame, o inquisidor Alexandre da Silva fez perguntas sobre as “Representações” e a *Apologia*, possivelmente destacando a partir da qualificação feita da leitura dos manuscritos tomados de Vieira. Entre elas, uma que diz diretamente ao ponto discutido aqui: “Perguntado se está ele declarante lembrado de haver dito, ou escrito, em algum dos papéis, que apresentou nesta Mesa, que de Bandarra dizer dezoito vezes, que via as coisas futuras (...)”, *Autos do processo*, *op. cit.*, p. 250. O inquisidor se refere à passagem do capítulo da *Apologia*, intitulado “Prova-se que do discurso passado se infere bem haverem-se de cumprir todas as coisas que nos escritos do Bandarra estão preditas.”, no qual está: “Sobretudo se deve muito advertir que dezoito vezes repetidamente diz Bandarra que via as sobreditas coisas, e sendo certo que as via, é também certo que não podem deixar de suceder, porque ainda que algumas de sua natureza fossem condicionais, suposto que foram vistas, segue-se que não interveio a condição, e que hão de ter efeito absoluto, porque doutra maneira não podiam ser vistas”. VIEIRA, A. *Apologia*, *op. cit.*, cf. nos *Autos do processo*, a qualificação dos textos vieirenses, p. 423.

lugares *diz* que sonhava, que são os sonhos, assim também em outros muitos *diz* que via, que são as visões”. Por sua vez, somado ao fato de afirmar, de dizer, a repetição dos “veja”, mais adiante, foi advogada como demonstração de que Bandarra tinha conhecimento do que presenciava, e via “por conhecimento claro”, e não “por instinto escuro”, o que indicava ser sua visão de qualidade superior, pois recebia de modo direto, pela graça, o dom do conhecimento das coisas futuras. Mais para frente, ao refutar que as *Trovas* poderiam ter sido escritos sem espírito profético, Vieira afirmou que Bandarra usou “o mesmo estilo” dos profetas canônicos de explicitarem suas profecias ao intitulá-las de visões, “chamando Sonhos a cada um dos livros em que repartiu as suas obras, que foi o mesmo que chamar-lhe visões”. Isso porque “em frase profética a palavra Sonho é **sinónimo** de visão, ou revelação de Deus.”

Na “Primeira representação”, ao dispor os termos da sua *Defesa*, substituiu os “argumentos contrários” por “objeções”, detalhando mais as questões e as respostas, mas mantendo as matérias tanto das dúvidas, quanto das refutações. A argumentação era, de modo geral, a mesma, somente a demonstração dos princípios estava estendida, em parte, pelo aumento de exemplos e de autoridades. A objeção era:

Bandarra chamou **Sonhos** à sua obra, e em muitas partes dela diz que **sonhou** o que escrevia: logo, não teve próprio e verdadeiro conhecimento do que predisse, como o não temos das cousas que sonhamos.³⁴

Ao que Vieira na sua *Defesa* respondeu:

que é certo e de fé haver sonhos proféticos e serem os ditos sonhos verdadeira e rigorosa profecia. (...) Um dos modos com que Deus fala aos seus verdadeiros profetas é em sonhos: (...) abaixo das visões e ilustrações meramente intelectuais, as de mais perfeito conhecimento são as que Deus (...) costuma comunicar em sonhos³⁵.

E arrematou o argumento, citando a mesma passagem e o mesmo mote:

Assi que bem podia ser mostrado em sonhos a Bandarra o que escreveu, e ele ver e conhecer e distinguir, e entender muito claramente o que se lhe mostrava. E estes são os mesmos termos por onde ele explica o seu modo de sonhar quando começa dizendo: **Vejo vejo direi vejo agora que estou sonhando semente d’el-Rei Fernando fazer um grande despejo** etc.³⁶

³⁴ VIEIRA, A. *Defesa Perante o tribunal do Santo Ofício*. Salvador: Livraria Progresso, 1957, t. 1, p. 136, § 211 (grifos meus).

³⁵ *Idem*, p. 136-127, § 212.

³⁶ *Idem*, p. 138, § 213 (grifos meus).

Importava dizer que não era sonho ordinário, mas também afirmar que era uma profecia de “imóvel verdade”, não condicional. E, novamente, os três “veja” (um a menos que a versão de Castro) e sua repetição ao longo do poema cumpriam um papel importante:

Veja-se agora o estilo com que escreve Bandarra, e achar-se-á que não só nas cousas que até o presente têm sucedido, senão nas que estão por suceder, e nas principais e maiores delas usa frequentissimamente da palavra **veja**, a qual também é a primeira por onde começa todas as suas predições, repetindo-a três vezes: **Veja veja direi veja** etc. Donde se segue, com a maior clareza que pode ser, que fala absoluta e não condicionalmente.³⁷

Para além disso, o sentido da visão como fonte de certeza foi o que permitiu Bandarra dizer suas profecias:

O termo **veja veja**, que tantas vezes repete, é o mais significativo de certeza e segurança; porque de **nenhuma verdade estamos naturalmente mais certos e seguros que daquela que vimos com nossos olhos**, e ainda mais da que actualmente estamos vendo. E como se actualmente estivera vendo as cousas, assi as vai referindo Bandarra, dizendo que já sucede esta, já aquela, não pondo dúvida em alguma.³⁸

Bandarra, para o iniciano, diz como se “actualmente estivera vendo as cousas”, pois o hemisfério escuro do futuro lhe foi revelado no seu presente, o que é uma característica dos profetas: iluminar o obscuro com a luz pequena do conhecimento, dom concedido graciosamente por Deus. Como podem ver esse futuro, e para os outros resta a cegueira, os profetas foram chamados de videntes, tanto por Agostinho quanto por Tomás. Na Apologia, o “veja, veja” era sinal dessa vidência:

A esta evidência do que lemos, e vemos nos seus versos se acrescenta o testemunho de sua própria confissão (...), em que tão repetidamente se explica pelo termo «veja, veja»; e donde se vê, o que se diz por termos claros e não metafóricos não pode faltar inteligência e conhecimento; antes este conhecimento e inteligência é o que se chama vista, como notou Santo Agostinho

Do que tudo, e doutros muitos lugares que se podem ver no mesmo Bandarra, e da asseveração e firmeza com que vai contando os sucessos futuros, e da expressão com que tão repetidamente diz que os via (**que é a razão, como diz São Tomás e Santo Agostinho, porque os**

³⁷ VIEIRA, A. *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*, Bahia: Progresso, 1957, § 274

³⁸ *Idem*, §. 202

Profetas antigos se chamavam videntes), se vê claramente que Bandarra em todo o seu livro, e não só nas coisas passadas, senão nas que estão ainda por vir, fala pelo mesmo estilo, com os mesmos termos, com a mesma certeza, com o mesmo Espírito, e por conseguinte com a mesma verdade.³⁹

Exceto pelo número dos “veja”, o argumento era quase idêntico ao de João de Castro, na *Paraphrase*: “affirma quatro vezes que as ve, pera mostrar a certeza dellas, & que he Propheta, a que **antigamente chamauam Vidente**”.

O profeta é aquele que vê. No caso de Bandarra, além de ver claramente, pelo seu estilo, ele teria dito que via e o que via, e insistido que seus sonhos eram visões. Segundo Castro e Vieira, essa preocupação do sapateiro evidenciada nas suas *Trovas* era uma prova da verdade de suas profecias.

CONTRA AS ESPERANÇAS

A resposta de Vieira para os inquisidores no 22º exame foi praticamente a mesma que havia desenvolvido em sua *Defesa* escrita e nos rascunhos da *Apologia*. Concedeu algumas posições, relativizou outras, porém não se afastou dos argumentos, matérias e autoridades levantadas nos dois escritos.

Fica a dúvida de até que ponto os escritos vieirenses induziram a inquirição do tribunal, ou se as objeções e argumentos contrários refutados nos textos representavam uma dúvida mais geral sobre as *Trovas* e o projeto do último reino na terra, seja sebastianista, seja joanista. Vieira com alguma facilidade poderia ter antecipado o interrogatório baseado tanto nos primeiros exames do processo quanto na postura de defesa da ortodoxia pelo Santo Ofício. Mais importante, talvez, como ressaltou Adma Fadul Muhana⁴⁰, as duas “Representações” foram pensadas como *Defesa* escrita das suas idéias, entregues – ainda que sob protestos do réu – ao tribunal para leitura, qualificação e arguição. Em outras palavras, entre os exames 10 e 27, a matéria principal do processo não seria mais a carta “Esperanças de Portugal”, mas a *Defesa* e, em parte, a *Apologia*⁴¹. Nesse sentido, as perguntas dos inquisidores, com algumas exceções, se refeririam à qualificação das proposições contidas nos textos, portanto, não iriam muito além de formular questões que remetessem ao texto. A estrutura adotada na *Defesa* indica também uma opção de Vieira em seguir as regras

³⁹ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *op. cit.*

⁴⁰ MUHANA, A.F. “Introdução” in: *Autos do processo de Antonio Vieira*, *op. cit.*; MUHANA, A.F. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos”, *op. cit.*

⁴¹ MUHANA, A.F. “Introdução”, *Autos do Processo*, p. 28.

da tratadística especulativa escolástica⁴². Os papéis de Vieira levantaram e elencaram as objeções supostas e sabidas, e, seguindo o modelo tomista, por meio da refutação, mostravam a verdade defendida⁴³. Ao optar pela disposição tomista e dialética de objeções e refutações, houve a repetição no momento do processo de muitas das perguntas feitas, dialeticamente, por Vieira na sua *Defesa*. Sua defesa, portanto, se reduziu, em parte, a repetir oralmente o que havia dito por escrito de modo mais elaborado e engenhoso⁴⁴. Algumas das dúvidas quanto ao Bandarra que Vieira descreve nos seus textos foram perguntas formuladas a partir das afirmações presentes nas “Esperanças de Portugal”⁴⁵, mas também poderiam ter saído de outros textos, como os de D. João de Castro, ou a *Restauração de Portugal Prodigioso*. Outras, porém, provavelmente partiram dos primeiros exames do processo; outras ainda, da percepção de Vieira dos pontos de desconfiança quanto às profecias de Bandarra e às idéias do Quinto Império. Generalizando a construção de Vieira, as objeções por ele levantadas podem ser vistas como as possivelmente levantadas por setores da sociedade portuguesa, entre elas, a Inquisição.

De certo, as perguntas dos inquisidores refletem uma postura recorrente do Santo Ofício de ceticismo diante dos sonhos, que pode ser vista em diversos processos⁴⁶, mas também condensa as posições contra a crença nas *Trovas*. O fato de serem sonhos e, portanto, frutos da imaginação corroboravam um entendimento de Bandarra como rústico, simples, e, por isso, suscetível a delírios e enganos. Em complemento, o sabor judaizante das *Trovas*, indicado na volta dos judeus e no reino messiânico na terra, mais o distúrbio que causavam à paz do reino e da igreja, declarado no edital de proibição de 1665, confirmando uma semente maléfica dos

⁴² SILVA, J.T. “A retórica do cativo” In: *América Barroca*, São Paulo: Edusp, 1992, cap. 8 (versão eletrônica consultada no site <http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh>).

⁴³ cf. MUHANA, A.F., “Introdução”, *Autos*, p. 23-24.

⁴⁴ Para Margarida Vieira Mendes, o estilo de Vieira na *Defesa* e nos textos produzidos durante o processo seguiu as preceptivas da oratória barroca que conduziam os sermões, pelas quais “o verossímil prevalece sobre a verdade e a intenção de movere sobre a de docere” e “há menos declaração de convicções e mais utilização suasória das idéias expostas e também do modo de as expor”. Opinião oposta defende Janice Theodoro da Silva, para quem a estratégia adotada por Vieira na sua *Defesa* foi abandonar o “discurso engenhoso”, que seria a marca da inversão libertária barroca, por uma retórica similar a do inquisidor. MENDES, M.V. “Comportamento Profético e comportamento retórico em Vieira” *Semear*, 2; SILVA, J.T. “A retórica do cativo”, *op. cit.*

⁴⁵ Adma Muhana mostra isso na sua Introdução, a partir dos Autos.

⁴⁶ “Sentença do P.e Matheus Francisco da Companhia de Jesus, o qual saiu segunda vez no Auto-de-Fé, que se celebrou em Goa no anno de 1664”, In: RÉGO, Y.C., *Feiticeiros, profetas e visionários. op. cit.*, pp. 57–76; Processo de “Maria de Macedo”, ANTT/ Inquisição de Lisboa, Processo nº 4404; Processo de Francisco Barbosa ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. nº 8052 citado por PAIVA, José Pedro *Bruxaria e superstição num país sem ‘caça às bruxas’* Lisboa, Notícias,

versos heterodoxos. A partir deles, como está no edital, se montavam “fabricas vans, escandalosas, & totalmente reprouadas”. Fábricas vãs, como eram vãs, as façanhas “sonhadas fabulosas”, “fantasticas, fingidas, mentirosas”, dos outros poemas heróicos em comparação com os feitos lusíadas⁴⁷. Ou como eram “vãs e mentirosas”, segundo o Eclesiástico, as esperanças “para o homem insensato”, como sonhos que “dão asas aos estultos”, coragem e ânimo aos imprudentes⁴⁸. Bandarra, como simples, era insensato, imprudente, porque não tinha as potências do discernimento e da inteligência cultivadas, deixando-se influenciar pela fantasia dos sonhos – se não os tivesse, ainda por cima, inventado, fingido intencionalmente. O fato da suspeita de uma ancestralidade judaica ou mesmo a boa recepção entre os cristãos-novos adicionavam, de chofre, uma mácula de pecado a essa predisposição anímica. O que se comprovaria pela alteração em muitos que a leitura de seus versos ocasionava, podendo resultar em “grandissima perturbação no espiritual, & temporal”.

O problema da Inquisição era com a veiculação das *Trovas* e suas interpretações, mas partia da figura desautorizada de Bandarra. Os versos do sapateiro seriam sonhos imaginados e tomados como verdadeiros ou fingidos para serem ditos como verdadeiros. Em qualquer um dos casos, estavam longe de ser profecia ou visão. A figura de Bandarra, um oficial rude, simples, processado pelo Santo Ofício, com suspeita de cripto-judaísmo, não condizia com a de um vidente inspirado por Deus. Faltava-lhe a santidade ou a autoridade para justificar uma iluminação divina em tempos posteriores à Revelação, momento a partir do qual a época dos profetas do Antigo Testamento foi encerrado com a boa nova da vinda de Cristo. Além de sua pessoa, suas proposições lidas e interpretadas por muitos geravam “fábricas vãs” como seus sonhos. Fábricas que propunham um último reino na terra, crença hetedoroxa, milenarista e o pior talvez: judaizante. Afirmar, portanto, que Bandarra era verdadeiro profeta e suas trovas profecias propriamente, como fez Vieira nas “Esperanças de Portugal”, era “temerário”.

Partindo do mesmo pressuposto do tribunal do Santo Ofício, de que Bandarra era um falso profeta, foi produzido um manuscrito anônimo intitulado

1997, p. 121, - “Processo de Luísa Pereira da Silva” ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n° 1515, fl. 37v-38.

⁴⁷ *Lusíadas*, Canto I, 10.

⁴⁸ Eclo, 34:1. A tradução da *Bíblia de Jerusalém* é muito análoga à Vulgata, no primeiro verso, porém, no segundo, a Vulgata traz uma versão que coaduna melhor com a oposição entre rústicos e letrados, pela imprudência: “Vana spes et mendax viro insensato,/et somnia extollunt imprudentes.”.

“Ante-Vieira”, que rebatia as proposições mostradas na carta do jesuíta de 1659 – a carta que iniciou o processo inquisitorial – para evidenciar, entretanto, que o Encoberto era D. Sebastião e não D. João IV. Escrito, segundo Basselaar, em 1661, dois anos após a correspondência de Vieira, teve cópias até o XVIII. Todas deixando claro, desde o longo título, o objetivo polemista e de refutação do manuscrito: “Ante-vieira nas Esperanças do Quinto Império fundadas na primeira e segunda vida de el-Rei Dom João o Quarto, que Deus tem, acomodadas pelo Padre António Vieira a Gonçalo Anes Bandarra e respondidas por um Anônimo Curioso – 1661”. O “Anônimo Curioso”, que dominava o discurso teológico, buscou desmontar o silogismo das “Esperanças de Portugal” nas suas premissas maiores e menores.

Quais as premissas das “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo”, de Vieira? A maior, “O Bandarra é verdadeiro profeta”; a menor, “O Bandarra profetizou que el-Rei D. João Quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitado”. Por conseqüência, Vieira deduziu que: “Logo, el-Rei D. João o Quarto há-de ressuscitar”⁴⁹. Entre as coisas que o Restaurador havia de obrar – e por isso voltaria dos mortos –, estava a conquista de Jerusalém. A conquista da Santa Casa estaria expressa nos versos iniciais do “Sonho primeiro”, não em duas quadras, como na edição de 1644, mas transcritos em uma oitava única:

Vejo, vejo, direi, vejo
agora que estou sonhando
semente del-Rei Fernando
fazer um grande despejo,
e sair com grão desejo,
e deixar a sua vinha,
e dizer: “Esta casa é minha
agora que cá me vejo.”⁵⁰

A semente era D. João IV, “quarto neto del-Rei Fernando”. O despejo, nas “Esperanças”, seria o resultado da saída para a conquista da Terra Santa, porque o rei levaria “consigo tudo o que nele houver de homens que possam tomar armas”, “deixando o Reino totalmente despejado”.

O “Anônimo Curioso” duvidava, contudo, da exegese e das premissas de Vieira. Primeiro, porque partia do princípio que Bandarra não fora verdadeiro

⁴⁹ VIEIRA, A. “Esperanças de Portugal” In: BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira – profecia e polémica, op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ *Idem*, p. 64. Besselaar demonstra que Vieira, no Maranhão, devia ter uma lição manuscrita das Trovas, por algumas variantes em relação à edição de 1644. Contudo, durante o processo, quando escreve a *Defesa*, se reporta à versão de Nantes, de memória.

profeta, estatuto reservado aos profetas bíblicos e concedido, mas não absolutamente, aos santos canônicos. Mesmo que, como quisera Vieira, pessoas tivessem previsto acertadamente alguns futuros contingentes, isso não os permitia serem chamados “com tanta propriedade, como o Padre quer, profetas verdadeiros”, pois “temos profetas falsos que disseram futuros verdadeiros, e também profetas verdadeiros e aprovados por Deus, que anunciaram cousas vindouras não cumpridas”⁵¹. Segundo, porque, ainda que aceitando ter Bandarra predito com verdade, seria muito mais fácil voltar um rei ausente e, possivelmente, vivo, D. Sebastião, do que ressuscitar um morto, D. João IV. Por fim, a leitura de Vieira das *Trovas* poderia estar equivocada, porque ele mesmo teria admitido nas “Esperanças de Portugal” que muitos duvidavam da sua interpretação. Portanto, “a sua explicação [de Vieira] não é mais que sua, e às mesmas trovas dão outros outras mui diferentes e que parece vêm nascendo delas”.

Tantas leituras diferentes e discordantes não só atenuariam a força dos argumentos de Vieira, mas a própria substância profética dos sonhos do sapateiro. Isso ficaria evidente nos comentários à trova iniciada pelo “Vejo, vejo, direi vejo”.

O “Anônimo Curioso”, ao transcrever os versos em oitava, como nas “Esperanças de Portugal”, sem confrontá-los com outras lições que possuía, resumiu a leitura de Vieira, “comentador de el-Rei, que Deus tem”, sobre a conquista da Terra Santa por D. João IV (semente e quarto neto “de el-rei Fernando”) e reino despejado com a saída de todos. Em seguida, contudo, afirmou que outros “dizem que isto se entende de el-Rei Filipe Terceiro de Castela, na expulsão que fez dos Mouriscos de Granada” o qual era “também semente de el-Rei Fernando e mais chegado a ele que el-Rei D. João, pois era seu terceiro neto”. E, por fim, encerrou mostrando que a explicação de Vieira “também se poder apropriar a el-Rei Dom Sebastião, por terceiro neto do mesmo Rei Fernando o Católico”⁵². Mesmo que concordasse, enfim, com Vieira sobre o significado do “despejo” e da “casa”, o autor do “Ante-Vieira” duvidava da conclusão do “comentador de el-Rei”, pois outros poderiam, de modo mais acomodado, ser a “semente” – em especial, D. Sebastião, que quisera conquistar a Terra Santa. Além do mais, outras profecias, mais acertadas e autorizadas que as de Bandarra, como de S. Isidoro, Abade Joaquim e Anchieta, indicavam que o rei Encoberto estava vivo, não morto, e que D. Sebastião não perecera na batalha de Alcácer Quibir. Nunca se assumindo propriamente como sebastianista, pelo

⁵¹ “Anti-Vieira” In: BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira – profecia e polémica*, op. cit., p. 149.

contrário, se referindo aos “sebastianistas” na terceira pessoa⁵³, arrolou, após refutar passo a passo a leitura de Vieira, vaticínios e visões para mostrar que quem iria voltar seria D. Sebastião e que as trovas de Bandarra eram imprecisas e incompletas.

Talvez por uma precaução para com o Santo Ofício, ainda que o texto fosse anônimo, ou, mais verossimilmente, por familiaridade com a ortodoxia romana e os procedimentos inquisitoriais, alguns termos e o estilo do “Ante-Vieira” se aproximaram em muitos pontos do processo contra o jesuíta, como observou Besselaar. Nessa direção, talvez possa se explicar a opção por se referenciar *aos* sebastianistas e não se assumir como um, e a escolha por não só negar a leitura de Vieira mas também duvidar da iluminação de Bandarra e presciência nas *Trovas*.

Em tom por vezes mais jocoso, menos rígido na argumentação que o “Ante-Vieira”, circulou outro papel também anônimo e manuscrito que refutava as “Esperanças de Portugal”. A data indicada por Besselaar para a redação desse texto é a mesma que o escrito do “Anônimo Curioso”, 1661, e, se for possível se fiar no manuscrito, foi produzido no recôncavo baiano: “indo em *uma* canoa, não navegando o grande rio do Amazonas, mas um dos muitos que cortam e retalham este Recôncavo da Baía”. Apesar da modéstia afetada expressa no “grande rio” versus “um dos muitos”, dissimulou um mesmo estado do que o de Vieira, que escrevera “Esperanças de Portugal”, supostamente, navegando em uma canoa no Amazonas, no Estado do Maranhão e, num desfecho irônico, justificou a contraposição entre canoas e rios, afirmando que: “a cunha melhor há-de ser do mesmo pau”, ou seja, para refutar Vieira, usou do mesmo material.

Na forma de uma resposta à carta de Vieira encomendada por alguém, o título variou conforme os diferentes testemunhos: “Papel que se fes na Bahia contra outro, que no Maranhão fes o Padre Antonio Vieyra, em que mostrava que El Rey Dom João 4º havia ressuscitar, colhendo esta concequencia das Trovas de Gonçaleannes Bandarra, mas este Author incognito as aplica a El Rey Dom Sebastião”; “Opinião contrária à da Ressureyção delRey Dom João IV”; “Satisfação apologetica contra a idea mais politica (...) [d]o Padre Antonio Vieira sobre o Vatecinio da ressurreição del Rey D. João o 4º. mostrace com evidencia ser outro o Lusitano Encuberto ou Portugues Ridivivo (...)”⁵⁴. Sob esse último e longo título, o papel foi copiado num volume de “papeis duvidozos” de Vieira, como uma carta

⁵² *Idem*, p. 164-5.

⁵³ *Idem*, p. 148, 185.

⁵⁴ cf. BESSELAAR, p. 223.

dirigida aos “Amantes do Encuberto” que atualizava as profecias e comentários para o ano de 1723⁵⁵. Na carta, a pessoa de D. Afonso VI foi substituída por D. João V, enquanto rei português que ajudaria D. Sebastião a realizar a Quinta Monarquia.

Mesmo que concluísse ser Sebastião o último e quinto monarca da Terra, o autor também não se assumia como sebastianista. Mais explicitamente do que o “Anônimo Curioso” do “Ante-Vieira”, se escusava de acreditar no que o vulgo chamava profecias, das quais nunca fez “mais caso que como das histórias de varinha de condão e três cidras de amor”⁵⁶. Sendo Vieira, porém, “um varão tão religioso e tão douto, que a nossa idade venera como portento”, resolveu ler “o Bandarra e outros que cita”. Feita a ressalva, concede, porque “lhe quero conceder”, à “voz do Cisne dos nossos tempos” a primeira proposição de sua carta, de que Bandarra era verdadeiro profeta, mas discorda de seu entendimento das profecias. Em outras palavras, a autoridade das *Trovas* não advém de Bandarra, como profeta, ou dos versos, como visões verdadeiras; é externa, foi concedida pelo seu comentador, Vieira, cisne e portento da época, varão tão religioso e tão douto. Ironicamente, a autoridade que dá suporte as profecias do sapateiro errou na interpretação das mesmas. O canto do Cisne foi superado pelo grasnar do ganso, como se apresentou o autor no início, afetando modéstia.

Após definir seu intento no exórdio e conceder a primeira premissa, o papel seguiu acompanhando os comentários do “autor da ressurreição” às trovas, refutando-os e mostrando que não era em todos os passos que Bandarra tratava de D. João IV, pois o verdadeiro Encoberto era D. Sebastião. Fez o mesmo ao chegar à leitura dos versos iniciais do “Sonho primeiro”. Transcreveu-os, seguindo a disposição em oitava das “Esperanças de Portugal”, resumiu o comentário do jesuíta, para dizer que havia nas *Trovas*, além da “diversidade de pessoas” – João e Sebastião – , “diversidade do tempo”. Diversidade expressa pelos dois “agora”. O primeiro, “Vejo, vejo, direi, vejo, agora que estou sonhando”, se referia a “esta grande maravilha que há-de haver no ano de 40” com D. João IV. O segundo, “Esta casa é minha, agora que cá me vejo”, porém, se referia à “semente de D. Fernando”, D.

⁵⁵ O título completo é: “Satisfação/ Apologetica contra/ A Idea Mais Politica/ Do/ Salamao./ Da Ley Da Graça/ Credito da Nação/ Luzitana/ O P^e. Antonio Vieira// s.n // Sobre o vatecinio da ressurreição/ Del Rey D. Joao o 4^o./ Mostrece com Evidencia/ Ser/ Outro o Luzitano Encuberto/ ou/ Portugues Ridivivo/ que/ Hade illustrar este Reyno, quando/ o premitir o alvedrio div^o. p^a. dezemp^o. do pro/fetizado. an^o. de 1723.” in: “Obras/ do/ P^e. Antonio Vieyra/ da Companhia de Jezuz/ tom 3./ Papeis Duvidozos”, AN/TT, Manuscritos da Livraria, cod. 1172, s/f.

⁵⁶ In: BESSELER, *op. cit.*, p. 231.

Sebastião. Essa atenção para com o “agora” partia do pressuposto de que, sendo verdadeiro Profeta, nenhuma palavra do Bandarra era ociosa, e por isso “os dois *agora* não foram para encher o verso, mas por um alto mistério”.

Ao contrário de separar a atividade poética da profética, porém, o “agora” foi justificado pela poesia, mostrando que o “agora” de Bandarra era o mesmo de Virgílio do início da *Eneida*. Porque:

Os profetas em Latim se chamam **vates**, e **vates** no mesmo idioma quer dizer, profeta: os profetas vaticinam como poetas, e os poetas talvez escrevam como [profetas]⁵⁷. Assim o diz um deles (...) que Deus move o espírito do poeta. p. 241

Virgílio e Bandarra podiam ser aproximados, e as *Trovas*, remetidas à *Eneida*, porque foram movidos no espírito por intercessão divina. O vaticinar era comum à prática profética como à poética⁵⁸. Em um “ut pictura poesis” adaptado, profecia era poesia, e vice-versa. Logo, poderiam ser analisadas pelos mesmos princípios, pela mesma leitura exegética e arte poético-retórica.

O verso de Bandarra, “Esta casa é minha, agora que cá me vejo”, poderia ser adjetivado de “conceituoso”, engenhoso⁵⁹, ou como em Castro, lido o dizer que está sonhando pelas “figuras da eloquência”, ou como em Vieira, observado a repetição dos “vejo” como seu estilo. De qualquer lado, porém, a disposição e a eloquência dos versos eram sinais do mistério, nada poderia ser tido como ocioso, sem sentido. Para definir a “semente” e o “despejo”, era preciso passar por todos os pontos do “vejo, vejo, direi, vejo/ agora que estou sonhando” (e suas variantes); e descobri-los, cuidá-los, construí-los. O profeta que vê, como *vidente*, ou que vaticina, como *vates*, precisa *dizer* a sua profecia; e o como ele diz as matérias deve ser objeto de consideração.

Livre da definição de quem seria o Encoberto profetizado, se D. Sebastião, D. João IV ou outro rei brigantino – ou mesmo Filipe II e Afonso Henriques⁶⁰ –, os

⁵⁷ Na edição de Besselaar, por um erro tipográfico, está poetas ao invés de profetas. No manuscrito da Torre do Tombo, a passagem está assim: “Os Poetas em Latim se chamam =Vates=, e Vates= no mesmo idioma quer dizer profeta: os profetas vaticinaraõ, como Poetas, e os Poetas talvez escrevem como profetas, assim o diz *hum* delles = est Deus in nobis agitante calescimus illo = dis, *que Deus* moue o espírito do Poeta”, “Saudação apologética”, s/f.

⁵⁸ Sobre as relações entre poesia e profecia na literatura ocidental, houve um seminário em Harvard, em 1986: KUGEL, J. (ed.) *Poetry and prophecy. The beginnings of a literary tradition*. Cornell University Press, 1991.

⁵⁹ “Opinião contrária” In: BESSELAAR, J.V.D., *op. cit.*, p. 248.

⁶⁰ Besselaar transcreveu uma confutação anônima das “Esperanças de Portugal”, que foi escrita por um copista setecentista da carta. Nela, o anônimo, admirador de Vieira, discordava da exegese das *Trovas* num só ponto: se o poder de Deus era infinito, e podia rescussitar qualquer

comentadores bandarristas concordavam em muitos passos na exegese dos versos, como observou Besselaar. Quanto à matéria das *Trovas*, Bandarra haveria, de fato, em suas quadras ou oitavas profetizado o futuro de Portugal. Um futuro de restauração de um destino anunciado desde Ourique, como cabeça do reino de Cristo na Terra. Mesmo entre os que não criam ou desconfiavam da presciência do sapateiro, no caso dos manuscritos contra as “Esperanças”, havia pouca discordância quanto à missão lusitana – exceto pelo Santo Ofício, que ortodoxamente considerava a proposta temerária. Isso, porém, era possível porque os comentadores partilhavam de um repertório teológico-retórico-político e de uma “*forma mentis*”⁶¹ ou “gramática”⁶² profético-onirológica com os quais realizavam a leitura das *Trovas*. No embate entre Vieira e os inquisidores, ainda que partindo de premissas, numa primeira vista, antinômicas e de interesses conflitantes, a disputa se deu sobre os mesmos termos, inclusive alguns determinados pelo próprio réu que dominava a disposição, as tópicas, os lugares e as figuras da prática discursiva no qual o processo decorreu. Menos do que uma opção pragmática de estilo de defesa para escapar da condenação, o centro articulador dessas práticas retóricas era a idéia de Deus como Causa Primeira, cujos efeitos análogos no orbe tinham a Igreja romana como tradutora. Por meio dessa tradução, resultante em uma hierarquia organizadora, a Igreja funcionava como ordenadora do rebanho, e a monarquia lusitana, enquanto reino católico, como instrumento temporal de suporte para manutenção e divulgação da Palavra. A junção do domínio – engenhoso, agudo, preciso, espantoso – das práticas e conceitos a um substrato básico comum permitiu Vieira sair vivo do longo julgamento, ainda que condenado ao silêncio – algo que conseguiu reverter poucos anos depois junto ao Papa, em Roma.

Nessa economia discursiva e teológica, não se separa da matéria da profecia a sua forma sonhada e versificada, pelo poeta sapateiro que diz. A concordância em vários aspectos entre os comentadores começava no uso de um mesmo método empregado para a exegese das *Trovas*, no qual a colocação e o formato das palavras e figuras atribuíam – porque o possuíam como reflexo da Palavra⁶³ – sentido a si

um, fazia mais sentido trazer de volta dos mortos o rei Afonso Henriques, que tinha expulso os mouros de Portugal, fundado o reino e era favorecido do céu. BESSELAAR, J.V. *Antonio Vieira – profecia e polémica. op. cit.*, p. 345-347 (o manuscrito está no códice 400 da BN-Lisboa. Cf. *Inventário. Secção XIII – Manuscriptos*. Lisboa: [Biblioteca Nacional de Lisboa], 1896).

⁶¹ HANSEN, J.A. “Notas sobre o ‘Barroco’”, *Revista do IFAC*, 4, dez. 1997

⁶² PÉCORA, A. *Teatro do Sacramento, op. cit.*, CLARK, S. *Thinking with Demons, op. cit.*

⁶³ António José Saraiva pôs essa relação em termos do par significante-significado, onde o significante teria significado e vice-versa. Ainda que como “tradução” o modelo descritivo do Saraiva tenha sua eficácia, prefiro pensar a relação menos como dicotômica (e, por isso,

mesmas e ao todo enunciado. As discordâncias eram, por sua vez, resultado das conclusões chegadas por meio desse método, mesmo nas objeções supostas por Vieira e feitas pelos inquisidores no processo. Como o sonho, o estar sonhando. Ora foi contraposto à visão como imagens ilegítimas, ora serviu para atestar a visão e, pelo contrário, legitimá-la. Ora o sonho foi colocado como dúvida, ora foi visto como profecia. A dúvida se era sonho confirmava o inaudito do revelado, do mesmo modo que sua certeza era prova de presciência. O argumento de serem sonhos servia tanto para dizer que as profecias eram falsas quanto verdadeiras. Por isso, era preciso circunstanciar os sonhos e alinhá-los às outras partes dos versos, e vice-versa, numa operação constante de desmontagem e remontagem da palavra. Por isso, conforme o sentido do sonho, variavam o significado da semente e do despejo. Defender e descobrir os sonhos de Bandarra passava pelo entender porque as *Trovas* estavam em sonhos e porque se definiam e afirmavam como tal. Nesse sentido, as variantes e a opção por um ou outro traslado das *Trovas* supunham leituras diferentes. As múltiplas transcrições e as interpretações dos versos e das palavras apontavam possibilidades de exegese da matéria profética, que não podiam ser elaboradas em separado. A matéria (conteúdo?) e a sua enunciação (forma?) estavam intrinsecamente relacionadas e a mudança desta acarretava a mudança daquela. No palco dessas ligações móveis, desvendar o sentido de uma palavra era ajudar a compreender o sentido do que se representava. Desvelar o sonho, evento, manifestação, figura, era desvelar o teatro do mundo.

O PROFETA QUE DIZ

Em vários dos comentadores de Bandarra, essa preocupação com a forma, ou melhor, com a *verba*, a verbalização foi destacada. A disposição em versos teria sido uma escolha para facilitar a memorização: “Compôs Bandarra estas suas chamadas ‘profecias’ em verso, com que ficaram mais vivas na memória de todos”⁶⁴. Seguiam a forma dos “humildes generos de Troua Portuguesa (...) que no seu tempo se vsauam”⁶⁵, a redondilha e a cesura ou pé-quebrado⁶⁶. A perfeição dos mesmos

aparentemente contraditória) e mais como fruto da idéia de analogia da Palavra divina, no qual tudo conteria uma centelha do Verbo criador e por isso poderia ser analisado nessa esfera que hoje dividimos entre forma e conteúdo, significante e significado. Para uma discussão da proposta de Saraiva, ver: PÉCORA, A. *Teatro do sacramento. op. cit.*

⁶⁴ *Restauração de Portugal Prodigioso, op. cit.*

⁶⁵ CASTRO, J. *Paraphrase et Concordancia, op. cit.*, f. 4.

⁶⁶ A cesura, ou pé-quebrado, onde pé é o verso, é uma quebra do verso, para se produzir uma pausa no interior do verso. Isso transformaria um verso (ou pé) de oito (pelo método de

versos, um sinal da veracidade de sua presciência e da iluminação divina: “em semelhante sogeito & metro so o Espirito *que* por elle as faz & não outrem as podera quando quizer fazer.”⁶⁷. Ou, pelo contrário, o pouco engenho, reflexo do profeta/poeta simples, não impediu as matérias proféticas: “Estas, canta o celebre Bandarra em seu grosseiros, mas mysteriosos uersos”⁶⁸.

O próprio poeta-sapateiro tratou de dizer os modos de sua composição na “Dedicatória ao Bispo da Guarda”, comparando seu ofício ao fazer versos⁶⁹ e profetizar. “Trovas feitas em prophesia”⁷⁰, os sonhos de Bandarra estavam afeitos ao “direi”, índice de uma oralidade⁷¹, suposta na declamação dos versos. Trovador-profeta, Bandarra teria cantado seus versos, independente se grosseiros ou perfeitos no metro e nas figuras, para que seu auditório ouvisse e guardasse na memória.

Se o “Juramento de Afonso Henriques” – e talvez a própria legenda de Ourique, antes disso – foi gestado, ao que parece, por ordens ou setores ligados à coroa ou grupos que defendiam alguma dinastia, em resumo, uma produção de letrados que alcançou uma publicização ampla, com as *Trovas* pode-se supor o inverso. Composição oral, proferida por um sapateiro, um oficial de uma vila pequena – independente se rico ou pobre, letrado ou iletrado –, que se tornou, ainda em vida, um profeta tanto para a plebe, como para os cristão-novos, e ganhou adeptos, primeiro, entre os eclesiásticos e depois, entre letrados – laicos e religiosos⁷².

contagem usado na poesia italiana e espanhola) ou sete sílabas (pelo método da poesia francesa e portuguesa) em dois de quatro sílabas métricas. Cf. BERARDINELLI, C. “A dimensão tradicional na poesia lírica camoniana” in: *Estudos Camonianos*, op. cit. Sobre a redondilha e as quadras na poesia “tradicional” (Saraiva) ou “popular”, ver, entre outros: SARAIVA, A.J. *A cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1994, v. 1, cf. “A literatura tradicional portuguesa” em especial: p. 201 e ss.; GUERREIRO, M.V. “Poesia popular: conceito, a redondilha, a décima, décimas em poetas do Alentejo e do Algarve” in: GUERREIRO, M.V. (org.) *Literatura popular portuguesa. Teoria da literatura oral/tradicional/popular*. Lisboa: ACARTE/Fundação Calouste Gulbekian, 1992, p. 196-202.

⁶⁷ “Da quinta & ultima monarchia”, op. cit., f. 5v-6f.

⁶⁸ *Trovas* (1644), p. 66.

⁶⁹ Segundo Sarah Spence, referências nos poemas à arte de trovar eram tópicos comuns ao gênero. SPENCE, S. “Rhetoric and hermeneutics” in: GAUNT, S. & KAY, S. (ed.) *The troubadours. An introduction*. Cambridge: CUP, 1999, p. 164 e ss.

⁷⁰ Esse é o início do título de umas trovas análogas às de Bandarra, e talvez por elas inspiradas, coletadas no “Jardim Ameno”: “Trovas feitas em Prophecia sobre o tanger de sino de Belilha em Aragam, e das pancadas da sepultura del Rey D. Affonço Henriques o primeiro de Portugal” In: “Jardim Ameno[.] Monarchia Lusitana Imperio de Christo. Propheçias, reuelaçoens, uatecinios, Pronosticos, e Reuelações de muitos Sanctos, e Sanctas, Religiozos seruos de Deõs, varões illustres, & Astrologos eminetissimos que alumiados pello Diuino Spirito, escreuerão sobre a duração do Rnº. de Portugal, à Deodato [?] com sublimação a dignidade Imperial no emcuberto das Espanhas, e Monarchia uniuersal à ultima do Mundo (...)”. AN/TT, Manuscritos da Livraria, cod. 774, f. 91-93.

⁷¹ ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*, São Paulo: Companhia da Letras, 1993, p. 39. Sobre a questão da oralidade e da performance na literatura, ver também os trabalhos de Jerusa Pires Ferreira e do Núcleo de Poéticas Oralidade.

⁷² cf. RAMADA CURTO, “Bastião, Bastião” In: CENTENO, Y (org.). *Vínculos da Memória*, op. cit.

O Santo Ofício, em 1541, processara Gonçalo Anes, dito Bandarra, e o proibira de contar/cantar suas *Trovas* e suas interpretações sobre o Encoberto. Apesar da atuação dos inquisidores, as coplas foram transladadas em testemunhos manuscritos, até ganharem notoriedade com o desastre de Alcácer-Quibir. Assumidas como profecias, em um momento de reis distantes e perdidos, foi conferida às *Trovas* a autoridade que permitiu sua exegese. Primeiro, pelas mãos de D. João de Castro, do lado sebastianista, contra os Filipes, e depois, desde Bocarro, do lado brigantino, defendendo a casa dos Bragança. Bandarra, durante a Restauração, tornou-se santo, suas *Trovas* foram impressas (ainda que fora do reino) e circularam abertamente, até serem proibidas novamente em 1665 pelo mesmo Santo Ofício, em paralelo à prisão e julgamento – e talvez justamente devido a isso – do seu comentador joanista, Vieira.

No XVIII, compõem-se dois novos “corpos” das *Trovas*, sendo que o terceiro, supostamente descoberto em 1729, retomou as marcas do ver e dizer os sonhos, e insistiu na sua “vocacidade”, pois criado como uma cópia antiga feita por um padre que ouviu Bandarra ditando os versos. Atento a possíveis perturbações da paz, o inquisidor Domingos Furtado de Mendonça, ao ter notícias do achado na vila de Trancoso, mandou recolher as cópias e proibir também o novo “corpo”.

O caminho dos “Sonhos” de Bandarra foi algo inverso ao do Juramento. O Juramento foi sempre pensado como documento escrito, diploma comprobatório para fins de legitimação jurídica e histórica. Sua autenticidade residia na escrita, em latim, no selo e nas assinaturas dos principais do reino, na presença das partes e vassalos de Portugal. Marcas, letradas e legais, reconhecidas pela coroa, dos Filipes a D. José, que conferiam ao Juramento – ainda que supostamente proferido, oralmente, perante às Cortes pelo rei – sua veracidade. Mesmo que juramento falado, tratava-se de peça escrita, que foi divulgada como tal, pois daí vinha sua força – e, na denúncia de ter sido forjada, sua contestação. Sinal disso, nos textos e traslados pouco se reportou, até onde pude identificar, a uma devoção mais popular ao rei fundador e ao milagre (que sobreviveu nos episódios de Cárquere ou do cavaleiro Henrique⁷³, ou no teor oral-jogralesco do episódio do bispo negro⁷⁴).

⁷³ Segundo Maria de Lurdes Rosa, desde o reinado de D. Manuel, houve um esforço da coroa para modificar os sentimentos religiosos em torno da imagem e do corpo de Afonso Henriques em Coimbra. Por ordem real, os crúzios deixaram de, nas procissões, exhibir o corpo intacto do rei e permitir que a população de devotos tocasse-o (pois teria propriedades taumaturgicas). Ao invés, se construiu um mausoléu no qual a estátua deitada de Afonso I em cima do túmulo representava o corpo do rei. CF. ROSA, M.L. “A abertura do túmulo de Afonso Henriques” In: CURTO, D.R. (dir.) *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel/CNCDP, 1998; ROSA, M.L. “As

Como ressaltou, baseando-se em Zumthor, Jacqueline Hermann ao analisar o caminho das *Trovas* entre o oral e o escrito, a autoridade da vocacidade, da “literatura” oral advinha da voz do poeta ou do intérprete, quando esse recitava ou cantava, ao contrário da leitura de um texto escrito, onde a autoridade provinha do livro⁷⁵. Ainda que houvesse um esforço para que Afonso Henriques fosse descrito como pio e santo, desbastando, desde o XVII, de sua legenda os episódios polêmicos, a força do Juramento também provinha de ser um diploma escrito, assinado e oficial. Ele em si, contendo essa autoridade, servia como fonte para provar o Milagre e mesmo o caráter santo do primeiro rei. Autoridade que podia ser emprestada, como nos versos de Bandarra que se remetiam às chagas/quinas, signos da aparição de Cristo em Ourique, interpretados como evidência da analogia entre os versos do sapateiro e o Juramento⁷⁶.

Era preciso conceder ao profeta das *Trovas* o caráter de *autor*, ao mesmo tempo que se afirmava serem verdadeiras suas visões. E vice-versa. Por isso, a premissa tão premente, tão enfática do silogismo de Vieira: “Bandarra é verdadeiro profeta”. Por isso, a desqualificação do profeta, a refuta da premissa, servia para desdizer o valor dos versos – independente se os sucessos preditos se concretizassem ou não. Por isso, a repetição do dizer que vê os sonhos funcionava como segurança do vidente-intérprete. Por isso, o dizer que sonhava era sinal de uma mente imaginativa, rústica e simples, que não distinguia fantasia de visão. Assegurar Bandarra era assegurar as *Trovas*. Contestar o intérprete era contestar os seus versos.

As *Trovas*, pelo próprio epíteto trovas, remetem a uma tradição oral, de palavra poética-cantada, cuja circulação e publicação se supunha diversa ao diploma escrito do Juramento⁷⁷. As pessoas teriam vindo ouvi-lo, os sábios, consultá-lo pela sua “fama de ser homem de espírito profético”. A partir daí, teriam sido feitas cópias que:

se repartiram por todas as quatro partes do mundo donde há Portugueses, sendo lidas, veneradas, e guardadas com grande estimação

feridas do chefe guerreiro, as chagas de Cristo e a quebra dos escudos: caminhos da mitificação de Afonso Henriques na Baixa Idade Média” In: *Actas do Segundo Congresso de Guimarães*. Guimarães, 1997, vol. III, pp. 83-123.

⁷⁴ SARAIVA, A.J. *A cultura em Portugal*, v. 2, p. 129 e ss.

⁷⁵ HERMANN, J. *No reino do desejado*. p. 41-51 cf ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*, *op. cit.*

⁷⁶ Acerca da passagem nas *Trovas* sobre as “Chagas do Redentor” que “sam as armas do nosso Rey” (estrofe 92), Castro escreveu: “Com esta prophesia se corrobora o Iuramento del Rey Dom Afonso Anriquez: e ficam os immigos da gloria de Portugal, que lhe negam as Cinco Chagas por armas, conuencidos & confusos em seus ditos & liuros”. CASTRO, J., *Paraphrase et concordantia*, *op. cit.*, f. 48-49, cf. f. 12.

⁷⁷ ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*, *op. cit.*

não só das pessoas vulgares, mas dos homens mais doutos, mais nobres, mais entendidos, e de maior autoridade do Reino, assim Seculares como Ecclesiásticos, Prelados das Religiões, lentes das Universidades, bispos, Arcebispos, Inquisidores.⁷⁸

Segundo os seus comentadores seiscentistas, teriam sido elas que mantiveram as esperanças depois do desastre de Alcácer-Quibir e durante a sujeição a Castela. Começaram a ser veneradas pelo povo, em especial na região da Beira, “onde cõumente a gente nam he muito polida”. Porque “o Senhor, que as fallou por *hum* piqueno, as quis tambem por pequenos conserualas”, só depois foram acreditadas e comentadas pelos homens doutos do reino. Entre o “vulgo” foi que primeiramente se alegou “com as trovas de Bandarra” a volta de D. Sebastião. Tal notoriedade e fama, justamente, segundo Castro, fizeram com que o Cardeal D. Henrique, inquisidor e rei, mandasse proibi-las, por conselho de alguns, temerosos de sua repercussão⁷⁹. O que não impediu serem divulgadas e que proliferassem cópias, em geral, viciadas. Tal veiculação se deu porque seriam verdadeiras.

Como profecia, pela leitura vieirense de Tomás de Aquino, as *Trovas* teriam como condição não só anunciar o futuro, mas denunciá-lo, proferi-lo para que se soubesse dele:

E também esta condição não faltou ao Bandarra porque não só de palavra senão por escrito, e por escrito em forma de livro (que é género de escritura pública para todo o Mundo) e por livro dedicado a pessoa maior, e mais pública, e constituída na maior dignidade da sua província, denunciou a ele e a todos suas predições.⁸⁰

Da “palavra” para o “escrito”, a divulgação dos sonhos seria índice profético. Anunciado no “dizei”, a preocupação em denunciar se realizou, como seus vaticínios. Inclusive, no “gênero de escritura pública para todo o Mundo”: o livro impresso. O “veja” e o “dizei” o sonho eram as condições para a verdadeira profecia: anunciar e denunciar o futuro. O caminho, palavra-escrito, obedecia ao que Hermann chamou de letramento do sebastianismo, do qual o próprio Vieira seria o maior exemplo⁸¹. A construção do traçado feito no XVII, desde Castro, e mantido no XVIII, era da aceitação oral pelo “vulgo”, o reconhecimento pelos “doutos” que copiaram e transformaram em “escritura”. Com esses traslados, houvera uma nova vulgarização, e, com isso, o desvio do original hipotético. O reto caminho teria sido

⁷⁸ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *op. cit.*.

⁷⁹ CASTRO, J. *Paraphrase et concordancia*, *op. cit.* f.4 e 6, cf. “Da quinta e ultima monarchia”, *op. cit.* f. 6.

⁸⁰ VIEIRA, A. *Defesa perante o tribunal do Santo Officio*, *op. cit.*, “Representação Primeira”. § 215.

retomado pelos vários comentadores que, no XVII, confrontando os diversos papéis e buscando os mais antigos e fidedignos, deixaram “só o graão, e deitar[am] fora do tabulleiro o joyo, e a eruilhaca”⁸².

Quando do aparecimento do terceiro corpo das Trovas, com mais seis “sonhos”, supostamente na parede de uma igreja de Trancoso em reforma, como noticiado na “Gazeta Manuscrita” de 1729 e explicado em nota nos diversos manuscritos, manteve-se a idéia desse percurso, da passagem do oral para escrito. Bandarra, iletrado, analfabeto, teria ditado em 1532 para o padre Gabriel João, vizinho dele, e mandado encerrar a cópia numa parede oca da capela, sabendo que seria descoberto quase duzentos anos mais tarde. A estrofe VII do novo corpo deixou claro “qual seria seu amanuense”⁸³:

7. Eu componho, mas não ponho
As letrinhas no papel,
Que o devoto Gabriel
Vai riscando, [en]*quanto* eu sonho.⁸⁴

Os comentários sobre os dois primeiros versos do mote poderiam ser repetidos aqui, pois, além da divisão em “sonhos” – mais seis – reaparecem versos, tópicos e temas: “Vejo, vejo, direy vejo”, com a preocupação em dizer o que foi visto (estrofe 27); a dúvida, “vejo, e não sei se vejo” – superada, porém, por outros sentidos e sensações, menos nobres: “o certo he *que* me cheira” (8); a certeza, “Este sonho *que* sonhei/he huma verdade mui certa” (15); a relação sonho/visão “Sonhei, *que* estava sonhando” (16), “O sonho se he *verdadeiro*/He huma verdade mui clara” (31). O interessante é que, apesar dessa remetência às *Trovas*, como que uma paródia, havia um certo desprezo e uma tentativa de correção, em tom jocoso, para com os três primeiros “sonhos”, que teriam sido “çapatarias”:

4. Não conto **çapatarias**
Que en outro tempo sonhey,
O que agora contarei
São milhores **profecias**.

A paródia era à dedicatória ao bispo da Guarda:

⁸¹ HERMANN, J., *op. cit.*, p. 219ss.

⁸² *Trovas de Bandarra, op. cit.*, p. 66.

⁸³ BESSELAAR, *Sebastianismo – uma história sumária*, Lisboa: ICLP, 1987, p. 44.

⁸⁴ As citações se referem a: BNL, Reservados, Cod. 127, f. 33-40. Outras cópias: no mesmo códice, f. 41-46, 47-50, f. ff. 153-154 e f. 173-174; BNL, Cód. 402 f. 100-107; Academia de Ciências de Lisboa, Série Azul, Cod. 1116; IEB, Col. Lam., 153.1. Além disso, ver a o traslado da chamada “edição de Barcelona” (1809), transcrita em: RODRIGUES, A.V.; RODRIGUES, M.A.C. “As

Determinei de escrever
 A minha **çapataria**:
 Por ver vossa Senhoria
 O que saë de meu **cozer**.
 Que me quero entremeter
 Nesta obra, que offereço,
 Porque saibão o que **conheço**
 E quanto mais posso **fazer**.

Se nas dedicatória das *Trovas*, o ofício do sapateiro foi comparado ao do profeta (*coser* sapatos e *conhecer* o futuro), no “terceiro corpo”, “çapatarias” eram coisas sonhadas, imaginadas, quimeras, enfim, que seriam antônimas, opostas – apesar da rima – a “profecias”. A atividade do oficial era em parte desqualificada, inclusive pelo tom pouco elaborado de sua composição, e, no lugar de autoridade, colocava-se a figura do “devoto Gabriel”, responsável pelas “letrinhas no papel”. Talvez coubesse refletir se o terceiro corpo não surgiu com algum sentido satírico⁸⁵, devido ao vocabulário menos elevado, ao uso constante de ironias, às rimas menos engenhosas, em suma, ao descrever um assunto grave – os destinos do reino – por vezes com um estilo baixo. Poder-se-ia pensar que sua produção intentava menos dar novas esperanças aos sebastianistas (pela ilha encoberta a que se refere⁸⁶) ou até mesmo aos brigantinos (pelo número cinco – “Quinto” de D. João V – depois do dois – “Segundo” de D. Pedro II, com o qual começa o poema⁸⁷), e mais criticar, por meio da sátira, a coroa ou a crise no reino⁸⁸, e, de quebra, os desejos messiânicos e providencialistas. Poderia ser lida como mais diagnóstica e alegórica do que prognóstica e profética.

Independente, porém, da intenção dos autores do “terceiro corpo”, esse foi tomado como profecia verdadeira, sobretudo pelos sebastianistas; mas também por

trovas do Bandarra. Suas influências judaico-cabalísticas na mística da Paz Universal” *Revista de Ciências Históricas*, vol. II, 1987, p. 218-221.

⁸⁵ Sobre sátira, ver: HANSEN, J.A. *A sátira no engenho*. 2ª. ed, Campinas: Unicamp, 2004.

⁸⁶ “la da Ilha encuberta/ vos ha de vir outro Rey”.

⁸⁷ “Em vos que aueis de ser quinto/dipois de morto o segundo”. Anselmo Caetano Castelo Branco, em 1733 – logo após, portanto, a veiculação do terceiro corpo –, comentou essa passagem afirmando que este seria o “verdadeiro sentido daquelle celebrado, e não entendido vaticínio”. Não mencionou porém o nome de Bandarra, provavelmente por causa da Inquisição. CASTELO BRANCO, A.C.M.A.G. *Oraculo prophetico, prolegomeno da Tetralogia, ou Historia prodigiosa, em que se dà completa noticia de todos os monstros, composto para confuzão de pessoas ignorantes, satisfação de homens sabios, exterminio de prophecias falsas, e explicação de verdadeiras prophecias. Parte primeira. Em que se exterminão as prophecias falsas. Consagrada a Marte, como quinto entre os planetas*. Lisboa Occidental: Na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida (...), 1733, p. 10-11.

⁸⁸ Sobre isso ver BESSELAAR, *Sebastianismo – história sumária*, *op. cit.*, p. 296ss.

alguns brigantinos, e copiado em abundância - inclusive, alguns testemunhos com comentários à margem explicando alguns vaticínios⁸⁹.

De qualquer modo, se obedeciam e reiteravam a descrição de Bandararra como idiota, sem saber ler ou escrever, que cantava seus sonhos para serem copiados, adicionavam aos versos a autoridade da escritura. A narrativa de ter sido achado nas paredes um manuscrito dito original remetia a força para o papel encontrado, menos do que para seu “intérprete”⁹⁰, do mesmo modo que o Juramento – também descoberto depois de séculos. A passagem da “palavra” para o “escrito” estava dada no próprio texto, certificando sua origem e dando-lhe caráter de documento. Similar ao Juramento, aparecido em um tempo de “atenuação” da coroa portuguesa, o “terceiro corpo” surgia, segundo Besselaar, em um momento de decepção dos sebastianistas com o rei-sol português, D. João V⁹¹.

De modo inverso ao diploma de Afonso Henriques, porém, mantinha – e reforçava – os índices de oralidade e o remeter à enunciação, repetidos dos três primeiros sonhos (originais?). Na “Certidão do Pe. Gabriel João”, que acompanha alguns testemunhos, o padre teria escrito como foi o “amanuense” do profeta iletrado⁹²:

Eu o Pe. Gabriel João desta Vila de Trancoso, vezinho do sobredito Gonçalo Annes Bandararra, por conhecer a sua verdade escrevi estes ditos seus, e os goardei a seu mandado na abertura da parede da Igreja de S. Pedro para serem achados em outros tempos como elle me diçe, e por eu conhecer, e suspeytar [sic] tem algum misterio estes sonhos, vendolhe dar alguns delles fis o *que* elle me mandou em fee do *que* assiney eu juro anno de 1532.⁹³

O *juramento* do padre, tal qual o do primeiro rei, atestava a veracidade do traslado dos “ditos”, copiados fielmente, e a idoneidade da matéria dos sonhos, que continham “verdade” e “misterio”. Como eclesiástico, podia assegurar sobre os assuntos da fé; como vizinho, sabia da índole e das práticas de quem dizia os versos; como letrado, podia transmitir e transformar a palavra falada em diploma atestatório e confirmatório. A suspeita de que os sonhos continham mistério era tamanha que o

⁸⁹ Cf. BNL, cod. 127, f. 47 ss; IEB, Col. Lam, 153.1. Na cópia do IEB do “terceiro corpo”, em conjunto com um traslado da edição joanista das *Trovas* de 1644, o copista atualiza para D. João V, por meio de comentário na margem.

⁹⁰ ZUMTHOR, P. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997 (cf. cap. 12 “O intérprete”).

⁹¹ O mesmo teria ocorrido ao “Segundo Corpo”, esse, porém, como restrito à construção de Mafra e as sobretaxas decorrentes teve circulação menor. BESSELAAR, J.V. *Antônio Vieira – profecia e polémica*. op. cit., p. 297 e ss.

⁹² BESSELAAR, J.V.D. *Sebastianismo – história sumária*, op. cit.

⁹³ BNL, cod. 127, f. 38, cf. f. 51, f. 154; Besselaar transcreveu a “certidão” a partir da edição das *Trovas* de 1852, BESSELAAR, J.V.D, *Antônio Vieira – profecia e polémica*, p. 300.

pároco obedeceu ao Bandarra e, além de servir de escriba, assinou e autenticou sua cópia e a guardou para ser achada “em outros tempos”, como queria o profeta/poeta. A passagem do dito para o escrito, ao invés de sublimada, foi destacada, e, na fidedignidade do traslado, estava, em parte, sua autorização. A palavra, os “ditos” por si, porém, não se bastavam mais – e o próprio profeta saberia disso, pois pedira que fizessem cópia e a autenticassem. A figura do Bandarra tinha perdido sua fonte de autoridade enquanto “intérprete”, aquele que diz, de seus sonhos. Precisava da chancela do escriba autorizado, o Pe. Gabriel João, personagem criado para dar verossimilhança ao achado e veracidade ao profetizado.

A presença da escrita, contudo, não foi exclusiva do terceiro corpo. Ao contrário dos sonhos transcritos pelo padre Gabriel, no primeiro corpo havia indicações de letramento do próprio Bandarra. Nas *Trovas*, apareceu a referência à escritura dos versos na dedicatória ao bispo da guarda: “Determinei de escrever”. Do mesmo modo, o poeta Bandarra mostrava que talvez pudesse ler, pois, após acordar, foi conferir seus sonhos com as Escrituras⁹⁴. Concorrem para o letramento do Bandarra nos versos, passagens de comentadores que afirmam que ele escreveu suas *Trovas* – mesmo em autores, como Vieira, que o diziam analfabeto. Talvez o escrever profecias aqui fosse figural e remetesse à sua fixação e importância, como palavra escrita, como Escritura, ou, mais simples e verossimilmente, escrever aqui fizesse vez de genericamente “compor”⁹⁵ uma obra. Por seu termo, o conhecimento da Bíblia não precisava ser literal, letrado, mas inspirado pelo Espírito Santo que concedeu, com o dom da profecia, o dom da sabedoria, análogo diretamente ao Saber Divino.

A despeito das possíveis justificativas para o letramento do sapateiro visionário, que combinavam mais com a descrição retirada do seu processo inquisitorial de 1541⁹⁶, os seus comentadores seiscentistas e setecentistas, em geral, desconsideraram essas menções. Sua figura era a do profeta popular, do simples, pelo qual Deus, na obscuridade de seus desígnios, tinha escolhido divulgar sua palavra por meio de sonhos. Se provada essa intercessão e graça, devia ser ouvido e venerado. Como o tinham sido outros sonhadores que apareceram no mundo cristão e ibérico, aos quais Bandarra era pareado e suas *Trovas* equiparadas.

⁹⁴ Estrofe 126 da Edição de 1644.

⁹⁵ Bluteau, *Vocabulário*, v. 3, p. 226.

⁹⁶ Para isso, ver: MAGALHÃES, L.H. *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI: as Trovas de Bandarra*. Tese de Doutorado, História, UFPR, 2004.

SONHOS IBÉRICOS E PORTUGUESES: ENCOBERTISMO E BANDARRISMO

No final do século XV, com a conquista de Granada, a expulsão dos judeus e a chegada às Américas, viu-se o início de uma produção profética que marcaria “l’âge d’or de la prophétie en Espagne”⁹⁷ até o XVII. Segundo Alain Milhou, duas tradições proféticas se somaram, em paralelo à união das coroas de Castela e Aragão: uma catalã-aragonesa, influenciada pela idéia joaquimita do último imperador; outra visigótico-castelhana, caracterizada pelo tema da destruição-restauração de Espanha⁹⁸. Nesse meio, divulgaram-se por coplas e profecias a idéia do Encoberto, em especial durante os primeiros anos do reinado do imperador Carlos V. Em tom reprovador, o cronista castelhano Fr. Prudencio de Sandoval escreveu em 1604:

Estaban las cosas de España tan turbadas, los hombres tan desatinados, que no parecía sino azote del cielo, y que venía sobre estos reinos otra destrución y acabamiento (...) Inventaron algunos demonios, no sé qué profecías, que decían eran de San Isidro, arzobispo de Sevilla; otras de fray Juan de Rocacelsa, y de un Merlín y otros doctores, y de San Juan Damasceno; llantos o plantos que lloró San Isidro sobre España. Y en todas ellas tantos anuncios malos de calamidades y destrución de España, que atemorizaban las gentes y andaban pasmados.⁹⁹

Para Lúcio de Azevedo¹⁰⁰, concorreram para tal as alterações e revoltas contra a influência estrangeira do Sacro Império, com a nova dinastia, na corte e no centro poder, que encontraram como veículo as profecias, em especial, a vulgarização dos vaticínios do pseudo-Isidoro em versos. Atribuídos ao cartuxo Pedro Frias, os versos, junto aos outros citados por Sandoval, serviam como mote profético que fundamentava, ao mesmo tempo, a expectativa da *destruição* de um estado dos reinos hispânicos, visto como catastrófico e entendido como sinal apocalíptico, e a esperança numa *restauração* dos princípios organizadores das monarquias hispânicas com a vinda de um rei Encoberto¹⁰¹, e, com isso, a melhoria da vida de todos. O

⁹⁷ MILHOU, A. “Esquisse d’un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction” In: REDONDO, A. (org.) *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs. Xve-XVIIe siècles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, p. 12 cf. RUIZ, R.C. “La tradición profética en la monarquía católica en los siglos 15, 16 y 17” *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XVII, 1982, p. 411-444; REEVES, M., *op. cit.*, capítulo “The Second Charlemagne”.

⁹⁸ MILHOU, A., *op. cit.*.

⁹⁹ SANDOVAL, P. *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*. Madri: Atlas, 1955-1956, liv 6º, cap. 13 “Pronósticos y profecías en que creía el común” Ed. dig. *Bibl. Virtual Cervantes*, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372742011359729866024/index.htm>.

¹⁰⁰ AZEVEDO, J.L. *A evolução do Sebastianismo*, *op. cit.*, p. 17-21, cf. MILHOU.

¹⁰¹ SANDOVAL, P. *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, *op. cit.*, liv. 6º, cap. XXXVII. Escrevendo em plena monarquia filipina, Frei Sandoval notou a ironia de esse salvador ter sido, à época do reinado de Carlos V, descrito como um infante vindo de Portugal: “Particularmente creían los ignorantes en una que decía que había de reinar en España uno que se llamaría

sapateiro de Trancoso teria, pela mesma época ou pouco depois, tido conhecimento desses versos do Cartuxo, sobre o qual pediram sua opinião, inclusive lhe escrevendo cartas¹⁰².

Segundo Azevedo e Besselaar, seria por uma via como essa que ocorreu a tradução do Encubierto espanhol para o Encoberto português das *Trovas*. Ferro Tavares, seguindo ambos, apontou que houve um alastramento de “focos de messianismo judaico em Portugal”, na primeira metade do XVI. Formando uma raiz de dupla ponta, somava-se à interpretação talmúdica e cabalística dos tempos e do reino messiânico, uma tradição joaquimita e milenarista cristã – identificada na circulação das profecias atribuídas a S. Isidoro e Pedro Dias entre os cristãos-novos. Isso explicaria tanto o sucesso quanto a elaboração das *Trovas* de Bandarra e de outras profecias e profetas quinhentistas, em momento de tensão na Europa, e, particularmente, na comunidade cristã-nova com o início do Santo Ofício em Portugal¹⁰³. Junto a essa fusão de leituras proféticas, as navegações e conquistas ultramarinas constituíam ingrediente propício a expectativas milenaristas e messiânicas¹⁰⁴, pelos seus sucessos, mas também pelas suas desventuras, enquanto sinais da ante-véspera do final dos tempos. Nesse ambiente – a meu ver, mais referencial talvez do que causal ou explicativo¹⁰⁵ –, circularam nas terras lusas as profecias do monge beneditino, João de Rocacelsa (o “fray Juan de Rocacelsa” da passagem citada de frei Sandoval). Falando do Encoberto, um “encubierto aventurero”, Bandarra teria tido contato com elas¹⁰⁶ e, o que interessa particularmente, foram compostas também como sonho.

Nos comentários seiscentistas e setecentistas das *Trovas*, Rocacelsa foi uma das referências que acompanhou a exegese do Bandarra, junto às previsões atribuídas a Isidoro de Sevilha. Frei João de Rocacelsa, Ermitão de Monserrate, Monge de Aragão, Frade Bento, Religioso da Ordem de São Bento eram alguns dos nomes pelos quais era chamado e sob os quais apareciam seus vaticínios. Compulsei três

Carlos, y que había de destruir el reino y asolar las ciudades. Pero que un infante de Portugal le había de vencer y echar del reino, y que el infante había de reinar en toda España. Y parece que ha salido al contrario.” In: SANDOVAL, P. *idem*, cap. XIII.

¹⁰² Teixeira de Aragão transcreveu uma carta, que estava no processo inquisitorial de Bandarra, que Francisco Mendes enviou ao sapateiro perguntando-lhe da sua interpretação dos versos de Pedro Frias. In: ARAGÃO, T. *Diabruras, santidades e profecias*. Lisboa: Vega, s/d, p. 160-162.

¹⁰³ FERRO TAVARES, M.J. O Messianismo judaico em Portugal (1ª metade do século XVI) *Luuso-Brazilian Review*, 28, 1, 1991, p. 151.

¹⁰⁴ HERMANN, J. *op. cit.* cf. MINOIS, G. *Histoire de l'avenir. Des Prophètes à la prospective*. Paris ; Fayard, 1996, p. 294 e ss.

¹⁰⁵ Sobre a discussão do contexto, referente e referencial, ver: HANSEN, J.A., *op. cit.*

¹⁰⁶ AZEVEDO, J.L., *op. cit.*

cópias das “Profecias do Religioso da Ordem de São Bento” com números variados de estrofes, a menor, 39, a maior, 74, todas em cinco versos¹⁰⁷. A mais antiga aparentemente feita durante o reinado de Filipe IV traz comentários à margem, que explicavam as passagens, individuavam os tempos e pessoas elencados nas figuras, e mostravam que o Leão era o rei desaparecido em Alcácer-Quibir. A mais completa está no cartapácio sebastianista “Jardim Ameno”, compilado durante o reinado de D. João IV e com diversas profecias, vaticínios e milagres – entre elas uma versão comentada das trovas, a partir da *Paraphrase* – que falavam do destino glorioso de Portugal, na maior parte das vezes, sob D. Sebastião. Diferente dos textos pseudo-isidorianos, sem menções a datas, nos manuscritos do Frade Bento estava escrito que haviam sido compostas durante o cerco à Granada, no reinado de Fernando, o Católico, e para ele dedicadas. Não muito mais, além dos nomes e dessa datação indicada nos testemunhos, se sabe sobre o suposto autor desses sonhos¹⁰⁸. Com

¹⁰⁷ ANTT - Manuscritos da Livraria - cod. 1112, ff. 220-223; ANTT - Manuscritos da Livraria - cod. 774 (“Jardim Ameno”); BNL - Reservados - Cod. 127, ff. 69-72 (cópia do XVIII). Besselaar cita ainda o “Catálogo das Profecias” (BNL Cód. 8627, p. 197), que é uma compilação oitocentista. Pela sua descrição, porém, pareceu-me uma cópia do códice seiscentista de número 1112 dos Manuscritos da Livraria, tanto pelo título idêntico (“Prophessias que fes *hum* Religioso da Ordem de S. Bernardo...”) como pelo mesmo número de quintilhas. Cf. BESSELAAR, J.V., *António Vieira – profecia e polémica*, op. cit., p. 355-6. Teixeira de Aragão citou mais dois testemunhos num mesmo códice da Biblioteca da Ajuda, também oitocentista, ARAGÃO, T., op. cit., p. 166-167, n. 2.

¹⁰⁸ Ver nota complementar “Algumas coplas castelhanas”, dedicada ao João de Rocacelsa, escrita por Besselaar: *António Vieira – profecia e polémica*, op. cit., p. 355-360, cf. AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*. Manuel Gandra afirma que João de Rocacelsa era uma designação do franciscano joaquimita, alquimista e hermético do século XIV, Joannes de Rupescissa (em catalão, também Rocatallada, Ribatallada ou Peratallada). Como fonte para Rocatallada, Gandra baseou-se no clássico *Historia de los heterodoxos españoles*, de Menéndez-Pelayo. Menéndez-Pelayo, contudo, escreveu erroneamente ser o franciscano catalão, como mostrara, em 1930, José Pou y Martí. Ilídio Rodrigues, na sua dissertação sobre o “Reino de Portugal prophetizado a Esdras”, também mostra Rocacelsa ser Rupescissa, e reafirma ser um franciscano catalão. Não acho que a relação seja direta, como colocou Gandra, e sugiro, a título de hipótese, que o tal frade bento Rocacelsa fosse uma alcunha derivada, por corruptela, do nome do joaquimita – inclusive, como advogou Rodrigues, mudando sua ordem (de franciscano para beneditino). As obras proféticas de Rupescissa ou Jean de Roquetaillade – que era da Occitânia – tiveram bastante entrada na Espanha, na Catalunha e em Aragão, nos séculos XIV-XV, e previam a restauração do mundo com vinda de um salvador, momento no qual se converteriam os judeus e os infieis. GANDRA, M. “Subsídio para o catálogo da tratadística antiga (até 1800) de alquimistas estrangeiros e seus contraditores, em circulação em Portugal” In: *Discursos e práticas alquímicas*. Vol. 1. Lisboa: Hugin Editores, 2002 (na internet: http://www.triplov.com/alquimias/gandra_tratad_02.htm); RODRIGUES, I. *Fr. João da Cruz. Reino de Portugal Prophetizado a Esdras*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996, p. 34, p. 51 n.160, p. 265 n. 21 e 22. Sobre Rupescissa ou Roquetaillade: MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*, Madri: La editorial Católica, 1978 (ed. Virtual da Biblioteca Virtual Cervante, Alicante: BVC, 2000, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=836>), Libro tercero, cap. IV, § IV; POU Y MARTÍ, J.M. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* s/l: Editorial Seráfica, 1930, p. 289 e ss. (capítulo “El visionario Fr. Juan de Rocatallada”); MULTHAUF, R.P. “John of Rupescissa and the Origin of Medical Chemistry” *Isis*, Vol. 45, No. 4. (Dec., 1954), p. 359-367; REEVES, M. *The influence of prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism*. Notre

essas características, foi comentado e citado com profusão no XVII e XVIII português. Entre outros, por Vieira, pelo “Anônimo Curioso” do “Ante-Vieira”, pelo autor da “Opinião contrária”, por Sebastião de Paiva no “Tratado da Quinta Monarquia” (c.1645), por Fr. João da Cruz, no “Reino de Portugal prophetizado a Esdras” (c. 1660). Em geral, em comparação a Bandarra.

Esse cotejo de profecias seguia uma estratégia de autorizar a leitura das visões mostrando como em outros vaticínios se observavam passos semelhantes. Era usual arrolar trechos parecidos ou que continham uma palavra igual para comprovar uma passagem comentada. Inclusive, por vezes, seguiam-se listagens quase que sem exercício exegético. Enfileiravam-se referências a Daniel, Isaías, Jeremias, S. Francisco, S. Teresa, S. Bernardo, Anchieta, Joaquim de Fiore, Ermitão em Ourique, Cartuxo, Simão Gomes... Entremeadas, por vezes, com milagres e portentos acontecidos no reino e no ultramar.

Na “Opinião contrária”, o “grão Leão” que Bandarra via se erguer como Encoberto era o mesmo leão profetizado por Esdras, Isidoro, S. Tomé, Monge Aragonês, Sibila Eritréia¹⁰⁹. Numa carta de Vieira a Duarte Ribeiro de Macedo, de 1678, o “rei novo levantado” e “acordado” das *Trovas* que iria destruir o “porco” Turco e estabelecer a paz universal concordaria com as profecias de Isidoro, Rocacelsa, S. Frei Gil, Nostradamus, bem como a novos vaticínios vindos da Espanha e da França¹¹⁰. O jesuíta, na “Carta Apologética ao Padre Jácome Iquazafigo”, de 1686, ao defender suas proposições, para autorizar sua leitura de Bandarra, evocou “la autoridad de otros vaticinios mas calificados, y no prohibidos” como estavam as *Trovas* depois de 1665. Quais vaticínios? Isidoro, Rocacelsa, Nostradamus, e São Metódio¹¹¹. Como revelações do Mesmo – Deus –, as profecias traduziam uma só Verdade; adequada, porém, aos tempos nos quais eram difundidas. Semelhanças, proximidades, identidades, menos do que sinais de cópia, eram

Dame, EUA: University of Notre Dame Press, 1993, p. 224-228, 324, cf. WEST, D. C. “Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico” *The Americas*, Vol. XLV, Jan. 1989, No. 3, p. 293-313.; MILHOU, *op. cit.*

¹⁰⁹ “Opinião contrária”, p. 242-243. Para uma outra exposição comparativa de profecias sobre o Leão figurando D. Sebastião, porém sem menção a Bandarra, ver: CRUZ, J. “Reino de Portugal prophetizado a Esdras”, pela edição comentada e anotada de RODRIGUES, I. *Fr. João da Cruz. Reino de Portugal prophetizado a Esdras*. Diss. de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996.

¹¹⁰ “Carta a Duarte Ribeiro de Macedo”, Lisboa, 26/02/1678, In: VIEIRA, A. *Cartas do padre António Vieira* (org. J. Lúcio de Azevedo), carta CII.

¹¹¹ “Carta apologética Ao padre Jácome Iquazafigo 1686 - Abril 30” In: VIEIRA, A. *Cartas do Brasil* (org. João Adolfo Hansen) São Paulo: Hedra, 2003. Sobre as profecias do Pseudo-Metódio, ver: BESSELAAR, J.V. “A profecia apocalíptica de Pseudo-Metódio” *Luzo-Brazilian Review*, XXVIII, 1, 1991, p. 5-22.

compreendidas como modos diversos, porém análogos de anunciar os desígnios divinos.

Poucas vezes discutia-se a possibilidade de imitação ou de influências¹¹². Partia-se do pressuposto de que eram visões verdadeiras ou tomadas como tal pela tradição – pois ditas por “aqueles a quem damos nome de profetas”¹¹³. Quando se duvidava de que “falassem por espírito profético”, podia se supor que copiavam, ou, como disse Vieira, nas “Esperanças de Portugal”, em relação ao Cartuxo e ao Frade Bento, que “roubando-lhe [de Bandarra] as suas verdades, se acreditaram e tomaram nome de profetas com elas”¹¹⁴. Para Vieira, o mais provável era que, menos do que profecias, as coplas do Cartuxo e do Frade Bento, apesar de “tão guardados nos arquivos da antiguidade moderna”, tivessem sido interpretações das *Trovas*. Porém mesmo sendo fingidas, pois cópias, como eram baseadas em uma visão, chegaram à verdade, ou seja, aos mesmos pontos que o sapateiro de Trancoso. Isso, porém, não impediu o jesuíta de alegá-las, especialmente as coplas do frade beneditino Rocacelsa, em outros textos para atestar as previsões do sapateiro¹¹⁵.

O entendimento usual, de qualquer modo, diferia do de Vieira na carta ao Bispo do Japão: os vaticínios do Frade Bento e do Cartuxo eram visões. E como tal foram usados na construção da exegese das *Trovas* e na montagem dos planos proféticos para o reino lusitano, apontando as concordâncias entre estas e aqueles.

Os estudiosos do sebastianismo e dos messianismos ibéricos viram nessas sincronias as marcas da influência das profecias espanholas nos sonhos do sapateiro de Trancoso, confirmando a importação lusitana dos temas do Encoberto¹¹⁶. Além do Encubierto/Encoberto, João Lúcio de Azevedo mostrou como a “grifa parideira” e “os cavalos marianos” bandarristas se assemelhavam às “grifas en sus banderas” e ao “cavallo marianno” do frade beneditino, João de Rocacelsa¹¹⁷. Não atentou,

¹¹² No caso de Bandarra, Castro inclusive afirmou que ele não tivera acesso a nenhuma profecia, pois em Portugal “não se permitião empregar ou correr semelhantes cousas sem gra[n]dissimo exame”, o que significava que qualquer concordância corroborava a iluminação pelo Espírito Santo. CASTRO, J. “Da quinta e ultima monarchia”, *op. cit.*, f. 6.

¹¹³ “Opinião contrária”, In: BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira – profecia e polêmica*, *op. cit.*, p. 242-243.

¹¹⁴ “Esperanças de Portugal” In: *Idem*, p. 97.

¹¹⁵ Carta a Duarte Ribeiro de Macedo, citada.

¹¹⁶ Em grande parte, seguiu-se a senda aberta por João Lúcio: AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*, *op. cit.*; BESSELAAR, J.V.D. *Sebastianismo – uma história sumária*. *op. cit.*; BESSELAAR, *Antônio Vieira – profecia e polêmica*, *op. cit.*; TAVARES, M.J.F. “O messianismo judaico em Portugal (1ª metade do século XVI)” *Luso-Brazilian Review*, XXVIII, 1991, p. P. 141-150; HERMANN, J. *No reino do desejado*, p. 57 e ss.; CARMELO, L. “El encubierto peninsular. Del origen valenciano, a los moriscos aragoneses y al gran mito portugués” CEMA, URL: www.alyamiah.com/cema.htm.

¹¹⁷ AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*, *op. cit.*, p. 20-21, cf. n. 2.

porém, para o fato de que ambas coplas estavam estruturadas, similarmente, em sonho. A segunda estrofe dos versos do monge aragonês remetia às mesmas tópicas dos inícios tanto do “Sonho Segundo” como do “Terceiro”:

Profecias do Frade Bento ¹¹⁸	Trovas de Bandarra	
2 Mis suonhos ocultos son nadie los entendera pero biuendo uera quien lo v[i]ere hum gran leon muerto e resucitara	<i>SONHO, SEGUNDO.</i> 94 O que[m] tivera poder Para dizer, Os sonhos, que homem [sonha? Mas ei medo que me ponha Graó vergonha, De mos naó quererem crer. Vi hum graó leão correr Sem se deter, E levar sua viagem, Tomar o porco saluagem Na passagem, Sem nada lho defender. ¹¹⁹	<i>SONHO TERCEIRO</i> 109 O quem podera dizer: Os sonhos que homem [sonha? Mas eu ei grande uergonha, De mos não quererem crer. 110 Sonhaua com graó prazer, Que os mortos resuscitauaõ, E todos se aleuantauaõ, E tornauaõ a renasçer.

Nos três primeiros versos, Rocacelsa disse que seus sonhos eram “ocultos”, e que ninguém os entenderia, mas quem vivesse, veria (como ele estava vendo), e confirmaria, pelos efeitos, os sucessos sonhados. Bandarra começou os dois “Sonhos” afirmando, com uma interrogação, que ninguém podia saber os “sonhos que homem sonha?”. Ocultos como os do Frade Bento, o poder de desvendá-los, implicitamente, estava restrito a Deus, que tinha o Conhecimento. Daniel, para descobrir o sonho de Nabucodonosor, pediu a intercessão divina afim de que lhe revelasse o conteúdo que perturbava o espírito do rei assírio. Como eivados de mistério e desconhecidos para todos além do sonhador, o sapateiro desconfiava que não os fossem crer, do mesmo modo que “nadie se entendera” dos “suonhos

¹¹⁸ f. 220 - Códice 1112 – MF. 75, Manuscritos da Livraria, ANTT, cf. no “Jardim Ameno”, f.21, está: 2. Mis suenos ocultos son,/nadie los entenderâ/Pero uiuendo, uera/Quien lo uiere, un gran leon./Muerto, e resucitarâ.”.

¹¹⁹ Castro transcreveu desse modo na *Paraphrase*:

O quem tivesse poder
Pera dizer.
Os sonhos que o homem sonha
Mas hei medo que se me ponha
Gram vergonha
De mos nam poderem crer.
Vi hum gram Liam correr,
Sem se deter:
E levar sua viagem,
E tomar o porco saluagem
Na passagem,
Sem nada lho defender.

ocultos” do monge aragonês – o que lhe dava medo (Sonho Segundo) e grande vergonha (Sonho Segundo e Terceiro).

Na seqüência, entre a segunda parte da oitava de “pé quebrado” do “Sonho Segundo” e a segunda quadra do “Sonho Terceiro”, é possível imaginar como que uma elaboração em separado e mais detalhada dos dois últimos versos do Frade Bento: “quien lo v[i]ere¹²⁰ hum gran leon” em “Vi hum graó leão correr...”; e, “muerto e² resucitara” em “Sonhaua com grão prazer,/Que os mortos resuscitauaõ...”. O Leão morto e ressuscitado do monge, representando o Encoberto, se dividia nas *Trovas*, e, embora o leão permanecesse sendo visto no “Sonho Segundo”, o ressuscitar estava transferido a mortos não nomeados, no “Sonho Terceiro”. A pergunta de abertura, “quem tivera o poder” ou “poderá dizer os sonhos que homem sonha?”, permitia duas respostas, ou ainda, dois sonhos, ambos contidos, por semelhança, nos cinco versos de Rocacelsa.

Essa repetição estabelecia paralelismos. O primeiro que ressalta é entre os dois “Sonhos” que começavam com a mesma pergunta, quase um mote. Depois, a repetição alinhava, pela visão dormindo, os últimos ao “Sonho primeiro”, em cujo início o poeta-profeta afirmava estar sonhando e declarava o seu dizer. Se no “Segundo” e “Terceiro” estava receoso e com medo da enunciação, no “Primeiro” aparece como uma afirmação, “darei”. Exceto na cópia de D. João de Castro, em que consta uma interrogação, “darei?” – o que se adequaria talvez mais as dúvidas dos outros “Sonhos”. A dúvida explicitava, em contrapartida, a remetência a um auditório, um público, subjacente a idéia de dizer. Ocorreu também uma divisão dos lugares enunciados, pois se, na primeira trova, disse “vejo, agora que estou dormindo”, o ver, “Vi hum graó leão...”, ficou para a segunda, e o sonhar, “sonhaua com grão prazer...”, para a terceira – ambas marcadas pela presença da grandeza, “grão”.

O paralelismo com as coplas de Rocacelsa amplificava as figuras e a organização das *Trovas* a partir dos sonhos, do ver e do dizer/enunciar. A grandeza do que sonharam não seriam compreendido: “nadie os entendera”, “não quererem crer”. O monge bento resolveu isso afirmando, a partir de um dístico comum, que quem ficar “pero biuendo uera/quien lo viere...”. Passo parecido com o que resolvera Bandarra, de modo mais ampliado, no fim das *Trovas*:

Mui grandes cousas ueremos,

¹²⁰ No traslado do “Jardim Ameno”, está “uiere” no lugar de “uere”.

Quais não uirãõ os que uiueraõ,
Nem uimos, nem ouuiremos¹²¹

A grandeza das visões e o fato de estarem ocultas eram os motivos pelos quais não as entenderiam. Em contrapartida, era isso o que as caracterizava como visão dormindo. O sonho era evento da alma do sonhador, e só ele via as imagens que se lhe representavam; a profecia era misteriosa por ser revelação de um Conhecimento sobre-humano; para decifrar as figuras vistas na profecia era preciso, muitas vezes, também a graça do Conhecimento. O sonho profético, portanto, era duplamente oculto aos que não o viram. Porque sonho, pois interno; porque profecia, pois mistério. Além disso, como afirmaram Castro e Vieira acerca do início dos “sonhos” segundo e terceiro das *Trovas*, as coisas sonhadas eram grandes, porque eram grandes as revelações e grandes os mistérios, e, como tal, pareciam fábulas e difíceis de serem cridas, embora verdadeiras. E por isso a pergunta de Bandarra, que antevia a dúvida sobre seus sonhos. Mas, como Rocacelsa, o sapateiro sabia que quem vivesse, veria.

Não interessa tanto a esse momento, por meio dessas comparações e similitudes, generalizar um caminho das profecias da Espanha para Portugal. Para além de uma possível genealogia, o que quero destacar é o substrato comum das *Trovas*. Não só tematicamente, mas também nas figuras e lugares utilizados e na forma do sonho, que articulavam uma proposta profético-messiânica: a vinda do Leão, representando ao mesmo tempo a morte destruidora e ressurreição restauradora dos reinos ibéricos. O sonho tanto servia como organizador da disposição dos versos quanto funcionava como tópica que explicava e qualificava a visão.

A repercussão e circulação das *Trovas* propiciaram que se divulgasse e reforçasse o sonho profético como forma de visão. Em 1582, um médico cristão-novo, Antônio Vaz, foi preso pelo Santo Ofício. Sua esposa, Luisa Vaz, cristã-velha, foi chamada para depor perante o tribunal de Coimbra, e recitou “*humas trovas que chamão o sonho*”, que o marido e o irmão, Luiz Vaz, sempre diziam e, por isso, sabia-as de cor. As trovas, como observou António Baião¹²², eram uma variação das primeiras estrofes do “Sonho terceiro”:

¹²¹ *Trovas*, §134, p. 57

¹²² Revista *Lusa*, Viana-do-Castelo, 43–44 (1918–1919), cf. RODRIGUES, A.V. & RODRIGUES, M.A.C. “As Trovas de Bandarra. Suas influências judaico-cabalísticas na mística da Paz Universal”. *Revista de Ciências Históricas*, vol. II, 1987, p. 196-198; LIPINER, E. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

O sonho *que* eu sonhaua se o ouzasse a dizer mas eu ei [rasurado] grãde vergonha *que* mo nã[o] quizesse crer *que* sonhaua cõ prazer *que* os mortos se erguião & tornavão a viuer, (...)

O final, porém, era marcado pela vinda do messias judaico e a redenção de Israel:

Os doze pilares moidos do uento cairão de raiz e taõbem de cimento ahi protestara a firme Coluna & Israel auera sua firme sentença, sahira a voz do grão *testamento* por todo o mundo soando em hebraico: achegaiuos meus filhos ao pouo Judaico de todas as terras do derramamento *que* ja são entregue[s] vossos pecados Ja sois dignos de ser perdoados uinde as terras do prometimento.¹²³

O inquisidor não ligou, ao que parece, as trovas judaizantes dos Vaz aos sonhos de Bandarra, ainda que, um ano antes, tivessem entrado no *Index*¹²⁴. Os comentários e advertências do inquisidor se limitaram a apontar o conteúdo perigosamente judaico e a crença na vinda do Messias para libertar os hebreus em Portugal, indicando a necessidade de processar os dois irmãos¹²⁵.

Durante o reinado, possivelmente, de Filipe IV, surgiram umas profecias rimadas, falando, ao invés de um leão, de um “grão rafeiro” que estava encoberto: “feito o Rafeiro Leão,/ o Leão feito Rafeiro”. Seu autor, um Ourives de Braga ou de Sardoal, chamado, segundo alguns textos, Simão Nunes¹²⁶. Os versos apareceram em diversos cartapácios e ganharam bastante espaço, especialmente, entre os comentários sebastianistas até o século XVIII.

O rafeiro do “Ourives de Braga” aparecera nas *Trovas*, simbolizando o defensor de Portugal¹²⁷. O mote do ourives, “Já se chega a grande era”, “Já se chega, ou é chegada/ a hora...”, também remetia a passagens bastante conhecidas dos sonhos do sapateiro:

Ia o tempo deseiado
He chegado
Segundo o firmal assenta:
Ia se, cerraõ os Corenta,¹²⁸

¹²³ *Inquisição de Lisboa*, Livro n. 197, f. 234.

¹²⁴ Cf. ARAGÃO, T. *Diabruras, santidades e profecias*. *op. cit.*, p. 168.

¹²⁵ Antonio Vaz foi processado pela Inquisição de Lisboa, porém não teve acesso aos processos pois estavam em restauro.

¹²⁶ BESSELAAR, J.V.D. “O ourives de Braga” In: *Antônio Vieira – profecia e polémica*. *op. cit.*, p. 465 e ss.

¹²⁷ Estrofe 69: “Portugal, he nome inteiro,/Nome de macho se queres:/Os outros Reynos molheres,/Como ferro sem azeiro;/E senaõ, olha primeiro,/Portugal tem a fronteira,/Todos mudaõ a carreira/ Com medo do seu Rafeiro.” *Trovas*, *op. cit.* p. 28.

¹²⁸ Estrofes 87 e 99, cf. Est. 21, 22, 51, 75.

Para além dessas referências, os vaticínios do ourives apareceram, na maior parte das vezes, sob o título de sonhos: ““Sonho misteriozo que teue/ hum Ourives de Braga em/ sexta feira da Paxão”¹²⁹; “Sonho do Ourives de Sardoal”¹³⁰; “Sonho de hum bom homem ourives do ouro em Braga, Christão Velho”¹³¹. O sonho servia, possivelmente, como mais uma marca de aproximação, por semelhança, às *Trovas*, filiando e autorizando o trabalho de ourives às sapatarias de Bandarra, e conseqüentemente à tradição profética ao qual se filiava. Como os sonhos do sapateiro, também causariam espanto os do joalheiro, algo ressaltado na última estrofe:

Vereis huma admiração
 neste **sonho verdadeiro**¹³²,
 qual não vio, nenhum varaõ,
 feito o rafeiro leaõ.
 e o Leaõ feito rafeiro
 mas primeiro
 será *arieiro*(?)¹³³
 espedasado //f. 114//
 taõ chegado
que elle mesmo conceda este conçerto
não duvide ninguém, que he mui serto.¹³⁴

Os oficiais profetas, o sapateiro e seu imitador ourives, garantiam que se devia tomar por certezas o que (pre)viam. Seus sonhos eram visões, pois sonhos verdadeiros. O sonho que intitulava as profecias era para ser lido enquanto sinônimo de visão, como dissera Castro sobre Bandarra. Os copistas dos vaticínios do ourives, ao intitularem-nos de sonhos, assumiram esse entendimento, confirmando tanto a sua verdade ou seu mistério quanto a relação com as *Trovas*. A disposição em sonhos das *Trovas* se tornava assim meio de, por imitação e malgrado os esforços do Santo Ofício, conceder autoridade a outros versos em sonhos.

As *Trovas* remetiam a um repertório de profecias em forma de sonho. Era como se partilhassem de uma forma profética. De um dos modos de visão verdadeira (“sinais visíveis”, “sonho” e “pelo entendimento”) pelos quais Deus se manifestava e revelava o futuro, parecia ter, por antonomásia, se tornado quase um tipo de gênero discursivo. Como tal, transportava e movia a audiência a uma situação pré-determinada pelas figuras e lugares utilizados. De modo similar, embora mais restrito,

¹²⁹ In: “Memorial da Lembrança”, ANTT, Manuscritos da Livraria, cod. 1082, fl. 112-115v.

¹³⁰ In: “Jardim Ameno”, *op. cit.*

¹³¹ citado por: RODRIGUES, I. *Fr. João da Cruz...* p. 269, n. 2.

¹³² Na transcrição de Besselaar, está “neste lance derradeiro”.

¹³³ Besselaar sugeriu “seu averseiro”.

aos sonhos alegóricos e às “dream visions”¹³⁵ que anunciavam ao auditório uma reflexão moral ou um diagnóstico dos tempos, o epíteto “sonhos” alertava o espectador-leitor de que estava à frente de um discurso profético que prognosticava novos tempos. Acompanhavam o epíteto e essa tópica do sonho – sinais do meio pelo qual o Divino se revelava – alguns outros lugares: o ver, “vejo”, que confirmavam o sonho e indicavam o que se tinha sonhado; o dizer, “direi”, que atestavam a necessidade, bem como a possibilidade do profeta, de enunciação e denúncia do sonhado e visto; e o “agora”, “já”, que indicavam o quando se realizaria o sonhado, o visto e dito. Diante desse repertório, o intérprete de profecias traçava, em diferente níveis, sua exegese e descobria seu sentido oculto. No caso, a identidade do Leão, do Rafeiro, do Encoberto; o tempo dos agora; o espaço da casa; o valor do despejo. Todos pertencentes a um plano maior, proferido por Deus em Ourique para Portugal como seu reino e império.

A matéria do sonho, vista, anunciada e marcada temporalmente, não foi só interpretada a partir de propostas profético-políticas, mas serviu de base para as formulações dos mesmos projetos. Nessas formulações, a análise da disposição e eloquência dos versos, das figuras e dos lugares era meio essencial para desvendar o significado por trás da representação em palavras humanas do mistério superior em Verbo desencarnado. Proferidas em voz ou escritas em papel, conteriam uma Verdade que não era pensada como inaudita ou nova. Muito pelo contrário, as palavras vistas comprovavam-se pela comparação com outras profecias similares. Similares, não somente em matéria, mas no modo. O sonho profético se mostrava como meio autorizado de ver e dizer o futuro enquanto repetição de uma forma do Verbo revelar-se em imagens e palavras. As *Trovas* partilhavam dessa repetição, e, sendo entendidas e comprovadas como verdadeiras, funcionariam como modelo dessa verbalização para novos sonhos.

Assim teriam funcionado para as *Trovas* os sonhos de Daniel e Esdras. Assim, descobriam-se nos versos do sapateiro as partes da estátua de rei e imperador dos Caldeus. Assim, revelar-se-ia no reino de Portugal o sentido da pedra que esmagou os quatro reinos.

¹³⁴ “Memorial da Lembrança”, ANTT, Manuscritos da Livraria, cod. 1082, fl. 114-114v.

¹³⁵ No caso ibérico, Miguel Avilés defendeu a hipótese que no “siglo de oro” os sonhos políticos, o que chama de *sueños ficticios*, se constituíram como um gênero ficcional particular, de viés contra-ideológico, e que tiveram nos *Sueños* de Quevedo seu grande exemplo. AVILÉS, M. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madri: Naccional, 1981.

CAPÍTULO 5

“Enquanto estavas sobre teu leito”: a pedra da Quinta Monarquia e do Quinto Império

É o sonho he verdadeiro; É a interpretação fiel. Sendo tudo de fé.

Daniel, citado por D. João de Castro,
“Declarações do profeta Daniel”

Bandarra despertou em seus versos. E foi conferir na Bíblia se era ou poderia ser verdade o que se lhe havia representado em sonhos:

126
E depois de acordado
Fui a ver as Escrituras
E achei muitas pinturas
E o sonho afigurado

127
Em Esdras o vi pintado,
E também vi Isaías.
Que nos mostra neste dia
Sair o pouso cerrado.

128
O qual fui logo buscar
A Gog, Magog¹, e Ezequiel,
Os Dogmas de Daniel
Comecei de os olhar;
E achei no seu cantar
Segundo o que representa;
(...)

O sapateiro, acordado, autorizou as pinturas e figuras do sonho com as que viu nas Escrituras. Se, na dedicatória das *Trovas*, legitimou-se como *vate* ao comparar

¹ Provavelmente, Gog e Magog.

a atividade do sapateiro (as “çapatarias”) com a de predizer o futuro, termina o último e terceiro dos “Sonhos” evocando os profetas bíblicos. As pinturas e figuras que sonhara eram as mesmas que foram pintadas em Esdras, vistas em Isaías, buscadas em Ezequiel e olhadas em Daniel.

O sentido corporal predominante no cotejamento é o da visão²: figuras vistas, pinturas olhadas. Acordado, Bandarra continuou vendo. Não mais os sonhos pintados e afigurados enquanto dormia, mas a confirmação dos mesmos nas pinturas e figuras vistas pelos profetas bíblicos. A visão de Bandarra era, portanto, as mesmas de Esdras, Isaías, Ezequiel e Daniel. O sapateiro vira-as dormindo, e confirmara-as, vendo acordado.

Comparação similar aparece na última estrofe do “Sonho segundo”. O cotejamento, porém, é deixado para um auditório hipotético, que se pergunta como pode o sapateiro provar o que anuncia e denuncia. Estes é que devem conferir as profecias de Daniel, Jeremias e Esdras:

108
Muitos podem responder,
E dizer:
Com que proua o Çapateiro
Fazer isto uerdadeiro,
Ou como isto pode ser?
Logo quero responder,
Sem me deter.
Se lerdes as profecias
De Daniel e Ieremias,
Por Esdras o podeis uer.

Aqui, estabeleceu uma concordância: o que se lê em Daniel e Jeremias, pode-se ver em Esdras. Daniel, Jeremias e Esdras trataram da mesma matéria, disseram sobre o mesmo. Por decorrência, como mostrou Vieira na *Defesa*³, ao provar ser verdadeiro o que anunciou, o sapateiro disse o mesmo que os profetas bíblicos e, desse modo, suas palavras devem ser lida, vistas como Verdade, como eram as dos profetas.

Ao que parece, ao encerrar os dois últimos “Sonhos”, Bandarra respondia a dúvida e o receio com que os iniciara: “Oh quem pudera dizer os sonhos que o homem sonha? Mas eu ei grande uergonha, De mos não quererem crer”. Deus seria

² Sobre os sentidos retratados nos sonhos, ver: JORDAN ARROYO, M. V. *Soñar la Historia*, *op. cit.*, cf. cap. 2.

³ *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*, *op. cit.*, “Representação Primeira” - § 20, 186 e ss, 351

o único que conhece os sonhos dos homens, como falou Daniel ao rei Nabucodonosor, e só Ele poderia revelar e dar a interpretação correta das imagens vistas dormindo (Dn 2). Ao arrolar os profetas que viram o mesmo que ele no fim dos sonhos segundo e terceiro, o sapateiro de Trancoso respondia à pergunta inicial afirmando que o que sonhara fora inspirado e revelado por Ele.

Reafirmando o fecho dos dois sonhos finais, a última parte das *Trovas*, intitulada de “Resposta”, encerra-se assim:

158
Tudo quanto aqui se dis,
Olhem bem as propheçias
De Daniel e Jeremias,
Ponderemos de Rais.

O auditório deveria comparar os sonhos tidos e ditos por Bandarra nas suas *Trovas* aos de Daniel e Jeremias, e cuidar desde sua raiz⁴, com atenção, pois neles se encontravam as explicações para as novidades dos dias profetizados.

No fim do segundo e terceiro sonhos, e no desfecho das *Trovas*, com a “Resposta”, foram mencionados os profetas para legitimar as visões do sapateiro: Daniel e Jeremias, que foram citados ao todo quatro vezes⁵; Esdras, duas; Isaías e Ezequiel, uma vez cada. Apareceram como argumentos finais para encerrar quaisquer dúvidas possíveis do auditório. Tinham função similar à frase de Daniel dita após interpretar o sonho do rei babilônico, evocada por D. João de Castro: “& o sonho he uerdadeiro; & a interpretação fiel. Sendo tudo de fe”. Na peroração das *Trovas*, creditar-se-ia a Bandarra o mesmo espírito profético dos profetas das Escrituras. A prova disso seria que se podia encontrar em Daniel, Jeremias, Esdras, Isaías e Ezequiel o que estava nas *Trovas*, ou seja, todos teriam visto o mesmo. Isso gerava duas decorrências. A primeira, própria à lógica da Revelação: todos viram o mesmo porque viram (em parte) o Idêntico, Deus, ainda que sob formas variadas, pela limitação do intelecto humano incapaz de apreender o Divino. A segunda, advinda da particularidade da Palavra Divina que contém todos os tempos na Eternidade: as profecias bíblicas falavam da mesma matéria que as *Trovas*, ou seja, falavam do

⁴ Para D. João de Castro, esse “por raiz” significava que não se deveria ler superficialmente o texto dos profetas, pois havia mais de um significado literal do texto bíblico. Segundo o sebastianista, Bandarra indicava que era preciso atentar para as coisas que “estam nos ditos Prophetas encerradas por debaixo das outras que as pallauras soam, por onde manda que os [sic] notem de raiz, & nam superficialmente.” CASTRO, J. “Declaraçoens a alguns capitulos do Propheta Daniel”, BNL - Reservados - Códice 4379, f. 25v.

⁵ Além das passagens citadas, Daniel e Jeremias aparecem na estrofe 131, anunciando a Resposta: “Se contem as propheçias,/ De Daniel e Ieremias,/ Nas quais agora entramos”, e Jeremias, na estrofe 106, quase no fim do “Sonho segundo”: “Se lerdas as Propheçias/ De Ieremias”.

Encoberto, que antes era o Messias hebraico, e do destino de Portugal como nação escolhida, que antes fora Israel.

Entre esses profetas, além de mais citados, dois apareciam pareados duas vezes: Daniel e Jeremias (“Olhem bem as propheçias/De Daniel e Ieremias”, “Se lerdes as profecias/De Daniel e Ieremias”). Como os mais referidos e entendidos como par ou relacionados, eram os modelos proféticos a serem imitados e procurados como as autoridades a serem evocadas para legitimar as *Trovas*:

131

Senhor, que agora contamos,
Se contem as propheçias,
De Daniel, e Ieremias,
Nas quais agora entramos.

Bandarra, portanto, estava frente ao que Daniel havia sonhado e Jeremias visto. Por sua vez, Daniel, no capítulo 9 de seu livro, evocou Jeremias, pois, por meio de uma revelação, havia finalmente podido compreender o que Jeremias queria dizer com o tempo do cativeiro na Babilônia. Bandarra, Daniel, Jeremias. Estabelece-se uma genealogia de vaticínios e de visionários, na qual todos vêem o mesmo, o Idêntico, e somente atualizam e completam a Revelação. Bandarra sonhou o que sonhou Daniel; Daniel viu o que viu Jeremias. Jeremias pode ser entendido como elo inicial de uma tradição profética que se marca por Daniel, a qual Bandarra seguiu. Daniel, portanto, seria a figura central. Jacqueline Hermann propôs que a estrutura em sonhos de Bandarra foi uma escolha consciente para que as profecias do sapateiro de Trancoso se aproximassem das visões descritas no livro de Daniel⁶. Que visões? A da estátua de quatro partes e da “pedra gloriosa”⁷ sonhada por Nabucodonosor e interpretada por Daniel; a da sucessão das bestas que apareceram em sonho a Daniel e que lhe foram reveladas por um Anjo. As *Trovas* de Bandarra seriam símiles do livro de Daniel tanto pela matéria sonhada quanto por se apresentarem como sonhos. Como Daniel, no sonho das feras, que escreveu as imagens que povoaram sua cabeça enquanto dormia⁸, Bandarra também cantou seus sonhos.

Do mesmo modo, poder-se-ia ver Esdras, citado em conjunto com Daniel e Jeremias, por uma analogia parecida: no quarto livro de Esdras, ainda que não

⁶ HERMANN, J. *No reino do desejado*, op. cit.

⁷ BEN ISRAEL, M. *Pietra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar com muchas y diversas autoridades de la S.S. y Antiguos sabios*. Amsterdã, s/e, 1665.

⁸ Dn 7:1

canônico, mas considerado pela tradição, o profeta também sonhou, e em seus sonhos viu águias de várias cabeças que se seguiam uma a outra até serem vencidas por um Leão que saía do mar. Porém, como Jeremias, Esdras seria coadjuvante no palco da estátua e das feras de Daniel.

De sonho a sonho, de visão a visão, os finais das partes das *Trovas* indicam um caminho de interpretação exegética que remete a uma memória e tradição profética que não é exclusiva nem de Portugal nem da Península Ibérica. Se o Encoberto faz parte de uma leitura lusitana das profecias ibéricas atribuídas a S. Isidoro de Sevilha, Pedro Frias e Rocacelsa, as autoridades bíblicas evocadas no fim das *Trovas* inserem Bandarra e seus intérpretes em uma outra vertente⁹: a dos sonhos dos reinos do mundo que se sucedem até o fim dos tempos com a vinda do último e quinto reino. Expressos em Daniel e, por analogia, em Esdras, esses sonhos apocalípticos foram interpretados a partir das profecias lusitanas e ibéricas, que completavam, se identificavam ou mesmo se fundamentaram no vaticínio do quinto reino, como no caso do Encoberto e de Bandarra. A essa interpretação, somava-se a apropriação de um repertório exegético (ortodoxo em geral, mas não exclusivamente¹⁰) sobre as visões escriturárias, que também instruíam as costuras entre os diversos sonhos para construção de um edifício profético-político.

A exegese lusitana e ibérica dos sonhos dos cinco reinos – representados na estátua e na pedra de Nabucodonosor, nas feras e nos chifres de Daniel, e nas águias e no Leão de Esdras – traçava-se por fios entrecruzados: profecias produzidas na Península e os projetos resultantes dessas profecias e de suas interpretações; milenarismos, como o dos joaquimitas franciscanos, e messianismos, como o dos cristãos-novos (marranos e mouriscos), ambos heterodoxos, que anunciavam um Salvador e um reino terreno de felicidades antes do Fim dos tempos; e diálogos com as leituras dos sonhos pelos Santos Padres e autoridades cristãs, como S. Agostinho, S. Tomás de Aquino e S. Jerônimo, ou, mais coetâneo, o jesuíta Benito Pereira. Uma exegese providencialista que, apesar de em parte fundamentada nos autores consagrados pela Igreja, se desligava da ortodoxia católica. Esta supunha o Reino de Cristo somente nos Céus e o último reino seria o sacro-romano destruído antes do Juízo Final pelo Anti-Cristo; aquela esperava na Pedra, no Filho do Homem, no Leão o último reino e príncipe que governariam como cabeça de todo o orbe e

⁹ Da qual, diga-se, as profecias do Pseudo-Isidoro, Pedro Frias e Rocacelsa também eram tributárias.

¹⁰ Penso aqui, particularmente, no caso dos textos joaquimitas.

converteriam o mundo ao cristianismo e à paz. Príncipe que seria o Encoberto. Reino que seria português.

A definição da cabeça do último e derradeiro reino, porém, não esgotava perguntas que eram, por sinal, recorrentes na literatura cristã-judaica, heterodoxa ou não, desde a Idade Média. Quais seriam os reinos anteriores? Como seria o quinto reino? Quando viria? E por onde? Nas terras lusas, respostas foram formuladas em momentos diferentes, ao longo do XVII e XVIII. Mais do que isso, consubstanciaram-se em projetos diversos para Portugal, a Cristandade e o orbe, que podem ser traduzidas, em linhas gerais, no sebastianismo e no messianismo brigantino. Indo além, os projetos talvez possuísem entendimentos diversos do que eram essas matérias e seus destinos expressos nos sonhos. Uma das chaves para entender as interpretações do Livro de Daniel – e do quarto de Esdras – pode estar nas idéias de Monarquia e Império. Cabe mostrar as semelhanças e diferenças dos projetos nos autores que, por meio de tratados especulativos, escreveram sobre como a nação e o reino lusitano representavam a pedra que caía do céu e tomava o lugar de tudo. Pedra que seria a Quinta Monarquia ou o Quinto Império. Diante da diferença dos títulos do reino derradeiro, formulam-se perguntas: havia alguma diferença em nomear Quinta Monarquia ou Império? Respondiam a exegeses diferentes dos sonhos e de suas matérias? Representavam projetos concorrentes para Portugal? Na tentativa de elucidar essas perguntas, analisei as apropriações dos sonhos do livro de Daniel para a formulação das teorias da Quinta Monarquia ou Império. Em especial, trabalhei com: dois tratados de D. João de Castro, dentre seus 22 volumes manuscritos autógrafos, redigidos no seu exílio em Paris durante a União Ibérica, e que constituíram uma teoria sobre a Quinta Monarquia em Portugal; os “escritos proféticos”¹¹ do P. Antônio Vieira, que formularam a idéia de Quinto Império definindo o papel dos Bragança no ordenamento do mundo, compostos nas últimas décadas de sua vida.

¹¹ MEIHY, J.C.S.B., “Ensaio introdutório” In: VIEIRA, A. *Escritos instrumentais sobre os índios*. (Seleção de textos: Cláudio Giordano). São Paulo: EDUC/Loyola, 1992.

“A PEDRA TALHADA DO MONTE SEM MÃOS”¹²

No “Da quinta & ultima Monarchia futura, com *muitas* outras cousas admiraueis de nosso tempo”, D. João de Castro dispôs-se “a tratar da derradeira Monarquia do Mundo”, matéria e “empreza muy ardua pera o presente”, “odiosa pera Potentados”; acusada de “ridicula”, “incrediuell”; e “dificultosissima por (...) ser do *que* esta por vir”¹³. Apesar da dificuldade e dos “accidentes” expostos no início do primeiro capítulo, não relutou a essa empresa por causa da “inundação” de flagelos que “começou a vir pollo enemigo cruel do nome Christão” e que ameaçava Igreja de Deus no seu tempo. O inimigo: “a nefandissima & infernal seita Mahometana com todos os enemigos do nome Christão”. Era contra essa ameaça que a Quinta Monarquia e seu Monarca iriam se levantar aqui na terra, do mesmo modo que, nos campos do céu, as “milicias celestes” combateriam as falanges de Satã¹⁴. Era evidente para D. João de Castro a iminência dessa batalha e a conseqüente vitória da cristandade sobre os infieis, dos anjos sobre os demônios, do bem sobre o mal. Segundo ele, era certa a vinda da Quinto Monarca bem como eram visíveis os sinais de que o momento era chegado.

O tratado “Da Quinta & ultima Monarquia futura” buscava não só comprovar isso e refutar as possíveis dúvidas, mas explicitar como ocorreria. O caminho para essa “empreza muy ardua” seria a leitura atenta das profecias. Castro se propôs, nos capítulos iniciais, a explicá-las e diferenciar seus tipos pela autoridade que tinham, para organizar seus argumentos a partir dessa classificação. Hierarquicamente, estariam divididas entre as iluminações do Espírito Santo anunciadas por meio de “prophetas canonicos da sagrada escriptura”, de santos que eram “servos e amigos” do Espírito Santo, e, por fim, de “outros que por elles manifesta o futuro”¹⁵. Entre os outros, estavam aqueles que não podiam ser chamados propriamente de profetas ou santos, por que Deus, apesar de pôr neles o “Espirito da Intelligencia”¹⁶, não concedia a autoridade e não os fazia ser acreditados como os primeiros. A autoridade era a medida que definia a confiança e a aceitação

¹² “Declaraçoens a alguns capitulos do Propheta Daniel”, BNL, Reservados, Cod. 4379, f. 12; no f. 15 está: “a Prophecia da Pedra talhada do monte sem mãos”; no f. 26v-27: “pedra talhada sem mãos do monte”.

¹³ CASTRO, J. “Da quinta & ultima monarchia futura”, *op. cit.*, f. 1v.

¹⁴ *Idem*, f. 2.

¹⁵ *Idem*, f. 2v.

¹⁶ *Idem*, f. 3v.

da profecia. A estratégia apontada era, portanto, fundamentar-se nas canônicas e cotejar as outras com elas, sem ser tomado por paixões e afetos, como outros fizeram. Muitos, advertiu, “tra[n]sportados na lisonja de Principes, & interesse della seruindo se de constellações de Astrologias, usurparão as propheçias sojeitandos as aos Ascendentes, pera embarcarem os senhores do seu tempo”. Assim, alguns afirmaram que o rei de Castela, Filipe II, seria o monarca prometido; outros, antes dele, o imperador Carlos V; outros, ainda, Fernando de Aragão; e saindo da península, alguns viram no imperador Maximiliano, no Duque de Gênova e mesmo no Papa de Avignon a cabeça da Monarquia.

Evitando esses afetos e erros, e utilizando as profecias como “roteiros celestes em tão tormentosa & perigosa passagem”, Castro começou a entrar na obra da Quinta Monarquia nos capítulos oito e nove, definindo o que essa era e como deveria ser a partir do sonho de Nabucodonosor. O fidalgo exilado em Paris usou uma metáfora retirada da construção portuguesa para introduzir a base inicial do seu projeto:

Seguindo o costume de Portugal, no qual se costuma ao lançar da primeira pedra dalguns magnificos edificios botarem se tambem |iuntamente delles| algumas fermosas moedas douro; não achando eu outras mais bellas & preciosas |no Ceo & na terra| pera o fundamento da quinta Monarchia futura, que as palavras de D's declaradas por seu Espirito na boca de Daniel ao Primeiro Monarcha Nabuchodonosor (...).¹⁷

A figura da obra da Quinta Monarquia como um edifício e das profecias como suas fundações reaparecem em outras passagens do tratado¹⁸ e mesmo em outros textos¹⁹. D. João de Castro colocou-se como um construtor do edifício a partir das profecias que compilou “em flores pera Saude do Mundo” e não como um “propheta *nem* filho de propheta”²⁰. Nessa edificação, o sonho de Nabucodonosor era o ouro que se colocava junto à primeira pedra. A metáfora do ouro e da pedra reverbera nos materiais da estátua sonhada, a cabeça de ouro que representaria o

¹⁷ *Idem*, f. 9-9v.

¹⁸ Mais a frente, Castro escreveu que para levantar esse edifício, as profecias seriam as “pedras principais de seu alicerce”. *Idem*, f. 20v.

¹⁹ Vieira também usou-as na célebre contraposição entre os “palácios altíssimos”, seus textos proféticos sobre o Quinto Império, e as “choupanas”, os “discursos vulgares” dos seus sermões. “Carta CCLXXXVIII a Sebastião de Matos e Sousa, [Bahia] 1696, Junho 27” In: VIEIRA, A. *Cartas do Padre António Vieira*. (coord. e anot. por J. Lúcio de Azevedo) 1ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, vol. 3.

²⁰ CASTRO, J. “Da quinta & ultima Monarchia futura”, *op. cit.*, f. 9.

império de Nabucodonosor, e na pedra que destruiu a estátua, a última monarquia. Da mesma maneira, a comparação com o costume português remete à localização do edifício imaginado, e, por sinédoque, anuncia a naturalidade do monarca. O exemplo talvez também sirva para aproximar a audiência suposta, leitores portugueses, de um texto redigido em português, de próprio punho em Paris, síntese (ou base?²¹) da versão expandida em latim²².

A partir do sonho do rei babilônio, Castro buscou responder algumas perguntas que alinhavaram, junto a exegese do texto bíblico somada a outros vaticínios, o desenrolar dos capítulos: quais as quatro monarquias que compõe a estátua; qual a missão da última monarquia; se a pedra representa um reino temporal ou celestial; se a pedra figura uma monarquia ou uma república; quem seria a cabeça dessa monarquia; de qual nação sairia essa cabeça; como se organizariam essa cabeça e seu corpo. Nos capítulos de abertura, Castro evidenciara parte de suas respostas, antecipando suas conclusões por outras profecias, em especial, as *Trovas* de Bandarra, os vaticínios do pseudo Isidoro de Sevilha, e os escritos atribuídos ao abade Joaquim de Fiore. Porém, ao introduzir o sonho, rearranjou os argumentos e reiniciou suas proposições de modo detalhado, por vezes, repetindo-as. Se estratégia de convencimento ou fruto de um caráter provisório ou inicial do manuscrito, não é possível afirmar com certeza²³. O fato é que, após jogadas as moedas de ouro, o autor vai (re)colocando as outras pedras. Ao colocar o sonho bíblico de Nabucodonosor como princípio da explanação da Quinta Monarquia, Castro apontou a origem da idéia e seu papel fundante e seguiu a hierarquia da iluminação, proposta no segundo capítulo, iniciando por uma profecia canônica das Escrituras. A estrutura dos capítulos e argumentos parece que saía da exegese da visão do rei

²¹ O compilador das obras de D. João de Castro, em finais do XVIII, inícios do XIX, afirmou que era prática do autor redigir primeiro em português para verter depois para o latim. “Distribuição dos Volumes e Summario de seu conteúdo”, BNL - Reservados - Códice 4371, s.f.. De fato, no “Declaraçoens a alguns capitulos do Propheta Daniel”, Castro afirmou a intenção de traduzir o texto para o latim, como fazia em outras obras. “Declaraçoens a alguns capitulos do Propheta Daniel”, *op. cit.*

²² A versão em latim está no mesmo códice, mas com paginação diversa.

²³ Não se sabe, ao certo, quantas revisões do manuscrito houve. O testemunho autógrafo que está na Biblioteca Nacional de Lisboa apresenta algumas rasuras e correções, mas não tem acréscimos significativos ou mesmo apêndices complementares, como alguns outros volumes da coleção da obra de D. João de Castro. Mesmo a página inicial não apresenta o mesmo cuidado de apresentação que vi em outros manuscritos dele ou ainda uma grafia mais caprichada (a letra é pequena, corrida, ao contrário da letra, por exemplo, dos comentários ao livro de Daniel), fazendo supor ser o “Da quinta monarchia” um primeiro rascunho.

caldeu e da interpretação de Daniel, na qual as outras profecias preenchem os buracos que ficaram misteriosos para Daniel e na própria visão²⁴.

A começar pelos quatro reinos. Daniel só apontara que a cabeça era o próprio sonhador, Nabucodonosor, deixando indefinidos quais os outros grandes reinos figurados nas partes das estátuas e que se seguiriam a ele até a vinda da Pedra, último reino. Haveria duas respostas para isso. Inicialmente, Castro mostrou a posição mais consensual de que representariam quatro grandes reinos do mundo até o romano: a cabeça de ouro seria assírios e babilônios; o peito e os braços de prata, os persas e medos; o ventre e as coxas de metal²⁵, os macedônios; as pernas de ferro, os romanos, e seus pés misturados de barro e ferro, suas partições em reinos menores e fracos. Mas havia uma segunda leitura, ressaltou Castro. A interpretação joaquimita da visão da estátua concordava com os quatro reinos, mas com “diferente Espírito”. O *Sobre Jeremias*, texto apócrifo atribuído ao abade calabrés que o sebastianista utilizou com recorrência²⁶, dizia que o primeiro reino seria o da Babilônia, o segundo, o dos gregos, o terceiro, o dos romanos, e o quarto, as pernas de ferro, o dos maometanos. Como Castro explicou mais detalhadamente em outras passagens, por vezes remetendo-se ao sonho de Daniel do capítulo 7 (o das bestas), com o desmembramento do Império Romano em Oriental e Ocidental, a parte oriental foi dominada pelos maiores inimigos da Cristandade. Seria contra esse inimigo que se levantaria a Pedra e o esmagaria.

A pedra, por essa missão, seria temporal, e não espiritual. Isso estava anunciado desde antes de Nabucodonosor se deitar e sonhar. Ao se preparar para dormir, o rei caldeu estava cuidando do que seria do seu império. Deus agraciou-o com o conhecimento do futuro por meio de seus sonhos e, superando o pedido e desejo do próprio rei na mercê concedida, anunciou qual seria a derradeira monarquia. Portanto, a matéria de sua visão refletia a preocupação, seu cuidado anterior, que era com o poder temporal. Da mesma maneira, as palavras de Daniel confirmavam que seria um reino temporal e que este, como tal, ficaria sobre a terra e aniquilaria todos os outros. Não poderia ser confundido, afirmou Castro, com a vinda de Cristo, pois como Ele mesmo disse, seu reino não era deste mundo. Aqui, porém, o sebastianista fez uma advertência acerca dos níveis de leitura bíblica.

²⁴ “Da quinta monarchia...”, f.

²⁵ Ele não fala em bronze, como aparece na Bíblia, talvez por influência dos textos joaquimitas.

²⁶ Segundo Besselaar, Castro só tivera acesso a textos apócrifos atribuídos ao abade calabrés. cf. BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica. op. cit.*, especialmente a nota complementar “Joaquim de Fiore”, p. 440 ss.

“Ultimamente”, todo o texto sagrado encaminha para a vinda de Cristo e para o reino e esfera espiritual, e, por isso, qualquer passagem das Escrituras, inclusiva do Antigo Testamento, pode e deveria também ser lida sob uma chave cristológica. Se na Bíblia quando Deus fala a Davi que seu filho Salomão irá sucedê-lo, o que de fato se sucede, S. Paulo pôde nessa passagem ler a vinda de Cristo. Assim onde a pedra significa e anuncia a monarquia última, dos cristãos, “figurativa, completa, & ultimamente todavia se deve entender de Christo”²⁷. A esfera espiritual pela salvação das almas sendo a causa final da existência humana e terrena, as palavras de Deus sempre apontariam para Cristo, para o Advento e para o fim do mundo carnal suplantado pelo reino dos Céus, no limite de sua interpretação analógica. Mas no sentido tanto literal quanto interpretativo-figural, referente ao futuro temporal contido nas Escrituras, para usar os termos de Auerbach²⁸, a exegese dos textos sagrados indicaria os tempos seculares e humanos, causas instrumentais e segundas para realizar os desígnios finais da Causa Primeira. Portanto, ler a pedra exclusiva e somente como Cristo seria incorrer em erro, mesmo que a camada exegética última e “figurativa” o revelasse. A interpretação profética mais colada às palavras de Daniel apontava, segundo Castro, para a monarquia terrena.

Por ser temporal, a pedra também não poderia ser a Igreja Romana, que cuidava do gládio espiritual; embora a Igreja Triunfante, por ser representante de Cristo, fosse o “verdadeiro significado” da visão e seria acompanhada pela “Monarchia *militante*”²⁹. A função da última monarquia restringia-se ao terreno, defendendo militarmente a cristandade, a Igreja e a fé cristã da inundação de perigos que se apresentavam no tempo, e podia ser resumida em sua ação e efeito a: “senhorear o mundo, extirpando a seita Mahometana, gentilidade e toda a erronia.”³⁰

A pedra teria domínio sobre a terra, como antevisto por Nabucodonosor e explicado por Daniel. Esse domínio dar-se-ia por meio não de uma República consular ou aristocrática mas por uma Monarquia capitaneada por um Príncipe. Haveria só uma cabeça. A pedra representava, por metonímia, tanto a Quinta Monarquia como o último Monarca. Como senhor do mundo, o príncipe teria domínio sobre tudo; como monarca e, portanto, rei, reinaria e teria o império sobre

²⁷ “Da quinta monarchia...”, *op. cit.*, f. 11.

²⁸ AUERBACH, E. *Figura. op. cit.*

²⁹ *Idem*, f. 11v.

³⁰ *Idem*, f. 12v.

todos³¹. O império entendido na acepção consular romana, *imperium*, ou seja, poder militar e capital sobre seus subordinados³². Com esse poder como senhor e monarca de toda a cristandade, levaria à frente a empresa de derrotar e eliminar os maometanos e os gentios. Sua função era conquistar o orbe para impor, com força absoluta, essa monarquia universal.

Como monarca, seria rei de um povo, o povo cristão. Esse povo será senhor de todos os outros, cumprindo todas as decorrências d' "a maldição & bençãos, *que* lançou Noe a seus filhos"³³. No episódio do Gênesis³⁴, feliz com o fim do dilúvio, Noé embebede-se com o vinho que produziu, e desnuda-se. Seu filho Cam o vê e, ao invés de cobri-lo, conta aos seus irmãos, Sem e Jafet. Os dois, respeitosos, rapidamente pegam um pano para vestir o pai, que adormece. Ao acordar e descobrir o ocorrido, Noé fica furioso com Cam e amaldiçoa-o e seus descendentes, dizendo que serão escravos dos irmãos. Os descendentes de Cam e seu filho Canaã, pela tradição, são os africanos, o que justificava, segundo alguns, sua escravização. Ao mesmo tempo, abençoa Sem, que terá como descendência as nações semitas (judeus e árabes-maometanos) e Jafet, de quem virá os povos cristãos. Na interpretação de Castro, a benção de Noé colocou Jafet acima de seus dois irmãos, anunciando que "*alguma* geração de Japhet seja **senhora absoluta** de todos as maes linhagens dos filhos de Noe"³⁵. O senhorio absoluto dar-se-ia na Quinta Monarquia, prometida por Deus, na qual os filhos de Jafet "senhorearão seus inimigos", os filhos de Sem, na figura dos maometanos (e implícita na dos judeus³⁶).

O príncipe representado na pedra, porém, seria ao mesmo tempo rei de uma nação cristã específica, natural de um reino particular, e cabeça da cristandade e "Imperador Romano". Nessa breve referência, Castro parece ter se remetido à idéia de um imperador como líder de vários reinos (como no Sacro-Império), juntando-se à concepção de monarca enquanto rei soberano dos cristãos. O príncipe, porém, seria Imperador e Senhor do mundo; enquanto que o Imperador de Roma, do Sacro-Império, eleito para proteger a Igreja, liderar os reis e senhores na batalha contra os

³¹ A partir dos conceitos de *dominare* e *regnare*, Faoro mostrou a diferença entre o senhor e o rei e as mudanças no entendimento entre esses pólos semânticos, sobretudo, na dinastia de Avis, que fundamentaram a concepção de poder soberano em Portugal. FAORO, R. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Publifolha, 2000, vol. 1, p. 6 e ss.

³² Para as diferentes definições de império, ver: MULDOON, J. *Empire and Order: the concept of empire. 800-1800*. Londres: Macmillan, 1999 (ele apresenta uma lista resumida entre as páginas 14 e 16, da introdução).

³³ "Da quinta monarquia...", f. 12.

³⁴ Gn, 9 : 18-29.

³⁵ "Da quinta monarquia...", f. 12 (grifo meu).

³⁶ Isso fica mais evidente em diversas passagens da *Paraphrase et concordancia*.

infiéis e de salvaguarda da Santa Sé, não era necessariamente senhor dos reinos sobre os quais exerce esse mando imperial. Pelo contrário, enquanto esferas jurisdicionais distintas, a sobreposição reino e império podia gerar conflitos. A opção de Carlos I de Espanha por usar o título de Imperador Carlos V desagradou seus vassalos hispânicos e teria sido o catalisador de revoltas locais contra os poderes centrais³⁷. O que Castro, no limite, pareceu apontar foi o “Imperador Romano” ter de fato o *imperium*, transportado como poder soberano e absoluto enquanto monarca cristão, menos do que um juiz ou “Defensor da Paz”, na expressão de Marcílio de Pádua. Esse poder era traduzido, belicamente, na ação esperada e desejada contra os infiéis e, juridicamente, na figura do monarca que é rei natural de uma nação e cabeça da Cristandade.

Para reafirmar sua interpretação, completou a exegese do sonho da estátua com outras profecias e leituras, porém, agora não necessariamente canônicas. “Indo correndo com a conformidade da visão de Nabucodonosor & explicação de Daniel”, citou no capítulo 10: lugares “do Veneravel Abbade Joaquim”; uma carta da rainha Helena, mãe do Preste João, a D. Manuel; visões de S. Brígida, S. Antonino; profecias em língua árabe; oráculos; vaticínios do abade Cirilo do Monte Carmelo; S. Isidoro de Sevilha; e o “Bandarra de Trancoso”. Entre esses, Fiore, Isidoro e Bandarra foram os pilares que se erguiam a partir de Daniel, explicitando e completando seu significado. Isidoro, por ter profetizado “cousas deste nossos tempos, principalmente deste Príncipe futuro senhor do mundo, nomeando quasi sempre pollo encuberto”. Bandarra, ao seguir Isidoro, “falla deste Monarcha [...] de suas conquistas, vencimentos dos turcos, extirpação dos mahometanos & infieis com o triumpho universal da terra”³⁸. E, por fim, volta aos comentários sobre Jeremias, atribuídos ao Abade, pelos quais Castro iniciou as provas de qual a naturalidade do Príncipe encoberto, figurado na pedra, a fim de que outros “estados” não se aleguem como essa monarquia. Pela leitura que faz do texto joaquimita, de Isidoro e Bandarra, Castro afirmou que: “Vendo-se *em* nossos tempos no Reyno de Portugal *muito* que prophetizarão que temos visto, & esperamos de uer”³⁹.

³⁷ Muitas com caráter profético, como as Germanías, cf. MILHOU, A. “Esquisse d’un panorama de la prophetie messianique en Espagne (1482-1614). Thématique, conjoncture et fonction” In: REDONDO, A. (org.) *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs. Xve-XVIIe siècles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000; GARCÍA, P.P. SANZ, J.A.C. *Epígonos del Encubertismo. Proceso contra los agermanados de 1541*. Valência: Biblioteca Valenciana, 2000.

³⁸ “Da quinta monarchia...”, f. 17v.

³⁹ *Idem*, f. 18v.

Só então, nos capítulos 11 e 12, voltou ao que anunciara desde o capítulo 2: “de *que* nação haja de ser este Monarca”⁴⁰. A conclusão é Portugal, e, mais, o Príncipe tem de ser natural do reino – o que excluía, de chofre, os reis estrangeiros, os Filipes. As reivindicações de outras nações, como da França, eram equivocadas, porque não atentavam corretamente para as profecias. Mesmo que algumas individuassem sobre a coroa de um francês, não era por ser o príncipe representado na pedra, mas sim um dos três reis cristãos que auxiliariam o último Monarca e Imperador Romano. Haveria uma coalizão parcial de reinos cristãos, mas encabeçada pela figura da Pedra à qual todos se subordinariam. Definido isso, Castro buscou demonstrar que esse monarca, sendo necessariamente de Portugal, porque se encaixava no sentido das profecias, só poderia ser D. Sebastião. Recorreu como tema de fundo ao livro de Daniel, pontuados pelo comentários joaquimitas, pelo Encoberto de Isidoro e, sobretudo, acompanhado pela exegese das coplas de Bandarra.

Por ora, destaca-se menos o caminho para chegar a D. Sebastião como o Príncipe, e mais a centralidade da figura do Monarca, anunciado na pedra. Embora o tratado intitule-se “Da Quinta Monarchia”, ao virar das folhas acentua-se a importância do Príncipe, cabeça da Cristandade. Suas questões, expostas ao longo da exegese do sonho de Nabucodonosor e complementadas com as profecias não-canônicas, caminham do geral dos reinos e monarquias da estátua para o particular da Pedra-Monarca. Não penso isso somente como operação discursiva e dialética de uma disposição do geral para o particular. O Encoberto era, de fato, o instrumento para o plano divino; como Castro apontou, a finalidade como o significado último era o reino espiritual. Porém, ao ser o instrumento principal, tornou-se de efeito quase que fim e causa da Quinta Monarquia. Em parte, essa preponderância do temporal, emblematizada no papel central do quinto monarca, conferia destaque à destruição dos mouros, a conquista da Terra Santa, o poder e domínio soberano do príncipe, inclusive sobre a Cristandade. A Quinta Monarquia seria o reino do Monarca Cristão, cujo domínio e senhorio estava definido pela conquista e por uma cruzada contra o inimigo mouro e infiel.

A importância em definir a Quinta Monarquia pelo príncipe, a pedra do último reino transfigurada em rei, pode ser enquadrada na defesa de D. João de Castro na volta de D. Sebastião, em contraposição aos Filipes, e, posteriormente, em

⁴⁰ *Idem*, f. 20

sua campanha para identificar o rei desaparecido em Alcácer-Quibir no Sebastião de Veneza, o calabrês Marco Túlio. Em vários de seus escritos, produzidos ao longo das três primeiras décadas do século XVII, a argumentação desenvolvia-se para a afirmação conclusiva do calabrês ser, de fato, D. Sebastião, que teria sido preso no campo africano, sofrido como escravo e tendo depois conseguido escapar⁴¹. Esses textos tinham, muitas vezes, uma intenção polemica e de divulgação da campanha levada a frente por fidalgos e eclesiásticos lusitanos desgarrados e perdidos após a morte e dissolução da “corte real” exilada e itinerante de D. Antônio, Prior do Crato, morto em 1595.

Radicado na França, tentando agregar-se à vida cortesã parisiense, esse grupo era formado, entre outros, por D. João de Castro, D. Antônio de Meneses, e o frade dominicano José Texeira, que conseguira o cargo de capelão de Henrique IV⁴². Castro e Texeira, particularmente, produziram uma campanha de divulgação da causa sebastianista contra a usurpação filipina e, entre 1598 e 1605, contra a perseguição de Filipe III de Espanha ao Sebastião de Veneza⁴³. Nesse esforço, parcialmente descrito por D. João de Castro em seus textos manuscritos, houve a escritura e circulação de manuscritos e impressos a partir da França para os outros reinos europeus e para Portugal.

Em língua francesa e depois inglesa, numa edição em panfleto capitaneada pelo influente dominicano Texeira, traduziu-se e conseguiu-se várias reimpressões de uma coletânea contra os Filipes e a favor do Sebastião de Veneza, intitulada *Adventure admirable*, contendo o Juramento de Afonso Henriques, cartas contando da Ilha Encoberta e do Preste João, trechos do Bandarra e outras profecias. O *Adventure*

⁴¹ Um exemplo é um de suas poucas obras impressas: o *Paraphrase et concordancia*. Após a longa explicação sobre os versos do Bandarra, terminava com um capítulo dedicado ao D. Sebastião de Veneza.

⁴² Sobre o grupo, que segundo D. João de Castro, se desfez após a morte de D. Antônio de Meneses, deixando o desamparado e em necessidades, o sebastianista escreve em sua biografia manuscrita. Lúcio de Azevedo publicou excertos nos “Apensos e anexos” do *Evolução do sebastianismo*. Além da perspectiva de D. João de Castro, utilizada sobremaneira por João Lúcio e mesmo Besselaar, Yves-Marie Bercé fez um relato muito detalhado a partir da documentação francesa e dos textos de José Texeira. BERCÉ, Y.M. *O rei oculto*. Bauru: Edusc, 2003; cf. HERMANN, J. *No reino do desejado*, *op. cit.*

⁴³ Bercé traz uma relação dos textos impressos de Castro e Texeira na sua bibliografia. As variantes e a descrição das edições, ainda que não de todas as obras de Texeira, estão na bibliografia comentada sobre sebastianismo, organizada por Vitor Oliveira, *Sebástica Bibliografia geral sobre D. Sebastião* Coimbra, BGUC, 2002, pp. 293-397, itens 2137-2144. Compulsei, fora as obras impressos e manuscritos de Castro, dois panfletos sebastianistas e anti-filipinos escritos pelo dominicano Texeira e impressos em Paris e Lion em francês: *Adventure admirable par dessus toutes autres des siecle passez & present.*, de 1601, reimpresso três vezes e depois traduzido para o inglês em duas impressões; e *Miroir de la procedure de Philippe roy de Castille en l'usurpation du Royaume de Portugal*, impresso em Paris, 1595, numa oficina com privilégios reais.

admirable teve diversas impressões entre 1601 e 1603, além de merecer uma continuação⁴⁴. Além desse panfleto contendo subsídios para a defesa sebastianista, Texeira compôs outros, redigidos em francês, que também foram reimpressos, sobre a usurpação da coroa portuguesa e as desventuras do calabrês Marco Túlio. Em português, imprimiram-se em Paris dois textos de Castro, o *Paraphrase et concordancia* (1603) e o *Discurso da vida do sempre bem vindo e apparecido rey Dom Sebastião* (1602), além da redação de grande parte dos 22 volumes autógrafos das suas obras, confeccionadas em seu exílio parisiense e nas suas andanças pelas capitais européias em busca, sem êxito, de apoio para a causa sebastianista.

Pensados fora de Portugal, defendendo um candidato à coroa preso na Itália que seria um rei desaparecido nas costas da África, a obra de Castro (e, em parte, de Texeira) reconstruiu esse circuito topográfico nos seus textos de exílio. Invertendo a geografia da produção e da distribuição dos espaços, a Quinta Monarquia de Castro definiu-se na centralidade do monarca natural de Portugal que, auxiliado pelos outros príncipes cristãos da Europa, subordinados enquanto vassallos de um senhor absoluto, conquistaria os mesmos mouros da África e da Ásia que o derrotaram. Um Jafet português derrotando e subjugando Cam e Sem ao dominar o mundo, e cristianizá-lo.

A dimensão sebastianista e geográfica, entretanto, não explica por completo a importância dada ao Monarca conquistador. Mesmo em um outro texto, o “Declaraçoens”, no qual a marca do D. Sebastião não era tão forte, a dimensão da derrota do mouro africano e asiático pelo cristão europeu-romano apresentava-se como essencial. O “Declaraçoens sobre alguns capítulos do livro de Daniel”, título atribuído pelo compilador oitocentista⁴⁵, foi escrito uma década após “Da quinta Monarquia”, em 1613. É um manuscrito mais bem acabado, e que foi posteriormente revisto e aditado, na década de 1620. Pretendia ser um comentário exegético sobre alguns capítulos do Livro de Daniel, nomeadamente os com teor mais apocalíptico: o segundo e o sétimo, que contém os sonhos de Nabuco e de Daniel; o oitavo, com a visão do carneiro e do bode de chifres; o décimo primeiro, sobre os reis que se seguiriam após Dario. O “Tratado sobre Daniel”, nome pelo qual Barbosa Machado se refere às “Declaraçoens”, completava e continuava outros escritos seus que elucidavam os livros bíblicos de teor revelatório, como o seu “Apocalipse”. O fidalgo

⁴⁴ Sobre as edições, ver nota supra.

⁴⁵ SILVA, I.F., ARANHA, B.A. *Diccionario bibliographico portuguez*, Lisboa: CNCDP, s/d, (Ophir. Biblioteca Virtual dos Descobrimentos Portugueses) [CD-ROM], verbete “D. João de Castro”.

sebastianista tomava ares de teólogo, embora, como advertisse, afetando modéstia, seus “borrões” somente expressavam algumas opiniões suas. Para além da captação benevolente do seu leitor, o texto dele, por vezes, não apresenta realmente o repertório de autoridades e a erudição que caracterizaria um comentário exegético. Somada a isso, seu objetivo não era teológico ou homilético, mas propor uma interpretação das profecias de Daniel a fim de indicar o futuro da cristandade. Porém definindo-se como uma leitura de um livro bíblico, seu teor guiou-se menos pela explicação pública, no sentido de *res publica*, ou “profana” da Quinta Monarquia cristã como no outro tratado, mas, sobretudo, pela decifração mais “eclesiástica”⁴⁶ dos capítulos de Daniel. Nesse sentido, Castro não mostrou esforços para nomear quem era o príncipe ou a pedra, mas buscou demonstrar, sem deixar espaços para dúvidas, que a correta interpretação dos sonhos tanto de Daniel quanto de Nabucodonosor anunciava a vinda de uma monarquia cristã universal e temporal. Antes de entrar nos comentários de Daniel, Castro avisou também que em outros escritos seus citou e comentou diversas vezes o livro bíblico, e que o “Declaraçoens” tenta ser uma leitura organizada de suas impressões, observadas suas limitações como exegeta e teólogo. Apesar dessa intenção, segundo ele mesmo, não teve acesso aos seus textos e não pode consultá-los enquanto escrevia o “Tratado sobre Daniel”; desse modo, tornar-se-ia mais como uma obra independente de “Da Quinta Monarchia”, menos do que complementar ou mesmo dialógica.

Somado esse fator ao objetivo eminentemente exegético superior à defesa polemista de um rei encoberto e encontrado ou de um novo reino autônomo, haveria espaço para duas obras bastante diferentes e separadas por interpretações conflitantes. Isto, porém, não acontece. Em parte, porque as perguntas, com exceção da naturalidade do príncipe, permaneceram, grosso modo, as mesmas: quais as partes da estátua; a quinta monarquia será espiritual ou temporal; como se constituirá; qual sua missão e fim. As respostas também não diferiam substancialmente; se remeteram ao mesmo repertório de autores, e se apoiaram no uso de outras profecias não canônicas, como as de Bandarra e Isidoro, além da presença dos escritos do “Veneravel Abade”. Seguiram, por sua vez, uma estrutura similar, primeiro a paráfrase, as leituras existentes, o comentário, a explicação. Apesar do aviso do autor de possíveis discordâncias com seus escritos anteriores, a proximidade temática,

⁴⁶ A contraposição “profano” e “eclesiástico” foi feita por Vieira na sua *Defesa* para indicar que as *Trovas* de Bandarra poderiam ser lidas como profecias, e não somente como um texto que trata dos assuntos bíblicos de modo político e mundano.

interpretativa e de tópicos estabeleceu alguma continuidade entre os textos; mesmo que pensadas com aplicações diversas, partilhavam um projeto comum.

Isso nas grandes linhas. Alguns aspectos, porém, apareceram se não divergentes pelo menos com maior detalhamento. Ao meu ver, na maior parte das vezes, pelo caráter mais específico do texto e mais detido em Daniel, bem como pela aparência de maior acabamento e finalização das “Declaraçoens”⁴⁷. Um desses aspectos é a delimitação dos tempos.

Havia uma preocupação em evidenciar não só que aquele era o tempo anunciado pelos sonhos, mas também de individuar os momentos e marcar a consecução das profecias. A vitória da Santa Liga sobre os turcos em Lepanto, ao que se indica, marcaria o início da reação contra os inimigos da cristandade, tendo seu fim na derrota do Anticristo, representado pelos maometanos, com a chegada do último monarca. Haveria dois momentos, revelados no sonho da estátua no aparecimento e queda da pedra, que marcariam o estabelecimento da Monarquia universal cristã e a derrota do Anticristo. Entre esses dois momentos, estava a época de Castro. Outras matérias foram além do maior detalhamento e explicação. Talvez sejam marcas de uma leitura mais espiritual que temporal, suscitada pelo próprio gênero do texto, um comentário bíblico.

Na interpretação da pedra, Castro afirmou que ela representava Cristo não só “ultimamente”, mas propriamente. A Quinta Monarquia seria o corpo de Cristo; a Cristandade esmagaria seu inimigo, congregada e motivada pela afirmação: um só rebanho, um só pastor. A unidade em Cristo é o móvel da vitória contra os inimigos da fé. Nesse sentido, a função da Quinta Monarquia seria “conquistar e converter a gentilidade”, acrescentando à destruição dos infiéis um sentido, ainda que tênue, de catequese. Contudo, a Quinta Monarquia permaneceu como o domínio e senhorio absoluto dos cristãos sobre o mundo, cuja marca seria a conquista. Se foi inserido um aspecto evangelizador, talvez pela presença cristológica mais marcante, a “pedra talhada do monte sem mãos”, ao fim, cai e esmaga a estátua se sobrepondo e ocupando toda a terra.

Essa marca foi reforçada quando Castro passou à análise do capítulo sete do Livro de Daniel, no qual relata o sonho do próprio profeta com os quatro ventos e as quatro bestas. Os sonhos de Nabucodonosor e de Daniel eram complementares

⁴⁷ Por exemplo, comparando com o “Da quinta monarchia”, a letra está mais clara e regular, há um cuidado maior nas marcas de revisão e rasura, existem adendos indicando várias releituras, etc.

na revelação mais do que repetições do mesmo anúncio. Assim os quatro ventos e, depois, as quatro bestas representariam também quatro reinos, mas não necessariamente os mesmos que os da estátua. Os ventos que revolvem o mar significariam a divisão da Roma temporal (o império romano do Oriente, o Sacro-império, e do Ocidente, Bizâncio) e da espiritual (o cisma entre Igreja Romana e Oriental); todas as partes sob a ameaça dos maometanos que tomaram as partes orientais e afrontavam o Ocidente. Aqui se denuncia novamente o que é a tópica dominante da leitura de Castro: o inimigo mouro e turco colocando em perigo a cristandade.

Ao analisar as quatro bestas que se sucedem destruindo uma às outras até a chegada do Filho do Homem, Castro retomou a leitura joaquimita que identificava em cada uma das bestas um reino: o babilônico; grego; romano; e, por fim, o maometano, significado na última fera e no pequeno chifre, que seria figura do Anticristo. A destruição do Anticristo e dos inimigos da fé seria trabalho do monarca que vai se levantar e liderar a nação cristã, auxiliado pelo Papa Angélico⁴⁸. A emergência do Anticristo, não mencionada nas interpretações “Da quinta monarquia”, adveio provavelmente da exegese mais profunda do sonho de Daniel, que ganhou espaço nas “Declaraçoens”; bem como do diálogo, aí sim anunciado e previsto, com os comentários ao Apocalipse redigidos por Castro anos antes. Junte-se a isso a menção feita no adendo no fim do códice, escrito três anos depois (1616), no qual ele falou que reviu os comentários sobre Daniel a partir da redação de uma nova obra sua, cujo tema e título era “Sobre o Antichristo”. Ainda que não tenha alterado a redação original do texto de 1613, adicionou um posfácio e observações complementares sobre o tema, deixando implícito que o material para os volumes sobre o Anticristo estava sendo recolhido durante a feitura do “Tratado sobre Daniel” e que, àquela época, o Anticristo era também objetos de suas atenções. A presença maior de Cristo na interpretação do sonho da estátua ou das bestas pode ser compreendida como anteposição ao levante do Anticristo, previsto para os tempos de Castro.

A Quinta Monarquia era Cristo, mas um Cristo temporal e bélico que derrotaria na terra o seu inimigo e antípoda e instalaria uma monarquia terrena e com senhorio e império sobre o mundo. A vinda de Cristo não devia, porém, ser entendida literalmente, mas por meio de seu povo. A Quinta Monarquia era de Cristo

⁴⁸ *Paraphrase*, f. 53v, f. 121, cf. Besselaar, *Sebastianismo – uma história sumária*, p. 74-75.

e dos Cristãos, como dissera antes Benito Pereira. Do mesmo modo, o Anticristo, menos do que uma pessoa particular, seria o corpo horrendo e disforme dos infiéis, encabeçados pelos maometanos. A analogia ordenava os fins e os meios da última monarquia, a partir dos sonhos de Nabucodonosor e Daniel, reafirmando sua dimensão temporal e terrena, ainda que “para maior glória de Deus”. Castro reforçava, independente de definir quem era o príncipe da pedra, os aspectos conquistadores e militares dessa monarquia.

“São Paulo do sebastianismo”, como o chamou Lúcio de Azevedo, D. João de Castro tem sido entendido como o principal e talvez o primeiro responsável pelo surgimento de um “Sebastianismo letrado”⁴⁹. Para além, ao defender extensa e detalhadamente a volta de D. Sebastião, Castro lançou as pedras e moedas para uma teoria da Quinta Monarquia portuguesa. Se essa estava enunciada desde *Os Lusíadas*, nas *Crônicas* de Duarte Galvão, ou mesmo antes nos textos doutrinários de Álvaro Paes, os escritos de Castro organizaram o repertório existente, alinhavaram as profecias e comentários, fundamentaram a eleição do rei e da nação lusitana. Mais do que isso, escrita no exílio e, em parte, intencionando o apoio de outros reinos para sua causa⁵⁰, construiu sua obra dialogando, para negá-las, com outras teorias e interpretações das profecias de Daniel, que identificavam em outras nações, reino e locais a vinda da última monarquia. A elaboração de um edifício português da Quinta Monarquia fez-se não somente em razão de um Sebastianismo “nacional” e autonomista em relação à Castela. Fez-se também a fim de afirmar a posição capital da monarquia portuguesa entre as outras⁵¹, nas quais, por sua vez, se constituíam projetos profético-políticos a partir do repertório dos sonhos da estátua e das bestas.

A teoria da Quinta Monarquia, base desse sebastianismo mais erudito, começou, portanto, voltada tanto para dentro quanto para fora de Portugal. Para dentro, na sua preocupação com a sucessão das cabeças do reino português e na importância dada aos versos lusitanos do Bandarra de Trancoso, bem como o milagre fundador de Ourique. Para fora, no debate com as outras propostas pentamonarquistas e messiânica-nacionais⁵² e na dimensão cristã-romana que

⁴⁹ Hermann, J. *No reino do desejado*, op. cit.; BESSELAAR, J.V. *Sebastianismo – história sumária*, op. cit.

⁵⁰ BERCÉ, Y.M. *O rei oculto*. Bauru: Edusc, 2004.

⁵¹ Por isso, talvez, a preocupação manifesta em traduzir ou redigir em latim.

⁵² Como buscou indicar Bercé, indo de encontro de grande parte da historiografia clássica portuguesa, o Sebastianismo não surge como um fenômeno extemporâneo, anômalo no mundo europeu dos séculos XVI e XVII nem como uma marca única e característica do povo português. O que também se pode apreender da leitura dos textos de Castro.

pensava as nações européias da Cristandade contrária às asiáticas e africanas de Mafoma.

É difícil identificar a circulação das obras de Castro, especialmente na época da sua escritura. Não encontrei muitas referências para além do grupo de sebastianistas exilados. Após sua morte e com a Restauração, há algumas referências diretas e indiretas. A maior delas é o “Tratado da Quinta Monarquia”⁵³, composto pelo trinitário Sebastião de Paiva (1659 †) por volta de 1645⁵⁴ em resposta aos escritos joanistas e brigantinos.

Defendendo que D. Sebastião era o Encoberto, Paiva contrapôs-se, em particular, ao *Restauração de Portugal Prodigiosa*, impresso em 1643⁵⁵. Ao contrário do texto joanista, que era um repertório de vaticínios, profecias e milagres provando a legitimidade providencial da Restauração e a eleição de D. João IV como escolhido e encoberto, o “Tratado” era uma obra especulativa que propunha uma Quinta Monarquia encabeçada por D. Sebastião. A proposta e estrutura seguiam a “Da quinta monarchia” e anunciava uma derivação vista nas inúmeras referências que fazia aos textos de D. João de Castro.

Após definir e legitimar que a esperança na última monarquia era muito antiga e existia mesmo entre os pagãos, como visto pelas Sibilas, explicou o que era profecia para mostrar seu edifício. Iniciou sua interpretação pelos sonhos presentes no livro de Daniel e no quarto e apócrifo de Esdras, colocados como fundamentos bíblicos. Paiva, apropriando-se da segunda leitura dos quatro reinos, identificou na quarta monarquia o império maometano, influenciado pela significação joaquimita. A partir do sonho de Daniel, enunciou a centralidade do Príncipe ao formular a missão do último reino: “Em as quaes pallavras [de Daniel], posto que poucas, se ve tudo o que do Principe da 5ª Monarchia, em todos os mais vaticinios se encerra: a paz que hade fazer na Christandade e a destruição da seita de Mafoma”⁵⁶. Esse príncipe seria D. Sebastião.

⁵³ BNL, Reservados, Cod. 810 (cf. . Há uma edição crítica comentada, que está no prelo, organizada por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso, que os autores gentilmente me deixaram compulsar: PAIVA, S. *Tratado da Quinta Monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso) Lisboa: IN/CM, no prelo.

⁵⁴ Nas cópias aparece a data de 1641, porém a referência a textos escritos posteriormente, como o *Restauração de Portugal prodigioso*, indica que é posterior.

⁵⁵ ALMEIDA, Gregório de (pseud.). *Restauração de Portugal prodigiosa*. Barcelos: Cia. Editora do Minho, 1939, 4v.

⁵⁶ “Tratado da Quinta Monarchia”, *op. cit.*, f. 65v.

A eleição de Portugal como última Monarquia estava ligada à definição de quem será o Monarca – e, nisso, o erro crasso dos que atribuíam esse papel a D. João IV. Essa eleição, se não estava clarividente nas profecias bíblicas, completava-se com provas de outros vaticínios: o Juramento de Afonso Henriques⁵⁷; as *Trovas* de Bandarra; a *Anacephaleosis da Monarchia Lusitana* de Manuel Bocarro Francês; as profecias de S. Isidoro, Pedro Frias, Monge Bento; os escritos do Abade Joaquim; e mesmo os vaticínios recolhidos no *Restauração de Portugal prodigiosa*, mas interpretados de forma equívoca⁵⁸.

Tenho a impressão que o “Tratado” serviu para difundir a leitura sebastianista da Quinta Monarquia estabelecida por Castro. Não só pela variedade de cópias⁵⁹, mas também por citações do “Tratado” em documentos de finais do XVII, como nos manuscritos anti-vieira. A teoria pentamonarquista de Castro, atualizada por Paiva, também apareceu no “Jardim Ameno”, uma das mais completas compilações portuguesas de profecias, vaticínios, e interpretações⁶⁰. Como tal e por sua circulação, foi proibida e expurgada, mesmo sendo um manuscrito, pela Real Mesa Censória em 1774, no seu esforço de combate ao sebastianismo e às crenças messiânicas. Em um comentário anônimo das *Trovas*, menos esquemático que a *Paraphrase*, a interpretação dos quatro reinos sonhados por Daniel é a mesma de Castro e Paiva, bem como a função da Quinta Monarquia⁶¹:

acharemos *que* Daniel em as quatro feras, *que* uio sair do mar, das *quais* a ultima figurou a Mafoma, nesta pos o Anjo, o termo de todas as quatro; (...) ueremos como (...) fazem 1600. annos (...) então se remata o Imperio daquelle blasfemos, quando deste seculo prezente o anno em *que* teue principio o seu [da última monarquia] (sic) nacimiento.⁶²

A Quinta Monarquia era destino anunciado da história portuguesa e cristã e deveria acontecer naquele século.

⁵⁷ Dedicar o capítulo 10 inteiro para o Juramento e para o Milagre. *Idem*.

⁵⁸ *Idem*, cf. cap. 5.

⁵⁹ José Eduardo Franco um levantamento mostrando não só a existência de várias cópias, mas também seu espalhamento geográfico e cronológico. Cf. PAIVA, S. *Tratado da Quinta Monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso), *op. cit.*

⁶⁰ BESSELAAR, J. *Sebastianismo – uma história sumária*, *op. cit.*

⁶¹ “Jardim Ameno”, ANTT, M. da Livraria, cod. 774, f. 63, 68-69.

⁶² *Idem*, f. 69.

AS DIVERSAS PEDRAS DO IMPÉRIO

Castro estabeleceu as bases da Quinta Monarquia sebastianista nas primeiras décadas do XVII, Vieira fundamentou as esperanças brigantinas no Quinto Império na segunda metade dos seiscentos. O tema aparecia em seus sermões desde a pregação no primeiro dia do ano de 1642, quando, recém-chegado numa comitiva do Brasil para saudar o novo rei, pregou na Capela Real o “Sermão dos Bons Anos”⁶³. Desde ali falava de um império liderado pelos reis de Bragança que os portugueses haveriam de ter, sujeitando todas as partes do mundo com o patrocínio divino. No entanto, ainda que tenha se remetido à eleição de Portugal e de D. João de IV e seus descendentes em cartas e prédicas, o primeiro texto seu que apresenta alguma reflexão mais organizada sobre o Quinto Império foi a carta com estrutura especulativa “Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o quarto escritas por Gonçaleannes Bandarra”. Neste longo título, está a primeira ocorrência da expressão Quinto Império que identifiquei nos textos vieirenses. A carta de 1659 era mais um comentário argumentativo sobre Bandarra para provar que o Encoberto era o falecido D. João, do que propriamente um tratado sobre o Quinto Império. Sinal disso, os sonhos do livro de Daniel pouco ou quase nada apareceram, e mesmo o Quinto Império ficou mais restrito ao título atribuído à carta. Entre os sermões, os sonhos de Nabucodonosor e Daniel apareceram com certa frequência, ainda que, por vezes, mais como figuras da sucessão das coisas temporais, em sentido alegórico, homilético ou moral, do que numa leitura profética e figural sobre os impérios e monarquias do mundo. Esses sonhos serviram também como metáforas e por meio de analogias para pensar os alcances das ações da coroa e da igreja lusitana. Em sermões como os do “Esposo da Mãe de Deus” (1644) e de “Xavier Dormindo” (1694), Vieira discutiu e comparou os cuidados do sonho de Nabucodonosor com os sonhos de S. José, patrono e exemplo do rei D. João, e com os de Xavier, metáfora da missão jesuítica e portuguesa⁶⁴. O Quinto Império, porém, ficou latente.

Foi só evidenciado e nomeado no “Sermão de Acção de Graças pelo nascimento do príncipe D. João”, pregado em 16 de dezembro de 1688 na Bahia e

⁶³ O tema messiânico, porém, aparecera antes numa prédica sobre S. Sebastião de 1634, ainda na Bahia, recém-ordenado, porém não numa chave brigantina, como mostra Valmir Muraro,: MURARO, V. *Padre Antônio Vieira: retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.

⁶⁴ Cf. LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas*. *Op. cit.* (ver especialmente cap. 3).

impresso no volume *Palavra de Deus empenhada e desempenhada* em 1690⁶⁵. O sermão de ação de graças era gratulatório pelo nascimento do primeiro filho do casal real Pedro II e Maria Sofia. A boa nova aportava em Salvador em dezembro e o pregador, mesmo debilitado, resolvera agradecer a Deus e a São Francisco Xavier, que intercedera diretamente para o nascimento do varão. Vieira disse claramente que Portugal seria o Quinto Império sonhado por Nabucodonosor e Daniel e prometido em Ourique. Sua cabeça seria o infante recém-nascido, João, Príncipe do Brasil. O futuro herdeiro, entretanto, faleceu enquanto no vagar das caravelas as notícias sobre o sermão e as festas feitas no Brasil chegavam à corte.

Independente desse evento quase anedótico – que Vieira tentou contornar em cartas e no rearranjo de suas esperanças⁶⁶ – o que o jesuíta pregara em 1688, em Salvador, e depois fora impresso em Lisboa, em 1690, era um arrazoado do que escrevera nos seus “altos palácios”: os seus tratados proféticos. Eram, além da carta “Esperanças de Portugal”⁶⁷, a *História do Futuro*, antecédida pelo *Livro Antepreimeiro*, e a *Clavis Prophetarum*, a chave dos profetas, projeto ao qual se dedicou no fim da vida. Somavam-se a esses as duas “Representações”, escritas para sua *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, e o texto da *Apologia das coisas profetizadas*, possível rascunho inicial das outras. Esses textos, redigidos a partir de 1660 e em sua maioria não terminados, permaneceram manuscritos e, ao que parece, com pequena circulação, embora com muita fama, até a morte do autor em 1697. Deles, somente o *Livro antepreimeiro* foi impresso na primeira metade do XVIII. Na “choupana” da *Palavra empenhada*, veiculava-se um pedaço do que redigira a mão, por palavras faladas a uma grande audiência brasílica, e por palavras estampadas em livro a uma audiência lusitana e possivelmente do resto do império. Nesses palácios inconclusos que tentou construir, o jesuíta desenvolveu e defendeu a sua teoria do Quinto Império, mostrando seus fundamentos, organização, tempos, missão, partes, fins, meios e instrumentos.

Ao contrário de Castro, não determinou nesses tratados um rei específico; insinuou que seria uma das cabeças da casa de Bragança. Quando o fez, como nas “Esperanças de Portugal” e no “Sermão de Ação de Graças”, foi por meio de cartas,

⁶⁵ Esse volume depois vai ser contado como o 13º da edição príncipe dos sermões.

⁶⁶ Carta do Padre António Vieira para o Padre Leopoldo Fuess, Confessor da Rainha N. S., *Baía*, 19 de Julho de 1689.

⁶⁷ Vieira não se referia à carta ao usar a expressão “Altos palácios”, mas inseri-a aqui por ser um texto profético.

em geral, familiares⁶⁸ e de prédicas, na maior parte das vezes, encomiásticas⁶⁹. Não atrelou, porém, o Quinto Império exclusivamente a um príncipe nem construiu o seu projeto em cima de uma cabeça coroada, como fizeram Castro e Paiva com D. Sebastião. Seguidamente, foi depositando suas esperanças nos reis e herdeiros brigantinos. Tanto que, com certa engenhosidade, pôde superar o engano sobre o infante falecido. Nos “textos proféticos”⁷⁰, excetuando-se as “Esperanças de Portugal”, o objetivo não era provar quem seria o Monarca mas sim porque Portugal seria a nação escolhida para liderar o último Reino e Império de Cristo. Mas o fundamento bíblico principal permanecia o mesmo: os sonhos do Livro de Daniel.

Na inacabada e incompleta “História do Futuro Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo”⁷¹, Vieira abriu sua explicação do Quinto Império dizendo porque, desde o título, o “nosso Império que prometemos recebe o número Quinto, e quais sejam em ordem os outros quatro”. Essa ressalva precisou ser feita, segundo o jesuíta, visto haver “nesta nossa idade tantos impérios, e sendo mais os de nações bárbaras e políticas que em diversos tempos do Mundo se têm levantado e caído”. A resposta a essa multiplicidade imperial dava-se por ser a *História do Futuro* fundada nas:

Escrituras Divinas; cuja história profética (...) só trata do primeiro [império] que se começou e levantou nele e dos que em continuada sucessão se lhe foram seguindo até o tempo presente, os quais em espaço de quatro mil anos têm sido com este [primeiro império] quatro.⁷²

A *História do Futuro*, portanto, não era uma história “política” ou mundana; seu modo de contar não era de “historiador ou autor humano”. Era uma “história profética”, pois tomada das Escrituras. E como tal, relata o futuro, individuando os

⁶⁸ Familiares eram as cartas, segundo a preceptiva inaciana, que tinham caráter particular e não eram de negócio (notificantes) ou edificantes, e, portanto, não devendo ser publicizadas. Sobre isso ver: MEIHY, J.C.S.B. *Presença do Brasil na Companhia de Jesus (1549-1649)*. São Paulo: Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1975; PÉCORA, A. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil” In: *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001; LONDOÑO, F.T.. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI” *Revista Brasileira de História*. v. 22, nº 43, 2002, p. 11-32; HASEN, J.A. “Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)” In: VIEIRA, A. *Cartas do Brasil: 1626-1697. Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã-Pará* (Hansen, João Adolfo, org.) São Paulo: Hedra, 2003. p. 7-74.

⁶⁹ Os sermões panegíricos dividiam-se em dois estilos oratórios: exornativo, que exaltava o sujeito do encômio, ou deliberativo, que utilizava os feitos da pessoa como exemplo. Muitas vezes, Vieira mistura os dois estilos, como observou o P. Luiz Gonzaga. Sobre isso ver: CABRAL, L.G.. *Vieira-prêgador*. 2ª ed., Braga, Cruz, 1936, v.2, p.400-421.

⁷⁰ MEIHY, J.C.S.B. “Ensaio introdutório” *op. cit.*

⁷¹ O título, como pode se observar, inverte o da carta “Esperanças de Portugal”.

⁷² VIEIRA, A. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu). 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, cap. 1.

eventos, as pessoas e os lugares, como explicou no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*. Para historiar o “hemisfério escondido” do tempo, o porvir, era preciso partir da palavra divina. Desse modo, o jesuíta começou o livro primeiro com profecias canônicas para fundar “bem a esperança deste grande futuro”, recorrendo “principalmente aos que a Fé nos ensina que foram verdadeiros profetas.” E começou com Daniel, “não só pelo espírito de profecia que foi tão superiormente ilustrado”, mas porque era o profeta dos Reinos e Monarquias.

Seria “a primeira pedra deste edifício uma grande profecia de Daniel”: o sonho de Nabucodonosor. Novamente, o uso da metáfora da profecia como construção, marcada aqui pela propriedade da matéria tratada. Se essa história profética versa sobre a vinda do último e quinto Império, que se erguerá sobre todos os outros impérios, monarquias e reinos, e se uma história do futuro só pode ser levantada por profecias verdadeiras, retiradas, em primeiro, da Bíblia, deve-se escolher como base a profecia e o profeta que sabidamente consideram essa matéria. Como no “Da quinta monarquia”, a pedra fundamental do edifício profético era a visão da estátua esmagada pela pedra.

Em seu texto, Vieira, seguindo a lógica dos comentários exegéticos, fez uma paráfrase do sonho bíblico, para depois dar o significado dos reinos não revelados por Daniel ao rei. A cabeça de ouro era o “Império dos Assírios”, como falara o profeta. As outras partes da estátua seriam: “a prata, que é o segundo metal”, o império dos Persas; o bronze, terceiro metal, dos Gregos; o ferro, quarto metal, significaria o dos romanos, que foi e era o quarto império. Seguia-se a ordem de valor dos metais (ouro; prata; bronze; ferro) e a seqüência, de cima para baixo, do corpo (cabeça; peitos e braços; ventre; pernas e pés, que “são a última parte do corpo”). A disposição dos impérios, além do ordenamento temporal e cronológico, revelava também analogias da matéria e parte da estátua com os reinos representados. O ferro que significava o quarto império era anúncio da força e poder militar e guerreiro dos romanos, assim como a sua divisão em oriental e ocidental estava nos dois pés colocados sob a terra; um a ocidente, em Roma, e outro a oriente, em Constantinopla, àquele tempo tomada pelos turcos. Os dez dedos dos pés eram os retalhos do Império Romano dividido e partido em sua decadência. Nos dedos ver-se-ia “tudo o que (...) possuem os Príncipes cristãos na Europa, e tudo o que na Europa, na África e na Ásia possui o Turco.” Por causa da desunião dos dedos e fragilidade do barro misturado ao ferro, não se conseguia formar uma liga firme de

reinos europeus e cristãos, mesmo com tantos casamentos entre as diversas coroas. Essa estátua com sua “fraqueza nas extremidades” seria destruída pela pedra, o último e quinto império.

Como estava revelando “cousas grandes”, Deus significou “por repetidas visões o mesmo mistério” e duplicou “por diferentes figuras a mesma revelação”. Como fizera nos sonhos de José e do Faraó, repetiu o que revelou no sonho da estátua retratada para Nabucodonosor no sonho das Bestas vistas por Daniel. O jesuíta comentou o sonho de Daniel a partir da chave exposta na exegese da visão da estátua. Identificou os quatro impérios e suas idades, e mostrou que o último império estava por vir. Para arrematar os exemplos, mostrou que “assim como Deus dobrou as visões [os sonhos da estátua e das bestas], assim também dobrou as testemunhas”, introduzindo, no último capítulo da terceira parte, a visão de Zacarias das quatro carroças puxadas por quatro pares de cavalos diferentes. O capítulo não está terminado, mas a conclusão apresentada por Vieira era de que as quatro carroças representavam os mesmo Impérios sonhados por Nabucodonosor na estátua e por Daniel nas bestas.

Mostrados os fundamentos bíblicos que autorizavam as esperanças portuguesas, e revelados quais os quatro impérios, e “Suposto, como deixámos assentado, que há-de haver no Mundo um quinto e novo Império”, Vieira iniciou o segundo livro, para dizer como esse “Império há-de ser”.

Vieira não chegou a definir, no manuscrito incompleto da *História do Futuro*, de qual nação era esse Quinto Império, e, no primeiro livro da *História*, somente mostrou as profecias bíblicas fundantes e indicou os quatro impérios terrenos até o romano. No segundo livro, que está inconcluso no sétimo capítulo, tratou de definir que império era esse, dizendo que seria um império de Cristo e dos Cristãos (capítulo primeiro), neste mundo e não no outro (capítulo segundo), e, entre os capítulos terceiro e sétimo, mostrou que esse império seria “temporal e espiritual juntamente” – ao contrário da monarquia temporal cristã dos sebastianistas.

Como indicou Adma Muhana⁷³, propondo uma matriz comum dos escritos proféticos, o texto e a estrutura do segundo livro da *História do Futuro* são similares aos da “Representação segunda” da *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Nos dois, a análise partiu dos sonhos do Livro de Daniel e estruturou-se, sobretudo, por meio da

⁷³ MUHANA, A.F. *Recursos retóricos na obra especulativa de Antonio Vieira*. Dissertação de Mestrado, USP, 1989; cf. MUHANA, A.F. “Introdução” in: *Autos do processo de Antonio Vieira*, *op. cit.*; MUHANA, A.F. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos”, *op. cit.*.

referência a autoridades, no recurso aos lugares bíblicos e sua exegese, e a citação de profecias canônicas. Menos do que um receio da censura ou da condenação inquisitorial, ao meu ver, essa fundamentação tão ortodoxa e antiga devia-se por ambos constituíam um segundo pavimento erguido após se mostrar e defender, na “Representação Primeira” e no *Livro anteprimeiro da História do Futuro*, a base não-canônica e mais moderna do Quinto Império, Bandarra.

A proximidade dos dois manuscritos permite supor o desenvolvimento dos capítulos inacabados da *História do Futuro* a partir da “Representação segunda”. Na “Representação segunda”, após definir que o Quinto Império seria o de Cristo e dos Cristãos e mostrar que seria temporal e espiritual juntamente, Vieira tratou: da extensão do Império; da conversão universal de todos os povos, inclusive os judeus, e da extinção de todas as espécies de infidelidade; dos meios e instrumentos pelos quais se dará essa conversão; da instalação da Paz universal; da vinda e derrota do Anti-Cristo; do tempo em que viria o Império; e, por fim, de qual nação sairia o Imperador – a portuguesa.

Alguns dos capítulos da *História* eram semelhantes, quase correspondiam às primeiras sete “questões” da “Representação”, em seus argumentos, exemplos e até mesmo parágrafos. O capítulo primeiro do segundo livro da *História* desenvolvia uma tópica importante de modo similar ao que estava “questão 4^a” da “Representação”. Era a da pedra enquanto prova de que o Império seria de Cristo e dos Cristãos. Na “Representação segunda”, a descrição foi de modo mais sucinto:

Prova-se primeiro, com o primeiro lugar de Daniel, onde a pedra que derrubou a estátua significa a Cristo, o qual foi também a pedra de David que derrubou o Gigante: e em muitos lugares da Escritura se chama pedra. No Cap. III de Zacarias: *Super lapidem unum septem oculi*; e no Cap. I da *Epistola Primeira ad Chorintios*: *Bibebant de consequente eos petra. Petra autem erat Christus*; e no Cap. II da *Epistola ad Ephesios*: *Ipso summo angulari Lapide, JESU Christo*; e no Salmo CXVII: *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes hic factus est in caput anguli*. (...) Não refiro Doutores nesta exposição, porque é comum de todos, e se podem ver bem alegados em Viegas sobre o Apocalipse.⁷⁴

E no livro segundo da *História do Futuro*, de modo mais desenvolvido:

Primeiramente, aquela pedra que derrubou a estátua e desfez as quatro Monarquias figuradas nos quatro metais, e depois cresceu e a sua grandeza ocupou e encheu toda a Terra, é Cristo, o qual em outros muitos lugares da Sagrada Escritura se chama *Pedra*. Ele foi a Pedra que no deserto matou a sede aos filhos de Israel e os acompanhou até a Terra

⁷⁴ *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício, op. cit.*, “Representação Segunda”, § 46.

da Promissão. Ele foi a Pedra com que David derrubou ao gigante, em significação de que por meio e virtude de Cristo havemos de vencer o Mundo e o Demónio. Ele foi a Pedra que viu Zacarias, (...). Ele foi a Pedra sobre que adormeceu Jacob, quando se lhe abriu o Céu e viu a escada; ele a Pedra sobre que sustentou os braços levantados de Moisés, quando venceu os exércitos de Amalec; ele finalmente a Pedra angular, a que uniu os dois povos gentílico e judaico, e a Pedra fundamental e provada sobre que se fundaram na Lei antiga a Igreja de Sion e, na nova, a do mesmo Cristo. Esta Pedra pois foi a que, arrancada do monte, derrubou a estátua e desfez os quatro Impérios dos Assírios, Persas, Gregos e Romanos, para fundar e levantar o seu sobre todos eles. Assim o dizem conformemente neste lugar não só todos os Padres e expositores católicos, senão também os hereges e até mesmo Rabinos, os quais acertam em dizer que nesta Pedra está profetizado o Reino do Messias, e erram somente em não crerem que o Messias é Cristo⁷⁵.

Em ambas as passagens, a pedra representava Cristo. A prova disso estaria na nomeação direta de Cristo como pedra e, a partir dessa nomeação, entendia-se na pedra a figura de Cristo por meio da interpretação figural de outros episódios bíblicos. Se a pedra era Cristo, o quinto império representado naquela pedra, que esmagava a estátua, só poderia ser o Império de Cristo e dos Cristãos, desfazendo os anteriores dos Romanos, dos Gregos, dos Persas e dos Assírios.

A figura da pedra era recorrente na obra vieirense especulativa e também na parenética. As “cinco pedras da funda de Davi” foram tema de cinco pregações e discursos morais, um para cada pedra, na corte romana da rainha Catarina da Suécia, impressos em italiano e depois traduzidos para o português⁷⁶. A primeira pedra, que atingiu a cabeça do gigante Golias, era a pedra do conhecimento das coisas; a segunda, a dor do bem perdido e do pecado; a terceira, dor da vergonha; a quarta, o temor do castigo; a quinta, da esperança do Céu. Seguindo esse caminho das pedras do conhecimento das coisas até a esperança, derrubar-se-ia os Golias do mundo, do mesmo modo que a pedra derrubou a estátua mundana vista por Nabuco. A pedra sob a qual dormiu Jacó foi sobre onde subiu a escada aos céus, pois o patriarca teve sonhos brandos dignos de um santo porque tinha por apoio uma cabeceira dura e

⁷⁵ VIEIRA, A. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalho Buescu). 2ª ed., Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

⁷⁶ VIEIRA, A. *Sermões*, *op. cit.*, v. XIV. Sobre as diferenças entre as edições italiana e portuguesa, ver: MURARO, V. *op. cit.* Valmir Muraro também ressalta que o tema de Davi é recorrente e uma das chaves possíveis de se entender a obra sermônica de Vieira. De fato, Davi, as pedras de sua funda e a derrota de Golias aparecem em vários sermões e foram usados como figuras e significados de várias matérias diferentes.

modesta⁷⁷. A rudeza do índio era como a da pedra, mas se o escultor conseguia, com arte, a partir da pedra “tosca, bruta, dura, informe”, esculpir “um homem perfeito, e talvez um santo, que se pode pôr no altar”, pela missão do trabalho catequético, podia-se transformar o índio em “não só um homem, senão um cristão, e pode ser que um santo”⁷⁸. A firmeza da pedra justificou a fundação da Igreja com S. “Pedro pedra” e que sendo Cristo também pedra ficou como representante de Cristo e “pedra fundamental” da Igreja: “como Cristo era Pedra, e deu o nome de Pedra a Pedro, com a semelhança e dignidade do seu nome o admitiu enquanto segunda Pessoa da Santíssima Trindade ao consórcio e companhia, isto é, a Lhe ser companheiro nela”⁷⁹.

A metáfora da pedra remetia também ao Milagre de Ourique, no qual Cristo havia estabelecido Portugal em “pedra firme”. Antônio Paes Viegas já havia escrito, em 1641, que do mesmo modo que Cristo havia fundado a igreja em Pedro pedra, Ele havia criado o reino português em Ourique estabelecendo os princípios do reino “sobre piedra firme”⁸⁰. No “Sermão de Ação de Graças”, Vieira afirmou que Ourique era a pedra fundamental do reino e sua descendência, como futuros imperadores, era a pedra fundamental do império⁸¹.

Vendo Cristo e a consumação de seu Império na pedra, Vieira desvendou, na *História do Futuro* e na “Representação Segunda”, que o Quinto Império seria “na terra e da terra”⁸², e não nos Céus. No sonho de Nabucodonosor, Daniel revelara que a pedra cairia sobre a terra e cresceria sobre ela, ocupando-a por inteiro; portanto, somente poderia significar um domínio terreno, e não celeste, como muitos afirmaram. Mais do que isso, seu crescimento significava sua expansão e domínio sobre todos os reinos, convertidos em cristãos. Ainda que Cristo houvesse dito que seu reino não era deste mundo, sendo a pedra ele, e estando esta sobre a terra, deveria se concluir, forçosamente, que o império seria terreno. A solução para este dilema estava na qualidade do Quinto Império: o reino de Cristo não seria como

⁷⁷ Terceiro Sermão de Xavier Dormindo. João de Barros no *Ropca Pnema* também se utilizara da pedra de Jacó para fazer comentários sobre a virtude a partir de onde se dormia: “Da pedra que tinha por cabeceira, porque dela nunca vio a escada de Jacob, converteo-o em almofadas de veludo cremesim pera o estrado.” BARROS, J. *Ropca Pnema* (Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudos de I.S. Révah). 1ª. reimpr., Lisboa: INIC, 1983, vol. II, p. 69.

⁷⁸ VIEIRA, A. “Sermão do Espírito Santo”, *Sermões*, op. cit., v. V.

⁷⁹ VIEIRA, A. “Sermão de S. Pedro, pregado à Venerável Congregação dos Sacerdotes, em São Julião, Lisboa, no ano de 1644”, *Sermões*, op. cit., v. VII.

⁸⁰ VIEGAS, A.P. *Princípios del Reyno de Portugal*, op. cit., f. 127.

⁸¹ VIEIRA, A. “Sermão de Ação de Graças”, op. cit.

⁸² VIEIRA, A. *História do Futuro*, op. cit., ap. 2; na “Representação Segunda” (Questão 5a. § 61) está “Imperio & Reyno da terra, ou na terra”.

os reinos deste mundo, porque mundanos e, como tal, fadados a desaparecerem. Seu reino seria para ficar e durar⁸³. No *Livro anteprimeiro*, justificou o título do tratado, “Quinto Império do Mundo”, afirmando que o “Mundo do nosso prometido Império não é Mundo neste sentido” de mundano. O Mundo que falava era o “Mundo que Deus criou, o Mundo que o não conhecem, e o Mundo que o há-de conhecer.” Mundo passado, presente e futuro. Unidos formariam um inteiro que seria o Mundo do Quinto Império de Cristo. Seria Império do Mundo não mais só de título, como o que os imperadores habsburgos se atribuíam, mas “domínio e sujeição verdadeira” de todo o orbe⁸⁴. Cristo possuiria o verdadeiro **império** (*imperium*, poder). Teria, como especificou na *História*:

domínio soberano e supremo sobre todos os homens, sobre todos os reis, sobre todas as coisas criadas, com poder de dispor delas a seu arbítrio, dando e tirando reinos, fazendo e desfazendo leis, castigando e premiando, com jurisdição tão própria e directa sobre todo o Mundo como a que os reis particulares têm sobre seus vassalos e Reinos, antes com muito maior, mais perfeito e mais excelente domínio, não dependente como eles das criaturas, mas absoluto, soberano, sublime e independente de todos.⁸⁵

Seria o poder completo e “consumado” sobre a terra, pois “absoluto, soberano, sublime e independente”. Por ser perfeito, pois advindo da divindade criadora, não estaria sujeito ou submetido a nada; antes tudo, “todas as coisas criadas”, inclusive os reis, estar-Lhe-iam submetidas, como vassalos. As qualidades e qualificações do reinar (fazer e desfazer leis, castigar e premiar, dar e tirar, ter domínio sobre os vassalos) estariam levadas ao seu máximo e, por que completas, ao seu absoluto⁸⁶. Era, contudo, o domínio de Cristo – e somente por isso poderia ser perfeito⁸⁷. Como tal, teria duas esferas e duas jurisdições, refletidas no fato de Cristo ser ao mesmo tempo Sacerdote e Rei. Ainda que na terra, seu domínio seria espiritual, pelo sacerdócio, e temporal, pelo reinar⁸⁸.

⁸³ VIEIRA, A. *História do Futuro*, *op. cit.*, cap. 5º.

⁸⁴ VIEIRA, A. *Livro anteprimeiro da História do Futuro*. (Ed. crítica de José Van den Besselar) Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983..

⁸⁵ VIEIRA, A. *História do Futuro*, *op. cit.*, cap. 5º.

⁸⁶ Absoluto vem de estar solto, sem estar atado a nada, ou seja, um poder absoluto seria aquele que não estaria sujeito a nenhuma esfera, inclusive, da lei.

⁸⁷ Vieira comparou, nos sermões do Mandato, o amor imperfeito dos homens com o amor perfeito de Cristo pelos homens, qualificando-o de eterno, não dependente, imutável. Essa perfeição era derivada da divindade de Cristo.

⁸⁸ Sobre a questão do reinar (*regnum*) e do sacerdócio (*sacerdotium*), ver: HEFFNER, D. “*Regnum vs. Sacerdotium* in a Reformation pamphlet”. *Sixteenth Century Journal*, XX, n. 4, 1989, p. 617-630.

O Império de Cristo constituir-se-ia dos dois gládios de poder., que formariam uma dupla coroa, de prata e ouro. A prata sendo o Império temporal e o ouro, o espiritual. O valor dos metais simbolizaria a importância das duas jurisdições de poderes em termos da finalidade do reino consumado de Cristo na terra. O temporal estava a serviço do espiritual em termos dos objetivos do Império, embora tivesse jurisdicionalmente soberania no seu domínio e posse. Ambos eram expressão do império, domínios e senhorios de Cristo, como rei e sacerdote. Como imperador, filho e representante encarnado de Deus, Causa Primeira, Cristo tinha domínio sobre as criaturas por lei e direito; sendo herdeiro de Deus eterno, esse domínio existia desde de sempre e teria sido reafirmado na compra da raça humana pelo seu sacrifício e sangue⁸⁹. Apesar disso, não tinha ainda a posse de seu império; porque seus vassalos por direito, toda a humanidade, eram rebeldes e desobedientes⁹⁰. Por isso, a necessidade da conversão universal de todo o orbe e de todas as nações, somada a supressão de todas as espécies de infidelidade – gentilismo e idolatria, maometismo, heresia, e judaísmo. Para ter a posse, e, portanto, ocorrer a consumação do reino de Cristo, era preciso a sujeição dos seus vassalos, convertidos à fé católica, universal.

Como se daria essa sujeição e conversão universal? Deus tinha previsto sete meios e dois instrumentos. Os meios seriam: primeiro, a graça eficaz de Deus; segundo, a “intercessão e oração do mesmo Cristo” como mediador entre Deus e os homens; terceiro, a intercessão da Virgem Maria; quarto, “mais imediato desta universal conversão será a virtude e eficácia que Deus dará aos pregadores da divina palavra, a que ninguém resistirá”; quinto e “mais eficaz, e extraordinário de todos”, a “interior unção e Luz do Espírito Santo” que iluminaria o interior dos homens”; sexto, “o do poder, força e armas, com que serão destruídos os que totalmente forem rebeldes: e outros que não forem tão obstinados, e de algum modo resistirem à fé e obediência de Cristo, serão trazidos e compelidos a ela com alguma coacção”; sétimo e último, “as extraordinárias e prodigiosas maravilhas que Deus obrará neste tempo, e para este fim”. A disposição dos meios reforçava a submissão dos fins e meios temporais aos espirituais. A intercessão divina da trindade e de Nossa Senhora eram as forças maiores que fariam realizar o Quinto Império, ressaltadas pelo canal mais

⁸⁹ VIEIRA, A. *História do Futuro*, *op. cit.* liv. 2, cap. 6

⁹⁰ VIEIRA, A. *Defesa*, *op. cit.*, “Representação segunda”, Questão 6ª, § 68 ss, v. 1, p. 263-265.

imediatos: a pregação missionária que converteria os infiéis, com “fogo na língua”⁹¹. Se essas dimensões, particularmente a pregação, fossem insuficientes para converter e sujeitar os infiéis, a força coerciva e violenta das armas seria usada para convencer os teimosos ou destruir, em última instância, os irredutíveis⁹².

A hierarquia dos meios traduzia o objetivo primeiro e último do Império de Cristo: converter o orbe à palavra de Deus e consumir a organização de um só rebanho sob um só pastor. Por isso, o destaque dado, em vários capítulos da “Representação”, a conversão dos judeus ao catolicismo, a volta das dez tribos perdidas e sua redução para dentro do seio da Cristandade – antes escondidas na Terra Austral, parte do mundo a se descobrir. Por isso, a descoberta e ação evangelizadora na América eram salientadas. O terceiro livro da *Clavis prophetarum* – obra que seria o ápice da proposta profética de Vieira – foi dedicado quase que inteiro ao tema da propagação da Palavra pelo globo, com muitos exemplos particulares dos índios e “bárbaros criados na selva” das Américas. No *Livro Antepreimeiro*, a conversão do Novo Mundo apareceu como sinal do esforço do povo português e etapa essencial para a chegada do Quinto Império.

Aqui se caminha para a definição dos instrumentos que Deus utilizaria para a consecução de seus planos na terra. Eles estariam contidos na dupla coroa de prata e ouro. Seriam:

dous grandes e notáveis príncipes, que Deus levantará neste Mundo, um eclesiástico outro secular, um emperador e outro sumo pontífice: um principalmente armado de valor e poder, e outro de espírito e virtude, e ambos unidos no mesmo zelo e desejo de reduzir o Mundo todo a Cristo, os quais Deus escolherá para esta maior empresa de sua Igreja, instruídos de todas as partes e calidades competentes à grandeza, e peso dela.⁹³

A de ouro ficaria com o Sumo Pontífice. Mas a de prata? Com que príncipe secular, de qual nação? O imperador deveria ser de Portugal, porque os reis portugueses foram escolhidos diretamente por Cristo “como fundador e destruidor dos reinos e dos impérios” para “fundar um império para mim, pelo qual meu nome seja levado às nações estranhas.”⁹⁴ Em Ourique, o Salvador não aparecera ao primeiro monarca a fim somente de estabelecer o reino lusitano. Ele anunciara que desse reino surgiria um império destinado a converter o orbe à cristandade. No

⁹¹ COHEN, T. *The fire of tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford, Stanford University, 1998.

⁹² VIEIRA, A. *Defesa*, op. cit., “Representação Segunda”, Questão 17ª, § 263-277, v. 2, p. 49-60.

⁹³ VIEIRA, A. *Defesa*, op. cit., “Representação segunda”, Questão 18ª, § 278.

⁹⁴ VIEIRA, A. *Livro antepreimeiro*, op. cit. cap. 8º.

último capítulo da “Representação”, Vieira distinguiu a fundação de Portugal em dois momentos: reino e império. Quando Cristo falou que queria estabelecer um império, se apresentou como criador e destruidor de reinos e impérios. Assim diferenciara a fundação em Afonso Henriques e em sua descendência. Ao mesmo tempo em que predizia e ratificava a criação da monarquia lusitana que ocorreria com a aclamação pelos exércitos antes da batalha, conclamava um império para Ele (“para mim”) em cima de Afonso Henriques e de sua descendência. Ou seja, o Império de Cristo, Quinto e Último, teria como cabeça temporal um rei português descendente de Afonso I.

Nesse sentido, Ourique era uma dupla fundação: a da monarquia existente, estabelecida naquele momento e pactuada no levantamento do rei; e a do Império a existir, anunciada para a descendência futura. Do reino lusitano, como predito no campo de Ourique, surgiria o Império num momento futuro, que seria a época de Vieira. A instituição do poder do monarca português e a do imperador temporal eram de ordens diferentes, e previstas para tempos diferentes. Duas esferas diversas, mas ligadas no desenrolar do plano Divino ao longo do tempo e ação do povo português e circunscritas a um mesmo espaço, o reino lusitano. Dois momentos diferentes: um próximo e presente – a fundação do reino; outro mais distante e futuro – o estabelecimento do império. Ambos contidos na temporalidade da profecia que se revelava em Ourique. Esse último momento era chegado, como diria Bandarra.

Um indício adviria de uma leitura de cabala numerológica com a proximidade do ano de 1666. A data remetia ao número da besta, 666, identificada na expansão máxima do Turco, porque “Mahometes em Grego (que é o nome de Mafoma) vem a fazer, nem mais nem menos, o número dos seiscientos e sessenta e seis”⁹⁵. Também era um ano que “faz o conto cheio”, como nos versos do sapateiro-profeta, pois se vertido para algarismos romanos se teria M.DC.LX.VI, único número no qual todos os algarismos estavam presentes e “se enchem completamente na conta deste ano”⁹⁶.

Pela particularidade do tempo profético, a escolha de Portugal em Ourique ter-se-ia dado também pelas próprias características do reino e da nação lusitana. O povo português era povo pio e santo tal qual seria o povo do Quinto Império após a

⁹⁵ VIEIRA, A. *Defesa*, *op. cit.*, “Representação segunda”, Questão 14ª, § 208. Cf. HERMANN, J. *No reino do desejado*, *op. cit.*

⁹⁶ VIEIRA, A. *Idem*, “Representação segunda”, Questão 29ª, § 577.

chegada do “Filho do Homem”, como descrito pelo Anjo a Daniel em seus sonhos, “do qual (se bem se tem reparado) se tirou quanto em todo este discurso temos dito”. Era nação descendente de Túbal e seus filhos, os “herdeiros da benção e do morgado” de Jafet, senhor dos seus irmãos, segundo a partilha feito por Noé. Em Daniel, ainda, via-se que, seguindo a interpretação de Vieira, o Quinto Império só viria depois da derrota do maometano, e não havia entre as nações católicas maiores inimigos de Mafoma que os reis e o reino português, desde sua fundação. Foram os reis portugueses, a partir de D. Manuel, escolhido “para conquistador de tantas e tão novas gentes”, que espalharam a Fé para as Índias descobertas, apoiados pelos seus vassalos fiéis e cristãos, “argonautas verdadeiros, & não fabulosos”. Sinal dessas qualidades, eram chamados pelos brasis de Caraíbas, que significava divino. Em termos geográficos, o reino era o ponto mais ocidental da Europa, o que seguia a *translatio imperii* – o sentido da translação dos quatro impérios sucessivos, dos assírios até os romanos, de leste para oeste. Era ainda Lisboa a capital não só mais a ocidente mas também a mais externa, aberta para o mar oceano, e, conseqüentemente, ponte para as terras distantes a serem convertidas. Enfim, se a conquista temporal estaria a serviço da conversão espiritual, nenhum outro melhor candidato que o reino português, sempre obediente a esse princípio, enunciado e anunciado desde sua fundação milagrosa em Ourique. Portugal, sua nação e seus reis eram a cabeça do Quinto Império.

Havia, portanto, duas dimensões no projeto vieirense, ligadas entre si na idéia de império. Uma concernente ao reino lusitano. Outra relativa à missão evangelizadora portuguesa, centrada implícita e, algumas vezes, explicitamente na ação da Companhia de Jesus. Portugal seria a sede do Quinto Império por causa de sua expansão que permitia, por ser seu objetivo último e primeiro, a evangelização das “nações estranhas”. A monarquia lusitana estava subordinada ao império de Cristo.

Considerando a hipótese de Adma Muhana, é possível entender os textos proféticos de Vieira como frutos do processo inquisitorial. A resposta à Inquisição teria determinado o modo e o estilo da argumentação, as autoridades evocadas, a disposição das matérias. Ainda que alguns textos tenham sido redigidos ou rescritos

após o julgamento⁹⁷, a lógica discursiva e o próprio projeto foram gestados na defesa do Quinto Império. Isso poderia ser uma chave para explicar a presença cristológica marcante e o predomínio do espiritual sobre o temporal, não só como fim, tal qual em Castro, mas como meio e instrumento.

A hipótese de Muhana, porém, não daria conta por completo da importância da missão e da conversão universal como matéria explicativa do Quinto Império. Para Thomas Cohen, foi a experiência missionária do jesuíta no Maranhão junto aos tamoios, ao longo da década de 1650, que definiu a escrita profética vieirense⁹⁸. A centralidade do Novo Mundo nos planos de Vieira (fruto de sua experiência missionária) implicava um redimensionamento da idéia de império português, e, por consequência, na organização dele, desde o presente para poder se realizar o Império futuro e último. A proposta vieirense subordinaria as instituições do reino e da igreja em seu funcionamento à consecução e à busca da realização do desígnio divino, tal qual interpretado pelo jesuíta. Na leitura de Cohen, seria essa subordinação, no limite, da autoridade à experiência missionária, uma das razões – senão a principal – da sua prisão pelo Santo Ofício e de vários de seus antagonismos na corte e na igreja lusitana (e, quem sabe, na própria ordem). Para Vieira, o caminho a ser seguido por Portugal e pela Cristandade para chegar ao advento final passava, necessária e inequivocamente, pela missão evangelizadora nas Américas, executada, em especial, pela ação da Sociedade, da qual Vieira fizera e fazia parte. Cohen sugere que a mudança do pensamento vieirense na direção de um projeto de quinto império mais abrangente começara após o tempo à frente dos trabalhos evangélicos no Maranhão. A vivência no Estado do Grão-Pará e Maranhão – época na qual escreveu o tratado epistolar “Esperanças de Portugal” – teria sido o substrato que permitiu depois, no confronto com os inquisidores e na reclusão reflexiva do cárcere e do isolamento da década de 1660⁹⁹, a construção dos castelos do Quinto Império, como descritos nos textos da *História do Futuro*, das *Representações*, e, posteriormente, de volta à América, dos sermões da *Palavra de Deus empenhada e desempenhada*, e, finalmente, do terceiro livro da *Clavis*.

⁹⁷ Penso aqui, particularmente, na *Clavis prophetarum*. Segundo Margarida Vieira Mendes, os dois primeiros livros teriam sido redigidos durante sua estada em Roma, entre 1669 e 1675, numa tentativa de explicar ao papa sua teoria, para retirar sua condenação pelo Santo Ofício português (o que conseguiu); e o terceiro livro teria sido escrito e pensado na Bahia já nos seus últimos anos de vida.

⁹⁸ COHEN, T. “Millenarian themes in the writing of Antonio Vieira”. *Luso-Brazilian Review*, 28, 1, 1991, p. 23-24, 26, cf. COHEN, T. *The fire of tongues*, op. cit..

⁹⁹ MURARO, V. *Padre Antônio Vieira: retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.

Segundo Hermann, pensando mais num joanismo inserido no sebastianismo e na “cultura barroca”, foi:

através do sentido missionário e evangelizador da expansão ultramarina portuguesa que Vieira concebe o sentido da consumação do Quinto Império, destino prefigurado na ação de D.Manuel, “com um braço acolhendo os judeus expulsos de Espanha, e com o outro abrindo caminho à evangelização dos gentios. Assim se deu princípio à conversão e união de ambos os povos, que por meio do mesmo Reino e seu Rei se há-de afeiçoar e conservar no consumado império de Cristo”¹⁰⁰. Na retórica barroca pulsava, pois, a prática da missionação, a experiência de colonização das almas dando base empírica à profetização da grandeza portuguesa – sebastica, joanista. No Portugal barroco de Vieira, a nação se abria à diversidade cultural na Península e no além-mar, para depois fechar-se à consumação do Quinto Império unicamente cristão.¹⁰¹

Diferente do sebastianismo de Castro, o Quinto Império não se constituiria somente na grandeza lusitana com a derrota do Mouro, ainda que este seja símbolo do Anticristo, do último chifre da besta do sonho de Daniel. Era sim um evento importante e essencial na economia dos tempos para a consumação do reino de Cristo. Era, sobretudo, um passo para a conversão universal, esta que permitiria a sujeição dos vassalos em todo o orbe e, com isso, a posse verdadeira de Cristo de seu Império. Como no “Sonho primeiro” de *Xavier Dormindo*, nas descobertas, as armas (conquista) vieram antes para abrir caminho porque estavam a serviço das almas (conversão)¹⁰². Xavier, em seu sonho, suportara nas costas um índio imenso que profetizava sua missão no Oriente e, mais amplamente, como explicitado na *Clavis*, indicava que a manutenção das Índias, das conquistas portuguesas dependia e devia ser tributário do trabalho catequético¹⁰³. A missão jesuítica nas Índias Orientais e Ocidentais torna-se elemento de explicação do Quinto Império. Ainda que o grande exemplo seja o do “Apóstolo do Oriente”, o centro de Vieira é o Novo Mundo, particularmente na *Clavis prophetarum*. Arnaldo do Espírito Santo chega a dizer que o “grande sonho [de Vieira] é ser neste Novo Mundo o que Francisco Xavier foi no Oriente”¹⁰⁴. O Novo Mundo, como espaço a ser descoberto, convertido e dominado, funcionaria como móvel do projeto vieirense.

¹⁰⁰ A citação é do “Representação Segunda” da *Defesa*, Questão 30ª, § 610.

¹⁰¹ HERMANN, J. *op. cit.*

¹⁰² VIEIRA, A. *Sermões. op. cit.*, p. 50.

¹⁰³ Agradeço aqui ao prof. Arnaldo do Espírito Santo, da Universidade de Lisboa, que, gentilmente, me passou a citação sobre Xavier do primeiro livro da *Clavis*, além de uma palestra sua, na qual comenta a figura de Xavier em Vieira e a questão da conquista e dos descobrimentos.

¹⁰⁴ ESPÍRITO SANTO, A. “Camões e Vieira: epopeia e profecia”, mimeo.

Nesse sentido, é emblemático o caso de Hanequim¹⁰⁵. O comerciante flamengo veio ao Brasil na primeira metade do XVIII arriscar a sorte, seduzido pelo ouro das Minas. Aqui, talvez impressionado com a natureza edênica¹⁰⁶ ou ofuscado pela opulência imaginada do ouro, releu o projeto vieirense advogando que o centro do Quinto Império não seria Portugal, mas o Brasil. O projeto do visionário, menos do que um resquício desvairado na colônia de uma idéia suplantada pelo regalismo joanista, encontrou algum respaldo na corte de D. João V, como mostrou Romeiro. O irmão do rei-sol lusitano ou pessoas próximas a ele cogitaram, ao que parece, a possibilidade de instalar uma nova corte no Brasil. Perseguido pelo paço e abandonado pelos possíveis patronos e por seu futuro príncipe, acabou condenado pelo Santo Ofício. Destino menos trágico, ainda que incompleto, foi o do plano das academias brasílicas setecentistas de uma História Universal da América Portuguesa. Escritas e pensadas a partir do Novo Mundo, a opção historiográfica seguia o providencialismo dos alcobacenses e da *História do Futuro* vieirense. São exemplos que mostram que a América se constituiu como um lugar importante para a reformulação da idéia de Império, entre os séculos XVI e XVIII, dando-lhe uma acepção mais ampla e geral, que escapava dos limites do Velho Mundo e de um universalismo puramente teológico e teórico, como indicou Pagden¹⁰⁷.

Na outra ponta e dimensão do Quinto Império, Anselmo Caetano Castelo-Branco escreveu uma obra impressa que se remetia explicitamente a Vieira, com destaque para os seus sermões, *Palavra desempenhada* e *Livro Anteprimeiro*, todos estampados até a primeira metade do XVIII¹⁰⁸. Apresentava-se como doutor por Coimbra e familiar do Santo Ofício, mas também era alquimista, esotérico e estudioso do hermetismo¹⁰⁹. Foi um importante veiculador das propostas vieirenses e

¹⁰⁵ FREIRE, P.G. *Um berege no paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; ROMEIRO, A. *Um visionário na corte de D. João V*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001

¹⁰⁶ Cf. HOLANDA, S.B. *Visão do paraíso*. 2ªed., São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1969.

¹⁰⁷ PAGDEN, A. *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995.

¹⁰⁸ CASTELLO-BRANCO, Anselmo Caetano. *Ennoea ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal*. [1732] (ed. fac-similar) Lisboa: Calouste Gulbekian, 1987; *Oraculo prophético, prolegomeno da teratologia. Ou Historia prodigiosa em que se dá completa noticia de todos os monstros, composto para confusão de pessoas ignorantes, satisfação de homens sabios, exterminio de prophecias falsas, e explicação de verdadeiras prophecias. Parte primeira (e unica) em que se exterminão as prophecias falsas* Lisboa: Nova Off. de Mauricio Vicente d'Almeida, 1733; cf. também CASTELO-BRANCO, Anselmo Caetano. *Vieira abbreviado em cem discursos moraes, e políticos*. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1746, 2v.

¹⁰⁹ Ver a introdução de Yvette Centeno à edição fac-similada da *Ennoea*, *op. cit.*

do messianismo brigantino nos tempos de D. João V. O Quinto Império, numa cabala numerológica, seria o reino dos cinco, entre esses, o quinto João. O monarca seria o imperador que, com o ouro americano, iria converter o mundo e trazer a paz universal. O ouro ganha significado particular ao se observar que uma de suas obras profético-herméticas era a *Ennoea*, na qual buscava provar a existência da Pedra Filosofal refutando Antanasius Kircher e Jerônimo Feijóo.

A *Ennoea* está dividida em duas partes. Na primeira, por meio de um elogio ao rei e uma explicação das suas intenções, Anselmo Caetano apresentou a sua teoria do Quinto Império, retirada e autorizada pelas obras de Vieira, e fundamentada em Daniel, Ourique, Isidoro, e, disfarçadamente, em Bandarra. A partir da numerologia e de uma interpretação hermética, compara a pedra de Nabuco a D. João V, como representante temporal de Cristo no Quinto Império. Na segunda parte, iniciou um longo tratado com argumentos para refutar Kircher e Feijóo, para finalmente, apresentar um diálogo em forma de sonho no qual trata das propriedades da pedra filosofal. A estrutura em sonho era comum em textos alquímicos ou neo-platônicos que buscavam explicar as relações herméticas entre o micro e o macrocosmo. A aproximação feita entre as duas partes sugere que a Pedra Filosofal, que contém a quintessência (quinta essência) dos materiais e elementos, era o emblema da pedra da estátua. O Quinto Império seria a quintessência dos tempos e da história humana. A relação entre metais e pedras e o poder transformador do cinco amarrariam o projeto brigantino e cristão à figura de D. João V, ao ouro do Novo Mundo, e à manutenção e consecução do Império – português e católico.

A chave hermética e cabalista possuía uma perspectiva cristã, sumarizada por Francisco Manuel de Melo no *Tratado da ciência cabala*. Vieira – e, em menor grau, Castro – utilizou dessa leitura interpretativa para desvendar os significados ocultos de Bandarra e de Daniel, a fim de localizar neles os nomes dos agentes e os tempos de ação do Reino de Cristo¹¹⁰. A, por assim dizer, matriz dessa leitura hermética e astrológica da Quinta Monarquia lusitana foram, entretanto, os escritos do médico e astrólogo cristão-novo, depois reconvertido ao judaísmo, Manuel Bocarro Francês.

Durante a União Ibérica, no período do Conde-Duque de Olivares, Bocarro redigiu a *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, um poema heróico, astrológico e hermético que revelava o destino de Portugal. Dividiu a epopéia em quatro partes,

¹¹⁰ Para uma visão inicial e geral sobre o hermetismo e sua relação com os messianismos em Portugal no período moderno ver: CENTENO, Y.K. *Hermetismo e utopia*. Lisboa: Salamandra, 1995, cf. cap. “Alquimia e Humanismo no Portugal Renascentista” e “Messianismo e Hermetismo: Vieira e Pessoa”.

quatro “Estados”, sendo que somente a primeira, “Estado Astrológico”, foi impressa, e restando hoje cópias incompletas da última parte e de uma interpretação da *Anacephaleosis*, o “Luz pequena lunar”. O primeiro estado foi dedicado a Filipe III de Portugal, e propunha que a Quinta Monarquia seria em terras portuguesas, tendo como cabeça um rei lusitano. Também em forma de sonho, o futuro foi explicado por uma ninfa. Depois, num apêndice em prosa, Bocarro explicou, pela astrologia e simbologia, as passagens obscuras. O poeta-astrólogo insinuou que o Encoberto seria descendente de D. Teodósio, Duque de Bragança, algo que explicitou nos outros “Estados” e explicou no “Luz lunar”. Por causa disso e de seu sangue cristão-novo, foi processado pelo Santo Ofício, fugindo das Espanhas e refugiando-se na Itália, onde se reconverte ao judaísmo sob o nome de Jacob Rosales.

Os escritos de Bocarro provavelmente foram os primeiros a mudar o príncipe Encoberto para um Duque de Bragança. Porém, ao contrário da formulação posterior de Vieira, o reino futuro português permaneceu sendo uma Quinta **Monarquia**, fundamentada na figura do rei e monarca desejado e salvador, quase um messias libertador de um povo e reino oprimido, menos do que na imagem de um **Império** Universal, que organizaria o mundo e converteria o orbe.

O IMPÉRIO E O MONARCA DA PEDRA

Entre as duas interpretações dos sonhos de Daniel havia pontos de toque, que permitiram o debate e mesmo a apropriação e uso de aspectos de uma por outra. Entre outras: a eleição portuguesa e a delegação do poder temporal e soberano para um rei português; a permanência do gládio espiritual com o papa; a iminência do evento do reino profetizado; sinais similares da vinda da pedra naquela época; um repertório profético comum – Bandarra, Isidoro, Fiore, Ourique – e, por vezes, também de autoridades; o método interpretativo, misturando exegese com pitadas de uma cabala vulgarizada; a definição do inimigo comum, emblema do Anticristo, no Maometano e no Império Turco. A lista, mais detalhada, poderia ser ampliada. Partilhavam, de chofre, das mesmas fontes, a começar pelos sonhos de Daniel, do mesmo repertório analítico, dado na unidade teológico-retórico-político¹¹¹, e de uma esperança parecida em relação ao reino luso, ainda que temperado por níveis diferentes de saudade. Para além, propunham uma monarquia ou império cujo

¹¹¹ PÉCORA., A. *O teatro do sacramento*, op. cit.

objetivo era ordenar o mundo. Viviam em um século de crise, como chamou França, um século que buscava a ordem para superar a crise¹¹². Na verdade, não se propunha uma mudança da organização política, social e religiosa; somente alcançar sua perfeição, que era, ao fim e ao cabo, definida pela sujeição completa por parte dos subordinados e pela soberania absoluta dos príncipes, seja secular, seja eclesiástico.

A diferença entre as duas interpretações começava e era mais evidente na definição desse príncipe. Se a Quinta Monarquia só poderia ser encabeçada por D. Sebastião, o Quinto Império tinha como Imperador um espectro amplo para escolha, entre as cabeças brigantinas. Mas a grande divergência não se resume a dizer se o Encoberto é D. Sebastião ou um Bragança. Havia uma diversidade na proposição de domínio e soberania entre Castro e Vieira. Na Quinta Monarquia, o Monarca seria senhor soberano, enquanto que, no Quinto Império, Cristo transferiria seu *regnum*, poder temporal, e *sacerdotium*, poder espiritual, para o Imperador e o Supremo Papa. Mesmo que em ambos a chegada do príncipe Encoberto fosse determinada providencialmente, a origem do poder do Imperador secular estava diretamente ligada a Cristo.

O destino e fim dos reinos da pedra ecoava essa filiação. O Quinto Império seria constituído, em primeiro lugar, para a conversão universal por meio da pregação e atividade missionária. A Quinta Monarquia, para a destruição do Mouro e reconquista da Terra Santa e do orbe. A idéia de sujeição, por consequência, também se fazia diferente. Os vassalos do Monarca estavam definidos entre as nações cristãs, com a preponderância da lusitana. No Quinto Império, a redução dos gentios, liderada pelos portugueses, e a volta dos rebanhos perdidos, como as dez tribos judaicas, seria o passo inicial para consumir um pacto entre Cristo e o gênero humano¹¹³. Pacto definido desde a criação do mundo e depois reafirmado na crucificação. Se o serviço, com a correspondente retribuição de mercês¹¹⁴, era a moeda que circularia nos dois reinos, no primeiro este estava restrito ao espaço da

¹¹² FRANÇA, E.O., *Portugal na Época da Restauração*, *op. cit.*

¹¹³ “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, In: IANNONE, C.A. *et al.*(org.). *Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo: Unesp, 1998, p. 49-62; SARAIVA, A.J., “Antonio Vieira. Menasseh ben Israel et le cinquième Empire.” *Studia Rosenthaliana* 1. 1972. p. 25-57.

¹¹⁴ CERVO, A. *Contato entre civilizações. A conquista da América como serviço de Deus e de Sua Majestade (1442-1548)*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1975; HESPANHA, A.M., *La gracia del derecho*. Madri, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 151-176; OLIVAL, F. *As ordens militares e o Estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa, Estar, 2000, cf. cap. “Um rei e um reino que viviam da Mercê”. O doutorando em História Econômica, na USP, Rodrigo Ricupero, está desenvolvendo pesquisa sobre as “Honras” e “Mercês” na formação da elite colonial no XVI e XVII, e, em seminários, tem me ajudado na compreensão da economia de mercês e graças.

cristandade existente; no segundo, expandia-se para a humanidade que seria, no e para o fim, convertida à verdadeira fé. A Quinta Monarquia retomaria, assim, o ímpeto cruzadístico que guiara seu desejado e encoberto D. Sebastião – já então retornado –, antepondo as velhas nações cristãs aos seus inimigos vizinhos, os semitas. O Imperador partiria da experiência recente da conquista, expansão e evangelização das Índias a fim de dominar e tomar posse de todas as terras e nações, de poente a nascente. Para um, era retomar o velho domínio que fora perdido e não se conhecia mais; para outro, era necessário ampliar o novo recém-achado e que se estava conhecendo, por meio da posse.

O modo como usam a figura de Preste João e o Juramento de Ourique ilustram essas duas propostas de tempos e espaços. Nos cartapácios sebastianistas, era comum acompanhar cartas relatando a descoberta da Ilha Misteriosa, Ilha Encoberta, na qual D. Sebastião estaria escondido, aguardando o momento conveniente e adequado para sua volta. As cartas eram similares aos relatos sobre o reino maravilhoso do Preste João. Para João de Castro¹¹⁵ e Sebastião de Paiva, o Preste João ocupava um lugar importante na concepção da Quinta Monarquia, seja pelas profecias ligadas a ele e a seu reino maravilhoso, seja como fundamento para a prognosticada derrota dos Mouros e conquista da África e da Terra Santa. Pode-se dizer que Preste João assegurava, em parte, o projeto sebastianista de (re)conquista, pois o secundava e servia de reservatório mítico. No caso da proposta vieirense, Preste João foi eclipsado pelo Novo Mundo e pelas interpretações que as novas terras trouxeram. No *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*, no capítulo 12, no qual trata dos limites do conhecimento dos Santos Padres, o jesuíta demonstrou que aqueles que supunham a Etiópia e o reino de Preste João serem os antípodas profetizados por Isaías estavam errados, pois a figura da visão se revelava nos habitantes das novas terras. Mesmo porque eram sobre estes, como escreve no Sermão do Espírito Santo, que o verdadeiro trabalho missionário dos jesuítas portugueses deveria recair, como ordenado por Deus em suas profecias. Era sobre eles que deveriam recair os cuidados para que se interpretassem corretamente as palavras de Deus e se realizasse os seus desígnios, expressos no Quinto Império. Houve, portanto, uma mudança de espaço e tempo da ação, das terras do reino perdido de Preste João a serem encontradas no continente africano conhecido, para

¹¹⁵ cf. “Da Quinta et ultima Monarchia”, f. 7v e ss.

um mundo recém-achado cujo (re)conhecimento das novas terras e povos permitia e indicava a realização correta dos planos anunciados desde Ourique.

Ainda que ambos fossem acusados de quiméricos por seus adversários, os dois projetos possuíam uma diferença, que se traduzia, no campo do espaço e da pessoa régia, em uma busca do encoberto, do escondido no passado conhecido mas a ser encontrado, e em uma identificação no descoberto e no existente, até então desconhecido ou contingente, que atualizava os projetos para o futuro pelo presente. A centralidade da América e das conquistas no Novo Mundo nos projetos do Quinto Império se unia à eleição da cabeça do reino, os Bragança, como príncipes do último e derradeiro reino. Talvez mais do que se unir, a percepção da América como vital para o império marítimo tenha colaborado para ajeitar o discurso “realista”, brigantino sobre o destino de Portugal como centro do orbe cristão. Poderia ir mais longe, e inclusive supor que o pragmatismo lusitano para com as suas conquistas, gerador, em parte, da sua “Visão do Paraíso”¹¹⁶, tenha também dado espaço para um edifício visionário construído no novo, porém localizado e descoberto, mais do que no velho, mas perdido, a ser encontrado ou recuperado. Novo, porém, que se reconhecia no antigo e era reconhecido por ele¹¹⁷.

Mais particularmente no caso em questão, a importância das Índias, das conquistas (e mesmo a escolha dos Bragança como sujeitos da profecia) foi possível porque, na exegese de Vieira e de outros brigantinos, encontrou-se, por meio de operações teológico-retóricas interpretativas, meios eficazes de adequar a matéria a uma tradição e um cabedal anterior e autorizado. Não era um entendimento progressista¹¹⁸ do tempo e do espaço nem proposições de ruptura com o existente, mas uma identificação e, ao mesmo tempo, adequação do descoberto e do presente numa hierarquia e repertório explicativos do cosmos. A operação realizada no plano do Quinto Império foi inserir as Índias de maneira irreversível no futuro designado para Portugal, de tal modo, que transformou, atualizou esse futuro. Seguiu o Juramento, no qual Cristo afirmara ser a missão portuguesa levar a palavra divina “a gentes estranhas”.

Mesmo que Castro tivesse traduzido o Juramento para o francês e latim ou mesmo que Paiva lhe tivesse dedicado um capítulo de seu “Tratado da Quinta

¹¹⁶ HOLANDA, S.B., *Raízes do Brasil*, 4ªed., Brasília: UnB, 1963, *Visão do Paraíso*, op. cit.

¹¹⁷ CARNEIRO DA CUNHA, M.M.L. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos Avançados*, 4, n. 10, 1999, p. 74.

¹¹⁸ BOSI, A., “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*. Jan.dez.1997, v.55, p. 172.

Monarquia”, o uso de Ourique pelos sebastianistas remetia mais à “lenda épica”, salientando a destruição do mouro e a figura guerreira do primeiro rei, do que a “monástica” ou mesmo ainda à tradição alcobacense. Em Vieira ou em Viegas, foi frisado que o estatuto e a qualidade de Portugal eram próximos aos da Igreja Católica. Talvez em Viegas seja possível ler uma afirmação de independência jurisdicional de Lisboa em relação a Roma, devido ao fato da Santa Sé não ter reconhecido a Restauração portuguesa. Em Vieira, contudo, reforçou-se que a missão portuguesa era também eclesiástica, parceira e auxiliar política da Igreja. Para os sebastianistas, Ourique era lido como prova da soberania do reino, cujo destino estava no papel de “matamoros”, expressão pela qual São Tiago, santo do dia da mítica batalha, era chamado. Para os brigantinos do Quinto Império, era prova da soberania sim, mas também da missão universal.

O termo Império não foi usado por um acaso ou para se desvincular da Quinta Monarquia sebastianista. Ao definir seu projeto de Quinto Império, Vieira propôs uma inflexão diversa da idéia de Monarquia universal. Filiava-se a uma leitura mais “eclesiástica”, presente também em Bossuet no seu *Discourse sur le Histoire* (1681)¹¹⁹.¹²⁰

Na terceira parte do seu livro, o padre francês discorreu sobre os impérios. Os impérios eram instituídos por Deus em função da conservação da religião e do povo escolhido, inicialmente, os judeus, e depois transferido para os cristãos. Em relação aos judeus:

Dieu s’est servi des Assyriens & des Babylonniens, pour chastier ce Peuple; des Perses, pour le rétablir; d’Alexandre & de ses premiers successeurs, pour le protéger; d’Antiochus l’Illustre & de ses successeurs, pour l’exercer; des Romains, pour soutenir sa liberté contre les Rois de Syrie, qui ne songeoient qu’à le détruire. Les Juifs ont duré jusqu’à Jesus – Christ sous la puissance des memes Romains¹²¹.

Depois, com Jesus e o erro e queda dos judeus, os romanos perseguiram o Salvador, e seu novo povo, os cristãos, até que, depois, convertido o seu império, deram a base da Igreja Romana. Depois dos romanos, viria um:

grand Empire qui s’estoit vainement promis l’éternité, devoit subir la destinée de tout les autres, Rome devenuë la proie des Barbares, a

¹¹⁹ BOSSUET, J.B. *Discours sur l’histoire universelle à Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la religion et les changemens des empires*. Paris : S. Mabre-Cramoisy, 1681

¹²⁰ Para as proximidades entre Vieira e Bossuet ver: GOTAAS, M. C. *Bossuet and Vieira. A Study in Nacional, Epochal and Individual Style*. Washington: The Catholic University of America Press, 1955.

¹²¹ BOSSUET, *op. cit.*, p. 491.

conservé par la Religion son ancienne Majesté. Les Nations qui ont envahi l'Empire Romain, y onte appris peu à peu la pieté Chrestienne qui a adouci leur barbarie; & leurs Rois, en se mettant chacun dans sa Nation à la place des Empereurs, n'ont trouvé aucun de leurs titres plus glorieux que celui de Protecteurs de l'Eglise.¹²²

Era por causa da função religiosa dos Impérios que Deus tinha feito tantos profetas, como Daniel, a fim de predizer a sucessão dos impérios até a chegada o Império último e de Cristo. Tal qual visto nas maravilhosas visões de Daniel, esse império do Filho do Homem iria “subsister au milieu de la ruine de tous les autres, & auquel seul l'éternité est promise.”¹²³

O Império de Bossuet era instrumento de Deus para manutenção da religião e do povo escolhido, antes do que uma organização política secular, como a monarquia de Dante. Dante escreveu o livro *Da monarquia*¹²⁴ no meio do debate para definir qual o gládio mais importante, o temporal, na mão do imperador germânico, ou o espiritual, na mão do papa romano. Para Dante, a Monarquia temporal, ou Império, era um “uno principato unico e sopra tutti gli altri nel tempo, ovvero in quelle cose che sono nel tempo misurate”¹²⁵. Sua existência era natural, vinha da natureza, como efeito da Criação, mas não por estabelecimento direto de Deus. Seu poder era legitimado na supremacia natural de um povo sobre outro, confirmado pela conquista e vitórias militares, e que buscava o ordenamento do mundo pela preponderância da parte melhor sobre as outras¹²⁶. Desse modo, o império cristão secular, parte preponderante e melhor entre o gênero humano, dominaria os outros povos.¹²⁷

As propostas de Bossuet e Vieira de um Império teologicamente instruído, eclesiástico e católico (universal) distanciavam-se da visão natural da Monarquia dantesca; também não tinham que responder diretamente a um debate entre as jurisdições dos poderes. Monarquia, porém, não significava a priori a não intervenção divina, devido à separação dos gládios. Campanella escreveu dois tratados sobre

¹²² *Idem*, p. 492.

¹²³ *Idem*, p. 495.

¹²⁴ Utilizei-me da tradução para o italiano de Marcelo Ficino, primeiramente impressa em 1559. DANTE. “De monarchia” in: ALIGHIERI, Dante. *Le egloghe latine i trattati del volgar eloquio e della Monarchia e le epistole*. Firenze: Giuseppe Moline, 1841 (Opere – vol.VI: Le Opere Minori), p. 507-685

¹²⁵ *Idem*, I-2, p. 521

¹²⁶ *Idem*, I-6, p. 535.

¹²⁷ Para a leitura messiânica ou milenarista da disputa entre os gládios e no contexto dos conflitos entre gibelinos e guelfos, ver: REEVES, M. *The influence of prophecy in the later Middle Ages : a study in Joachimism*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1993, especialmente p. 299-310.

monarquia: *Monarchia d'Espagna* (1598) e *Monarchia di Francia* (1635)¹²⁸. Em ambos, elegeu a Monarquia temporal universal, primeiro, a Espanha, depois, a França. O seu ponto de partida foi o senhorio e o poder desses reinos, ou sua preponderância na época em meio aos outros reinos. Porém, para conquista e manutenção dos grandes senhorios concorriam três causas: Deus, prudência e oportunidade¹²⁹. No caso espanhol, Deus orquestrou alguns eventos da sua história que aumentaram seu domínio: a reconquista; a união de Castela e Aragão; a descoberta do Novo Mundo; e, por fim, a união com Portugal. Com isso, a monarquia espanhola era senhora quase absoluta do orbe, e seria, por causa disso, o reino profetizado por Daniel e Esdras. Similar a Castro em relação a D. Sebastião, Campanella propôs que o rei espanhol, Filipe III, deveria ser eleito Imperador e derrotar o Turco, liberar a Igreja e Jersusalém da opressão, e acabar com os hereges¹³⁰. Ao cumprir essa missão, o monarca poderia literalmente dar a volta no orbe, fazendo com que haja “um só rebanho e um só pastor”. Menos de 40 anos depois, com o declínio do poderio espanhol e as crises sucessivas na Península, Campanella abandonou seu escolhido inicial e identificou a quinta monarquia na França, mantendo, entretanto, as mesmas bases.

Se não nominalmente citadas, as idéias expostas nas “Monarquias” de Campanella eram similares àquelas que Castro citou e combateu em seu tratados – mas não por afirmarem erradamente os fins da Quinta Monarquia, e sim por se enganarem na escolha do Monarca. As “Monarquias” de Castro, Campanella e Paiva também definiam seus quintos reinos como principados únicos e sobre todos os outros, comandados por um só monarca que dominaria o mundo ao derrotar os turcos.

Entre Bossuet e Campanella, Vieira e Castro, identifiquei dois campos de força quanto à organização dos poderes temporais e do ordenamento do mundo, dos reinos e impérios para a paz universal. Não eram embates entre guelfos, em defesa da anterioridade e origem do poder no gládio espiritual, e gibelinos, reivindicando a autonomia e superioridade do poder temporal, no qual Dante se movimentara. Nesse embate anterior, inclusive, os sonhos de Daniel não foram parte essencial e

¹²⁸ CAMPANELLA, Tommaso. *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*. (textes originaux introduit, édité et annotés par Germana Ernst) Paris: PUF, 1997.

¹²⁹ *Idem*, p. 4.

¹³⁰ *Idem*, p. 28-32.

fundante¹³¹. Eram campos menos claros e antagônicos, e que em Portugal foram muitas vezes confundidos. Não constituíam partidos opostos completamente, mas, no caso lusitano, concorrentes talvez entre o sebastianismo da Monarquia e o messianismo brigantino do Império.

Essa contraposição tem sido estudada por diferentes eixos, embora não especificamente a partir da crença sebastianista e brigantina. No caso ibérico, o filólogo Menendez Pidal defendeu numa conferência sobre *Idea imperial de Carlos V*¹³² que, ao contrário do que se advogava, o imperador não guiou sua política pelo conceito temporal e “maquiavélico” de Monarquia universal e temporal. A opção por essa postura teria gerado um governo coercivo, despótico e centralizado em torno da nação castelhana ou da coroa austríaca. Influenciado pelos seus conselheiros religiosos, foi a noção plural e universalista de Império, enquanto uma congregação aberta inspirada no discurso da *comunitas christiana*, que teria direcionado sua política imperial. O historiador José Antonio Maravall, quatro décadas depois, retornou à discussão proposta por Pelayo, para mostrar que a antinomia entre Império e Monarquia universal não era pertinente, pois não levava em conta as práticas dos reis ibéricos em relação às diversas Espanhas e conquistas. Os próprios termos império e monarquia eram encontrados intercambiados em documentos¹³³. A partir dessa constatação de Maravall, o jurista português e historiador do direito António Vasconcelos de Saldanha, ao tratar *Da idéia de “império na obra do Padre António Vieira*¹³⁴, supôs os dois como sinônimos e contrapô-los significaria forçar uma situação teórica e etimológica, *de jure*, quando não havia *de facto* pressupostos divergentes. Nessa linha, concluiu ser indiferente, mera questão “imagística”, a opção de Vieira pelo termo Quinto Império. Segundo Vasconcelos, poderia ser considerado no máximo uma adequação formal ao Juramento de Afonso Henriques, no qual Cristo anunciava que iria fundar um império.

Na produção anglo-americana, entendeu-se, por algum tempo, que haveria uma superação do universalismo metafísico medieval do conceito de Império cristão

¹³¹ Para citar alguns autores, nem em Pádua nem em Álvaro Paes, que escreveram textos defendendo a supremacia do poder temporal ou espiritual, os sonhos do livro do Daniel foram assumidos como base fundante, serviam como alegoria ou figura para explicar o funcionamento do mundo ou a organização das virtudes.

¹³² MENENDEZ-PIDAL, R. *Idea imperial de Carlos V*. 6ª ed., Madri: Espasa-Calpe, 1971.

¹³³ MARAVALL, J.A. “El concepto de Monarquia en la Edad Media española” In: *Estudios de historia del pensamiento español*. 3ª ed., Madri: Cultura Hispanica, 1983, v. 1, p. 65-85.

¹³⁴ VASCONCELOS, A.S. *Da idéia de “império na obra do Padre António Vieira*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, [1992?] (Ricerche Giuriche e Politiche. Celebrazione Colombiani – Materiale I/2).

pela centralidade nacional e concreta da Monarquia¹³⁵. Nas últimas décadas, essa questão tem sido recolocada, sobretudo pelos historiadores norte-americanos, sugerindo que houve uma redefinição do conceito de império durante o período moderno¹³⁶ em especial com as conquistas e disputas pelos territórios americanos entre Espanha, França e Inglaterra¹³⁷. Segundo Pagden, com o final do império e reinado de Carlos V (I de Espanha), houve uma substituição do termo “Império” pelo “Monarquia universal” a fim de separar as esferas entre um desejo ou projeto de domínio mundial e o rei habsburgo escolhido pelos príncipes eleitores para proteger a Santa Sé. Ao mesmo tempo, contudo, essa separação faz com que o conceito de império deixe de servir exclusivamente para designar uma comunidade cristã abstrata ou o Sacro-império (na anteposição com Roma) e passe a servir para compreender os domínios ultramarinos e requalificar os reinos europeus na expansão do mundo. A meu ver, o Quinto Império de Vieira teria sido nomeado nesse processo de resignificação, no qual Quinta Monarquia não mais respondia ao seu projeto lusitano, jesuítico, tridentino e católico.

Nesse sentido, é pouco produtivo pensar se o universalismo proposto pelo Quinto Império seria medieval ou um sinal arcaizante do pensamento vieirense. Ou mesmo entendê-lo como retomada de uma fé medieval mais pluralista, como faz Menendez-Pidal com a política de Carlos V. Seria redutor definir que o Quinto Império tenha sido “medieval” pelo seu universalismo cristão, e que a Quinta Monarquia tenha sido mais “moderna” pois propôs uma monarquia “nacional”, um Estado mais centralizado. Mesmo porque o que seria aqui “moderno” (unidade nacional, monarquia soberana e absoluta) pautou-se por ideais “medievais”, como um espírito cruzadístico ou na tomada da Terra Santa. Enquanto o que seria “medieval” (império universalista e plural) definiu-se a partir de conceitos “modernos”, como a importância do novo e da descoberta, com novos povos e mundos.

Essas contraposições, hoje em dia, complicam-se também em termos de uma determinada historiografia européia. Se antes se definia o progresso de um país pela centralização do Estado Moderno, semente do Estado-Nação burguês, houve uma reversão dessa escala. Em tempos de globalização e comunidade européia, a historiografia do Velho Mundo tem se detido cada vez mais em mostrar a frouxidão

¹³⁵ Cf. SKINNER, Q. *Fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹³⁶ MULDOON, J. *op. cit.*

¹³⁷ PAGDEN, A., *op. cit.*; FUCHS, B. *Mimesis and Empire*. Cambridge University Press, 2001.

dos limites dos Estados Modernos, inclusive, chegando, na radicalidade, a negá-los como conceito anacrônico¹³⁸, em detrimento de um sentido de poder polissinoidal¹³⁹ ou descentralizado – mais próximo talvez da organização da Comunidade Européia e da agenda mundializante de Bruxelas. No caso da compreensão dos impérios ultramarinos, têm-se atenuado o papel do centro colonial, proposto metrópoles menos “imperialistas”, descrevendo-se, por exemplo, a “Monarquia Católica” dos Filipes como uma rede misturada cujos distantes e diversos pontos estão conectados entre si, não necessariamente passando pela metrópole¹⁴⁰, ou ressaltando-se, pelo lado da historiografia brasileira e portuguesa, a relativa autonomia das partes administrativa e economicamente, advogando que, menos do que pensadas a partir de um projeto colonial, as partes do ultramar eram regidas na mesma lógica das partes do reino¹⁴¹.

Independente da validade das revisões sobre a centralidade do Estado, aqui mais indicadas do que endossadas por completo, porquanto permitem rever e superar essas etiquetas “medieval” e “moderno”, o modelo proposto por Vieira e por Castro fundava-se no domínio absoluto das partes, isto entendido como a perfeição do império ou da monarquia. Esse domínio tinha, porém, nuances de um edifício para o outro que precisam ser investigadas verticalmente a fim de se definir como as mesmas pedras levantam construções concorrentes.

A diferença entre a proposta da Quinta Monarquia sebastianista e do Quinto Império brigantino vai, portanto, para além do Encoberto. Ela era uma diferença de projeto a partir de uma mesma questão suposta nos sonhos de Daniel e explicitada no Juramento de Ourique: que reino seria Portugal e qual o significado e alcance de sua eleição? Assim, proponho que o messianismo brigantino deve ser entendido como algo particular¹⁴² e não uma variação genérica do sebastianismo. Foi

¹³⁸ CARDIM, P. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 22 (2001) p. 133-175.

¹³⁹ HESPANHA, A.M. “As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna” In: TENGARRINHA, J. (org.) *História de Portugal*, 2ª. Ed., Bauru: Edusc, 2001, p. 117-181

¹⁴⁰ GRUZINSKI, S. “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’” *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, 56, 2001, 1, p. 85-100.

¹⁴¹ FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M.F; BICALHO, M.F. “Uma leitura do Brasil Colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império”, *Penélope*.23, 2000, p. 67-88. Para uma visão mais ampla desse debate, ver o livro: *Antigo-Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. Para uma revisão inicial dessas posições ver: CUNHA, M.S.; MONTEIRO, N.G.F. “Governadores e capitães-mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII” In: MONTEIRO, N.G.F.; CARDIM, P.; CUNHA, M.S. *Optima pars. Elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 191-252.

¹⁴² MAURÍCIO, C. C., “Entre o silêncio e o ouro - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa” *Ler História*, 20, 1990.

mais que um oportunismo de uma nova dinastia que tenta se impor utilizando uma crença mais ampla, popular, reativa – o sebastianismo¹⁴³; uma forma heterodoxa dessa mesma crença¹⁴⁴; ou uma manifestação do fenômeno sebástico enquanto marca das circulações de uma cultura barroca¹⁴⁵.¹⁴⁶ Pode inclusive conter esses vetores, mas, sobretudo, traduziu um projeto identificado nessa mesma dinastia de Bragança (às vezes, patrocinado, às vezes perseguido ou controlado pela casa real), que reformulou a idéia de destino português – e também reformulou, ao se opor, o próprio Sebastianismo. Sebastianismo e Brigantismo foram, de 1630, 1640 até meados do XVIII, duas respostas e dois projetos diferentes resultantes de um mesmo substrato comum e mais genérico, denominado por França como profetismo. Talvez, mais concretamente, um providencialismo régio que identificou Portugal como cabeça da Cristandade e a partir disso projetou um novo significado para o futuro do reino, que, por conseguinte, definia o seu presente e explicava seu passado.

Entre esses dois projetos, no fim, o termo Quinto Império tornou-se preponderante porque, de certo modo, expressava uma identificação de Portugal como uma potência cristã ultramarina. Auxiliado pela força da figura monstruosa do “Imperador da Língua Portuguesa”, a idéia de um Império português a se realizar sobreviveu à proposta de uma monarquia redentora ou restauradora. O sonho da Pedra era de um Império de Sonhos.

¹⁴³ FRANÇA, E.O. *Portugal na época da Restauração*, op. cit.

¹⁴⁴ MARQUES, J.F. *Parenética portuguesa na Restauração*, op. cit.

¹⁴⁵ HERMANN, J. *No reino do desejado*. Op. cit.

¹⁴⁶ Muito menos seria uma simples derivação ou manifestação de um sentimento inerente à essência ou a identidade lusa, numa duração quase mítica, anterior mesmo ao próprio D. Sebastião, cf. QUADROS, A. *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. Lisboa: Guimarães, 1982-3, 2 v.

Parte III

Os tempos dos sonhos

CAPÍTULO 6

Momentos da Profecia: Sebastianismo, Messianismo Brigantino e providencialismo régio

*Toda época do pensamento humano poderia ser definida,
de modo suficientemente profundo, pelas relações que
estabelece entre o sonho e a vigília.*

Albert Béguin (1937)

A literatura sobre os messianismos e milenarismos organizou-se por duas posições ou debates entre as décadas de 50 e 70 no campo das chamadas Ciências Sociais. Mostraram-se as raízes messiânicas dos projetos racionais do XIX e XX, em especial, do socialismo, comunismo e marxismo para assim relativizar ou dimensionar a positividade e identificar a participação popular e mostrar a questão da esperança. Tentou-se demonstrar que os movimentos messiânico-milenaristas possuíam um fundo racional na sua capacidade de contestação da ordem social vigente e no seu conteúdo utópico¹, ou seja, buscavam legitimá-los enquanto objeto de estudo. Essa legitimação tirou o milenarismo e o messianismo – enquanto fenômenos – do campo das quimeras e crenças absurdas do povo ignorante, sinal da irracionalidade momentânea das nações. Ou como chamou Charles Mackay, num livro de grande sucesso na Inglaterra oitocentista, das “Extraordinary popular delusions”².

Instituídas como objeto, criou-se um olhar analítico para as crenças profético-messiânicas pelo qual elas continham inerentemente um caráter contestatório e de termômetro da insatisfação e tensão social em relação à classe e

¹ cf. DESROCHE, H., *Sociologia da Esperança*, op. cit., WEBER, E. *Apocalypses. Prophecies, cults, and Millennial beliefs through the Ages*. Cambridge: Harvard UP, 1999, pp. 147ss.

² MACKAY, C. *Memoirs of extraordinary popular delusions and the Madness of Crowds*, 2ª. ed, Londres: Office of the National Illustrated Library, 1852, edição eletrônica em <http://www.econlib.org/library/Mackay/macEx.html>.

grupo dominante e dirigente ou à ordem instituída³. O movimento messiânico-milenarista irromperia, por esse olhar, quando houvesse crise social. Em momentos de calmaria ou de maior equilíbrio, existiria latente, mas seria um elemento constitutivo da dinâmica social e cultural⁴. Mesmo quando entendido no campo da religião e do mito, a partir da obra de Mircea Eliade, o “eterno retorno” dos messianismos e milenarismos se escreveria em uma contraposição de latência e evidência. Descrito seu funcionamento e estrutura, poderia ser identificado em qualquer sociedade e cultura, como fenômeno sociológico e antropológicamente analisável e comparável ao longo do tempo e do espaço.

Nos últimos tempos, a essa construção interpretativa tem sido acrescido um diálogo com as concepções intrínsecas às culturas e épocas estudadas, no caso da Época Moderna, tais como tempo, milênio, messias, realeza, monarquia, império, religião e religiosidade. Por meio de um “olhar de dentro”⁵, tem-se buscado dimensionar a estrutura do messianismo e do milenarismo por categorias histórica e culturalmente delimitadas. Nas abordagens para o período moderno, ressalta-se a atenção para a ligação entre poder e profecia, sob influência das obras de March Bloch e Ernst Kantorowicz sobre a realeza européia e dos textos antropológicos sobre os rituais régios. Aparentemente na contramão da leitura de viés mais marxista ou sociológico, os movimentos e manifestações proféticas deixaram de ter um caráter exclusivamente contestatório e revolucionário (ou contra-revolucionário) e se enquadram agora na busca pela compreensão mais ampla das idéias e práticas modernas de monarquia, república e política⁶, bem como das circulações entre cultura popular e letrada⁷. Corre-se o perigo de, por antítese, afirmar que os movimentos messiânico-milenaristas eram somente instrumentos do poder e de

³ Cf. entre outros: COHN, N.. *The pursuit of the millenium*, op.cit.; MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968; QUEIROZ, M.I.P. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, op. cit..

⁴ E.P. Thompson traça uma análise interessante ao pensar os Metodistas ingleses da virada do XVII para o XIX. Partindo das idéias de Mannheim sobre milenarismo como móvel animador para as revoluções (seguido de uma posterior latência), ele buscou indicar como o mesmo milenarismo que serviu para sustentar os movimentos revolucionários protestantes do final do XVIII, na Inglaterra, se traduziram numa argumentação contra-revolucionária dos metodistas no XIX. THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa*. 2a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, v. II, p. 263 e ss.

⁵ ROWLAND, R. *Antropologia, história e diferenças*. Porto: Afrontamento, 1997

⁶ cf. SALMANN, J. et al. *Visions indiennes, visions baroques*. Paris: PUF, 1992; REDONDO, A. (org.) *La prophétie comme arme de guerre de pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000

⁷ GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. 4ª. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; SOUZA, L.M. *Diabo na Terra de Santa Cruz. O diabo e a terra de Santa Cruz*. 7ª. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; SOUZA, L.M. *Inferno Atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, cap. “Religião popular e política”.

dominação e controle ideologicamente instruídos. A tendência, porém, é de explicá-los num quadro mais amplo de “descrição densa” da cultura moderna, no qual a compreensão desses fenômenos, ao meu ver, suporta e equaciona as duas vertentes.

No caso da historiografia específica sobre o Sebastianismo, a discussão se constituiu em paralelo a esses debates, e, em alguns momentos, de modo completamente independente. Isso se explique talvez pelo Sebastianismo não ter sido entendido como inserido em um processo que culminaria ou seria rompido nas revoluções do XVII e XVIII, como o caso da Inglaterra e do Estados Unidos, ou enquanto evento capaz de jogar luzes e auxiliar a compreensão dos cultos quase messiânicos a figuras políticas autoritárias no século XX, como Hitler, Mussolini e Stálin⁸. Também não há como relevar, que a partir da década de 1930, por quase meio século, o Salazarismo manteve a produção historiográfica sob constante censura e incentivou uma leitura nacionalista do Sebastianismo.

SEBASTIANISMO E HISTORIOGRAFIAS

Em Portugal, o Sebastianismo e os messianismos em terras lusas foram olhados a partir de perguntas internas à nação e cultura portuguesa. Desde a proposta de Oliveira Martins, que propôs o sebastianismo como quase uma religião da “raça” e da “alma nacional”⁹, a tópica dominante da historiografia sebástica foi a questão do espírito ou da cultura lusitana e a especificidade do messianismo luso¹⁰. A obra clássica de Lúcio de Azevedo traçou as origens e a evolução do mito partindo do pressuposto de que a crença se integrou ao caráter nacional, fenômeno similar somente ao messianismo judaico¹¹. Seja negando ou reafirmando a centralidade do sebastianismo, as posições assumidas na historiografia identificam projetos e compreensões de Portugal a partir da morte de D. Sebastião, o período filipino e a Restauração, em torno das idéias: de decadência, iniciada no final do XVI pelo obscurantismo religioso, tridentino e jesuítico; da retomada das origens e das

⁸ Maria Isaura apontou a tentativa de compreender esses fenômenos como uma das razões para os estudos sobre messianismos e milenarismos na historiografia marxista inglesa, no pós-Guerra. QUEIROZ, M.I.P. *op. cit.*

⁹ MARTINS, O. *História de Portugal*, 1886, v. 2, pp. 75s

¹⁰ cf. SERRÃO, J. “Sebastianismo”, *Dicionário de História de Portugal*, v. 4; SERRÃO, J. “O Sebastianismo – origem e metamorfoses de um mito”, in: *Do sebastianismo ao socialismo*. s/l, Horizonte, 1983.

¹¹ AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*, *op. cit.*

instituições fundadoras de Portugal, como a monarquia, no período do Seiscentismo; ou ainda da consagração dos sentimentos tipicamente nacionais, como a Saudade.

Criaram-se, nas primeiras décadas do século passado, campos opostos, que podem ser exemplificados pela cisão do movimento da “Renascença Portuguesa”, cujo veículo era a revista *A Águia*, a partir da fundação da revista *Seara nova*, resultado da saída de Jaime Cortesão, Aquilino Ribeiro e outros, à qual António Sérgio viria a se integrar depois¹². O idealismo realista e crítico de António Sérgio polemizava contra o Saudosismo de Teixeira Pascoaes e a proposta de um sebastianismo místico, com o quê, por outras razões, Fernando Pessoa havia rompido também, propondo uma “interpretação não romântica do Sebastianismo”. Havia portanto um bloco, de caráter racionalista e progressista, que identificava negativamente o sebastianismo como evidência de origem conjuntural do “reino cadaveroso” e do atraso português, e que deveria ser combatido; outro, de cariz, em geral, mais conservador e/ou saudosista, que o encarava positivamente como tradução de um sentimento luso e da essência do espírito português. Em campo também oposto à literatura conservadora e nacionalista favorável ao sebastianismo, estava ainda a historiografia positivista, defendendo a verdade positiva e científica da História contra a apropriação dos mitos e fábulas na nacionalidade portuguesa¹³.

Após o 25 de Abril, a segunda abordagem, saudosista, perdeu espaço enquanto objeto de estudo histórico na academia e nas universidades lusitanas, em especial, lisboetas. Ficou, grosso modo, traduzida em vertentes da Filosofia Portuguesa, a partir da “patriosofia” de António Quadros¹⁴ e do milenarismo metafísico de Agostinho da Silva desenvolvido por seus seguidores e discípulos¹⁵; ou restrito a uma interpretação hermética, reclamando descendência da obra de Fernando Pessoa, com pouquíssima ressonância (e respaldo) no mundo acadêmico, como os trabalhos de Manuel Gandra e os publicados na coleção Janus, da editora Vega¹⁶.

A vertente, por assim dizer, “racionalista” ou “não-romântica”, para usar os termos de António Sérgio, abandonou o sebastianismo como campo de estudo (ou

¹² cf. verbetes “Sebastianismo”, “Seiscentismo”, *Dicionário de História de Portugal*, v. 4.

¹³ OLIVEIRA, V.A. *Sebástica. Bibliografia geral sobre D. Sebastião*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 2002, p. XLII-XLIII.

¹⁴ QUADROS, A. *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. Lisboa: Guimarães, 1982, 2v.

¹⁵ cf. DOMINGUES, J. *De Ourique ao Quinto Império: para uma filosofia da cultura portuguesa*. Lisboa: IN/CM, 2002.

¹⁶ Além das Trovas de Bandarra, a coleção Janus tem como títulos: *História secreta de Portugal*, de António Telmo, *Profecias de Nostradamus*, livros do René Guenon sobre maçonaria em Portugal, entre outros.

de combate) principal. Exceção feita ao estudo de certos personagens, principalmente de Antônio Vieira, que articularam reflexões sobre o tema, como nos textos de António Saraiva, entre outros, na tentativa de compreender uma trajetória pessoal ou obra no quadro maior da História da Cultura e da Literatura portuguesa.

No campo de uma História das Idéias portuguesa, tributária, em parte, dos estudos de Silva Dias, algumas obras em torno dos episódios da Dominação Filipina e da Restauração abordaram com um olhar “científico” o fenómeno sebástico¹⁷, mas como parte complementar ou acessória de uma compreensão mais geral¹⁸. Aqui enquadraria os estudos clássicos sobre a parenética de João Francisco Marques, do Porto, e sobre a teoria política da Restauração de José Luís Torgal, de Coimbra. Esses estudos, menos do que uma crença nacional, abordaram ou ressaltaram o sebastianismo (e o joanismo, ou “sebastianismo heterodoxo”, como chamou Marques) como ideologia¹⁹ e no seu aspecto político, ou como quis Martim de Albuquerque, por um viés “politológico”²⁰.

Fora da interpretação místico-hermética ou pela Filosofia Portuguesa – que muitas vezes se confundem –, os livros publicados nas duas últimas décadas dedicados ao sebastianismo são em geral de estrangeiros²¹, como dos franceses Yves-Marie Bercé e Lucete Valensi, do luso-holandês José van den Besselaar, e das brasileiras Ana Paula Megiani e Jacqueline Hermann²². No caso das autoras brasileiras, assim como em Bercé e, em menor grau, em Valensi, está presente a preocupação de enquadrar o messianismo português na dimensão da imagem e representação régia na cultura política e religiosa, mais do que entender a crença

¹⁷ MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC, 1986; MARQUES, J. F. *A paranética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989. 2v; TORGAL, L. R. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, 2v.

¹⁸ De certo modo, pode-se arriscar dizer que aqui estão duas tradições diferentes: uma mais coimbrã, cultivada pela História das Idéias de Silva Dias, responsável pela criação de vários programas e departamentos nas universidades portuguesas; e outra mais lisboeta e literária, a partir da obra ensaística de António Sérgio, que derivou em uma História da Cultura e da Literatura, sob a concepção da filologia antiga.

¹⁹ FRANÇA, E.O. *Portugal na época da Restauração*, *op. cit.*, cap. “A Ideologia da Revolução”.

²⁰ ALBUQUERQUE, M. “O valor politológico do Sebastianismo”, *op. cit.*

²¹ Ainda que não tenha dedicado um livro inteiro ao sebastianismo, não deixa de ser emblemático que um dos poucos autores portugueses a se dedicar de modo mais abrangente e crítico ao tema, fugindo das leituras da “Filosofia portuguesa” ou de um hermetismo, tenha sido o “auto”-exilado Eduardo Lourenço. cf. LOURENÇO, E., *Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. 3ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988.

²² VALENSI, L.. *Fábulas da Memória*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994; HERMANN, J.. *No reino do desejado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; MEGIANI, A.P. *O jovem rei encantado*. São Paulo: Hucitec, 2003; BESSELAAR, J. *Sebastianismo - uma história sumária*. Lisboa: ICALP, 1987. Também vale a pena aqui lembrar, entre os textos lusitanistas (e brasilianistas), o dossiê sobre messianismo e milenarismo luso-brasileiro da *Luzo-Brazilian Review* (v. XXVIII, n. 1,

messiânica e suas manifestações como fenômeno social de contestação. Em Hermann e Megiani, inclusive, há um esgarçamento da divisão social entre cultura letrada e popular, de modo bakhtiniano, ligadas pelas circulações das trovas, romances, profecias e projetos proféticos.

Ao lado dos estudos monográficos de autores lusitanistas, saíram, a partir de finais dos anos 80, coletâneas de artigos e volumes de encontros sobre o messianismo régio e dos mitos fundadores de Portugal, como os livros *Memória da nação* e *Portugal: mitos revisitados*²³. São estudos de historiadores portugueses que retomam a discussão sobre as origens da monarquia e da cultura portuguesa, mas dando enfoque à construção histórica e simbólica dessas origens. O exemplo mais evidente é o interesse que o Milagre de Ourique tem despertado na historiografia mais recente, com artigos, livros e colóquios. Entre outros, destaco o trabalho de Ana Isabel Buescu, com sua tese sobre Herculano e o Milagre (1987) e os artigos que reconstroem a formação do mito, e a área temática do II Congresso Histórico de Guimarães sobre Afonso Henriques (1996), dedicada somente a comunicações sobre o milagre e suas apropriações na cultura portuguesa até os dias atuais. Mesmo nessa nova produção sobre o tema do messianismo, porém, foram poucos os autores que se preocuparam com o sebastianismo, com exceção de alguns artigos de Diogo Ramada Curto, que tenta compreender o movimento na cultura política portuguesa moderna²⁴. Também não são muitos os que tentaram realizar uma periodização das crenças e movimentos proféticos e messiânicos ou mesmo das narrativas proféticas no século XVII²⁵.

PERIODIZAÇÕES DO SEBASTIANISMO

Sendo assim, se a proposta é pensar uma periodização dos sonhos e dos movimentos proféticos, é preciso voltar ao trabalho de Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*. Além de ser responsável por um mapeamento e comentário das

1991), organizado por Robert Levine, com artigos de Besselaar, Thomas Cohen, Carole A. Myscofski, Maria José Ferro Tavares (a única portuguesa), entre outros.

²³ BETHENCOURT, F. & CURTO, D.R. *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991; CENTENO, Y. K. (coord.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.

²⁴ cf. CURTO, D.R. “Ó bastião! Ó Bastião!” in: CENTENO, Y.K. (coord), *op. cit.*

²⁵ No caso de Ourique, por exemplo, com exceção do artigo de Carlos Coelho Maurício, a análise de construção da narrativa vai, em geral, até o Juramento ou à Monarquia Lusitana para depois ser retomada somente com a crítica de Verney, em 1746, ou com o pedido de canonização no reinado de D. João V. MAURÍCIO, C.C. “Entre silêncio e ouro – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa” *Ler História*, 20, 1990, p. 3-37.

fontes “sebásticas” que instruiu os estudos posteriores, Lúcio de Azevedo apontou uma periodização que balizou a historiografia.

Em linhas gerais, ela pode ser dividida em: antecedentes do Sebastianismo, no qual se insere o próprio Bandarra; após Alcácer-Quibir, o surgimento do sebastianismo de fato, de valor “negativo” - contra Castela e a espera da volta de um rei morto; mais perto da Restauração, uma “quimera” de “valor positivo” a favor de um novo rei e dinastia - o Encoberto foi identificado com a Casa dos Bragança e depois com D. João IV, o Joanismo, e que teve uma sobrevida com a obra de Antônio Vieira, mas sem muito respaldo; pela decepção com os rumos da nova dinastia, houve o ressurgir do sebastianismo de valor “negativo” (agora contra os reis naturais) do fim do XVII, no reinado de D. Pedro II, até a perseguição pombalina, que perseguiu e diminuiu os canais possíveis para a divulgação da crença sebástica; para depois ser revivido com a invasão francesa, em 1808, do mesmo modo que surgira em 1580, com a “perda da independência”²⁶. Lúcio de Azevedo elenca três autores – D. João de Castro, Bocarro e Antônio Vieira – que, somados às *Trovas* com seus vários corpos e as profecias que circulavam (entre elas Ourique), permitem explicar a evolução, pelo menos até meados do XVII.

Besselaar, embora discorde da maior parte das datações propostas por Lúcio de Azevedo para os manuscritos, se baseia na idéia do messianismo como algo que aflorou em momentos de crise e na proposta de *A evolução do sebastianismo* para elaborar seus capítulos da história sumária do sebastianismo, organizados quase cronologicamente. A periodização que Besselaar propõe é a seguinte. Primeiro, haveria os antecedentes do sebastianismo (Bandarra, joaquimismo, milenarismo e messianismo). Após a morte de D. Sebastião, haveria um movimento inicial de contestação que retomou e recolocou sob um viés anti-castelhano uma tradição messiânica que vinha desde o final do século XIV. Seu maior eco foi entre o povo e o baixo clero, como alguns monges, sem ter reverberação nas camadas letradas e nobres. Isto até haver a consolidação do sebastianismo como doutrina a partir do episódio do Sebastião de Veneza e da obra de D. João de Castro e uma passagem, na década de 1620, das expectativas messiânicas de D. Sebastião para a Casa dos Braganças, com Bocarro. Na década de 1630, o início do movimento restauracionista consolidou o joanismo, se estendeu até inícios de 1650 e tentou cooptar os “sebastianistas ortodoxos”, relutantes em aceitar D. João IV como o Encoberto e

²⁶ AZEVEDO, J.L., *op. cit.*, p. 93.

preferindo vê-lo como um João Batista. Isso marcaria uma disputa entre joanistas e sebastianistas, cujo auge da produção seria a década de 1660, com uma enorme vantagem para os sebastianistas, que polemizavam contra, basicamente, Vieira, processado pela Inquisição. Depois de uma pausa a partir da década de 1670, foi no reinado de D. João V que os sebastianistas, decepcionados com o “rei magnânimo”, voltaram a atuar com força, produzindo os novos corpos das *Tromas*. Na segunda metade do XVII, perseguidos por Pombal, no reinado de D. José I, somente com as invasões napoleônicas, as revoltas liberais, foi que o Sebastianismo tomou nova força, mas com outra configuração, sendo que Besselaar decreta seu fim como movimento cultural importante a partir da década de 1820.

Para Besselaar, há quatro grandes períodos (sem contar o pré-sebastianista): o de formação do Sebastianismo ortodoxo, contra Castela e com sabor patriótico ou nacionalista (1580-1620); o auge da produção messiânica portuguesa, sebastianista e joanista, em torno da Restauração, apoiando D. João IV ou descontentes com o novo rei (1630-1670); o ressurgir do sebastianismo no reinado de D. João V, motivado pela decepção com o rei (1720-1750); e, por fim, as “últimas convulsões”, o sebastianismo do XIX, causado pelas invasões napoleônicas (1808-1820).

Jacqueline Hermann no *Reino do Desejado* optou por mostrar suas vertentes na cultura letrada e popular e na concepção sacral da realeza lusitana, em busca da construção do “mito” do Encoberto. Assumindo os pressupostos de uma história cultural influenciada por Bakhtin e Chartier, propôs a compreensão do sebastianismo “e suas várias modalidades de lutas e crenças” como “Fruto da sociedade barroca estruturada pela Contra-Reforma”, que iria do final do século XVI até o terceiro quartel do XVII. Para “resgatar alguns dos prováveis elementos constitutivos” e “as diferentes representações”, segue uma cronologia que dividiria a construção do sebastianismo entre as manifestações ligadas à perda do rei e da soberania até a Restauração e “formulações mais independentes e autônomas”²⁷ a partir da década de 1660, ou seja, com o enfraquecimento do movimento restauracionista. Ou seja, atém-se ao que Besselaar denominou período áureo do sebastianismo. Em ambos os casos, é possível ver, segundo a proposta da autora, manifestações da cultura popular, como o caso dos Falsos Sebastões para o primeiro momento e as visionárias para o segundo, e da letrada, como as obras de D. João de Castro Bocarro, no primeiro, e os

²⁷ HERMANN, J. *op. cit.*, p. 19.

escritos posteriores de Vieira, para o segundo, paralelos a um processo de apropriação letrada das crenças sebasticas.

Ainda que não tenha dedicado uma obra ao tema, Eduardo D'Oliveira França também propôs, no *Portugal na época da Restauração*, de 1951, um modelo para descrever as “manifestações do providencialismo profético do XVII” que não se atinha a uma cronologia tão fixa e sim em ideologias que movimentaram e deram dinâmica, de modo concomitante, ao seiscentos e à Restauração. O ânimo melancólico do fidalgo português era alimentado pelo *profetismo*, que seria endêmico à Península Ibérica, dimensão paralizante que jogava para a Providência os rumos da ação. A escolha dos tempos era da alçada divina, que havia garantido, porém, pelas profecias e pelos astros (como demonstrava Bocarro), a eleição e a liberdade portuguesa de 1640.

Desse espírito da época, e a partir da imagem de D. Sebastião vivo e encoberto, teria surgido o *sebastianismo*, “uma mística e uma atitude que duraram mais do que os objetivos a que iam servir”. Mito que se espalhou nas camadas populares e depois foi adotado por setores da classe dominante, seja por fé ou “para auferir vantagens”, mas sem nunca ter o mesmo impacto que no espírito popular. Para França, o sebastianismo é “uma crença eminentemente popular”. O *bandarrismo*, de “berço nitidamente judaico”, mas aceito por cristão novos e velhos, se fundava nos versos sibilinos de Bandarra. A plasticidade das interpretações, menos do que uma doutrina, o transformaram em um “estado de espírito”, como o profetismo, e permitiram os mais variados usos, como nos casos do sebastianismo de D. João de Castro ou do messianismo brigantino do P. João de Vasconcelos. O *messianismo brigantino* foi “a mística que verdadeiramente moveu a revolução”, de apelo menos popular e anti-sebastianista. Adotado pelos fidalgos mais jovens, que não viveram Alcácer-Quibir e estavam menos presos ao profetismo paralizante, teria dois momentos estabelecidos por 1640²⁸. Antes do 1º de Dezembro, era fecundando pelo lealismo e afeição dos vassalos à casa de Bragança, expresso numa corte de letrados e jovens fidalgos em Vila-Viçosa e numa produção intensa de poemas e epopéias (como de Bocarro) relatando a grandiosidade de Portugal e da Casa; depois, com Portugal restaurado, foi:

apenas uma tentativa frustra, teórica e sem profundidade,
para mobilização do bandarrismo jacente, não no sentido de

²⁸ FRANÇA, E.O. *op. cit.* p. 242, 244, 249-250.

consolidar-se a dinastia à custa do sebastianismo derrotado, mas de galvanizar as energias nacionais num plano grandioso de dilatação do mundo português na edificação do *Quinto Império*. Uma espécie de nacionalismo dinástico e imperialista.²⁹

Seu maior expoente foi Vieira e seu plano do Quinto Império, com uma vertente anti-sebastianista declarada. Porém, a segunda fase do messianismo brigantino, “mesmo partindo de velhos ideais, reclamava uma modernidade de ação de que não eram ainda capazes aqueles homens”³⁰.

O diálogo com esses trabalhos permite que, junto à seriação e análise das fontes, se possa definir uma periodização para os sonhos proféticos. Como apresentado na “Introdução”, delimitei o período estudado de finais do XVI (c. 1595) a meados do XVIII (c.1750), a partir do emblema da morte dos reis (Filipe II e João V). Guiado pelas narrativas oníricas formuladas na virada do século XVI, consegui afinar momentos nos quais os sonhos tiveram evidência, em termos da concentração de ocorrências, aparecimento de novas interpretações e/ou ligações com a conjuntura. Eles servem como focos direcionados para uma análise da periodização dos sonhos proféticos. Seriam cinco, com possibilidade de serem desdobrados em seis. Seguem, grosso modo, uma recorrência quantitativa, mas, para além disso e principalmente, privilegiei a qualidade do conteúdo onírico-profético das fontes, tentando estabelecer alguns eixos narrativos e de interpretação, ligados aos movimentos proféticos, e um primeiro debate com a historiografia.

MOMENTOS DE SONHOS PROFÉTICOS

1595-1610

No primeiro momento identificado, ocorreu a consolidação do discurso sebastianista impulsionado pela morte do Prior do Catro e com ele das aspirações à coroa do setor que o apoiava, e a identificação de D. Sebastião em Marco Túlio, o Sebastião de Veneza, alimentada pela obra de D. João de Castro, o primeiro teórico do sebastianismo. Houve a reformulação do messianismo régio e da negociação das posições e relação de setores letrados e eclesiásticos na monarquia dual, ligados à morte de Filipe I de Portugal, ao “descobrimento” do Juramento de Afonso Henriques, o início e importância da historiografia alcobacense e a mudança na

²⁹ Idem, p. 251.

estrutura dos cronistas régios e dos arquivistas. Com o esvaziamento da corte, a “corte na aldeia” e a posição desvantajosa dos letrados com uma corte distante³¹, renovaram-se as esperanças em torno da casa de Bragança, perdida em Tomar.

Em resumo, com a morte do rei de Portugal, Filipe I, e de um candidato ao trono, D. Antônio, houve uma reconfiguração das idéias proféticas em torno de, pelo menos, três eixos: o sebastianismo, marcado pela Quinta Monarquia de D. João de Castro e na articulação do Sebastião de Veneza, Marco Túlio Catizzzone, que surgiu em 1598³²; o messianismo brigantino, dado em torno das relações de poder e da economia da graça da casa de Bragança, em especial, em dois grupos, os letrados e os jesuítas; e, por fim, uma justificativa providencialista do poder monárquico lusitano desde sua origem, mas que não necessariamente se propõe autonomista ou contrária aos reis espanhóis, emblemada na construção narrativa do Milagre de Ourique pelos alcobacenses.

Esses três eixos articulam-se pela “saúde” do rei natural e presente no reino (Bouza) e pela “esperança” da volta desse rei (França). A volta não precisa significar a ruptura com Madri, mas, às vezes, um pedido ao rei distante e ausente por mais atenção ao reino ou a determinadas ordens e partes do corpo místico. Exemplos são o caso de Bernardo de Brito, de Alcobaça, que, na *Crônica de Cister*³³, marca a ligação genética da ordem com a coroa lusitana e depois é agraciado com a mercê de cronista-régio, ou ainda obras que trazem o Juramento (em princípio, um texto radicalmente autonomista) mas as dedicam aos reis espanhóis. A lógica é menos marcada por um espírito autonomista baseado na pátria ou no reino como nação e, assim, quase “nacionalista”³⁴, e mais por uma visão de corpo místico do reino no qual o rei, sua cabeça, precisa estar presente para manter o ordenamento necessário à república e permitir a justa distribuição entre as partes para o bem comum e a felicidade da nação³⁵. Nesse aspecto, o Juramento e o Milagre de Ourique aparecem como chaves para explicar e justificar a união entre os vários membros do corpo do reino.

³⁰ Idem, *ibidem*.

³¹ FRANÇA, E.O. *op. cit.*

³² Três anos antes, em torno do Sebastião de Madrigal, Gabriel de Espinosa, havia se levantando um movimento similar, com o apoio da filha ilegítima de D. João de Áustria, D. Ana, influenciada por seu confessor português, o agostiniano Fr. Miguel dos Santos.

³³ BRITO, Bernardo de Fr., *Primeyra parte da Chronica de Cister* (...). Lisboa: Pedro Crasbeck, 1602.

³⁴ CIDADE, H. *Literatura autonomista sob os Filipes*. Lisboa : Sá da Costa, s/d.; MARQUES, J. F. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*, *op. cit.*

³⁵ SCHAUB, J.F., *Le Portugal au temps du comte-duc D'Olivares*, *op. cit.*; FRANÇA, E.O. *op. cit.*

Os três eixos, sebastianista, brigantino, providencialismo régio, provavelmente têm sua origem em um sentimento mais amplo³⁶ e popular: um quarto eixo, que é de difícil aferição³⁷, mas que também podem ser expressos, grosso modo, pelas idéias de “saudades” e “esperança”. Como adução dessa hipótese, fica interessante supor que a movimentação dessas idéias – e das posturas que acarretam – tivesse um sentido circular, no qual seu ponto inicial estaria nos setores do povo, mas cuja tomada pelos setores letrados e eclesiásticos (e, em alguns momentos, nobres) alimentaria e daria uma dimensão mais ativamente política a essas idéias.

Esses eixos estão emblematizados e justificados pelos três grupos de sonhos analisados: os do Milagre e da vida de Afonso Henriques; os ligados à idéia de Quinta Monarquia, sobretudo de Nabucodonosor, Daniel e Esdras; e os de Bandarra. Como desígnios divinos, os três grupos foram usados, de forma complementar, para indicar e provar as proposições defendidas, qual fossem: a volta de D. Sebastião; a proeminência da casa de Bragança no reino; ou a importância do reino e de suas partes na união das Coroas Ibéricas ou depois.

Os eixos tiveram desdobramentos e se definiram melhor, em alguns casos, ao longo da década de 20, com a continuação da obra de D. João de Castro³⁸, mas também com o poema épico-astrológico de Bocarro, *Anacephaleosis*³⁹, que transferiu, de modo latente, o Encoberto de D. Sebastião para os Duques de Bragança. Bocarro, que pertencia à rede de graças e mercês da casa ducal, indicou uma primeira viragem mais clara do sebastianismo para o messianismo brigantino⁴⁰. As idéias do Encoberto e da Quinta Monarquia instrumentalizaram-se e transferiram-se para a causa brigantina. Essa ganhava forças enquanto resposta às reformas do Conde-Duque Olivares, cuja ação incidia sobre a camada letrada e a corte fidalga de Vila-Viçosa⁴¹. Porém essa mudança política, com a subida de Filipe III ao trono, acusado de quebrar o pacto estabelecido entre reis e vassallos desde Ourique e jurado pelo avô do

³⁶ FRANÇA, E.O. *Portugal na época da Restauração*, cf. “Ideologia da Restauração”.

³⁷ CURTO, D.R.. *O discurso político em Portugal. 1600-1650*. Lisboa: CEHCP, 1988.

³⁸ “Painéis divinos, onde se representa alg~uas das grandes Mercês, que Deos tem prometidas ao seu Povo Occidental da Igreja Romana; com alguãs particularidades ja feitas por elle aos Reis de Portugal, e aos Portugueses” (1621), BNL - Reservados - Códice 4386;

³⁹ BOCARRO FRANCÊS, Manuel. *Anacephaleosis da Monarchia Lusitana*, Lisboa: Antonio Álvares, 1624.

⁴⁰ FRANÇA, E.O., *op. cit.*, SERRÃO, J. “O Sebastianismo – origem e metamorfoses de um mito”, *op. cit.*; SILVA, S. “Criptojudáismo e profetismo no Portugal de Seiscentos: o caso de Manoel Bocarro Francês alias Jacob Rosales (1588/93?-1662/68)” Separata de *Estudos orientais*, VIII, s/d.

⁴¹ SCHAUB, J.F, *op. cit.* cf. FRANÇA, E.O. *op. cit.*

monarca em 'Tomar, refletiu-se necessária e imediatamente em formulações, ou melhor, interpretações e usos novos de sonhos proféticos?

Sendo os sonhos proféticos base e instrumento para os movimentos político-proféticos e a concepção providencialista de poder e história, é preciso pensar se trata-se de uma literatura autonomista, que encaminha para a Restauração como movimento nacional e nacionalista, ou foi uma afirmação da ordem jurisdicional portuguesa, desdobrada em uma ruptura de setores nobres e letrados descontentes com a economia das mercês de Madri e apoiados ou se apoiando em uma insatisfação no reino, especialmente popular, com o rei ausente e distante. No caso da periodização das narrativas oníricas, isso se traduz numa dúvida. As fontes entre 1632 (*Monarquia Lusitana* e *Tropheos lusitanos*) e 1639 (a polêmica em torno do sonho de D. Manuel dos *Lusíadas*) constituem um momento particular, são somente um desdobramento das narrativas construídas na virada do século ou podem ser integradas ao grupo de fontes restauracionistas? Peguei o exemplo do terceiro volume da *Monarquia Lusitana*, de fr. Antônio Brandão, de 1632⁴².

O alcobacense Brandão, na condição de cronista régio, continuava o projeto iniciado pelo seu confrade Bernardo de Brito de uma história completa do reino português, para além das crônicas régias esparsas que existiam. O terceiro volume, dedicado e aprovado pelo rei Filipe III, narrava a fundação do reino de Portugal por Afonso Henriques, seguindo o juramento de Ourique e reforçando o aspecto profético e providencialista e a dimensão onírica da narrativa do Milagre. Além disso, o primeiro monarca era um rei sonhador, e sua crônica estava repleta de sonhos, desde o sonho de Egas Moniz e sua cura milagrosa até sua própria aparição para D. João III para defender os direitos dos religiosos. Pelos sonhos proféticos, visões, milagres, ações pias e vitórias militares, a obra afirma a beatitude do Santo rei, Afonso Henriques, a sacralidade da figura real, extensível a todos os monarcas lusos, e da fundação do reino. Como decorrência da vontade divina e da beatitude e sacralidade do rei, da figura real e do reino, estabelecem-se os pactos entre monarca e vassalos na aclamação em Ourique e nas Cortes de Lamego, numa extensão da vassalagem do rei e do reino para o Senhor. Ou seja, pela profecia como acesso ao plano divino eterno e pela concepção providencialista de história presentes no que se chamou “historiografia alcobacense”, as leis e o funcionamento do reino como

⁴² BRANDÃO, A. *Monarchia lusitana*, op. cit.

república cristã eram decorrência de sua fundação e eleição miraculosa. Ali estava a base para justificar qualquer posição.

Pela narrativa miraculada da origem do poder e do pacto, a posição que se ressalta em uma primeira vista é, portanto, da defesa anti-castelhana da autonomia lusitana. Porém ao se centrar no patrocínio à obra por Filipe III, na dedicatória ao monarca (“terceiro de Portugal, & quarto de Castela nosso senhor”) e no título de Cronista-mór para Brandão, que, entre outras funções, compôs retratos dos reis portugueses em castelhano para o herdeiro espanhol, o caráter autonomista fica menos claro. Ao lado disso, a narrativa marcada pelas referências à Cister, seguindo Brito, mostram uma ligação entre a fundação do reino – e, portanto, com o próprio reino – e a ordem, como, por exemplo, nos sonhos de Pedro Afonso, primeiro mestre de Avis e filho do rei Afonso Henriques, que o fizeram adotar as regras de S. Bernardo. Uma ligação reforçada pelos cronistas-régios de Filipe II e III virem do mosteiro de Alcobaça, pela autorização de oficinas tipográficas nos mosteiros cistercienses, em Alcobaça, onde foram impressas as obras de Brito, e em Lisboa, de onde saíram as de Brandão, e pelo projeto da *Monarquia Lusitana* ficar com os alcobacenses, algo que os Bragança deram continuidade⁴³.

Houve uma negociação entre a autonomia vista no Juramento, o pacto entre os vassalos portugueses e o rei espanhol e o casamento da Ordem de Cister, como representante da Igreja, com o passado, presente e futuro do reino, marcada pela “economia da graça”. Mais como um pedido ao rei em Madri do que como cobrança. Pedido que é, aparentemente, aceito ou, pelo menos, uma posição que é co-optada pela coroa. A resposta às reformas planejadas por Olivares não é a ruptura do pacto, mas lembrá-lo e reforçá-lo pela eleição e (re)fundação do reino.

Em 1636, na primeira impressão do poema heróico *Ulisseia ou Lisboa edificada*, de Gabriel Pereira de Castro⁴⁴, o irmão do autor e patrocinador da edição, Luís Pereira de Castro, dedicou-a a Filipe III, identificando nele o rei que realizará os eventos extraordinários e grandiosos reservados a Portugal e sonhados por Ulisses, fundador de Lisboa. Após a Restauração, Luís Pereira mudou a dedicatória para D. Teodósio, herdeiro de D. João IV. Foi talvez, em grande parte, uma tentativa de não perder as mercês recebidas pelo seu irmão de Filipe III e herdadas por ele e não ser perseguido ou punido como traidores; tentativa que logrou êxito, visto que foi

⁴³ cf. SERRÃO, J.V. *História de Portugal*, Volume IV, *op. cit.*, pp. 415-6

nomeado Embaixador para a França, em 1643. Para além disso, mostra como a cabeça da causa eficiente, das causas segundas, do instrumento do plano divino expresso nas profecias, mesmo as fingidas na epopéia, poderia ser adequada, sem alterar substancialmente o significado do plano e mais, os pactos que estabelecia. Mesmo quando contrário aos tiranos Filipes, como nos textos sebastianistas, o rei, como entidade, e o reino, como corpo, não estavam em causa, e, por consequência, mantinham-se as promessas, pactos, eleições, anúncios vindos das origens do reino.

Se é possível delimitar um momento à parte nas narrativas oníricas na década de 1630 (ou a partir de meados de 1620), não é tanto por uma mudança de viés, mas, sobretudo, por reforçar e aumentar as linhas e eixos identificados na virada do século. O aumento de profecias apontado na historiografia⁴⁵, identificado como resposta – tal qual os levantamentos populares e o próprio movimento restauracionista – às reformas centralizadoras e unificadoras de Olivares, é uma potencialização dos discursos existentes e não uma tomada mais ampla (nacional) de posição contrária à Castela. Menos do que ante-sala da Restauração, o aumento de profecias pode indicar lances mais altos em apostas antigas, entre as quais, o messianismo brigantino.

O fato de D. João IV ter reafirmado o título de cronista-mór para Alcobaça, ter indicado Luís Pereira para uma missão diplomática, e, mais importante que isso, ter-se assumido, após a Restauração, as narrativas proféticas desses textos como referentes ao novo monarca mostra que em ambas as pontas era possível adequar o discurso profético, mantendo sua estrutura básica. Foi essa a operação que marcou o segundo momento que identifiquei.

1638-1650

O segundo momento está em torno do 1º de dezembro de 1640, do reinado de D. João IV e da Restauração, que, como propôs França, representou uma viragem nas “ideologias” proféticas, na qual o profetismo da saudade foi substituído pelo ativismo de uma esperança articulada na defesa de uma dinastia. O sebastianismo foi ofuscado por uma produção imensa de textos que justificaram a Restauração a partir dos argumentos providencialistas dados na fundação do reino e do corpo de profecias que anunciavam a vinda de um rei Desejado, identificados agora na figura

⁴⁴ CASTRO, G.P. *Vlysseia ou Lisboa edificada. Poema heróico*. Em Lisboa: por Lourenço Craesbeeck, Impressor del Rey, 1636 cf. Edição crítica e comentada por J.A. Segurado Campos. *Ulisseia ou Lisboa Edificada*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 2000

de D. João IV. A futura Quinta Monarquia seria encabeçada agora por D. João IV (ou pelo príncipe herdeiro, D. Teodósio). Não havia, entretanto, entre os brigantinos, uma produção especulativa⁴⁶ que, como a obra de D. João de Castro, definisse os pressupostos, elementos e passos da Última Monarquia. A tratadística da Restauração se centrava mais na apologia e defesa do novo rei do que na construção teológico-retórico-política de um “alto palácio” que explicasse o Quinto Império brigantino, como fez Vieira no final do século. Assumia um conteúdo polemista, como nas respostas a Caramuel, reafirmando a veracidade do Juramento de Afonso Henriques e das Cortes de Lamego e transferindo as promessas, que estiveram nas pessoas místicas do rei D. Sebastião e mesmo dos Filipes, para D. João IV ou o príncipe herdeiro, D. Teodósio⁴⁷.

Na parenética, o modo de maior comunicação no seiscentos, a pregação e impressão de sermões restauracionistas, por todas as ordens mas, em especial, pelos jesuítas⁴⁸, buscavam pela figuras da Bíblia, dos profetas e dos Santos indicar que o novo reino que se iniciava estava anunciado e previsto nos desígnios divinos, como no sermão dos Bons Anos de Vieira⁴⁹. Para nossa Senhora, mãe do Cristo que apareceu em Ourique, São José, padroeiro do rei, e Xavier, padroeiro da Restauração pela proximidade das datas, foram dedicadas prédicas que salientavam a figura do rei, a legitimidade da Restauração e o papel de Portugal na cristandade. Em linhas gerais, o que ocorreu foi uma tentativa de unificação dos vários eixos em torno da legitimação do novo rei e da nova dinastia.

Houve uma profusão de obras nesse sentido, entre elas, a *Restauração de Portugal prodigiosa*, de 1643⁵⁰, compêndio organizado e comentado de profecias, vaticínios, milagres que anunciaram, confirmaram e ratificariam a Restauração (entre eles, o Milagre de Ourique, os sonhos de Esdras etc.), e a impressão das *Trovas* de Bandarra em 1644, cujo prefácio afirmava que o rei desejado era D. João IV. Textos que buscaram mostrar o erro de se esperar ainda a volta de D. Sebastião ao reinterpretar as profecias usadas e divulgadas pelos sebastianistas. Ao mesmo tempo,

⁴⁵ BESSELAAR, J.V. *Sebastianismo*, op. cit.; cf. SERRÃO, J.V. op. cit., p. 104ss

⁴⁶ MUHANA, A.. *Os recursos retóricos na obra especulativa de Antônio Vieira*, op. cit.

⁴⁷ Cf. VIEGAS, A.P. *Principios del Reyno de Portugal Con la vida y hechos de Don Alfonso Henriquez su primero rey. Y con los principios de los otros estados christianos de Hespaña*. Em Lisboa: por Paulo Craesbeck, 1641; PEREIRA, P. S. *Mayor Triumpbo da Monarchia Lysitana*, op. cit.

⁴⁸ cf. MARQUES, J.F., *A parenética portuguesa e a Restauração*, op. cit., esp. Tabelas e Anexos.

⁴⁹ VIEIRA, A. *Sermão que pregou o R. P. Antonio Vieira a Companhia de Iesv, na Capella Real o primeiro de Janeiro de 642*. Lisboa: Off. de Lourenço Anueres, 1642; cf. “Sermão dos bons annos”, *Sermoens*, N.S.. Lisboa: Ioam da Costa, 1670, v. I.

o Juramento e o Milagre de Ourique foram assumidos como provas do direito legítimo da casa de Bragança ao trono. Não só por meio da interpretação da décima sexta geração atenuada como sendo o Duque de Bragança e da eleição de Portugal como nação escolhida, mas também pela analogia estabelecida entre Ourique, Afonso Henriques e a fundação do reino, e a Restauração, D. João IV e a refundação do reino. Em alguns casos, como na impressão da *Crônica de D. João I* de Fernão Lopes⁵¹, se amplificava a analogia para Avis e D. João I, alinhando figuralmente três momentos fundadores do reino lusitano: Ourique, Avis e Restauração.

Os sonhos eram os mesmos, somente re-interpretados no âmbito da Restauração e completados com algumas outras visões específicas à figura do novo rei ou à batalha da Restauração. O sonho bíblico de S. José ganhou destaque pelo Esposo de Mãe de Deus⁵² ser padroeiro do nascimento de D. João IV. Pelo aniversário comum, criou-se uma analogia na qual todos os atributos e eventos relativos ao santo eram também ligados ao rei. Interpretar a vida e as virtudes de S. José era desvendar e aconselhar as ações do novo monarca. Por S. José ser comparável ao patriarca José, por homonímia, os sonhos de José do Antigo Testamento eram relacionados ao sonho de S. José dos Evangelhos e, por consequência, aos sonhos atribuídos ao Restaurador e à Restauração.

Alguns sebastianistas, ainda que um pouco sublimados pela literatura e empolgação joanista e, por vezes, acuados pela ação inquisitorial, começaram a se posicionar contra essa transferência do Encoberto para os reis de Bragança. Não sendo contrários à Restauração, pelo contrário, achavam, porém, que D. João IV estava para D. Sebastião assim como João Batista estivera para Cristo. Exemplo disso é a obra especulativa de Sebastião de Paiva, “Tratado da Quinta Monarquia”⁵³, composta na segunda metade da década de 1640, que permaneceu manuscrita mas se tornou uma das grandes autoridades da literatura profética e sebastianista.

⁵⁰ ALMEIDA, G. [pseud.] *Restauração de Portugal prodigiosa*, Barcelos, Cia. Editora do Minho, 1939, 4v.

⁵¹ LOPES, Fernão *Chronica del Rey D. Ioam I de boa memoria e dos reys de Portugal o decimo*. (...) *Offerecida a magestade del Rey Dom Ioam o IV. N. Senhor de miraculosa memoria*. Em Lisboa: A custa de Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S., Anno de 1644, cf. “Dedicatória”.

⁵² VIEIRA, A. *Sermão do Esposo da May de Deus S. Ioseph No dia dos Annos de Rey Nosso Senhor Dom Ioam IV Que Deus guarde por muytos, e felicissimos. Prègon o na Capella Real o P. Antonio Vieira da Companhia de IESV Prègador de S. Magestade*. Lisboa: Domingues Lopes Rosa, 1644.

1659-1669

Após a ausência, pela pesquisa feita, de fontes oníricas por quase 10 anos (1650 a 59), o terceiro momento apresenta uma rearticulação das esperanças e a volta da saudade do rei. Como apontou Besselaar⁵⁴, as datas 1660 e, mais particularmente, 1666 carregavam grande simbologia numérica e escatológica a partir do 666 do Apocalipse de João, o número da Besta e do fim dos tempos. Vieira afirmava que este 1666 era único porque, além do anúncio apocalíptico, escrito em algarismos romanos trazia todos os algarismo em ordem decrescente: MDCLXVI⁵⁵. A passagem de um cometa em 1664-5 confirmava a iminência de grandes mudanças, tragédias e morte de reis (talvez Filipe IV), como se confere na correspondência de Vieira entre 22 de dezembro de 1664 a 20 de maio de 1665.

Fora esses eventos cabalísticos e astrológicos que movimentaram especulações em toda a Europa⁵⁶, Portugal havia perdido o Restaurador em 1656, e o príncipe herdeiro, D. Teodósio, em 1653, sobre o qual haviam sido depositadas muitas esperanças. Sob a regência da mãe, D. Luísa de Gusmão, a sucessão ficara com D. Afonso VI, descrito pelos seus opositores como homem doente e tíbio. As tentativas de golpe Castelo-Melhor para colocar o príncipe no lugar da rainha regente e depois, de 1662, com a maioria decretada, a presença de um valido do rei, Castelo-Melhor, reacendiam a discussão sobre as partes do corpo místico do reino⁵⁷ e iniciaram uma disputa palaciana pelo poder, que terminou em 1667-8, com a saída de Castelo-Melhor e a declaração da incapacidade de Afonso VI, arquitetada pelo partido do irmão, D. Pedro II. A Guerra de Restauração se arrastava e a Espanha voltava a fazer pressão, conquistando Olivença em 1657 e realizando uma ofensiva entre os anos de 1663 e 65.

Somada ao “atraso” do reino de glória prometido por 1640, a situação de crise, confirmada astrologicamente, poderia ser sinal de mudanças e da vinda definitiva do Encoberto para resolver os problemas e acabar com o sofrimento do povo português. Isso pode explicar, por exemplo, os vários textos sebastianistas produzidos no período, alguns em resposta a interpretações joanistas⁵⁸. Um exemplo

⁵³ PAIVA, S. “Tratado da Quinta Monarchia”, BNL, Reservados, Cod. 810, cf. *Tratado da Quinta Monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso) Lisboa, IN/CM, no prelo.

⁵⁴ BESSELAAR, *Sebastianismo*, op. cit., p. 95-96

⁵⁵ cf. MURARO, V. *Padre Vieira*, op. cit.

⁵⁶ MURARO, V. op. cit., WEBER, E. *Apocalypses*, op. cit.

⁵⁷ “As sete propriedades da alma” in: VIEIRA, A. *Obras escolhidas*, Lisboa: Sá da Costa, 1951, v. 3.

⁵⁸ BESSELAAR, op. cit.

é o tratado manuscrito “Reino de Portugal, sua Creação e Sucessos, profetizado pelo Céu a Esdras” do dominicano Fr. João da Cruz⁵⁹, que refutava a interpretação dos sonhos de Esdras feita no *Restauração de Portugal prodigiosa*. No mesmo movimento, podemos inserir as beatas visionárias que afirmavam ter tido contado com o Desejado em seus sonhos. Por suas visões heréticas, foram processadas pela Inquisição, que ao que parece buscou na década de 1660 extirpar a crença no Encoberto⁶⁰.

A polêmica acerca da carta “Esperanças de Portugal”, de 1659, de Antônio Vieira dá conta dessas diversas dimensões e encabeça a lista de documentos desse momento. Endereçada para o confessor da rainha, bispo do Japão, tinha intenção, segundo Vieira, de consolar D. Luísa de Gusmão ao mostrar-lhe que o seu esposo e rei, D. João IV, iria ressuscitar. Sua necessária volta era decorrência de um silogismo: “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”. Em cima dos sonhos de Bandarra, Vieira rebatia a crença na volta de D. Sebastião e reafirmava as esperanças brigantinas.

A carta, que se pretendia familiar, mas possuía estrutura de um tratado apologético⁶¹, circulou em várias cópias manuscritas e teve diversas respostas. De sebastianistas convictos, como no manuscrito “Ante-Vieira”, e outros menos convictos, como o autor de “Opinião contrária”, ambos escritos por volta de 1661 e, até o XVIII, constantemente copiados e modificados para adequar a causa sebástica aos tempos⁶². Houve inclusive quem saísse em seu apoio, mesmo com o joanismo enfraquecido, como Nicolau Bouray, que lançou um opúsculo para defender as proposições do jesuíta dos ataques sebastianistas (o qual Vieira não teria aprovado)⁶³. Uma outra resposta veio da mesa Santo Ofício, que, a partir da carta, abriu processo contra o jesuíta.

⁵⁹ CRUZ, J. “Reino de Portugal, sua Creação e Sucessos, profetizado pelo Céu a Esdras, nos Capítulos 11, 12 e 13 do livro Quarto” BNL, Reservados, cod. 810, f. 172–248, Cf. transcrição, com comentário e análise por RODRIGUES, Ilídio. *Fr. João Da Cruz. Reino de Portugal profetizado a Esdras*. Diss. de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996

⁶⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, processos n° 1515; n° 4404; n° auto 35, maço 24, n° 557. Sobre processo contra visionárias nas décadas de 1650 e 1660, ver: SOUZA, L.M. *Inferno Atlântico. op. cit.*, cap. “Religião popular e política. Do êxtase ao combate”; cf. HERMANN, J. *No reino do desejado, op. cit.*, cap. “A volta do Encoberto: entre farsas e encantamentos”.

⁶¹ Ver introdução de João Adolfo Hansen às *Cartas do Brasil* (São Paulo: Hedra, 2003) e as notas de Lúcio de Azevedo na carta “Esperanças de Portugal” de Vieira.

⁶² BESSELAAR, J.V.D. *Antônio Vieira – profecia e polêmica. op. cit.*

⁶³ Para essa polêmica ver o livro de Besselaar, *Antônio Vieira. profecia e polêmica, op. cit.*

Vieira, pelas propostas heréticas e atritos com o Tribunal e com os dominicanos, e as *Trovas* de Bandarra, abjuradas em 1541 e condenadas em 1581, eram elementos considerados heterodoxos no ordenamento do rebanho cristão defendido pelo Santo Ofício. Aproveitando, ao que parece, uma falta de suporte ao antigo confessor do rei falecido pelo atual monarca e seu valido, bem como ao messianismo brigantino e ao bandarrismo pela corte, a Inquisição recolheu o máximo de provas para julgar Vieira, num processo que se arrastou por oito anos e terminou com a condenação e a pena de silêncio⁶⁴. Em decorrência do processo, o Santo Ofício analisou, a partir dos julgamentos anteriores, e (re)condenou em 1665 a fundamentação de Vieira: as *Trovas* de Bandarra. Fez-se imprimir e publicar o édito de proibição em todas as igrejas como que para desfazer a autoridade que as *Trovas* gozaram nos primeiros anos da Restauração, época de sua impressão e quando Bandarra foi cultuado como santo.

Cabe aqui a pergunta de Franco Cardini para a explosão de manifestações proféticas no século XVI: houve um aumento de fato das manifestações ou uma repressão mais organizada e mais efetiva, pelo maior poder das instituições repressoras, e com isso um maior número de casos registrados?⁶⁵ No caso, as duas coisas caminharam juntas. A ação do Santo Ofício contra os sebastianistas e joanistas aumentou na proporção que a causa profética e Bandarra perderam a importância junto ao Paço. No vácuo do joanismo abandonado, o sebastianismo se fortaleceu no desencantamento com os Bragança, com um príncipe que não se enquadrava no retrato do Encoberto e com o prolongamento da Guerra de Restauração que adiava a eleição. Em sonhos e visões, beatas visionárias diziam, ao serem inquiridas pelo Tribunal da Inquisição, encontrar-se com D. Sebastião que anunciava para logo sua volta a Portugal⁶⁶. A crença em Bandarra, móvel do brigantismo e do sebastianismo, era condenável, segundo os inquisidores, pois fundavam “alguns sobre ellas, fabricas vans, escandalosas, & totalmente reprouadas, de que pôde resultar grandissima perturbação no espiritual, & temporal”.⁶⁷

Ao mesmo tempo, segundo Adma Muhana⁶⁸, foi no processo inquisitorial, respondendo sua crença em Bandarra como verdadeiro profeta, que Vieira se viu obrigado a articular seu projeto profético e dar a ele uma forma organizada. Para

⁶⁴ MUHANA, A.F (org.) *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Op. cit..

⁶⁵ CARDINI, F. *Dois ensaios sobre o espírito da Europa*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1993.

⁶⁶ ANTT/ Inquisição de Lisboa, Processo n° 4404.

⁶⁷ *Edital Impresso do Conselho geral do Santo Officio em que prohibe a lição das obras do Bandarra*, dada em Lisboa em 1665. folha gr.

defender suas proposições, o jesuíta escreveu a *Apologia das coisas profetizadas*⁶⁹ e as duas “Representações” que compuseram sua *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*⁷⁰. Junto à *Apologia*, começou a redigir a *História do Futuro*, da qual tinha, segundo ele, um desenho de 40 anos, e depois do processo, quando em Roma, pôs-se a escrever a *Clavis prophetarum*. Nesses textos articulava os sonhos de Bandarra, Daniel, Nabucodonosor, Esdras, José, Xavier, o Milagre de Ourique, para mostrar a fundamentação do Quinto Império, que, até então, era uma proposta mais alimentada pela causa restauracionista do que por uma construção própria. Obras todas inacabadas, mas que circularam em versões manuscritas incompletas ou foram impressas pedaços como escritos que justificaram as esperanças de Portugal no Quinto Império. Ou seja, a ação inquisitorial teria sido, ironicamente, o gatilho que fez o jesuíta - na última fase da vida, em consonância à preparação dos sermões para impressão – se debruçar na construção dos “altos palácios” do Quinto Império vieirense, e que foram a base teológica para a crença no Quinto Império e no messianismo brigantino – proposições condenadas, então, como heréticas pelo Santo Ofício⁷¹.

1679-1702

O momento seguinte foi marcado, na documentação compulsada, pela produção parenética e especulativa de Vieira, acompanhado por alguns textos brigantinos e jesuítas, e por manuscritos sebastianistas. Além de organizar seus sermões pregados para impressão, Vieira escreveu prédicas novas que traduziam seu Quinto Império das obras especulativas, por meio dos sonhos de Daniel, São Francisco Xavier e de Ourique, como no volume *Palavra de Deus desempenhada e desempenhada*⁷², e a importância da Sociedade na missão portuguesa (e vice-versa), nos sonhos de Xavier Dormindo. Menos do que um “Ocaso do Quinto Império”⁷³ ou os

⁶⁸ MUHANA, A.F., *op. cit.*

⁶⁹ VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*, *op. cit.*

⁷⁰ VIEIRA, A. *Defesa perante o tribunal do Santo Ofício*. *Op. cit.*

⁷¹ Laura de Mello e Souza propõe, a partir da explicação de Ginzburg para Menochio, uma hipótese similar para práticas religiosas, como os desacatos ao crucifixo, no mundo colonial. SOUZA, L. M. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. *op. cit.* p. 115; cf. GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*, *op. cit.*, p. 70.

⁷² VIEIRA, A. *Palavra de Deus desempenhada, Serman de Açam de Graças pelo nascimento do Príncipe D. João, primogenito de S.S. Magestades, que Deus guarde; que prégou o P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu, prégador de Sua Magestade, na Igreja Catedral da Cidade da Bahia, em 16. De Dezembro, anno de 1668.*

⁷³ SOUZA, L.M. & BICALHO, M.F. 1680-1720. *O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

extertores de um “Vencido”⁷⁴, esses sermões acompanhavam a escritura (iniciada em Roma) da *Clavis* e de outros textos proféticos, como a *Carta apologética*, que, somados aos escritos especulativos frutos do processo inquisitorial e a autoridade auferida a Vieira pela sua obra, foram uma das bases de discussão do messianismo oitocentista. Se esse momento está no fim do século⁷⁵, ele não representa o fim dos sonhos proféticos; talvez, pelo contrário, seja momento de uma síntese mais precisa e ordenada do que eram as visões oníricas. Exemplo são os sermões de Xavier Dormindo⁷⁶, usados depois por Bluteau para definir o que era sonho no *Vocabulário*⁷⁷. A figura de Xavier ganhou novo destaque, não só como padroeiro da Restauração, mas enquanto santo de devoção da rainha, D. Maria Sofia de Neuburgo, e responsável pelo nascimento de seus filhos e dos príncipes herdeiros.

Afora os textos vieirenses (e a atualização da figura de Xavier), não percebi muitas mudanças nos sentidos atribuídos aos sonhos em relação ao momento anterior. Cometas, em 1689 e 1695, também apareceram nos céus, dando chance a interpretações providencialistas⁷⁸, mas a proximidade do fim do século não suscitava tantas chaves milenaristas e numerológicas. A figura do rei Pedro II não despertou, como o irmão, muitas apostas proféticas, embora em alguns manuscritos possamos ver a 16^a. geração anunciada em Ourique ser estendida até ele. Em textos escritos ou sermões pregados durante os primeiros anos da Restauração, mas só impressos naquela época, mantiveram-se a dedicatória a D. João IV como no *Viriato trágico*, cujo sonho profético anunciava as glórias de Portugal⁷⁹, ou o sujeito das profecias como no *Cordel triplicado*⁸⁰. Mesmo no messianismo de Vieira, sua opção foi depositar as esperanças nos filhos de D. Pedro. No lado sebastianista, deu-se prosseguimento à produção polemista, que respondia tanto as negativas sobre a volta de D. Sebastião quanto a transferência do Encoberto para uma cabeça brigantina. As visões bíblicas e conjuntos de profecias, somados a prodígios e eventos históricos, eram as peças

⁷⁴ AZEVEDO, J.L. *História de António Vieira*, 3^a. ed., Lisboa: Clássica, 1992.

⁷⁵ SOUZA, L.M. & BICALHO, M.F., *Império deste mundo. 1680-1720*, *op. cit.*

⁷⁶ VIEIRA, A. *Xavier dormindo, e Xavier acordado: dormindo, em tres Orações panegyricas no triudo da sua festa, dedicadas aos tres principes que a Rainha Nossa Senhora confessa dever à intercessão do mesmo santo; acordado em doze Sermoens panegyricos, moraes, & Asceticos, os nove da sua novena, o decimo da sua canonização, o undecimo de seu patrocínio, author o Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesu, prègador de Sua Magestade*. Oitava parte. Lisboa: Miguel Deslandes, 1694.

⁷⁷ *Vocabulário Portuguez & Latino (...) Autorizados com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & Latinos e offerecido a Elrey de Portugal Dom João V. pelo Padre D. Raphael de Bluteau clérigo regular, doutor da Sagrada Theologia*. Lisboa: Officina de Pascoal da Silva, 1720, t. 7.

⁷⁸ SOUZA, L.M. & BICALHO, M.F., *op. cit.*

⁷⁹ MASCARENHAS, B.G.. *Viriato trágico em poema heróico* [1697], *op. cit.*

movidas para provar a vida e vinda do rei desejado. Tinham destaque os sonhos de Daniel, Esdras, das *Trovas* de Bandarra, do Frei Bento, do Ourives e do Milagre.

1729-1754

O último momento é marcado pelo reinado de D. João V, identificado como rei-sol no centro do Quinto Império, pela campanha para canonização de Afonso Henriques, iniciado em 1728, e a reafirmação da realeza lusitana, e pela produção sebastianista, renovada com o terceiro corpo de *Trovas* “descoberto” nos escombros da igreja de S. Pedro em Trancoso, em 1729⁸¹. Como o juramento de Afonso Henriques, achado nos arquivos de Alcobaça, que reafirmara os fundamentos da monarquia lusitana, o terceiro corpo anunciava a vinda iminente do Encoberto. O rei encoberto seria, em princípio, D. Sebastião, como atestavam novos tratados e compilações de profecia, como o “Memorial de Lembranças”⁸² e as cópias modificadas de opúsculos escritos na segunda metade do XVII. Porém, alguns interpretavam esses sinais (e as *Trovas*, por meio de anotações marginais em um dos testemunhos⁸³) como a eleição de D. João V para a cabeça temporal do Quinto Império.

Um “novo joanismo” se criava em torno do monarca, utilizando-se do projeto profético vicirense, e animado, em parte, na riqueza e fausto do ouro que vinha das Américas⁸⁴, traduzido na corte do “rei-sol” lusitano⁸⁵. Anselmo Caetano escreveu tratados herméticos⁸⁶ nos quais unia astrologia, alquimia e numerologia para mostrar que o cinco era o número perfeito que combateria todos os monstros. Leitor de Vieira, identificava o Quinto Império sonhado por Daniel e interpretado por

⁸⁰ SPINOLA, D. Antonio Ardizzone. *Cordel triplicado de Amor a Christo Jesu Sacramentado, ao Encuberto de Portugal nacido, a seu Reyno Restaurado, lançado em Tres Livros de Sermoens, da Felis Aclamaçam d'El Rey Dom Ioam IV emparada do Céu*. Lisboa: Imp. de António Craesbeeck de Melo, 1680

⁸¹ Ver item 113 na Listagem Documental para um levantamento inicial e parcial de testemunhos do “Terceiro Corpo”.

⁸² “Memorial de Lembranças sobre as esperanças do Snr Rey D. Sebastião encoberto Para a Reformação que deprezª. se espera, feito por hum Coriozo inclinado as mesmas Esperanças E ofrecido Ao Serenissimo Infante de Portugal O Snr. D. Antonio”, ANTT, Manuscritos da Livraria, cod. 1082

⁸³ IEB/Arquivo Col. Lam., 153.1

⁸⁴ ROMEIRO, A. *Um visionário na corte de D. João V*, op. cit., p. 160ss.

⁸⁵ BEBIANO, R. D. *João V. Poder e espetáculo*. Aveiro: Estante, 1987.

⁸⁶ CASTELLO-BRANCO, A.C. *Ennoea ou applicação do entendimento sobre a pedra filosofal*. 1732 (ed. fac-similar Lisboa, Calouste Gulbekian, 1987); CASTELLO-BRANCO, A. C. *Oraculo prophetico, prolegomenos da Teratologia, ou Historia Prodigiosa, em que se dà completa noticia de todos os monstros, composto, para confusão de pessoas ignorantes, satisfação de homens sabios, exterminio de prophecias falsas, e explicação de verdadeiras prophecias. Parte primeira. Em que se exterminão as prophecias falsas. Consagrada a Marte, como quinto entre os planetas. Por Anselmo Caetano Munho's de Avreu Gusmaõ e Castellobranco*,

Vieira com o Quinto João e com Marte, quinto planeta e o deus guerreiro que combateria os infiéis. Menções a um império que derrotaria os turcos apareceram também em uma literatura panfletária que divulgava, às vezes, farsescamente, sonhos e prodígios no mundo islâmico⁸⁷. Sinais da chegada de um rei cristão – e português – que os expulsaria do norte da África, Jerusalém e iniciaria um reino universal cristão – algo previsto no Milagre de Ourique, segundo as interpretações.

Com o reinado D. João V, houve a tentativa de um projeto historiográfico, encetado pela Academia Real de História (1720), que, se não dava, *in toto*, continuidade às crônicas alcobacenses, mantinha, em parte, os parâmetros providencialistas e reforçava a cabeça do corpo místico⁸⁸. O Juramento de Afonso Henriques, as Cortes de Lamego e a primazia de Braga foram definidas como indisputáveis, discutiu-se as obras proféticas de Vieira, pensadas como referências teológicas,⁸⁹ e, mesmo os manuscritos sebastianistas de D. João de Castro foram objeto de sessões na Academia, sendo que, segundo Barbosa Machado, neles se encontraram coisas de muito sentido e que deveriam vir a luz. Gestava-se um novo modelo historiográfico e de explicação do poder monárquico e da dinastia brigantina, como propôs Bentes Monteiro, as novas diretrizes da produção histórica menos do que romperem completamente certos os providencialistas, realocavam-nos a uma configuração política diversa, em especial, no espaço ultramarino, como mostrou Iris Kantor.⁹⁰ Uma produção histórica que se lançou sobre a biografia de D. Sebastião, pela pena de José Pereira Baião⁹¹ e outros, que combatia a crença sebastianista, ao mesmo tempo que reforçava as analogias entre o monarca, e seus antecessores, o desejado D. Sebastião e o santo fundador Afonso Henriques. A dimensão profética e onírica não perdia espaço nesse discurso historiográfico. Baião para reforçar a

Doutor pela Universidade de Coimbra, Familiar do Santo Officio, e natural da Villa de Soure. Lisboa Occidental: Na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida, M.DCC.XXXIII.

⁸⁷ [COSTA, V.J.] *Relação do sonbo, que teve Muley Abdela, rey de Mequines, sete mezes antes da expugnação da praça de Oraõ, composta de varias noticias, e cartas de Fêz por Joseph Monteyro.* Lisboa Occidental: na officina de Miguel Rodrigues, 1732; MASCARENHAS, J.F.M., *Carta notável escrita de Gallipoli Bairro em que habitaõ os Christãos na Cidade de Constantinopla em que se refere hum sonbo do Sultão Mahamud, e sua interpretação.* Lisboa: Officina Augustiniana, 1734, cf. *O novo Nabuco ou sonbo interpretado do sultão dos turcos Achmet II.* Lisboa: na Off. de Pascoal da Sylva, 1717.

⁸⁸ ARAÚJO, A.C.B. “Morte, memória e piedade barroca” in: COELHO, A. M. (coord.) *Atitudes perante a morte.* Coimbra: Minerva, 1991, p. 47-91; KANTOR, I. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia académica Luso-Americana (1724-1759).* São Paulo: Hucitec, 2004, cf. Cap. 1 e 2.

⁸⁹ KANTOR, I. *op. cit.*

⁹⁰ MONTEIRO, R.B. *O rei no espelho.* São Paulo: Hucitec, 2002; KANTOR, I., *op. cit.*

⁹¹ BAIÃO, J.P. *Portugal Cuidadozo, e lastimado com a vida, e perda do Senhor del Rey D. Sebatião, o desejado de saudosa memoria. Historia chronologica de suas açoens, e sucessos desta Monarquia em seu tempo, suas jornadas na Africa, perda e circunstancias e consequencias notaveis della. Dividido em sinco livros.* Lisboa: por Antonio de Souza da Sylva, 1737

legitimidade e verossimilhança do episódio no qual Albuquerque Coelho nega dar um cavalo a D. Sebastião para depois cedê-lo em meio à batalha de Alcácer-Quibir adiciona uma visão em sonho pela qual Coelho é avisado de que seu cavalo seria mais útil ao rei se permanecesse com ele.

O Milagre de Ourique e a figura de Afonso Henriques foram centrais no engradecimento da pessoa real, junto aos pedidos de unção régia e uso do título de fidelíssimo⁹². Para esse propósito, o Juramento – que teve várias cópias impressas e manuscritas⁹³ – não era tanto utilizado para mostrar as fundações legítimas do reino nem para sinal da eleição portuguesa para um grande império. Eram dimensões importantes, mas o cerne era identificar os fundamentos da relação vassalo-senhor e, acima de tudo, por meio da analogia, coroar a cabeça do corpo místico com uma auréola de santidade. Se aprovada, a canonização do fundador da monarquia transferiria a santidade a quem carregasse o cetro e repetisse o ritual de aclamação régia pelos vassallos nas Cortes – mercê que o rei deveria conceder ao seu povo por vontade expressa de Cristo, como em Ourique. O pedido de canonização foi feito em 1747, porém sem sucesso.

A leitura providencialista tinha sido questionada um ano antes, quando Verney, no *Verdadeiro Método*⁹⁴ - publicado sob pseudônimo –, duvidava abertamente da existência do Milagre, a partir da obra de Vieira e de seu projeto do Quinto Império. Reforçado pela acepção da justificativa do poder real, em 1752, com D. José, porém reapresentou-se o pedido de canonização de Afonso I. Em 1754, Félix José da Costa parecia unir as duas posições ao escrever um poema dedicado ao rei D. José I, no seu quadragésimo aniversário: *O ano augusto do corenta, ô Quinto Império*⁹⁵. Se por um lado via no reino, a realização dos sonhos de Bandarra, adotava a reforma ortográfica sugerida por Verney, no *Verdadeiro Método*. No âmbito da coroa, porém, o aspecto messiânico-milenarista foi progressivamente posto de lado com a

⁹² cf. CASTRO, Z.O. "O Regalismo em Portugal. Antônio Pereira de Figueiredo". *Cultura, História e Filosofia*, 6, 1987, p. 357-411.

⁹³ *Manifesto Singular Em Que A Felicidade De Portugal Se Admira, E Pelo Qual A Todos Consta A Prodigiosa Apparição De Christo Crucificado Ao Infante D. Affonso Henriques Em O Sempre Celebre, E Fecundissimo Campo De Ourique* (...). Lisboa Occidental: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1736.; SOUSA, A.C. *Provas da história genealógica da Casa Real Portuguesa*. 1º. Vol. Lisboa Occidental: Off. Silviana da Academia Real, 1739, re-edição: Coimbra, Atlântida, 1946, tomo 1, pp. 7-9; SANTA MARIA, J. "Fama posthuma do Gloriosissimo Senhor Rey D. Affonso Henriques 1º. Monarcha do Imperio Luzitano, Com a noticia do. Estado de sua Canonização." BNL - Reservados - Cod. 872.

⁹⁴ [VERNEY, A.] *Verdadeiro metodo de estudar para ser util à Republica, e à Igreja* (...) Valência: Na Officina de Antonio de Vale, 1746, tomo 1, p. 206-209.

perseguição aos ideais “castiços”, “jesuíticos”, bandarristas, sebastianistas. Identificados na figura de Vieira, que foi acusado de autor dos heréticos Sonhos de Bandarra e cujas proposições proféticas foram condenadas, por fim, em 1768⁹⁶. Mas isso é um epílogo que pretendo somente pontuar.

⁹⁵ COSTA, F.J. *O ano augusto do corenta, ó Quinto Império. Poema em aplauzo dos anos do M.A.E.P. Rei de Portugal D. José I, fazendo o ano codrajezimo*. Lisboa: Pedro Ferreira, 754. Agradeço a Iris Kantor que compulsou o livro e transcreveu alguns trechos para mim.

⁹⁶ José Pedro Paiva identifica a partir da década de 1750 uma mudança em relação à bruxaria, junto ao que ele chamou “pensamento das elites”. Em 1759, por exemplo, foi impresso um opúsculo anônimo que protestava contra superstições e profecias comuns no tempo, entre elas, a crença na existência e poder das bruxas, bem como em Bandarra. Seria uma invasão do racionalismo, que, porém, só será predominante de fato a partir da década de 1770, refletida na mudança dos regimentos da Inquisição PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”. 1600-1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 86 ss. Para fenômeno similar no caso da astrologia, ver: CAROLINO, L.M. *Ciência, astrologia e sociedade: a teoria da influência celeste em Portugal (1593-1755)*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2003, p. 315 ss.

CAPÍTULO 7

Século dos Sonhos

Veja-se quantos séculos há em um só século.

Padre Antônio Vieira, *Clavis Prophetarum*

Vieira, no terceiro livro da *Clavis prophetarum*, logo nos primeiros capítulos, preocupou-se com a possibilidade de, com precisão, determinar ou prever os tempos futuros por meio das profecias. O futuro, “hemisfério escondido”, pertencendo somente a Deus, como definir quando os eventos proféticos aconteceriam, bem como quais seriam, com certeza, esses eventos. Na linguagem cifrada das profecias: “dia não significa dia; ou hora, hora; ou semana, semana; assim como ano não significa ano; nem século cem anos ou o próprio tempo que é de significação indefinida significa tempo indefinido, mas sim definido”¹. O tempo como reflexo figural do infinito podia ser múltiplo. As setentas semanas enumeradas pelo anjo a Daniel podiam ser mais do que 210 dias, pois não eram “semanas de dias mas de anos”. Isaías disse que iriam reconstruir “ruínas abandonadas desde há um século”, mas podia dizer tanto do exílio para Assíria quanto da dispersão por Tito, e por isso, “veja-se quantos séculos há em um só século”².

O tempo profético obedeceria à história sagrada, não à história mundana, efeito daquela, subordinada àquela como causa final. Porém, os eventos profetizados diriam respeito ao tempo secular, pois seria nele que as ações humanas, causa segundas, realizariam os desígnios anunciados pela Primeira Causa por meio de visões. O século profetizado completar-se-ia no século ou nos séculos temporais.

Esse jogo está presente na proposta de chamar esse último capítulo de “Século dos sonhos”. Século profético, século secular. Nessa junção de causas e

¹ VIEIRA, A. *Clavis prophetarum* = *Chave dos profetas*. (ed. crítica, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo). Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000, v. 3, p. 23-25.

² *Idem*, p. 25-27.

efeitos fundava-se a temporalidade da compreensão dos destinos e sua influência no presente da época. Século do tempo humano, definido pelas visões proféticas em sonho. Sonho, fenômeno anímico e humano, pelo qual a Eternidade da “primeira e invisível Causa (isto é, da divina providência e da graça)”³ revelava-se figuralmente. O sonho profético, como efeito dos cuidados, estava regido pelas ações do e no tempo humano; como anúncio do futuro, definido pelo dom da profecia, partilhamento do Conhecimento eterno.

Esse século dos sonhos era mediado pelas ações humanas, ou melhor, projetado para as causas segundas realizarem os planos divinos. Qualquer século, qualquer sonho, qualquer tempo, seria relativo ao Eterno. Esse, em particular, seria um século de sonhos. Seria o tempo no qual as causas segundas realizariam um evento importante revelado no desígnio divino, a consumação do Reino de Cristo na Terra, o Quinto Império anunciado e confirmado, em prosa e verso, por sonhos bíblicos, de santos, de reis, de heróis e de visionários. Seria a ante-sala do momento no qual, pelo Juízo Final, a temporalidade finita da humanidade se encerraria e se plasmaria na eternidade dos gozos e prêmios ou das punições e castigos eternos. A Idade do Espírito Santo, nos termos joaquimitas, seria aquela, o século XVII (ou XVIII), e se daria ali, em Portugal ou no Brasil. Os sinais eram evidentes, as interpretações das visões mostravam-no. Se a precisão em definir o rei ou o ano falhava ou a espera pelo retorno era mais demorada do que as esperanças iniciais, devia-se à incerteza e multiplicidade dos tempos contidos no tempo profético. Contudo, aquela seria a era de instauração do último e sempiterno Império.

O diálogo sobreposto entre esses diferentes tempos e temporalidades era permitido por serem efeitos da Eternidade. O sonho profético podia ser simultaneamente fruto dos cuidados no tempo humano, e anúncio e denúncia do futuro pelo tempo profético por ligar as esferas, os hemisférios das temporalidades contidas, no limite, em Deus infinito. Os tempos eram figuras do Eterno, o mundo era figura de Deus; a criação, figura do Criador. O tempo humano como figura seria sempre organizado de modo analógico. Como mostrou Auerbach, a interpretação figural das Escrituras entendia nos episódios bíblicos mais do que símbolos que continham um aspecto mágico em si ou alegorias que encerrassem princípios éticos a serem desvendados, com caráter puramente espiritual e desvinculados da história⁴. A Bíblia continha uma história, que era, porém, mais do que a história literal de um

³ *Idem*, p. 93.

⁴ AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997, espec. p. 32 e ss.

povo; era uma história orientada para o seu final, teleologicamente instruída, e que participava, pela graça, da Eternidade, princípio e fim organizador do tempo. O Velho Testamento era figura do Novo; Moisés, de Cristo. Essa história não tinha preenchimento por si, ela buscava um preenchimento, que estava dado na essência criadora de Deus, e, portanto, sempre corria para se locupletar e tinha, eternamente, um sentido figural, não preenchido. Figura e preenchimento eram os dois motores pelos quais se movimentava o tempo. O confronto entre os dois pólos fez surgir, inclusive, a história:

um desenvolvimento [da história] em três estágios: a Lei ou a história dos judeus como *figura* profética do surgimento de Cristo; a encarnação como preenchimento desta *figura* e ao mesmo tempo como uma nova promessa do fim do mundo e do Juízo Final; e, por último, a decorrência futura destes acontecimentos como o preenchimento derradeiro.⁵

Por consequência, a concepção de tempo histórico resultante também se fundou nessas correlações. Regidas todas por dois princípios: a linearidade do início ao fim dos tempos, da expulsão do Paraíso ao Juízo Final, e por isso a não repetição dos eventos; e a analogia entre os eventos, pela semelhança figural entre eles. Essa analogia era possível porque como figuras de algo – a figura entendida como imitação da verdade – os eventos sempre poderiam ser comparados. Ou melhor, como tinham um elemento comum, Deus – alfa-ômega, e eram imagem dessa Verdade, como efeitos de uma Causa, era passível de relacionar quaisquer episódios ou par de episódios entre si. Nenhum momento era idêntico, mas estava ligado a Deus, que é sempre o Idêntico, o Incriado, o Imutável⁶. Por essa atribuição, eram semelhantes entre si, o que permitia fazer, em seu limite, qualquer comparação pela proporcionalidade dada nas relações entre as partes.

Gedeão e os Judeus estavam para os Medianitas, assim como Constantino e os Romanos para os exércitos de Maxêncio, assim como Afonso Henriques e os Portugueses para os exércitos muçulmano de Ismar, assim como D. João IV (ou D. Sebastião) e os mesmos Portugueses para os castelhanos de D. Filipe. Por consequência, por verossimilhança e figurativamente, a estrutura retórico-narrativa também deveria redundar nessas semelhança e proporções, portanto, se no episódio de Gedeão e Constantino houve sonhos e prenúncios envolvendo a eleição e os sinais, o mesmo aconteceria nos de Afonso Henriques e D. João IV. Como a relação era descrita como óbvia, a estrutura montada como paralela, as figuras ficavam

⁵ *Idem*, p. 36.

⁶ HANSEN, J.A. “Vieira: tempo, alegoria e história”, *op. cit.*

evidentes: ao se falar num sermão restauracionista na “espada de Gedeão” que caiu na cabeça dos madianitas, pensava-se em Afonso Henriques e a luta contra os ismaelitas, e em D. João IV e a Restauração⁷. Ao se ver um quadro do sonho de Constantino, reportava-se para o Milagre de Ourique e a décima-sexta geração atenuada; ao se esculpir estátuas de Constantino e de Santa Helena, colocava-se ao lado uma de Afonso I. Ao se estampar na *Crônica de D. João I*, a gravura do Milagre de Ourique com todos os seus elementos, inclusive o sonho, anunciava-se a dedicatória ao restaurador D. João IV, (re)fundador de um novo reino, assim como D. João I, cuja “restauração” também fora sonhada e narrada no texto então impresso. Ambos, João I e IV, continuando, em novas dinastias, o que Afonso Henriques havia começado. A analogia construía tópicos e imagens que deveriam ser operadas para explicitar a mesma lógica que as permitira serem construídas: a relação figural das ações humanas para com o seu Criador e o seu fim último. Ao estabelecer essas figuras e relações, e utilizá-las, mostrava-se que Portugal pertencia à história e validava-se seu destino, no caso, o mesmo destino que os Hebreus e os Romanos tiveram como povos de Deus combatendo os infiéis e conquistando os territórios para a verdadeira Palavra. D. João IV (ou outro rei luso) e os portugueses restaurados preenchiam a figura dada em Ourique; Afonso Henriques e os primeiros lusitanos, a figura dada em Maxêncio; Constantino e os romanos convertidos, a dada em Madiã; e, por fim, Gedeão e os hebreus anunciavam, enquanto povos de Deus, o destino da história – que seria preenchido pelos portugueses no Quinto Império, última era antes do preenchimento derradeiro. O caminho do fim estava anunciado desde o início, mas não havia espaços para repetições, mas sim semelhanças e analogias, dadas na figura profética e no seu preenchimento que redundava em outra figura.

O sonho profético foi o meio pelo qual essa analogia entre figura e preenchimento foi explicada em Portugal ao longo de um estendido século XVII, formulando uma idéia e um projeto de destino para a monarquia lusitana e seu império. Fundava-se na interpretação figural, que Auerbach descreveu e identificou desde o princípio do pensamento cristão, confrontado com a duplicidade do livro sagrado no Novo e Velho Testamento. Porém ampliava-se em uma concepção de história que não era nem somente providencialista, deixando ao homem a busca dos significados espirituais e alegóricos dos textos pois o destino estava dado e corria independente, nem fabulosamente cavaleiresca, constituindo tipos míticos e

⁷ MARQUES, J.F. *A paranética portuguesa e a Restauração*, op. cit..

símbolos quase-mágicos nas narrativas que serviam seja de inspiração seja de amuleto⁸. A ação humana como agente do desígnio divino era essencial, dada a graça do Criador no livre-arbítrio que implicava a participação da humanidade como causas segundas da consecução do plano último.

O Concílio de Trento ao reafirmar, contra as Reformas protestantes, o livre-arbítrio e os sacramentos reforçava a interpretação figural do mundo. Particularmente, o concílio tridentino defendeu o sacramento do sacrifício, a Eucaristia, que condensava a história como profecia e figura. Segundo Auerbach, “este sacramento, que é tanto figura quanto símbolo, e que possui uma longa existência histórica – já que foi estabelecido pela primeira vez na velha aliança [a Páscoa] –, dá-nos a mais pura imagem do aspecto concretamente presente, velado e provisório, assim como do aspecto eterno e supratemporal contido nas figuras.”⁹

O símbolo do sacramento na Eucaristia era na verdade figura de Cristo, imagem do ungido que, como cordeiro pascal, foi levado a holocausto para remir seus filhos. Por sua vez, seu sacrifício era profecia figural que anunciava uma nova aliança e o Juízo último, ao mesmo tempo, que sua vinda era preenchimento das revelações do Antigo Testamento, que anunciavam a vinda do Messias libertador. Ao se comungar o corpo e sangue de Cristo, não se repetia o sacrifício tal qual fora, mas, por analogia, a figura de Cristo era reencarnada no tempo e, materialmente, o corpo transubstanciava-se porque repetição do Idêntico que era fora do tempo. Essa centralidade do sacramento advogada pela Reforma Católica permitiu a Alcir Pécora propor uma unidade teológica-retórica-política dos escritos vieirenses como um *Teatro do Sacramento*. Essa unidade também era entendida por meio da ação permitida no livre arbítrio, que permitia Vieira afirmar que ação sem fé é como corpo sem alma.

Essa defesa da interpretação figural, compreendida na defesa do sacramento e do livre-arbítrio, encontrava na analogia sua formulação mais precisa. Seja pela analogia de proporção, como propunha Cajetano, reforçando-a como comparação entre elementos, inclusive etimologicamente¹⁰. Seja pela de atribuição, como postulava Suárez, acentuando a Presença criadora como elemento comum e

⁸ Para o método de leitura “espiritualista-ético-alegórico” e o simbólico em contraposição ao figural-histórico, ver AUERBACH, p. 47-9.

⁹ AUERBACH, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰ HOCHSCHILD, J.P. *The semantics of analogy according to Thomas de Vio Cajetan's De nominum analogia*. Tese de doutorado, Universidade de Notre Dame, 2001.

organizador¹¹. A segunda escolástica, que marcou Trento, a Igreja Católica reformada e a Companhia de Jesus, desenvolveu e aplicou o conceito de analogia. Particularmente nos países ibéricos e depois na ibero-américa, como mostrou Richard Morse, intensificou-se uma visão organizativa do mundo, na qual a classificação era sempre relacional, nunca dada em princípio, na qual uma resposta provável, mesmo a menos provável, podia verossimilmente ser tomada como certa¹². A Verdade não estava aqui, mas em Deus, e o aqui era somente imagem dessa Verdade, enquanto efeito; portanto não existiriam na natureza as respostas verdadeiras, mas somente as figurais, tomando a Lei Natural como reflexo da Lei Eterna e a Lei Positiva como leitura das duas. Para Morse, a compreensão ibero-americana, fundada na escolástica tardia e na verossimilhança da imagem, contrastava com a anglo-americana, baseada nas religiões reformadas e seu pessimismo apocalíptico da danação do corpo humano pelo pecado original, no racionalismo e no empirismo e na classificação tipológica da veracidade da natureza – seja do cogito, seja da experimentação.

Essas duas tradições civilizatórias, como chama Morse, também poderiam ser definidas como duas operações regidas por gramáticas diferentes, uma dada na analogia, outra dada na polaridade¹³. A segunda buscava classificar por oposições, que, mesmo quando complementares, como definiu Clark, identificava nos campos contrários grupos e categorias definidas e estabelecidas. Branco é o contrário de Preto. Homem é o contrário de Mulher. Celeste é o contrário de Terreno. Bom é o contrário de Mal. Anjo é o contrário do Diabo. Branco, Homem, Celeste, Bom, Anjo estão no mesmo grupo que é oposto ao grupo de Preto, Mulher, Terreno, Mal, Diabo. A primeira, analógica, porém, só poderia propor uma classificação por comparação. Branco estava para Preto, assim como Homem estava para Mulher, Celeste, para Terreno, Bom, para Mal, Anjo, para o Diabo. Branco, portanto, era como Homem, Celeste, Bom, Anjo, mas somente a medida em que o Preto fosse como Mulher, Terreno, Mal, Diabo. Havia oposição, mas ela era relacional, regida pela analogia. Por essa analogia, seria possível conceber que se descrevesse um diabo com um anjo preto, pois se o anjo está para branco, assim como diabo está para

¹¹ “SUÁREZ” In: BLUM, R. *Filosofia do Renascimento: uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

¹² MORSE, R. *O espelho do próspero*. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.

¹³ Baseio-me aqui no livro *Polarity and Analogy*, de Lloyd, que identifica, no pensamento helênico, essas duas matrizes, que teriam definido a filosofia grega. LLOYD, G.E.R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in Early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. (Agradeço a Robert Rowland a indicação desse livro e as conversas sobre essas duas formas lógicas).

preto, ao se inverter o atributo de anjo (branco) pelo de diabo (preto) entende-se que se trata de um diabo¹⁴. Pela polaridade, no limite, isso seria contrasensual, quase um oxímoro, pois um anjo jamais poderia ser preto, pois estão em categorias opostas e radicalmente diferentes.

Numa primeira vista, essa classificação analógica é mais fluida e maleável, porém ela, ainda que sempre relacional, está longe de ser relativista – como por vezes poder-se-ia aduzir do texto de Morse, numa leitura ligeira. As organizações que se explicaram e propuseram com essa gramática implicavam a defesa de estruturas, sociais inclusive, que eram mais hierarquizadas pois sempre fundamentadas nas diferenças entre partes nunca evidenciadas nem definidas por si. As partes só existiam em relação às outras e, portanto, de chofre, estavam com um lugar definido numa ordem. Mesmo que esta posição pudesse, em teoria, variar conforme se estabelecesse a analogia, sempre estava remetida a uma hierarquia relacional, que começava e era organizada em Deus. Ao mesmo tempo, para entender essa hierarquia analógica a fim de moldá-la, dependia-se de uma agudeza capaz de operar os conceitos para inverter, enquanto figuras, as partes¹⁵. Agudeza que era letrada ou cortesã, portanto, privilégio e domínio de poucos – assim como participar do conhecimento divino pela profecia também o seria.

Se na polaridade que contrapunha as categorias estava-se condenado ao preto no branco, a um mundo em opostos, exatamente por essa cristalização simplificadora dos elementos e das definições em campos explícitos por si, talvez fosse possível subverter e redefinir os princípios classificatórios mudando ou invertendo, revolucionariamente, os grupos ou os elementos de lugar. Assim quiseram de diferentes formas Levellers, Quakers, Shaker, Puritanos, Pentamonalistas ingleses e americanos ao dizer, entre outras, que a propriedade era uma invenção dos nobres, que a monarquia deveria ser abolida, pois sinal do pecado, ou que os homens deveriam ser iguais e as terras, comunais, como no Paraíso¹⁶. Se antes a monarquia e a propriedade da terra pelos nobres e pelo rei era o correto, pois divino, a inversão desses princípios, dizendo que eram vis e pecaminosas (de quem era a terra no paraíso?), colocavam-nos no pólo oposto, onde

¹⁴ Para outros exemplos, particularmente, na poesia, ver HANSEN, J.A. “Fênix renascida & postilhão de Apolo: uma introdução” In: *Poesia seiscentista – Fênix renascida & Postilhão de Apolo*. (org. Alcir Pécora) São Paulo: Hedra, 2002, cf. p. 55-57.

¹⁵ cf. HANSEN, J.A. “Vicira e a agudeza”. In: FURTADO, J.P (coord). *Antônio Vieira. Imperador do púlpito*. São Paulo: IEB, 1999 (Cadernos do IEB – Cursos & conferências).

¹⁶ HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

as coisas eram más e erradas, e permitia-se que se defendesse a necessidade imediata da sua extinção, pois iníquas.

Uma leitura mais alegorizante e apocalíptica dos sonhos de Daniel permitia ver um reino a-histórico e milenarista de felicidades, de justos que esmagavam o mal terreno, entre eles a propriedade e a nobreza, na pedra da Quinta Monarquia dos puritanos. A polaridade estabelecia a oposição entre o reino dos justos, fiéis e pios, e o pecado da monarquia corrupta, que era passível de ser expulsa do pólo positivo do mundo – e nessa possibilidade está a diferença. Contrastava com a interpretação messiânica de Vieira ou mesmo Castro, que entendiam na pedra o estabelecimento de um outro reino que somente levaria à perfeição os princípios que regiam Portugal e a Cristandade. Princípios marcados pelas diferenças entre as partes, dada na analogia do corpo místico e nos efeitos da essência criadora.

Havia diferenças entre a interpretação dos sonhos e no desenrolar do reino de Cristo ou dos Justos na Terra do pentamonarquismo da Revolução Puritana e o Sebastianismo e Messianismo Brigantino durante a Restauração. Os primeiros entendiam o mundo como terra repleta de pecados e iniquidades e o monarca como símbolo dessa iniquidade, os quais, deveriam ser extirpados ou substituídos por um governo milenarista de homens pios e cristãos. Tratava-se de um entendimento marcado por um pessimismo protestante quanto às coisas seculares¹⁷. Cortava o universo internamente entre bem e mal, certo e errado, e postulava que a ruptura com esse mundo iníquo precisava ser radical, na raiz, senão estar-se-ia condenado à perdição. Os segundos compreendiam a história nessa relação de causas e efeitos que caminhavam para a consecução do plano divino, a partir da integração do corpo da Cristandade, tanto internamente ao mundo católico, com a paz entre as partes das monarquias e impérios, quanto externamente, com a conversão dos gentios, retirando e excluindo aqueles que se tinham excluído, como os protestantes, os ismaelitas e, em algumas leituras, os judeus. Um corpo no qual as partes estavam ligadas e dispostas hierarquicamente, seguindo a lei divina que se espelhava na natural que se refletia na positiva, ecoando assim na organização social existente e no modo de governo perfeito, a monarquia. Menos do que ruptura, a volta ao plano divino precisava de acertos, de reformas ou restauros no pacto existente em torno de um rei-messias, e não a revogação ou refundação do pacto que fundamentava a república, para se retomar uma continuidade perfeita, anterior e paradisíaca.

¹⁷ DELUMEAU, J. *A história do medo no ocidente. 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A leitura dos sonhos era entendida, no mundo católico, mas especialmente no mundo ibérico e português, como um anúncio da melhoria do já existente, mesmo em leituras consideradas heterodoxas, como a de Vieira ou D. João de Castro. A sua sobrevivência e permanência nas práticas letradas talvez resida exatamente no desejo da manutenção de uma ordem existente, ainda a ser aperfeiçoada ou retomada pelos seus princípios ideais, e, portanto, divinos, somada a uma visão que relaciona as partes em busca de uma suposta harmonia, baseada na hierarquia, nas diferenças e na ordem – e que se contrapunha a uma compreensão polarizada dos elementos.

Nesse sentido, o sonho profético não ocupou local privilegiado, no XVII, somente por sua presença como e nas narrativas fundantes da monarquia e do destino português. Para além da “visão dormindo” e da referência aos sonhos no Juramento de Afonso Henriques e na sua crônica, dos três “Sonhos” que compunham as *Trovas* de Bandarra, da interpretação das visões de Nabucodonosor, Daniel e Esdras que lançaram as pedras da Quinta Monarquia e do Quinto Império, o sonho profético denunciava, agudamente, o aspecto figural e analógico do mundo e anunciava que a única Verdade estava em seguir o desígnio divino. Fico pensando se a escolha desses episódios sonhados e sua eficácia simbólica na formulação de um discurso para o reino lusitano não foi ao encontro da concepção de sonho como metáfora perfeita da vida. A junção desses dois vetores, uma concepção do mundo como teatro sonhado e a vida como sonho, e a força dessas narrativas profético-oníricas, possibilitou que o sonho profético se tornasse o fundamento e base para a construção do prédio do destino português, que, numa perspectiva teologicamente instruída, implicava os meios e o começo da monarquia.

Sendo tudo criado por Deus, Primeira Causa, nada é propriamente natural, pois tudo é artificial. O mundo é visto como um artifício do supremo Artífice. Esse universo artificial era figural – a começar pelo próprio homem, feito à imagem e semelhança de Deus. Se a vida é uma figura, a vida é sonho. O sonho como metáfora da anti-vigília, do que não está desperto, do que é efeito da imaginação – e não da razão espiritual nem do corpo material. O sonho é imagem e figura. Como imagem, constrói-se por analogias possíveis, seja em relação às coisas materiais, os objetos do mundo natural, ou às idéias e conceitos unívocos e espirituais. Como figura, apresenta o que foi, por meio das imagens da vigília, e o que será, por meio da graça divina, mas estando ambos, por comparação, ligados nos tempos dos cuidados e das

esperanças. E ainda, às vezes por influxo demoníaco ou desejos particulares, pode apresentar o que não deve ser ou que parece ser. O sonho, nessa concepção católica de teatro do mundo, aparecia como chave para evidenciar a precariedade do material e o engano das aparências, mas também mostrava as propriedades operativas de ação das causas segundas nessa sobreposição de figuras e preenchimentos que movia a história até o seu desígnio. Ao se denunciar que a vida é sonho, tópica repetida como mote em diversos discursos e produções retórico-poéticas, anunciava-se que o caminho se fazia pelos cuidados da vigília, que transformariam a “desvigília” do sono, pequena morte, em vigília. Se a vigília era sono, ou seja, carecia de propriedade, porque imagem da Verdade, valiam duplamente os cuidados, a ação. Seriam esses cuidados que permitiriam a Graça revelar à humanidade pela profecia os seus planos. Para interpretar esses planos, seria preciso interpretar as figuras, pois são imagens que se apresentavam aos homens, que, por sua vez, só poderiam entender imagens – eternos análogos das coisas. O sonho era, ao mesmo tempo, produto inverso da vigília e, por isso, figura dessa mesma. O aparente paradoxo remete ao problema de extrema “difficuldade” relatado por Vieira sobre os sonhos de Xavier, pelo qual começou a introdução dessa tese. Como o maior dos santos pode aparecer dormindo e sonhando se a característica da santidade é a eterna vigilância? O sonho sendo fruto dos cuidados é imagem da vigília, a vigília sendo sonho, é imagem dos cuidados. Nesse sentido, a vigília e o sono, e seu produto, o sonho, se equiparam e se completam.

Havia, numa espécie de “sociologia dos sonhos”, uma concepção de que nas ditas “sociedades primitivas” o sonho e a vigília não se separavam radicalmente¹⁸. O sonho, enquanto ligado ao mundo, seria a fonte da qual o “primitivo”, seguindo os termos de Lévy-Bruhl, retirava a solução para os impasses de sua cultura e permitindo um melhor posicionamento na sociedade, dando ao sonho uma função social definida, enquanto superação dos problemas apresentados pelas limitações da própria mentalidade primitiva, para seguirmos o raciocínio crítico de Stuart Clark¹⁹. Isso, por exemplo, explicaria a importância dos sonhos de passagem, quase que iniciáticos, nos processos de conversão dos índios americanos ao cristianismo,

¹⁸ “o estado do sonho não é brutalmente separado do estado da vigília” – BASTIDE, R. “Sociologia dos sonhos” In: BASTIDE, R. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1974, p. 222

¹⁹ CLARK, S. “French historians and early modern popular culture” *Past and Present*, 100, 1983.

relatados nos textos dos missionários jesuíticos²⁰. Ao contrário, na “civilização moderna” o sonho estaria apartado, por completo, da vigília, pois “consumou-se a ruptura entre o universo noturno e o universo diurno”²¹, e, retirados alguns casos pontuais, o sonho tinha perdido sua função explicativa e social, para servir como evasão do mundo da vigília, pois o sono é um recurso para fugir da realidade e escaparmos na fantasia²². Essa evasão que permite o sonho como utopia, “sueños humanos de un mundo mejor”²³.

Essa contraposição entre sonhos “primitivo” e “moderno” vem sendo criticada, particularmente no que se refere às “civilizações ‘primitivas’”. O noturno e o diurno menos do que universos imiscuídos e indistintos representariam nas culturas tradicionais duas “realidades” diversas que se intercomunicariam. O que teria ocorrido na “civilização moderna contemporânea”, marcada pela lógica do produtivismo e pela “explosão do racionalismo”, seria a negação de qualquer realidade ao sonho e ao noturno, pois ela estava fundada completamente na vigília, entendida como produção, da natureza²⁴. Em ambos os modelos, porém, fica difícil encaixar a concepção de sonho seiscentista católica-ibérico-portuguesa.

O sonho era relacionado com a vigília enquanto figura, mas a própria vigília era por sua vez uma figura. Não à toa, a vida era sonho e o mundo, um teatro. O sonho era secular, e o século, o mundano, um sonho. Particularmente aqui, porque a análise cai sobre narrativas de sonhos, performatizadas para um público, para usar os termos de Barbara Tedlock²⁵, e não propriamente sobre os sonhos, como produtos da imaginação/psique de um sujeito (seja coletivo, seja individual). Ou seja, para além do próprio conceito de sonho como “reliquias do cuidado” e da vida como sonho, os sonhos narrados foram textos pensados a partir da lógica da interpretação figural.

²⁰ Para alguns exemplos desses sonhos, ver, entre outros: WALLACE, T.C. “Dreams and the wishes of the soul: a type of psychoanalytic theory among the Seventeenth Century Iroquois” *American Anthropologist*, 60, 2, Apr. 1958; MELIÀ, B. “A linguagem de sonhos e visões no redução do índio guarani” In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. As Missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade*. Santa Rosa: Fac. de Fil., Cienc. e Let. Dom Bosco, 1988, p. 9-21; GRUZINSKI, S. “La perméabilité des monde, rêves et visions dans le Mexique ancien” In: SALLMANN, J. (dir.) *Visions indiennes, visions baroques*. Paris: PUF, 1992; GRUZINSKI, S. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; LIMA, L.F.S. “Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos ‘índios’ e ‘gentios’ na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618)”. *Revista de História (USP)*, n. 149, 2º sem. 2003, p. 139-180.

²¹ BASTIDE, R. *op. cit.*, *idem*.

²² BASTIDE, *idem*.

²³ EURICH, N. *Science in Utopia*. apud: DAVIS, J.C. *Utopia y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 22.

²⁴ *Enciclopédia Einaudi: vol. 30 Religião/Rito*. Lisboa: IN/CM, 1994, Verbete “Sonho/Visão”, p. 249-250.

²⁵ TEDLOCK, B. “The new anthropology of Dreaming”, *op. cit.*

Duplamente: no momento de sua descrição e apropriação no discurso, ao se adequarem à retórica das analogias e figuras que compunha o texto; e no momento de sua interpretação, nesse mesmo discurso, pois regida pela concepção figural-analógica do mundo como teatro e imagem da Verdade. Triplamente, ao se levar em conta que a própria oniologia, pela qual se realizavam essas operações, entendia o sonho como figura. Nessa espiral de figuras, para se apropriar dos pólos do segundo modelo proposto, não seriam duas realidades distintas intercomunicantes, ou uma realidade que negava qualquer outra, mas sim a assunção de que, hiperbolicamente, não havia realidade material, palpável, exceto em Deus – o resto, tudo, seria efeito, figuras do Criador, da Substância.

Nesse sentido, os sonhos proféticos e os messianismos que se formularam a partir deles não eram utópicos, mesmo se pensarmos com Delumeau, enquanto forma antecessora e incompleta das utopias contemporâneas devido à mentalidade religiosa dos modernos. Um exemplo disso seria a primeira utopia de futuro conhecida, a novela francesa de Louis-Sebastiën Mercier, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, impressa pela primeira vez em 1771. Segundo Delumeau foi com o sonho do ano de 2440 que “nasce a utopia moderna, que opera com perspectiva de prosperidade e de felicidade”²⁶, portanto, a utopia moderna, ou melhor, contemporânea, seria uma utopia no tempo, uma eucronia ou ucronia²⁷. O sonho deixa de ser profético, como no milenarismo, e se torna utópico, ganhando um significado de desejo projetivo e ideal: o *L'an 2440* é um sonho que nunca foi pois o narrador dorme na Paris pré-revolucionária e acorda 672 anos depois, num futuro melhor onde a razão e o progresso possibilitam a felicidade humana. O historiador francês propõe que as utopias, com sua idéia de progresso, derivaram, e talvez, no limite, não seriam muito mais que uma continuidade, das idéias de milenarismo sobre felicidade terrena²⁸. Vendo de um ângulo diverso, a minha hipótese é que, ao pensar a idéia de sonho, seu conceito e significados, se poderia, pelo contrário, observar uma ruptura entre o sonho profético e o sonho utópico. A concepção de tempo que permitia a visão dormindo era diferente da idéia de progresso e de felicidade que

²⁶ DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade. op. cit.* p. 264

²⁷ Ucronia é utilizada mais no sentido da história que não foi, “uma utopia dentro da História”, como cunhou o criador da expressão, Charles Rounivier em 1876. Constituiu também um gênero literário que se preocupa com o que teria ocorrido se tal evento não tivesse acontecido ou fosse diferente. Eucronia seria o correspondente a eutopia, o lugar ideal, portanto, a eucronia seria o tempo ideal, que se daria no futuro.

²⁸ DELUMEAU, J. *op. cit.* p. 260ss.

instruíam as utopias futuras, ou que, numa chave pessimista, as “contra-utopias”²⁹, utopias e ucronias de destruição, também chamadas de distopias e discronias³⁰. A natureza na primeira era reflexo da Causa Primeira e regulada pelos desígnios divinos, enquanto na segunda o caminhar do tempo e das melhorias era natural por si. Releva os sonhos proféticos era mudar o entendimento do mundo e de seu funcionamento, menos do que, ao substituí-los por esperanças laicizadas, manter a mesma vontade de chegar à felicidade. Mesmo porque os sonhos utópicos/ucrônicos afiguraram-se mais tarde também como espaço para a projeção de pesadelos sociais, frutos do pessimismo e do desencanto decorrente dos desacertos do progresso. Para além disso, de certo modo, deixam de ser um fenômeno particular (a visão em sonho) que trata do bem comum geral (o destino do reino ou da cristandade), para se tornar um sentimento ou desejo coletivo que trata das felicidades dos indivíduos no progresso da sociedade. Assemelhar os sonhos proféticos aos utópicos, ou vice-versa, ressalte talvez um substrato comum que permitiria uma idéia de cultura ocidental, mas é preciso notar as mudanças para poder dimensionar e perceber os limites e a historicidade dessas mesmas idéias, para não correr o risco de uma mentalidade universal e teleológica. O mesmo refere-se aos espaços das culturas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As idéias de Quinta Monarquia foram presentes na maior parte dos reinos europeus modernos, e, por vezes, com algum destaque. Da mesma maneira, a concepção da vida como sonho não era particular de Portugal. Encontra-se em textos ibéricos, católicos e, com alguns diferentes matizes, mesmo protestantes³¹. A particularidade portuguesa não era a presença dos sonhos, mas sim seu papel preponderante na formulação do projeto de monarquia e nação, e sua permanência ao longo dos séculos, ainda que junto, por vezes, ao combate e perseguição dessas pelos poderes centrais. O século dos sonhos, como chamei esse longo século XVII, não foi portanto somente uma época perdida em si, mas um momento a partir do

²⁹ *Idem*, p. 352 ss.

³⁰ cf. BONGIOVANNI, B. “La duplice carriera di un concetto. Utopia-eutopia-distopia e Ucronia-eucronia-discronia” In: BONGIOVANNI, B & GRAVO, G.M. (ed.). *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia. Atti del convegno internazionale 10 marzo 2000*. s/l: Centro di Studi sul pensiero politico, 2001.

³¹ Valeria a pena pensar, por exemplo, as diferenças na tópica da vida como um sonho entre as peças de Calderón de La Barca e Shakespeare, como a *La vida es sueño* e *Sonho de uma noite de verão*, entre outras.

qual as sucessivas interpretações de Portugal se debruçaram na tentativa de afirmá-lo, confirmá-lo, negá-lo, combatê-lo ou superá-lo.

A proposta dessa tese foi estudar os sonhos desse século. Três problemas foram perseguidos: o papel dos sonhos proféticos nas formulações de uma idéia de Portugal e Monarquia Lusitana, católica e providencialista; os tempos, durações ou vigências dessa idéia; as narrativas proféticas que fundamentaram essa idéia. Na base dessas questões, a assunção de que no entendimento da própria concepção de sonho e profecia se organizavam as possíveis explicações para esses problemas. Entender os sonhos permite entender a idéia de Portugal Moderno e propor uma forma de se pensar a modernidade portuguesa. Não só porque a relação entre sonho e vigília pode ser uma chave para explicar as culturas, mas, sobretudo, pelo fato dos sonhos proféticos desvendarem os fundamentos do que seria monarquia, império, reino, cristandade, mundo, tempo e destino em Portugal do século XVII até meados do XVIII.

Os sonhos proféticos fundaram uma compreensão, talvez a primeira, do que seriam Portugal e o mundo lusófono. Tal entendimento, inclusive por ter sido refutada e combatida com veemência, pautou o debate sobre a construção de uma definição portuguesa nos últimos séculos. A importância dos sonhos proféticos seiscentistas e seu uso não se encerra em si mesmo, o que por si já seria válido, mas ecoa nos textos que tentam interpretá-los ou combatê-los depois, na tentativa de explicar o mundo luso-brasileiro.

Sinal da eficácia dos sonhos, apareceram e foram retomados nos mais diferentes gêneros, do sermão à oração acadêmica, da crônica à épica, das trovas à lírica. Em poesia e pintura, a profecia do que se organizava e propunha como um Estado era sonhada. Os sonhos emergiam nas falas populares em geral e dos pronunciamentos dos réus da Inquisição e nas recolhas de histórias dos “naturaes da terra”; povoavam os conventos e monastérios, bem como os púlpitos; preenchiam os debates sobre a épica em versos; ocupavam os diálogos nos teatros; circulavam manuscritos e oralmente em trovas proféticas; estabeleceram-se como veículo da prática letrada, em particular, eclesiástica e jesuítica, para afirmar uma concepção de reino que organizaria tanto a sociedade presente, quanto os caminhos futuros, assim como os exemplos passados.

Esses sonhos, sinais da Graça, dispuseram hierarquicamente as partes do corpo místico. Definir qual sonho era autorizado, porque divino, e quais eram

interditos, porque naturais ou diabólicos, correspondia a discernir sobre espíritos dos particulares e, ao mesmo tempo, apontar para um desidério geral, expresso no caminho da fé católica e da sua defesa por um reino escolhido. Sonhos que traduziam a própria consistência temporária do mundo, teatro de efeitos que era como uma noite a acabar. Só na visão da própria Substância Criadora e ao seguir as Leis advindas da Causa Primeira e Única, haveria salvação. Sonhar era cuidar do presente das ações na vigília, para poder ser agraciado com essa visão.

Aos que não foram autorizados a sonhar profeticamente, restava dormir e controlar a imaginação. Outra opção, permitida aos doutos, letrados e eclesiásticos, era interpretar os sonhos autorizados. Aos rústicos e simples, exceto em caso de Graça divina, sobrava ouvir as exegeses e segui-las como exemplos e norte de ações.

Três grupos de sonhos, sonhos-chave, foram de modo recorrente interpretados e divulgados nesse esforço de unir e organizar o rebanho em uma causa comum e coletiva. As visões em torno do Milagre de Ourique e da gesta de Afonso Henriques; as visões dormindo em trovas de Bandarra; e os sonhos que serviam de pedra fundamental da Quinta Monarquia e do Quinto Império. Causa comum e coletiva que, contudo, espelhava um corpo político formado por diferentes grupos e setores, ordenados por uma economia de mercês, na qual estar ligado aos sonhos fundadores significava preponderância entre as partes. Nem constantes nem imutáveis, as interpretações desses sonhos fundacionais variaram conforme os usos e intenções das partes que queriam alcançar ascendência nesse corpo. Havia um número restrito de traços comuns e definições de sonhos e as modificações se deram pela combinação desses traços, menos do que pela transformação radical desses elementos. Contudo, mais do que indicar uma estrutura fixa e homogênea, na qual essas variações seriam somente pequenas discrepâncias ao longo do eixo, a apropriação e utilização desses traços comuns e sua atualização e mudança de entendimento indicaram diferenças de intenções sociais e políticas. A lógica de leitura, apesar de similar, pois fundada na analogia dos efeitos em relação à Causa e do sonho como figura da vida, mudava no correr do longo século dos sonhos conforme os atores que estavam no palco dos tempos.

Durante a União Ibérica, pela ausência e saudade do rei, formulou-se uma proposta para a Monarquia Lusitana que identificou um futuro glorioso para Portugal, expresso desde sua fundação em sonhos e que organizaria o reino e suas conquistas. Nessa proposta articularam-se diferentes explicações para esse futuro que

diziam também e sobretudo do presente do reino e do império. Uma de suas formulações foi a Quinta Monarquia sebastianista, pela qual as terras lusas seriam a sede do sonho de Nabucodonosor e D. Sebastião, o Encoberto sonhado por Bandarra. Outra, brigantina, nascida na “corte na aldeia” de Vila-Viçosa, mas desenvolvida e construída ao longo da Restauração, encontrou, na segunda metade do XVII, no Quinto Império católico, a chave das profecias e dos sonhos. Essas duas vertentes, tensionadas e conflitantes, movimentaram as crenças e explicações proféticas no XVII e XVIII, partilhando de um substrato mais genérico de providencialismo régio, que fundamentava a monarquia e o império. Nesse sentido, a adaptação aos seguidos reis e mesmo, na corte de João V, a um regalismo político era a contraface da espera pelo Encoberto perdido em Alcácer-Quibir. A transformação dessas “ideologias” adequava-se e era adequada conforme a audiência e a elocução sobre os problemas vividos no espaço português, ibérico e católico, assumindo-se, contudo, como práticas discursivas pelas quais de fato se atuava. O sonho profético porém perdeu sua força e foi combatido por sonhos utópicos de um Estado mais centralizado que tentava explicar os caminhos dos reinos pelo andar de uma outra razão.

Os sonhos, ao anunciarem o futuro do reino, diziam do presente e do passado. Um presente, muitas vezes de crise, de ausência e saudades do rei ou do Encoberto, mas entendido a partir de um passado de glórias e conquistas que justificavam um futuro como monarquia universal ou império católico, cujo destino era conquistar ou converter o orbe. A temporalidade da profecia, reflexo fugidio da Eternidade, permitia que os tempos se dobrassem e se encontrassem no sono e nos cuidados de um reino. A analogia resultante da repetição do Idêntico num tempo semelhante, mas nunca igual, funcionava tanto como chave exegética quanto como indicação de um destino. Destino que se espelhava na história e definia quais deveriam ser os cuidados e ações de um reino que se imaginava um Império de Sonhos.

ANEXO

LISTAGEM DOCUMENTAL

Organizei os documentos compulsados em quatro grupos:

1. documentos com sonhos proféticos;
2. Manuais, tratados, guias sobre profecia e sonho;
3. Documentos com sonho, mas não necessariamente proféticos (“sonhos políticos” ou “filosóficos”);
4. Outras Fontes consultadas.

As fontes, nos três primeiros grupos, estão organizadas cronologicamente e numeradas. A indicação segue a ordem: data, autor, título, local da impressão, casa editora. Para o primeiro grupo (documentos com sonhos proféticos), o item *a.* refere-se à localização da fonte, o *b.*, à dedicatória, quando pertinente, e o *c.* consiste numa descrição resumida do documento. Nos grupos 2 e 3, o item *a.* refere-se à localização e o item *b.* a alguns comentários sobre a fonte. Quando foi possível, há uma pequena biografia do autor, em nota de rodapé.

LEGENDA

ANTT – Arquivo Nacional da Torre dos Tombos
BMA/SORE – Biblioteca Mário de Andrade, Setor de
Obras Raras e Especiais

BNL – Biblioteca Nacional de Lisboa

BN-Rio – Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro

FFLCH – Biblioteca Central da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas, USP

IEB – Instituto de Estudos Brasileiros, USP

1. Documentos com sonhos proféticos

1. – (1597-1606) – CASTRO, D. João de (1550?-1623?) “De Quinta et ultima Monarchia Futura, rebusque admirandis nostri temporis”/“Da quinta & ultima monarchia futura”.
 - a. BNL - Reservados - Códice 4371 Microfilme F. 7745
 - b.
 - c. Manuscrito autógrafo. Nessa obra de 183 folhas, escritas em latim, D. João de Castro afirmou que a Quinta Monarquia seria Portugal e seu monarca, D. Sebastião. Baseia-se, sobretudo, em Daniel e Bandarra. Escrita, segundo nota final, em 1597, teve aditamentos em 1601 e 1606. É o primeiro volume da coleção das obras manuscritas de D. João de Castro, em 22 volumes, ordenadas no XIX¹ e na Biblioteca Nacional desde pelo menos 1859, quando é feita referência no Inocência². Foi nessa coleção que Lúcio de Azevedo se baseou, em grande parte, para escrever os primeiros capítulos da *Evolução do Sebastianismo*. Segundo Barbosa Machado, esses volumes pertenceram ao irmão dele, D. José Barbosa, clérigo regular, e cronista da casa de Bragança e censor da Academia Real, onde teria sido examinada e visto que muito das obras manuscritas eram “merecedoras da luz publica”.³
2. – (1598) – MARIZ, Pedro de (1550-1615)⁴ *Diálogos de Vária história que sumariamente se referem muytas cousas antigas de Hespana: todas as mais no taluees, que em Portugal acontecerão em suas gloriosos conquistas, antes e depois de ser leuantada dignidade Real. E outras muytas de outros reynos, dignas*

¹ No primeiro volume, foi acrescentado um índice com os títulos da obra, que aqui reproduzo parcialmente, indicando as cotas: 1º vol. *De quinta et ultima monarchia* (cod. 4371); 2º vol. *Advertimentos ao sempre bem vindo, e apparecido Rey D Sebastião* - versão anterior do *Discurso do sempre bem vindo...* (cod. 4372); 3º-5º vol. *Aurora* (cod. 4373-75); 6º vol. *Tratado das Ordens* (cod. 4376); 7º vol. *Novas flores* (cod. 4377 - no fichário indicado como *Paraphrase*); 8º vol. *Segundas exposições* (cod. 4378); 9º vol. *Declarações a alguns capitulos do Propheta Daniel* (cod. 4379); 10º vol. *Paraphrase et concordancia* (cod. 4380); 11º-13º vol. *O antichristo* (cod. 4381-83); 14º vol. *Avizos Divinos* (cod. 4384); 15º *Tratado apologetico contra hum libello diffamatorio e Renovação do mesmo tratado* (cod. 4385); 16º vol. *Paineis divinos* (cod. 4386); 17º-18º vol. *Tratado dos Portuguezes (...) que em Veneza solicitarão a liberdade del Rey D. Sebastião* (cod. 4387-88); 19º vol. *Juramento de Afonso Henriques, Discurso dirigido a El Rey D. Sebastião, Remonstrança, Genealogia dos Reys de Portugal* (cod. 4389 - no fichário está, junto com o vol. seguinte, como “Vida del-rei D. Sebastião”); 20º vol. *Segundo apparecimento del Rey D. Sebastião* (cod. 4390); 21º vol. *Resumo das vidas dos Reis de Portugal e História de D. Sebastião em francês* (cod. 4391); 22º vol. *Vária* (cod. 4392). No índice de finais do XVIII, inícios do XIX, se fala ainda de alguns outros textos impressos que completariam a coleção, entre eles *Discurso e Aiunta do Discurso*, porém, cita também *Capítulo último da Paraphrase e Concordancia*, que não localizei. Outros códices na BNL, não compulsados (localizados a partir do fichário): “Discurso da vida do sempre bem vindo D. Sebastião” e “Paraphrase” c. 399; “Livro de D. João de Castro sobre as profecias mais notáveis de Bandarra. 4º vol.” c. 817; “Memorias historicas. D. Sebastião” c. 591.

² *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Lisboa: CNCDP, s/d, CD-Rom, vol. III, verbete “D. João de Castro”, vol. IX, “Gonçalo Anes Bandarra”

³ MACHADO, D.B. *Bibliotheca lusitana*, op. cit, verbete “D. João de Castro”

⁴ Filho do livreiro António de Mariz, viveu em Coimbra viveu no tempo em que Luís de Camões ali teria passado a sua escolaridade. Foi o primeiro biógrafo de Camões.

de memoria. Com os retratos de todos os Reis de Portugal. Avtor Pedro de Mariç. Em Coimbra: Na Officina de Antonio de Mariç Com Priuilegio Real. MDLXXXVIII. 2º ed.

- a. BN-Rio
 - b. Dedicatória para o Bispo D. George D'Ataide, "comendatorio perpetuo do muy Insigne Mosteyro de nossa Senhora d'Alcobaça, Capellão mór, & Esmoller mór de Sua Magestade, & de seu côelho do Estado, &c." - explica porque não dedica ao rei: lógica das mercês, todos dedicam para não haver contestação da obra.
 - c. Diálogo estruturado entre coimbrão e um peregrino italiano, admirado com Portugal. O Coimbrão lhe explica e responde suas dúvidas. Na segunda edição dá-se a notícia e se publica e traduz, pela primeira vez, o juramento de Afonso Henriques, no qual é citado o sonho com o ermitão, embora na tradução use visão e não sonho. Publica contra duvidosos e pessoas de má-fé. Milagre de Cárquere com sonho. É re-editado em 1749, inserido no esforço da canonização, promovido em parte pela Academia Real de História. Ver artigos de Ana Isabel Buescu "Vínculos da Memória" e, sobre a Academia e Ourique, de Ana Cristina Araújo, "Morte, memória e piedade barroca" (in: COELHO, António Matias. *Atitudes perante a morte*. Coimbra, Minerva, 1991, pp. 47-91.
3. – (1600) – LUCENA, João de (SJ) (1548?-1600) ⁵*Historia da vida do Padre Francisco Xavier : e do que fizeram na India os mais religiosos da Companhia de Iesu*. Lisboa, Impressa per Pedro Crasbeeck
- a. BN-Rio – BMA /SORE cf. Ed. fac-símile, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1952, 2v.
 - b. Dedicatória: "A serenissima senhora dona Catherina, senhora dos estados de Bragança. As rezões, que eu tenho pera offerecer a V.A. os fruytos de meus estudos, sam tam sabidas, que me desobrigam deudar deste atreuimento. Porque por parte de noſſa minima Companhia, demais della propria herança, que V.A. oue dos Reis dom Ioam, dom Sebastiam, dom Anrique, tios, & sobrinho de V.A. V.A. com as grandes m.m. que contimcamente lhe faz, a tem feito toda sua: & quanto ao meu particular, sô ha em que por os olhos no em que V.A. & os excellen[tissimos] Duques senhores deſſa csa em mi fizeram, & poseram. (...) estou certo que a materia em si sera bem recebida, & estimada de V.A. por ser a vida d'hum varam santo, & santos trabalhos dos que na India o acompanharam, & seguiram na dilataçam da fe com ardente

⁵ Nascido em Trancoso, numa data (27 de Dezembro) que se presume entre 1548 e 1550, era filho de Manuel de Lucena e de Isabel Nogueira Saraiva e irmão de outro trancosense ilustre, Afonso de Lucena, adiante tratado. Deu entrada na Companhia de Jesus a 15 de Março de 1565, obtendo o grau de Mestre em Artes, que lhe facultou o exercício do professorado na Universidade de Évora, onde leu filosofia. Passou a Roma no ano de 1577, regressando quatro anos depois, já formado em Teologia. Os últimos anos da sua vida passou-os em Lisboa, na casa jesuítica de S. Roque, onde faleceu em 2 de Outubro de 1600. É ele o autor da História da Vida do Padre Francisco de Xavier, publicada precisamente no ano em que morreu João de Lucena.

zelo da gloria de Deos, & saluacãm das almas: que como due ser o fim de todos os intentos dos Principes uerdadeiramente catholicos: aßi he, & foy smepre a maior satisfaçam; & todos os gostos de V.A.. Noßo Senhor de a V.A. muito de seu diuino espirito.”

- c. Descreve os três sonhos de Xavier: do Índio, dos trabalhos (“mais, mais, mais”) e a visão enviada pelo demônio para tentá-lo (Jerônimo Ribeiro, Baltasar Teles e Antonio Vieira, entre outros, se basearam nele nos seus sermões sobre Xavier). O livro, como explicitado no título, contou, além da vida de Xavier, a ação das Companhia nas Índias Orientais. Dedicado à Casa de Bragança, ressaltou a ligação de Xavier a da missão no Oriente à coroa portuguesa. Insere-se no esforço da Companhia para canonizar Xavier, o que veio a ocorrer em 1622, junto com Santo Inácio e Santa Tereza D’Ávila.
4. – (1600) – LEÃO, Duarte Nunes de *Chronica dos Reys de Portugal/reformada pello licenciado Duarte Nunes do Liam, desembargador da casa da supplicação*. - Lisboa: Na Officina de Francisco Villela, 1677
 - a. *Biblioteca Antiga Digital* (URL: http://www.univ-ab.pt/bad/livro8/ficha_biblio.html), 1ª ed. na BNL
 - b. Dedicada ao Conde de Vimioso
 - c. Baseia-se na narrativa de Duarte Galvão. Esteve envolvido numa polêmica sobre o Milagre de Ourique, sendo que foi obrigado pelo Santo Ofício a inserir o milagre. Não cita o sonho. Seguindo Duarte Galvão, cita, porém, os sonhos dos surdos com o Cavaleiro Henrique.
 5. – (1601) -- [TEIXEIRA, José] *Adventure admirable par dessus toutes autres des siecle passez & present. Par la lecture de laquelle il apert euidentment; Celuy que la seigneurie de Uenise a deter[u?] captif l'espace de deuz ans & vingtdoux jours, e estrele prope e vray Roi de Portugal, Dom Sebastian. Qui perdit la [sic] baitalle qu'u'il eut contre les infideles en Aphrique l'an 1578. En-oultre, comme il fut mis en liberté le 15. Decembre, dernier passé, & fortant de Venis en veint à Florence. Le tout traduir de Castillan en François, reueu & augmenté de plusieurs chose, & de l'admirable natiuité du dict Roy Dom Sebastian, exposée l'an M.D.C. par incomparable Astrologue & Mathematicien, Carlo Lavro, nouvellement apporté de Rome, & mise en François pour le contentment de plus auvriez. /Le seignuer a fait cecy, & est chose admirable deuant nos yeux. Psalm. CXVII. / M.C.D.I [Paris], s/e*
 - a. BN-Rio (essa é a edição aumentada, impressa no mesmo ano. Para a primeira ver OLIVEIRA, no repertório bibliográfico *Sebástica. Bibliografia geral sobre D. Sebastião*⁶, com título diferente)
 - b.

⁶ OLIVEIRA, V.M. *Sebástica. Bibliografia geral sobre D. Sebastião*⁶ Coimbra, BGUC, 2002, pp. 293-397, itens 2137-2144

- c. Texto para provar que o “D. Sebastião de Veneza” era verdadeiro. Além de relação da batalha e considerações sebastianas, traz uma série de documentos sebastianistas e messiânicos (o índice é reproduzido por Oliveira, no *Sebastiana*), inclusive o Juramento de Afonso Henriques. Na abertura, cita Daniel, 4. Houve um segundo volume, com mais documentos (1602). Foi traduzido para o inglês (1601, 1602, 1603).
6. – (1602) – BRITO, Bernardo de Fr. (1569-1617)⁷ *Primeyra parte da Chronica de Cister (...)*. Lisboa, Pedro Crasbeck
- a. BN\Rio – BMA/SORE
 - b.
 - c. Crônica sobre o cistercienses em Portugal, produzida naquilo que depois foi chamada “Historiografia alcobacense”. A crônica traça um paralelo entre a entrada da ordem em Portugal e a fundação do reino português. Sonhos proféticos foram utilizados ao longo da obra para mostrar a interferência divina na entrada da ordem, como no sonho de S. Bernardo com S. João para fundar o mosteiro de S. João de Tarouca – o primeiro da ordem – e depois o envio da carta a Afonso Henriques, em 1122. Foi onde pela primeira vez Afonso Henriques foi descrito sonhando com o ancião e a visão que iria ter da Cruz no campo de Ourique. O sonho, contudo, não foi assumido como visão profética privilegiada, pois Afonso Henriques estaria em semi-vigília e o sonho foi posto em dúvida em sua veracidade. Brito era monge e cronista da Ordem, e depois em 1616 foi nomeado cronista-mór.
7. - (1603) - CASTRO, D. João de (1550?-1623?) *Paraphrase et concordancia de algvas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso, por Dom Ioam de Castro (Fac-símile da edição de 1603)* Porto, Lopes da Silva, 1942
- a. BNL
 - b.
 - c. Comenta as *Trovas* de Bandarra, já organizadas em sonho. Discute, brevemente, o fato de Bandarra ter sonhado e suas implicações, faz análises dos sonhos de Esdras e Daniel, a partir de Bandarra. Busca mostrar que o Encoberto de Bandarra era D. Sebastião.

⁷ Frei Bernardo de Brito (1569-1617) nasceu e faleceu em Almeida. Antes de professar votos na Abadia de Alcobaça, chamava-se Bartasar de Brito e Andrade. Estudou em Roma e em Florença, tendo-se doutorado em Teologia pela Universidade de Coimbra. Nomeado cronista-mór de Portugal depois da morte de Francisco de Andrada, seu predecessor, começou a trabalhar no projecto de escrever a história de Portugal desde as suas origens mais remotas em oito partes com o título genérico de *Monarquia Lusitana*. Conseguiu redigir duas partes, a primeira publicada em 1597 e a segunda em 1609. Foi acusado por historiadores e historiadores posteriores de ter falsificado documentos. A sua obra foi continuada, após a sua morte, por Frei António Brandão, que redigiu e publicou a terceira e quarta partes da *Monarquia Lusitana*. Além da *Monarquia Lusitana*, Frei Bernardo de Brito escreveu ainda a *Primeira Parte da Crônica de Cister* (Lisboa, 1602), o *Elogio dos Reis de Portugal* (Lisboa, 1603) e *Silvia de Lisardo* (obra poética publicada em Lisboa em 1597).

8. – (1604-1605) – CASTRO, D. João (1550?-1623?). “Aurora”
 - a. BNL - Reservados - Códice 4373-4375, Microfilmes F 6783-6785
 - b.
 - c. Manuscrito autógrafo. São os volumes 3, 4 e 5 das Obras de D. João de Castro. O primeiro volume é dedicado ao milagre de Ourique, o segundo à Bandarra e o terceiro ao Sebastião de Veneza. Em todos, perpassa a eleição de Portugal como nação e reino escolhido. Discute um pouco a questão das profecias e visões.

9. - (1609) - Processo de Francisco Barbosa
 - a. ANT, Inquisição de Lisboa, proc. n.º 8052
 - b.
 - c. O acusado interpretava seus sonhos para adivinhar o futuro. Os inquisidores apontaram que ele poderia estar sendo enganado pelo demônio e o sonho seria canal privilegiado para isso.

10. - (1611) - CASTELLO-BRANCO, Vasco Mouzinho de Quevedo (15??-16??)⁸. *Afonso Africano*
 - a. BN-Rio (ex. em péssimo estado, sem folha de rosto, bichado) – BNL.
 - b. Dedicado a Dom Alvaro de Sousa, Capitão da Guarda Alemã de S. Magestade.
 - c. Poema heróico sobre D. Afonso V, no qual, em sonhos, uma donzela formosa, alegoria da Fé, sugere que o rei conquiste Arzila, na África. Discussão sobre o sonho (canto 1º). Há vários sonhos. Canto 2º, sonho de D. João ou Conde da Marialva? Há um paralelismo, segundo Saraiva, com Alcácer-Quibir, mas no sentido de superar a tragédia.

11. – (1613) – CASTRO, D. João de (1550?-1623?). “Declarações a alguns capitulos do Propheta Daniel”
 - a. BNL - Reservados - Códice 4379 - Microfilme FR. 521
 - b.
 - c. Manuscrito autógrafo. Comentário ao livro de Daniel, em especial, ao sonho de Nabucodonosor e o de Daniel, provando que a Quinta Monarquia será Portugal.

⁸ Vasco Mouzinho de Quevedo e Castelo Branco (15??-16??): desconhece-se o lugar de nascimento e sabe-se que faleceu em Setúbal em data incerta. Fez estudos de Jurisprudência em Coimbra. Dedicou-se à poesia, sendo, na opinião de Manuel Severim de Faria, o maior épico depois de Camões. Escreveu poesia lírica que se inscreve na escola maneirista, tendo-se notabilizado com o seu poema épico em oitava rima *Afonso Africano* (1611). Obras: *Discurso sobre a vida, e morte de Santa Isabel Rainha de Portugal, & outras varias rimas* (Lisboa, 1596); *Afonso Africano, Poema Heróico da Presa de Arzila e Tânger* (Lisboa, 1611); *Triunfo del Monarca Filipe III en la Felicissima Entrada de Lisboa* (1619), *Dialogos de varia doctrina illustrados com emblemmas / dirigidos ao Excellentissimo Senhor Dom Rodrigo d Acunha Bispo do Porto et cet.* (manuscrito, Biblioteca Nacional de Lisboa)

12. – (1613) – SUAREZ, Francisco SJ *Defensio Fidei Catholicae, et apostolicae, aduersus anglicanae sectae errores...* Coimbra, Gomez de Loureiro, 1613
 - a. fac-símile e tradução: *Defensa de la fe catolica y apostolica contra los errores del Anglicanismo*. Madri, Instituto de Estudios Politicos, 1971
 - b. A todos os príncipes e reis católicos
 - c. Tratado que responde ao Anglicanismo, fundamentando o poder real católico, a função do papa e da Igreja e a relação dos gládios espiritual e temporal. Obra central na formulação do pensamento político português. No livro V, sobre o Anticristo, interpreta a visão de Daniel das bestas, mostrando a pessoa e os tempos da vinda do Anti-cristo. Além disso, se preocupou em descrever o funcionamento das visões e qualificar as profecias (cf. S. Agostinho, *De genese ad leteram*), argumentos utilizados depois por vários autores estudados, entre eles, Vieira (cf. *Apologia*).

13. – (1617) – BARRADAS, Manuel (SJ) (1572- 1646)⁹ “Relaçam de algumas couzas notaveis de N. Santo Padre Francisco Xavier” (Cochim, 15 de Fevereiro de 1617)
 - a. REVISTA STUDIA, vol. 2, Julho 1958, [CD-ROM] - o manuscrito está na Biblioteca da Ajuda, Coleção Jesuítas na Ásia, cod. 61 - 49-VI-9 (Relação de factos notáveis da vida de São Francisco Xavier, tiradas de processos autênticos, por ordem de Paulo V, em Cochim, Malaca, Coulaõ, Manar, Costas da Pescaria e Travancor. Idem, em Goa. [1617] e 1615)
 - b.
 - c. Descreve milagres e feitos notáveis de Francisco Xavier após sua morte na Ásia e África. Escrito por ordem do papa Paulo V, provavelmente para o processo de canonização do santo (que ocorreu em 1622). Narra que Xavier apareceu em sonhos a cristãos após a sua morte, operou milagres por meio dos sonhos ou deu avisos. Trata Xavier, em geral, como beato, mas em alguns momentos (em especial para mostrar a devoção dos locais) como santo.

14. – (1617) – [SOUSA, Antônio de SJ] *TRAGICOMEDIA/ INTITVLADA/ DOM AFFONSO/ HENRIQUES/ A materia he a batalha & victoria do campo/ de Ourique./ Representada no Collegio de Santo Antão,/ aos 3, de Agosto. Anno/ 1617./ [brasão da CJ com IHS] EM LISBOA:/ Por Pedro Craesbeeck. Año 1617./ Vendemse a Santo Antão em casa de Luys/ Gomez:/ Está Taixada em 5, reis em papel*
 - a. BNL – Microfilme F. 1289
 - b.
 - c. Folheto de peça apresentada no colégio de Santo Antão (baseada na Crônica de Cister, de Bernardo de Brito) na qual

⁹ Nasceu em Elvas, entrou na Cia. de Jesus em 1587. Foi à Índia em, 1591, onde foi sócio do provincial de Malabar, entre 1612-1621. Desde 1623, trabalhou na missão da Etiópia. Em 1633, voltou à Índia, sendo provincial de Goa (1640-43), de Malabar (1643-46). Faleceu em Cochim.

narrava o milagre e as visões de Af. Henriques, ligadas à batalha de Ourique. Além disso, narra um sonho de Ismar.

15. – (1619) – Anônimo (colaborador de André Reinoso) “Viagem de S. Francisco Xavier para Cogoxima”
 - a. Óleo sobre tela, Sacristia da Igreja de S. Roque, Lisboa
 - b. ?
 - c. Faz parte de um série de 19 telas retratando a vida de Xavier. A série foi a primeira representação iconográfica que seguiu os passos da *Historia da vida do Padre Francisco Xavier*, de Lucena. Nesse quadro, está representado Xavier a pé, descalço, seguindo um japonês a cavalo, que olha para Xavier. Da boca de Xavier saem as palavras “MAIS MAIS” (que são o mote do sonho dos trabalhos de Xavier, quando em Roma). No céu, aparece Deus.

16. – (1621) – CASTRO, D. João de (1550?-1623?). “Painéis divinos, onde se representaõ *algumas* das grandes Mercês, que Deos tem prometidas ao seu Povo Occidental da Igreja Romana; com alguãs particularidades ja feitas por elle aos Reys de Portugal, e aos Portugueses”
 - a. BNL - Reservados - Códice 4386 - Microfilme FR 526
 - b.
 - c. Manuscrito autógrafo. Volume 16 das Obras de D. João de Castro. Trata da eleição de Portugal, da volta de D. Sebastião, do fim do jugo espanhol, do fim dos turcos, a partir das Trovas de Bandarra e do livro de Daniel, entre outras profecias.

17. – (entre 1621-1640) – “Profecias [ou sonhos] do Ourives de Braga”
 - a. edição semi-diplomática por Besselaar: “O Ourives de Braga” *in: Antônio Vieira – profecia e polémica*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002, pp. 466-471 (cf. ANTT, Manuscrito da Livraria, cod. 774, cod. 1082)
 - b.
 - c. Poemas proféticos que aparecem em vários cartapácios e citados em muitos tratados (é, p.ex., transcrito integralmente no *Tratado da Quinta Monarchia* de Paiva, f. 99-102). Escrito, segundo Besselaar, provavelmente durante o reinado de Filipe IV, por um certo Simão Nunes. Fala sobre o “Grão Rafeiro” (cão pastor), que muitos presumiram ter morrido mas que voltaria, em breve, para substituir o Leão velho e se tornar o Leão. O Grão Rafeiro era interpretado como D. Sebastião. Não tem estrutura de sonho nem menciona nos testemunhos consultados nem na edição feita por Besselaar sonho no corpo do poema, mas em muitos códices aparece sob o título de “Sonhos do Ourives” (no caso do Jardim Ameno, “Sonhos do Ourives de Sardoal”), talvez como uma identificação com as

Trovas, que eram em sonhos e chamadas, algumas vezes, como “sonhos de Bandarra”. Continua a aparecer em cartapácios e tratados proféticos do XVIII, como no “Memorial de lembranças...” (1.115), sob o título extenso de “Sonho misteriozo que teue hum Ourives de Braga em sexta feira da Paxão”

18. – (entre 1621-1640) – “[sic] Porfecias de *hum* Religiozo da Ordem/ de S. Bento estando p^a. morrer/ feitas del Rei[s?] dō Fernando/ estando sobre Granada”
 - a. ANTT - Manuscritos da Livraria - cod. 1112, ff. 220-223 cf. BNL - Reservados - Cod. 127, ff. 69-72 (cópia do XVIII), ANTT - Manuscritos da Livraria - cod. 774 (“Jardim Ameno”)
 - b.
 - c. Manuscrito do XVII, testemunho mais antigo que localizei. Vários testemunhos e freqüentemente citado em tratados proféticos ou compilações de vaticínios sebastianistas ou brigantinos (citado como a profecia ou o sonho de frade ou religioso de S. Bento, às vezes com o nome de Fr. João de Rocacelsa ou Ermitão de Monserrate). Narram os sonhos proféticos (“sueños ocultos”) que teria tido um religioso de S. Bento, Juan de Rocacelsa, monge em Monserrate, e que teria enviado ao rei D. Fernando, no final do XV. Segundo Besselaar, Bandarra tivera conhecimento dessas profecias, e, por meio, delas, da idéia do Encoberto, presente também em outras coplas, como as atribuídas a Santo Isidoro¹⁰. Nesses sonhos se mostrava que um leão – o Encoberto - iria salvar um reino da destruição, no caso das leituras joanista e sebastianista, o português. Foi usado tanto como prova do retorno de D. Sebastião quanto, depois, para a causa restauracionista e para o messianismo brigantino posterior. Citado em “Resposta de certa pessoa...”, “Tratado da Quinta Monarquia”, “Discurso em que se prova a vinda de D. Sebastião”, “Reino de Portugal” etc.. Muitos dos testemunhos estão incompletos, variando o número de estrofes, entre 30 e 70. O testemunho da Torre do Tombo tem 39 estrofes e está num códice de miscelâneas com documentos variados do final do XVI a meados do XVII. Seu interesse e destaque aqui se dão pelo fato de possuir anotações, na mesma letra, explicando os passos das trovas com os acontecimentos desde Alcácer-Quibir, identificando o leão com D. Sebastião (chama-o de Imperador) e que esse iria desbancar Filipe III de Portugal (o que poder ajudar na datação desse testemunho). Nessas notas marginais, há indicações de que fazia parte de um códice maior, talvez dedicado ao tema. Ainda nesse códice remontado, há outros textos sebastianistas.

¹⁰ BESSELAAR, J. *Sebastianismo – uma história sumária*, Lisboa, ICALP, p. 45; “Algumas coplas castelhanas” in: *Antônio Vieira. Profecia e polémica*. Rio de Janeiro, EdUERJ, pp. 355 e ss.

19. - (1624) - BOCARRO FRANCÊS, Manuel (1588-1662)¹¹
*Anacephaleosis da Monarchia Lusitana*¹², Lisboa, Antonio Álvares
 a. BN-Rio, BNL.
 b.
 c. A partir de previsões astrológicas, Bocarro mostra em forma de poesia que Portugal será a última e mais poderosa monarquia, apostando que o Duque de Bragança, seria o herdeiro legítimo da coroa de D. Sebastião e Cardeal D. Henrique e será o salvador do reino. Não encontrei o sonho com uma ninfa como guia, que mostra a D. Teodósio o seu destino. No prólogo há uma discussão sobre engenho e poema heróico. Reimpresso em 1644 e traduzido, pelo próprio Bocarro, para o latim, quando exilado em Roma e (re)convetido ao judaísmo. Todas as edições foram proibido pela Real Mesa Censória, em 1774 (mesmo assim, há uma quantidade grande de exemplares impressos nas bibliotecas nacionais brasileira e portuguesa, bem como muitos testemunhos manuscritos do XVIII, na Torre do Tombo e alguns no IEB).
20. - (d. 1628) – SOARES, Pero Rodrigues *Memorial de Pero Roiz Soares* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953
 a. FFLCH-USP
 b.
 c. Transcreve e comenta, no capítulo 105, o juramento de Afonso Henriques.
21. - (1629) – ALMEIDA, Manuel Pires de¹³. (1597-1655) *Juíço crítico sobre a visão do Indo e Ganges, rios da Índia, a el rei Dom Manuel, representada n’“Os Lusíadas” de Luís de Camões, em um canto quarto*. Évora
 a. citado por RODRIGUES, E. “Manuel Pires de Almeida e o sonho de D. Manuel em *Os Lusíadas*” In.: VV.AA. *Para*

¹¹ Médico e poeta. Filho do médico cristão-novo Fernando Bocarro. Estudou Medicina e Matemática em Montpellier e Alcalá e licenciou-se em Coimbra. Residiu em Lisboa durante anos, conhecendo o êxito como clínico. Exilou-se em Itália em 1625, onde se dedicou também à Matemática e Astrologia, tendo sido amigo de Galileu. Viveu ainda em Hamburgo e Amsterdão. Nesta cidade voltou ao Judaísmo com o nome de Jacob Hebraeus Rosales. Foi médico de príncipes e de aristocratas e recebeu o título honorífico de Conde Palatino outorgado pelo imperador da Alemanha Fernando III.

¹² Cf. – (1621) – VASCONCELOS, Antônio de SJ (1554-1662). *Anacephalaeoses id est, summa capita actorum Regum Lusitaniae auctore P. Antonio Vasconcellio... accesserunt epigrammata in singulos reges ab... Emmanuele Pimenta... ; et illorum effigies Emmanuelis Sueyro Antuerpiae, apud Petrum et Joannem Belleros* BN-Rio 115, 4, 4 Uma das fontes das quais foi retirado a descrição do Milagre de Ourique no *Restauração de Portugal Prodígiosa*. Não cita o sonho.

¹³ Manuel Pires de Almeida (1597-1655) nasceu em Évora e faleceu em Lisboa. Estudou na Universidade Évora e fez duas viagens ao estrangeiro. As suas obras mantiveram-se praticamente inéditas até ao século XX. Além de comentários às obras de Camões, que originaram as polémicas com Severim de faria, Soares de Brito, João Franco Barreto e Faria e Sousa, o autor traduziu e comentou a *Poética* de Aristóteles e redigiu um conjunto de estudos literária e filosóficos. Parte das suas obras encontra-se manuscrita na biblioteca da Casa do Cadaval (ms. 1096-A, B, C e D). Obras: *Pintura e Poesia; Discurso sobre o Poema Heróico; Eloquência, Retórica e Política; Juízo Crítico sobre a Visão do Indo e do Ganges*.

Segismundo Spina. Língua, Filologia e Literatura. São Paulo, Edusp, 1995, pp. 161

- b.
 - c. Estopim de uma disputa crítica do segundo quartel do seiscentos, este discurso proferido na Academia dos Ambientes comenta o sonho de D. Manuel dos Lusíadas, afirmando que há erros poéticos e de verossimilhança, bem como de teoria de sonhos, além de nada mais ser do que cópia da *Eneida* de Virgílio. A ser localizado.
22. – (1632) – BRANDÃO, Antonio, Fr. (1584-1637). *Monarchia Lusitana. Parte Terceira*
- a. (fac-simile) Lisboa, IN/CM, 1973.
 - b. “Dedicada ao Catholico Rey Dom Felipe terceiro de Portugal, e quarto de Castella nosso Senhor”
 - c. Terceira Parte da “Monarquia Lusitana”, agora escrita por Fr. Antonio Brandão, que contou novamente o sonho de Afonso Henriques, se baseando na Crônica de Cister. O sonho de Afonso Henriques, embora menos descritivo, assumiu um tom menos ambíguo e mais profético. Além desse, narra mais cinco visões em sonho. Narra o sonho de Egas Moniz no qual aparece Nossa Senhora explicando como fazer para Afonso Henriques sarar de seu defeito congênito (pernas ligadas). Essa aparição também existe na *Crônica dos Sete Reis* (a matriz), *Crônica* de Duarte Galvão e na *Crônica do Imperador Clarimundo*, mas sem o sonho. Não aparece também em outros textos quinhentistas que relatam o milagre da cura de Afonso Henriques sem aparição a Ega Moniz (v. *História de Portugal* de Fernão Oliveira, ed. por Eduardo Franco, p. 426). Porém no XVII e XVIII, o sonho já foi incorporado. Narra também uma aparição em sonho do próprio Afonso Henriques para D. João I. Sonhando, dois surdos–mudos viram um cavaleiro alemão, já morto, que lhes avisou que Deus lhes concedia perfeita saúde, esse mesmo cavaleiro apareceu para um antigo criado. A visão onírica do filho bastardo de D. Afonso Henriques, Pedro Afonso, que viu S. Bernardo e tornou-se monge em Alcobaça. Pode se pensar em uma analogia entre Afonso Henriques : Pedro Afonso :: Portugal : Alcobaça.
23. – (1632)¹⁴ – ALBERGARIA, Antônio Soares de (1581-?) *Tropheos lusitanos*. Lisboa, por Jorge Rodriguez, 1632
- a. BNL
 - b.
 - c. Traz gravuras dos escudos e das armas da realza e nobreza lusitana, com algumas descrições. Começa com Ns. Sra. da Ascensão (padroeira de Portugal), Anjo Custódio, Armas antigas de Portugal, S, Pedro rates, primeiro arcebispo de Braga, Sam Mancio, padroeiro de Evora, Sam Damásio, de

¹⁴ Barbosa Machado afirmou que a obra foi escrita em 1631.

Guimarães, Santo Antonio, “nactural de Lisboa”, gravura do Milagre, armas de Conde D. Henrique, Armas de AH, Rei Manuel, rainhas, Príncipes, Infantes, Infantas, Primacia de Braga e nobreza. Logo após os escudos da realeza (rei, rainha, infantes), do Bispado de Braga, estão os escudos de Bragança (embora no prólogo à Nobreza Lusitana diga que não a ordem de precedência, por “serem tão vnicos, & raros os Heroes lusitanos”). Traz uma gravura, de autoria de Agostinho Soares, mostrando o Milagre de Ourique (que depois aparecerá com a mesma estrutura no frontispício da *Crônica de D. João I*, de 1644), que se torna “paradigma dessa ‘matriz’ de Ourique como origem das armas [do reino]”¹⁵. Nessa gravura, Afonso Henriques, no canto inferior direito, aparece adormecido em cima do livro, apoiado no braço, enquanto do lado de fora da tenda, o ermitão se anuncia (como foi comum na iconografia: cf. Sonho do papa Sergius, 1430-40; Sonho do Cavaleiro, Antonio Pereda, c. 1650). Essa “matriz” em forma narrativa também apareceu na *Monarquia Lusitana* de Antônio Brandão, do mesmo ano, ambos inspirados no Juramento e na descrição da *Crônica de Cister*. No Prólogo cita o *Anacephaleosis* do jesuíta Vasconcelos

24. – (1634) – SÁ DE MENEZES, Francisco, OP (1600?-1664)¹⁶ *Malaca conquistada por o granfe Afº de Albuquerque. Poema heroico de Franº de Súa de meneses com os argvmentos de Dona Bernarda Ferreira offerecidos a Catolica Magestade del rei Phelippe III de Portugal Nosso Senbor. [Lisboa, Marbias Rodrigues]*
 - a. BN-Rio
 - b. Dedicado a Filipe III de Portugal
 - c. Epopéia em doze cantos e em oitava rima que narra conquista de Malaca (hoje na Malásia) por Afonso de Albuquerque em 1511 (perdida para os holandeses em 1644). Baseia-se em João de Barros (Décadas?). Contém dois sonhos. Um “sonho funesto do Rei de Cochim” (citado na *Apologia...* de João Soares Brito), que receava perder seu reino e é anunciado em sonho que Albuquerque lhe iria tomá-lo (I, 40-43) um sonho representando o amor (VI, 80-81). 2ª ed., Em Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 1658, 3ª ed., 1779.
25. – (1636) – GOUVEA, Antonio SJ “Ânuia da Vice-província da China de 1636”
 - a. In *Cartas ânuas da China* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1998

¹⁵ BUESCU, Ana Isabel “Vículos da Memória” in: CENTENO, I.K. *Portugal: mitos revisitados*, Lisboa, Salamandra, 1993, p. 42 n. 38 Essa iconografia vai ser repetida até os inícios do XIX.

¹⁶ Francisco de Sá Meneses (1600?-1664) nasceu no Porto, desconhecendo-se o local de falecimento. Professou em São Domingos de Benfica, já no final da vida, e tornou-se de algum modo conhecido com a *Malaca Conquistada*, publicada pela primeira vez em 1634 e reeditada em 1658 e 1779. Obras: *Malaca Conquistada* (Lisboa, 1634); *Canção em Aplauso da Gigantomachia de Manuel de Galbegos* (Lisboa, 1628), *Soneto em Louvor do templo da Memória do Mesmo Poeta* (Lisboa, 1635), *Soneto à Fama Póstuma de Lope de Vega* (Madrid, 1636).

- b.
 - c. Narra visões em sonho, nos exemplos edificantes. A primeira de um senhor, que pertencia a uma “Confraria da Paiyxão”, que estava enfermo e após uma visão a noite foi curado, mostando pelo “efeito” que a visão era “do Ceo”. Não usa a palavra sonho (p.79). Outro, uma mulher gentia e pagã casada com um convertido perde o filho, que havia sido batizado. Ela sonha com o filho que diz para ela se converter (p. 85). Uma última, relatando caso de mulheres grávidas, narra um caso de uma mulher que pediu intercessão a Nossa Senhora e essa lhe apareceu em sonhos (p.88). Na mesma página, diz que “outros cazos semelhantes a todos os que se tem referido obrou Nosso Senhor por meyo de agoa benta, candeas [acender velas para santos?] e ramos [?]; por ordinario, se deixão”. Sonhos, portanto, estavam na categoria de extraordinários.
26. – (1636) – CASTRO, Gabriel Pereira de (1571-1632)¹⁷. *Vlysseia ov Lisboa edificada. Poema heróico*. Em Lisboa, por Lourenço Craesbeeck, Impressor del Rey, 1636
- a. Edição crítica e comentada por J.A. Segurado Campos. *Ulissea ou Lisboa Edificada*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 2000.
 - b. Dedicado “A EL REY NOSSO SENHOR” e às custas de “Paulo Crasbeeck mercador de livros”.
 - c. Poema heróico, contando a fundação de Lisboa por Ulisses, impresso postumamente por iniciativa do irmão, Luís Pereira de Castro. Contém vários sonhos proféticos, entre os quais um que se apresenta o futuro do reino português para Ulisses.
27. – (1638) – SILVEIRA, Miguel da (1576-1636) *El Macabeo. Poema Heroico*. En Napoles, Por Egídeo Longo, Stampador Real
- a. BN-Rio.
 - b. Dedicatória à “Ramiro Phelipez de Gusman”, vice-rey de Napoles (descrito com uma enormidade de títulos).
 - c. O herói do poema tem uma visão em sonho da história de Portugal. Fala sobre a restauração do templo de Jesrusalém (// com a dominação filipina?). No prólogo, discute dificuldades do poema heróico. Folha de rosto com gravuras e símbolos herméticos (?). Citado por CIDADE, Hernani, *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Coimbra, Coimbra, 1951, 1º v., pp. 306–307

¹⁷ Estudou em Coimbra, doutorou-se em Cânones, foi professor de várias cadeiras, depois seguiu carreira de magistrado (Desembargador da Casa do Porto, Desembargador de Agravos da Casa da Suplicação, Desembargador do Crime da Corte). Deixou obra jurídica defendendo o poder absoluto dos reis frente à Igreja. Escreveu também poesias, entre elas, uma canção para celebra o nascimento do futuro Filipe III de Portugal)

28. - (1638) [PAVIA, João de?] “Descrição da cidade de Viseu. Suas antiguidades e cousas notáveis que contém em si e seu Bispado, composta por um natural”
 - a. Manuscrito - Edição e estudo literário de Sara Augusto. Viseu, Câmara Municipal de Viseu, 2002
 - b.
 - c. Epopéia em poesia que conta a história da fundação de Viseu e uma descrição da cidade. Contém dois sonhos: o primeiro de Afonso Henriques, no qual aparece Santo Agostinho e “lhe profetiza como Santo Teotónio havia de instituir a ordem dos Cónegos Regrantes e edificar o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.”; o segundo do próprio autor do poema, no qual tem um sonho alegórico ou diagnóstico sobre como é a cidade hoje. Na apresentação, Sara Augusto define esses dois sonhos como o primeiro marcado “pela narrativa episódica ou a profecia” e segundo “marcado pelo caráter alegórico” (p. 22)

29. – (1639) – FARIA E SOUSA, Manuel de (1590–1649) *Lusíadas de Luís de Camões, príncipe de los poetas de España, comentadas por Manuel de Faria e Sousa*. Madri
 - a. BNL
 - b.
 - c. Grande obra de comentário dos *Lusíadas* de Faria e Sousa escrita em espanhol. Traduz e comenta estrofe por estrofe, verso por verso do poema, explicando seus significados e mostrando a excelência do épico. No canto IV, analisa o sonho de D. Manuel e rebate as críticas de Manuel Pires de Almeida.

30. – (1639) – ALMEIDA, Manuel Pires de (1597-1655) “Resposta a Manuel de Farias e Sousa, etc., defendendo a Luís de Camões de alguns descuidos, que lhe imputamos no sonho que teve o rei Dom Manuel, aparecendo-lhe o Indo e o Ganges”
 - a. *transcrito em*: RODRIGUES, E. “Manuel Pires de Almeida e o sonho de D. Manuel em *Os Lusíadas*” *In*:. VV.AA. *Para Segismundo Spina. Língua, Filologia e Literatura*. São Paulo, Edusp, 1995, pp. 161–170.
 - b.
 - c. Escrito em 30/07/1639, em Lisboa, comenta o sonho de D. Manuel, discutindo sobretudo a questão do momento do sonho. Traz, além disso, um balanço da polêmica que o sonho de D. Manuel dos *Lusíadas* causara até a década de 30 do século XVII, faz um apanhado sobre as teorias do sonho nos clássicos e discorre sobre o que é o sonho (profético e normal). Rodrigues, que transcreve o manuscrito integralmente, não dá a referência de localização do documento. Há ainda outros textos dessa polêmica, aqui já em resposta a João Soares de Brito para compulsar: “Resposta ao intuito do apologista” (1639?), um sem título nos manuscritos de Pires de Almeida

(1639?), e uma outra “Réplica apologética a resposta do Licenciado João Soares de Brito”. ANTT Manuscritos de Pires de Almeida, vol. II fol. 215 ss. Ver tb. Antonio Soares Amora, *Manuel Pires de Almeida, um crítico inédito de Camões*. Boletim da FFLCH, USP, 201, 1955

31. - (1639) - BARRETO, João Franco. (1600-1674)¹⁸ *Discurso apologético sobre a visão do Indo e Ganges no canto IV dos Lusíadas*. (dado à estampa por Antonio Francisco Barata) Évora, Typ. Eborensis de F. G. Bravo, 1895
 - a. BNL.
 - b.
 - c. Resposta ao *Juíço Crítico* de Manuel Pires de Almeida de 1629. Não sei se está relacionado com o debate entre Faria e Souza e Almeida, depois da impressão do texto de Faria e Souza.
32. – (1640) – MACEDO, Antonio de Sousa (1606-1682)¹⁹ *Ulyssipo: poema heroico* Em Lisboa: por Antonio Alvarez

¹⁸ nasceu em Lisboa e foi pároco do Redondo (no distrito de Évora) e do Barreiro (no distrito de Setúbal). Obras: *Relação da Embaixada a França em 1641*, *Micrologia camoniana*, *Ortografia da língua portuguesa*, *Discurso apologetico a favor do insigne poeta Luis de Camões contra o L do Manoel Pires de Almeida* [Manuscrito], *Eneida portuguesa*, *Catalogo dos christianissimos reys de França, e das raynhas suas esposas, prosapia sua, com os annos de sua vida, de seu reynado, & onde estão enterrados*, *Puras verdades da musa portugueza* / compostas por hum Curioso Portugues (atrib.), *Rimas de Luis de Camoe[n]s...* primeira, segunda e terceira parte, nesta nova impressam emmendadas & acrescentadas pello lecionado Joam Franco Barreto, *Flos sanctorum* (trad.)

¹⁹ Obras: *Carta que a un señor de la corte de Inglaterra escribió el Doctor Antonio de Sousa de Macedo... sobre el manifesto, que por parte del Rey de Castilla publicó su chronista D. Joseph Pellizer* .- Em Lisboa [sic]: na officina de Lourenço de Anveres; a custa de Lourenço de Queirò, 1641; *Tractatus analytibus de serviitiis vassallorum remunerandis a Principe et actione pro eis competente* [Manuscrito] / D. Antonij de Sousa de Macedo .- [16--]; *V. Cl. D. Antonij de Sousa de Macedo... Decisiones Supremi Senatus Justitiae Lusitaniae, & supremi Consilij Fisci, ac patrimonij Regij, cum gravissimis Collegis decretae, triplici indice locupletatae...* Editio tertia.. - Ulyssipone: typis Bernardi a Costa de Carvalho, 1699; *Reposta [sic] a huma pessoa que pedia se escrevese a vida do santo Principe Dom Theodosio* .- Em Lisboa: na Officina Craesbekiana, 1653; *Relacion de las fiestas que se hizieron en Lisboa, con la nueva del casamiento de la Serenissima Infanta de Portugal Doña Catalina (ya Reyna de la Gran Bretaña,) con el Serenissimo Rey de la Gran Bretaña Carlos Segundo deste nombre. Y todo lo que sucedió hasta embarcarse para Inglatierra* .- Lisboa: en la officina de Henrique Valente de Oliveira, 1662; *Falla, que fez o D. Antonio de Sousa de Macedo,... no juramento de Rey do muito alto, e muito poderoso Dom Affonso VI. nosso senhor. Em quarta feira 15. de Novembro 1656* .- Lisboa: na officina de Henrique Valente de Oliveira, 1656; *Sanctissimo domino nostro Papae Urbano VIII. in ecclesiâ Dei praesidi. Planctus catholicus juris gentium. Pro legatione Serenissimi, ac Potentissimi Principis Joannis IV. Regis Lusitaniae, &c. contra Castellanorum calumnias* / [Doctor Antonius de Sousa de Macedo] .- Londini: ex officinâ Guilielmi Bristoliae, 1643; *Armonia política dos documentos divinos com as conveniencias d'Estado: exemplar de principes no governo dos gloriosissimos reys de Portugal ao serenissimo principe Dom Theodosio* / por Antonio de Sousa de Macedo .- Na Haga do Conde: na officina de Samuel Broun impressor ingrez, 1651; *Panegyrico sobre o milagroso successo, com que Deos livrou a el Rey nosso senhor, da sacrilega treição dos castelhanos...* / por Antonio de Sousa de Macedo .- Em Lisboa: por Paulo Craesbeeck, 1647; *Razam da guerra entre Portugal e as Provincias Unidas dos Paizes Baixos, com as noticias da causa de que procedeo* .- Em Lisboa: empresso por João Alvarez de Leão, 1657; *Caramuel ridiculus Caramuli convicto* / per Petrum Garciam.. - [Londini ? : s.n.], 1643; *Lusitania liberata ab injusto Castellanorum dominio. Restituta legitimo Principi, Serenissimo Joanni IV...* / Demonstrata per D. Antonium de Sousa de Macedo.. - Londini: in officinâ Richardi Heron, 1645; *Flores de España excelencias de Portugal: en que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y de todas las del mundo desde su principio hasta nuestros tiempos, y se descubren muchas cosas de provecho, y curiosidad: primera parte...* / por Antonio de Sousa de Macedo.. - En Lisboa: impressas por Jorge Rodriguez, 1631; *Domínio sobre a fortuna, e*

- a. BMA / SORE. Existe exemplar na BNL (RES. 5248 P) que não contém as páginas referentes ao sonho.
 - b.
 - c. Impresso antes da Restauração, contava a epopéia de Ulisses e a fundação mítica de Lisboa. Ulisses teria sonhado com a ninfa Galatea que lhe mostrou seu destino e o destino de Portugal como grande império marítimo. A ser compulsado. Hernani Cidade no Literatura Autonomista faz uma longa paráfrase do episódio (p. 203-207).
33. – (1640)– GOMES, Francisco (SJ) (1590?-?)²⁰ “Sermão primeiro da celebridade que se fez no Collegio de Jesu de Coimbra na eleição de N. Sor Dom João o 4.º Rey de Portugal em dia de Nª Sra do Ó com o Santissimo posto em publico na Igreja do mesmo Collegio. Anno de 1640”
- a. ANTT, ms. da Livraria, ff. 15–30v, transcrito em MARQUES, João Francisco *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640–1668*. Lisboa, INIC, 1989, t. II, pp. 537–549
 - b.
 - c. Sermão restauracionista que, em passagem breve, estabeleceu analogia e prefiguração entre os sonhos de José de sua fortuna e a traição dos irmãos com D. João IV (e a visão do Império Português), expulso (enquanto Duque de Bragança) como José de sua casa por seus irmãos invejosos (os castelhanos). Tratou da tópica da imitação (do Rei das figuras bíblicas). Cita o Milagre de Ourique, particularmente o Juramento - “que se achou no cartorio de Alcobaça” em 1596. D. João como Rei Messias.
34. – (1641) – BRITO, João Soares de (1611-1664)²¹ *Apologia em que defende Ioam Soares de Brito a Poesia do Principe dos Poetas d’Hespanha Lvis de Camoens no canto 4. Da est. 67 a 75 & cant. 2. Est. 21 & responde às Censuras d’hum Critico d’estes tempos. A Ioam Rodrigues de Sá de Mendes Cavalleyro da ordem de Santiago, Cmareyro mór d’el Rey D.IOM O IV.N.S. Filho primogenito do Conde de Penaguião, & herdeyro de sua Casa &c.* EM Lisboa, Na officina de Lourenço de Anveres No Anno de 1641, 01 da Restauração de Portugal
- a. BNL

tribunal da razão: em que se examinam as felicidades, & se beatifica a vida no patrocínio da Virgem mãy da graça, horoscopo da constellação melhor afortunada / escrevia Antonio de Sousa de Macedo &c .- Lisboa: na officina de Miguel Deslandes: a custa de Antonio Leite Pereira, 1682; *Epitome panegyrico de la vida admirable, y muerte gloriosa de S. Rosa de Santa Maria virgen dominicana* .- En Lisboa: en la officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1670; *Eva, e Ave ou Maria triumphante. Theatro da erudiçam, e da philosophia chrystam. Em que se representam os dous estados do mundo: cabido em Eva, e levantado em Ave...* Escrevia Antonio de Sousa de Macedo. Primeira, e Segunda parte .- Impresso em Lisboa: á despesa de Antonio Craesbeeck de Mello, impressor da Casa Real, 1676

²⁰ Era professor no Colégio das Artes na altura da Aclamação

²¹ Algumas obras: *Jus, & Justum de regni lusitani sucessionem...* (1641), *Panegyris apologetica pro Lusitania vindicata a servitute injusta, ab jugo iniquo, à tyrannide immani Castellae. Jure, virtute, operá Joannis IV. justí Regis, legitimi domini, optimi parentis.*; *Nemesis hoc est recriminatio in laceissentem.. 1644 a Restauracione Lusitani Imperij IV* (1644).

- b. Dedicado a D. João de Sá e Meneses
 - c. Resposta à Manuel Pires de Almeida. Defendeu a originalidade e excelência do sonho de D. Manoel nos *Lusíadas*, incorporando os comentários de Faria e Souza. Além da discussão sobre ser cópia ou não de Virgílio, trouxe considerações sobre visões durante o sonho e faz um interessante apanhado sobre a teoria dos sonhos a partir da poesia épica, mostrando como deve ser tratada e, de certo modo, descrevendo uma onirologia poética.
35. – (1641) – VIEGAS, Antônio Pais (?-1650). *Principios del Reyno de Portugal Con la vida y hechos de Don Alfonso Henriquez su primero rey. Y con los principios de los otros estados christianos de Hespaña. Al principe N. Señor. Por Antonio Paez Viegas Comendador de N. Señora de la Charidad, en la ordem de Christo, y alcaide mayor de la villa de Barcelos* Em Lisboa, por Paulo Craesbeck
- a. BNL RESERVADOS DS XVII-61 - Exemplar encadernado, com bordas douradas, pertencente a Real Biblioteca
 - b. Ao Príncipe N. Senhor (D. Theodosio)
 - c. Obra escrita em castelhano, no esforço restauracionista, segundo o prólogo, para divulgar a causa portuguesa e a justificativa, desde Afonso Henriques, Ourique e Tomar - os *Principios*, da autonomia portuguesa. Segundo o autor, que ficou 13 anos fora de Portugal, as origens do reino não eram conhecidas na Europa, em parte, porque poucos liam português. Narra o sonho de Egas Moniz e a Igreja de Cárquere, como mostra da escolha divina de Afonso Henriques. Conta com detalhes o milagre e a batalha de Ourique (o livro 4º inteiro), traduz o Juramento, sempre usando sonho (e não visão). Relaciona o Milagre com os escudos e, por analogias, relaciona Afonso Henriques e D. João IV, bem como Ourique e Restauração. Compara a fundação do Reino Português com a fundação da Igreja Romana (ambas determinadas por Cristo e sobre Pedra Firme), afirmando que, com isso, o reino lusitano tinha uma missão especial dentro da cristandade. Estabelece um diálogo com os outros cronistas, em especial, Duarte Galvão, considerado a maior autoridade, buscando porém corrigir os erros dos anteriores. Rebate Caramuel. Uma das licenças foi dada pelo Fr. Francisco Brandão, Convento de N. Sra. do Desterro, Lisboa (2/4/1641).
36. – (1641?-166?) – BARBOSA, Simão Vaz (1591-1681)²². “Discursos, compendios em que se trata/ de Varias antiguidades, com a allegação copiosa/ de Auctores, Chronistas, e Historiadores, e/ declarações das

²² Formado em Coimbra, recebeu o título de Mestre em Artes e depois se formou em Sagrados Canônes. Nasceu e morreu em Guimarães, onde foi cônego da Colegiada de Guimarães. Filho do jurisconsulto Manoel Barbosa e irmão de Agostinho Barbosa. Escreveu obras de direito canônico e civil, e um tratado sobre liturgia. Barbosa Machado diz que morreu com a “idade provecta” de 90 anos mas dá como data de seu falecimento 30/6/1631, quando teria 40 anos.

materias em ambas/ as Lingoas Latina, e Vulgar escrito no/ Anno de 1640/ pelo R^{do}. D^{or}. Conigo/ de Guimarães Symão Vaz Barbosa”

- a. BNL.
- b.
- c. Códice em folio inteiro, volumoso, tem letra do XVII, com adições em tintas diferentes, posteriores. Pelas indicações do texto e notas marginais, pode ter sido escrito durante o reinado de D. João IV e aditado até o 1660. A datação de 1640 é posterior, escrita com a mesma tinta e letra das notas marginais (c. 1660). Quase uma enciclopédia de casos notáveis e importantes para consulta posterior, mostrando quais autores falam sobre determinado assunto. Compila informações, entre outras coisas, sobre a história do Reino [reis, fundadores de mosteiro etc.], dos papas, da cristandade e santos, e informações gerais. O texto latino por vezes é mais completo, embora nem sempre haja correspondência ou presença dos dois. Começa com a Santa Cruz, aparições e assim por diante. No fim tem um “index copioso de tudo o que se trata neste Liuro”f. 244-56. Buescu cita o “Manifesto político do fundamento e origem das quinas dos Reynos de Portugal” justificando a aclamação de D. João IV. Nesse “Manifesto”, está a descrição do milagre dando ênfase ao sonho, que teria anunciado tudo e o resto das revelações e sinais seriam somente confirmações. Destaca a importância de Castro Verde, indicando ter sido lá que Afonso Henriques teve o sonho e a visão. O “Manifesto” foi produzido também para destacar a importância da Colegiada de Guimarães, mesmo local para onde foi encomendado um retábulo dos milagres ligados às batalhas nos reinos de D. Afonso I e D. João I (ver artigo de Vitor Serrão sobre esse retábulo). Na primeira página do manuscrito “Discursos”, em letra do XVIII: “Este livro hede Fran^{co}. Jozé da Serra Craesbeck de Carvalho”.

37. – (1642) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ *Sermão que pregou o R. P. Antonio Vieira a Companhia de Iesu, na Capella Real o primeiro de Janeiro de 642*. Lisboa, Off. De Lourenço Anueres

- a. BN/Lisboa
- b.
- c. É o sermão dos Bons Anos, republicado várias vezes (1645, 165?, 1658, 1671) e depois na *editio princeps*, t. XI, com o título de S. dos Bons Annos e com a data errada (1641 ao invés de 1642). Sermão restauracionista e profético; cita o sonho de Jacó.

38. – (1642) – BRANDÃO, Francisco O. Cist (1601-1680). *Discurso gratulatorio sobre o dia da felice restituição, & acclamação da Magestade del Rey D. Joam IV*. Em Lisboa, na officina de Lourenço de Anveres, & à sua custa

- a. BNL

- b. D. João IV
 - c. Texto escrito pelo sobrinho de Antônio Brandão, e que continuou, no lugar do tio, a *Monarquia lusitana*, justificando e aclamando a Restauração. Traz o Juramento de Afonso Henriques e algumas profecias que anunciariam a subida ao trono dos Bragança. Citado e descrito por Besselaar, no *Sebastianismo – uma história sumária*.
39. – (1643) – ALMEIDA, Gregório de (pseud.). *Restauração de Portugal prodigiosa*, Barcelos, Cia. Editora do Minho, 1939, 4v.
- a. FFLCH (ed. príncipe, 1643-4, BNL - microfilme)
 - b.
 - c. Texto restauracionista, impresso sob o pseudônimo de Gregório de Almeida (o jesuíta João de Vasconcelos (1592–1661) foi o autor provável), contendo algumas referências breves a sonhos proféticos. Dedicar o 1º e o 2º capítulo a interpretar a visão de Esdras como profecia joanista. Não diz porém que Esdras sonhou as imagens e depois Deus as revelou. Trata o sonho como visão. O centro de sua interpretação é que Esdras teria visto a eleição de Portugal em Afonso Henriques e a Restauração com D. João IV (ver resposta a isso de Fr. Da Cruz). No sexto capítulo, repete o milagre de Ourique, seguindo a versão de Brito e Brandão, no qual Afonso Henriques sonha, porém sem a indicação de que Afonso Henriques estava entre o sono e a vigília. Além disso, trata Afonso Henriques como Santo Rei (p. 53) entre outros títulos.. Ele se baseia sobretudo no juramento para contar a história (embora remeta a Bernardo de Brito, Padre Antonio de Vasconcelos, Antonio Pais Viegas).
40. – (1643) – GOUVEA, Antonio SJ “Ânua da Vice-província da China de 1643”
- a. In: *Cartas ânuas da China* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1998.
 - b.
 - c. Narra vários sonhos (13 ao total), nos exemplos edificantes pelas residências jesuíticas: aparições da virgem, prenúncios de morte, sonhos de cura etc. Afirma que as devotas sonham muito.
41. – (1644) – *Trovas de Bandarra Apurada e impressas, por ordem de hum grande Senhor de Portugal. Offerecidas aos verdadeiros Portugueses, devotos do Encuberto*. Em Nantes, por Guillermo de Munier. (edição fac-similar, organizada por Aníbal Pinto de Castro, *Trovas de Bandarra*, Lisboa. Inapa, 1989)
- a. BNL
 - b. “Aos verdadeiros devotos do Encuberto”
 - c. Primeira impressão “integral” das Trovas, patrocinada pelo Conde de Vidigueira, Dom Vasco Luís da Gama, então embaixador extraordinário de D. João IV na França.

Organizada em três sonhos nos quais profetizava a vinda do Encoberto, identificado no prólogo e em passagens modificadas da *Paraphrase* com o rei brigantino. Segundo Besselaar, o prólogo e a edição são do dominicano Manuel Homem, autor de *Ressurreição de Portugal, morte fatal de Castela*.²³ Referências a sonhos bíblicos, em especial Daniel e Esdras, aos quais, segundo Jacqueline Hermann, Bandarra, tentava se comparar. Além da abjuração das *Trovas* em Auto-de-fé por Bandarra em 1541 e, em 1581²⁴, mais uma vez proibida nas suas versões manuscritas, a versão impressa e seus comentários foram proibidos pela Inquisição 1665, pela promulgação de um édito público na esteira do processo contra Vieira, algo reafirmado em 1727²⁵ e depois, em 1765, junto a outros textos proféticos, pela Real Mesa Censória. Há uma série de cópias manuscritas, muitas das quais com notas marginais comentando os passos, ao longo do XVII e do XVIII (quando foram produzidos o segundo e o terceiro corpos).

42. – (1644) – VIEIRA, Antonio – SJ (1608–97) *Sermão do Esposo da May de Deus S. Ioseph No dia dos Annos de Rey Nosso Senhor Dom Ioam IV Que Deus guarde por muytos, & felicíssimos. Prêgou o na Capella Real o P. Antonio Vieira da Companhia de IESV Prêgador de S. Magestade* Lisboa, Domingues Lopes Rosa
 - a. IEB e BN–Rio
 - b.
 - c. Sermão onírico contando os sonhos proféticos de S. José e José no Egito, comparando com o Rei e o Reino de Portugal. Reimpressões em folheto: 1655, 1658, 1659, 1673. Na *EP*, impresso em 1692, t. VII, sem alterações. 1644 (*Bn* 64,3,18 n2), 1658 (*P18B*,1,10), 1673 (*V*-108, 3, 22n7; *P9B*, 2, 21)
43. – (1644) VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ *Sermam de S. Ioam Baptista na profissam da Senhora Madre Soror Maria da Cruz, filha do Excelentissimo Duque de Medina Sydonia, sobrinha da Raynha N. S. Religiosa de Sam Francisco. No mosteiro de N. Senhora da Quietaçam das Fremengas. Em Alcantara. Esteve o Santissimo Sacramento exposto. Assistirão suas magestades & Altezas. Pregovou o P. Antonio Vieira da Companhia de Iesv.* Lisboa, Domingues Lopes Rosa, 1644
 - a. IEB.
 - b.
 - c. Nesse sermão analisa o sonho de Nabucodonosor e compara o sonho com esperança. Reimpresso várias vezes (1652, 1658, 1659) e no volume quinto dos *Sermoens*.
44. – (1644) -- LOPES, Fernão *Chronica del Rey D. Ioam I de boa memoria e dos reys de Portugal o decimo. (...) Offerecida a magestade del Rey Dom Ioam o*

²³ BESSELAAR, *Sebastianismo*, op. cit., p. 91

²⁴ BESSELAAR, *Antônio Vieira*, op. cit., p. 303

²⁵ AZEVEDO, J.L. *A evolução do sebastianismo*, p. 87

IV. N. *Senhor de miraculosa memoria. Composta por Fernam Lopez*. Em Lisboa, A custa de Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S., Anno de 1644, 2 v.

- a. BND (Biblioteca Nacional Digital)
- b.
- c. Embora não seja uma obra seiscentista, se justifica sua presença aqui, não só por ser a primeira edição impressa da obra, mas também pela edição conter um caráter restauracionista, presente nas licenças e no prólogo do editor, Antônio Alvarez. Cria-se uma analogia entre o D. João I e D. João IV, ambos restauradores e defensores da liberdade do reino. Além disso, a página do rosto apresenta uma gravura do Milagre de Ourique com referência possível ao sonho de Afonso Henriques. Na *Crônica* propriamente dita, há uma classificação dos sonhos, baseada em Macróbio (que não é citado), além da explicitação do sonho de D. Pedro I (v. *Crônica de D. Pedro I*). Como terceiro volume, estampou-se as crônicas de Zurara sobre a Tomada de Ceuta, com a mesma gravura.

45. – (1644) – GOUVEA, Antonio SJ “Ânua da Vice-província da China de 1644”

- a. In: *Cartas ânuas da China* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1998.
- b.
- c. Faz uma advertência que, embora narre essas visões e sonhos, sabe que deve se ter desconfiança deles, em especial em “christãos neofitos” (talvez como um adendo à carta ânua anterior, na qual narra 13 sonhos). Narra uma “visão dormindo” no qual Ns. Sra. puniu uma gentia que roubou o rosário de uma igreja.

46. – (1645) – GOUVEA, Antonio SJ “Ânua da vice-província da China nas partes do sul do anos de 1636”.

- a. In: *Cartas ânuas da China* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1998.
- b.
- c. Narra mais 2 sonhos de conversão e cura, com caráter edificante.

47. – (1645?) – RIBEIRO, Jerônimo – SJ (1610–1679) ²⁶ *Sermam do Apóstolo do Oriente S. Francisco Xavier que pregou no Colegio de S. Antam, o P. Mestre Hieronymo Ribeiro, da Companhia de Jesus* Lisboa, Domingues Lopes Rosa

²⁶ (Ou Jerônimo Ribeiro de Carvalho, mais utilizado quando deixou a Companhia). Natural de Braga, filho de Manuel Ribeiro do Lago e Francisca Carvalha. Ingressou no colégio de Coimbra da Cia. de Jesus, em 1623. Doutorou-se em teologia. Foi provido em 1650 como condutário com privilégios de lente. Foi catedrático de Sagrada Escritura. Deixou a Companhia em 1653, foi nomeado cônego magistral em 1654, no Porto, depois em Coimbra, 1671. Recebeu elogios de Vieira. Levou a estampa muitos sermões avulsos, sobretudo, como Jerônimo Ribeiro de Carvalho.

- a. IEB e BN–Rio
 - b.
 - c. Sermão que tratou da vigilância e comentou, brevemente, os sonhos de S. F. Xavier. Reimpressão em folheto em 1664.
48. - (c. 1645) - PAIVA, Sebastião de, OST (16??-1659)²⁷ “Tratado da Quinta Monarquia”
- a. BNL, Reservados, Cod. 810, MF. 2335 (cf. *Tratado da Quinta Monarquia*. (edição e estudos coordenados por José Eduardo Franco e Bruno Cardoso) Lisboa, IN/CM, no prelo).
 - b.
 - c. Manuscrito, com vários testemunhos, nenhum autógrafo. A partir dos sonhos de Nabucodonosor, Daniel, Bandarra e do Milagre de Ourique (ao qual dedica o capítulo cap. 10), entre outras profecias e vaticínios, mostra como Portugal (e não a Espanha) seria a Quinta Monarquia, liderada por D. Sebastião. É uma resposta sebastianista aos tratados joanistas escritos nos anos da Restauração, provavelmente ainda durante o reinado de D. João IV (citado expressamente). Em especial, se posiciona contra o *Restauração de Portugal Prodigiosa* (1643) - o que indica que a data de 1641, atribuída em alguns testemunhos, é falsa. Besselaar propõe que a obra tenha sido escrita por volta de 1645. Cita bastante Bocarro e estabelece um diálogo com D. João de Castro, ao qual segue grande parte da interpretação das *Trovas*. Tem uma interpretação diferente da Quarta Monarquia (mais coerente com a leitura dos reinos opressores): seriam os maometanos, sobretudo na figura dos turcos, a serem esmagados pelos reis temporal e espiritual da Quinta Monarquia.
49. – (1645-1647) – TELES, Baltasar SJ (1596-1675) *Chronica da Companhia de Jesu, na Provincia de Portugal; e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola... Pelo P. M. Balthazar Tellez...* Em Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 2v
- a. IEB e BNL
 - b. 1 volume dedicado ao Rei João IV e 2 volume à Rainha, D. Luíza.
 - c. Relata alguns “sonhos misteriosos” ligados a trajetória da Sociedade em Portugal: de Egas Moniz com N. Sra. que recupera milagrosamente Afonso Henriques de ser “aleijão”, inserido agora na história da SJ pela ação do P. Simão

²⁷ Natural de Lisboa, mestre de Teologia, foi pregador geral dos Trinitários. Professou em 24 de Marco de 1621. Teve duas obras impressas: *Historia paraenetica dos doutores antigos*. Lisboa, por Henrique Valente de Oliveira, 1657; *Juridica resposta a um papel anonymo manuscripto, que contra certas censuras apostolicas, proferidas em uma causa dos Religiosos da Sanctissima Trindade, se divulgou*. Ibi, pelo mesmo impressor 1658 (Inocência não localizou nenhum exemplar). Manuscritos, além do *Tratado*, segundo Inocência não sobreviveram aos incêndios Terremoto. Barbosa Machado listou mais esse, de bastante interesse: “Tratado dos prodígios que acontecerão neste reino do anno de 1540, até o de 1640” (e que remeteria, pelo título, ao *Restauração de Portugal Prodigiosa*)

Rodrigues na Igreja de Cárquere (t.1 , l. 1, cap. XVI); do Abade de Coimbra, João Nunes Barreto, que por meio de sonhos entra para a Sociedade de Jesus. Além disso, faz uma analogia entre a entrada do irmão de Afonso Henriques, Pedro, em Alcobaça com a entrada de D. Teotônio de Bragança, irmão do Duque, D. Teodósio, e sobrinho do rei, D. João III, para a ordem inaciana.

50. – (1647) – Processo de “Luzia de Jesus, terceira de certa ordem”
 - a. ANTT/ *Inquisição de Lisboa, Processo nº 4564*
 - b.
 - c. Suas visões com D. Sebastião eram em sonho.

51. – (1648) – CALADO DE SALVADOR, Frei Manuel OSP (?-1654) *O valeroso Lucideno, e triunfo da liberdade*
 - a. (ed. Belo Horizonte, Itatiaia, 1987, 2v)
 - b.
 - c. Crônica sobre a expulsão dos holandeses do Brasil. A obra foi impressa, mas recolhida, sendo novamente editada em 1668. Contém várias referências a sonhos proféticos, em particular, bíblicos. Narra um sonho na campanha contra os holandeses no qual o governador João Fernandes Vieira vê Santo Antônio que o exorta a batalha e diz que daria seu favor ao seu lado. Essa visão é narrada em prosa e em verso, sendo então o sonhador Lucideno. A obra saiu com todas as licenças necessárias, mas logo depois foi proibida e recolhida, sendo reimpressa em 1668.

52. – (1649) – BRAGA, Bernardo de, Fr. *Serman qve pregou o mvito R.P.F. Bernardo de Braga Lente de Theologia na Provincia do Brasil & Dom Abbade de S. Bento de Pernambuco, na festa que fez o Mestre de Campo André Vidal de Negreiros a N.S. de Nazaré a segunda oitava do Natal de 648. estando o Senhor todo o dia exposto; & pregou pella manham o muito R.P.F. Mattheus de San Francisco, da terceyra Hierarchia Serafica, que renuncio o Bispado de Meliapor na India ora Comissario da Infantaria do Estado do Brasil: & a tarde fez este Sermão o P. Dom Abbade.* Em Lisboa, Oficina de Paulo Craesbeck.
 - a. IEB/Biblioteca
 - b.
 - c. Sermão restauracionista que tratou da questão da Libertação, fazendo paralelo com a festa de Natal. Discutiu o sonho do soldado Medianita, visto como sonho profético da Libertação da Humanidade pelo nascimento, morte e ressurreição de Cristo.

53. – (1649) – SPINOLA, Antonio de Ardizzone – ODP (1609–1697) *Nascimentos da Magestade Del Rey Nosso Senhor Dom Ioam IV. De Portugal, brados na solemnidade do Ezposo da Virgem Sam Iozeph, Aos 19. De Março de 1649. Em que cumpriu 45 annos. Pregovos em a capella real o R.P. Dom Antonio Ardizzone Clerigo Regular Thetino da Divina Providencia Neapolitano,*

Doutro em a Sagrada Theologia, & Missionario Apostolico na India Oriental.
Lisboa, Officina de Paulo Craesbeeck.

- a. BNL.
- b. A magestade da Rainha de Portugal Nossa Senhora
- c. Sermão restauracionista que citou o sonho de S. José.

54. – (1649) – PEREIRA, Pero de Souza. *MAYOR/ TRIVMPHO/ DA/ MONARCHIA/ LVSTANA/ EM QVE SE PROVA A VISÃO/ do campo de Ourique, que teve, & jurou o pio/ Rey Dom Affonso Henriques com os/ tres Estados em Cortes./ COM QVE SE DA SATISFAÇÃO AO/ que sobre a mesma visão se pede per Castella em/ o livro, que se imprimio em Anversan. 1639./ intitulado Philippus Prudens demonstra-/ tus. Author o Doutor Ioão/ Caramuel./ COMPOSTO POR PERO DE SOUSA PEREIRA/ THEOLOGO/ Dedicado a nossa Senhora da Graça da Igreja de Almochave/ da nobre, & antiga cidade de Lamego, onde se fize-/ ram as primeiras Cortes, que aqui vão./ EM LISBOA / Com licença da S. Inquisição, Ordinario, & Paço./ Por Manoel da Sylva, anno MDCXLIX.*

- a. BNL.
- b. “Dedicado a nossa Senhora da Graça da Igreja de Almochave da nobre, & antiga cidade de Lamego, onde se fizeram as primeiras Cortes, que aqui vão.”
- c. Tratado respondendo à Caramuel. Além de interpretar e fazer exegese passo a passo a partir do juramento, explica o funcionamento e tipos de profecias e visões (incluso o sonho), e tem uma segunda parte justificando e legitimando por diversas razões a soberania de Portugal. Transcreve o juramento e as cortes de Lamego. Tem décimas de Gonçalo Correa Pinto, “genro do Author”, em cima de um sonho de Afonso Henriques, tanto em sentido metafórico, algo de que irá despertar (e serão os reis da dinastia de Bragança), quanto sonho como visão profética. Vieira foi quem fez a censura do Rei.

55. – (c. 1650) - “Jardim Ameno[.] Monarchia Lusitana Imperio de Christo. Propheçias, reuelaçoens, uatecinios, Pronosticos, e Reuelações de muitos Sanctos, e Sanctas, Religiozos seruos de Deões, varões illustres, & Astrologos eminetissimos *que* alumiados pello Diuino Spirito, escreueraõ sobre a duraçaõ do Rnº. de Portugal, à Deodato [?] cõ sublimação a dignidade Imperial no emcuberto das Espanhas, e Monarchia uniuersal à ultima do Mundo. Encorporadas e illustradas pello Licenciado de Pedreanes de Aluelos, natural da Villa de Abiul, lente de Philosophia na Vniuersidade de Coimbra em ordem intellectiua. Anno de 1635. Dedicante Ao monarcha Lusitano. Mandaranse tresladar do seu Original na Quinta da Viçosa cita na Ribeira de Barquarena em vinte de Março de 1636. Annos.”

- a. ANT, Manuscrito da Livraria, cod. 774.
- b. “Ao monarcha Lusitano”

- c. Um dos mais completos e organizados volumes de profecias. Códice manuscrito. Letra do XVII, contendo um “Auto de achado” escrito em 1766. O códice, segundo nota na página do título, pertencia a “R. P. Henrici de Carvalho”, da Companhia de Jesus e confessor de D. João IV, no ano de 1741. Segundo Besselaar, as profecias foram compiladas, primeiramente, por um Pedroanes de Alvelos, e dedicada por ele a D. Sebastião, e depois, copiadas e adaptadas durante a Restauração. O copista teria aumentando a coleção com profecias dedicadas a D. João IV e terminado (fl. 126) a cópia em 1650, em Goa²⁸. Porém, em muitas das passagens adicionadas, sem perder o caráter sebastianista, propondo o rei brigantino como João Batista do Encoberto (ver comentários às *Trovas* de Bandarra e a dedicatória final). É, como o título indica, uma compilação de profecias, vaticínios e milagres que demonstram a volta do Encoberto e o fim da Monarquia Dual. Entre esses, as *Trovas* de Bandarra, o “Sonho do Ourives de Sardeal” (mais recorrente como Ourives de Braga)²⁹, profecias do Fr. de S. Bento, e o Juramento de Afonso Henriques. Transcreve também “Luz pequena Lunar” de Bocarro. As coplas do Ourives de Sardeal (ou Braga) foram bastante citadas: “Tratado da Quinta Monarquia”, “História do Futuro” etc. Foi proibido em 9/12/1774, pela Real Mesa Censória, junto com *Anacephaleosis*, *Luz pequena lunar*, *Esperanças de Portugal*, *Monarquia Lusitana* (de Guevara), entre outros. No códice, mas fora do Jardim Ameno, há um manuscrito intitulado: “Jejuando os Mouros o Jejum do Ramadaõ no qual, o que sonhaõ, tem por prophesia”, que contém uma série de vaticínios (entre elas, sonhos) com referências astrológicas e cujo significado apontava para a vinda de um leão “da caza de Hespanha” que acabaria com os mouros.

56. – (1659) – VIEIRA, Antonio SJ (1608-1697) “Esperanças de Portugal. Carta ao Bispo do Japão”
- a. Edição comentada por Antônio Besselaar. Antônio Vieira. Profecia e polêmica. Rio de Janeiro, Uerj, 2002
 - b.
 - c. Vários testemunhos. Carta escrita para o confessor da rainha, o jesuíta André Fernandes, que circulou amplamente em manuscritos, sendo a peça principal ou inicial do processo inquisitorial contra Vieira. Na carta, defendia que Bandarra era verdadeiro profeta e as *Trovas*, que tinham valor revelatório, anunciavam que D. João IV seria o Encoberto e monarca do Quinto Império. Como este havia falecido em 1556, deveria resuscitar para cumprir a profecia. Há uma

²⁸ BESSELAAR, J. *Sebastianismo – uma história sumária*, Lisboa, ICALP, 1986, pp. 32 e ss.

²⁹ Segundo Besselaar, essas coplas provavelmente teriam sido escritas no reinado de Filipe III de Portugal. Ele transcreve e compara algumas variantes da profecia em *Antônio Vieira: profecia e polêmica*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002, pp. 465-471.

indefinição sobre o gênero discursivo da “Esperanças de Portugal”: é possível classificá-la como uma carta, ainda mais familiar, de circulação restrita, ou é um tratado apologético ou profético, de divulgação maior? O debate sobre isso tem importância na medida em que, um, pode definir o alcance proposto da carta, ou ainda como ela circulou, e, dois, foi um dos argumentos utilizados por Vieira em sua defesa quando processado pelo Santo Ofício³⁰. um dos testemunhos analisados por Besselaar, o copista faz um adendo indicando que o Encoberto não seria nem D. João IV nem D. Sebastião, mas Afonso Henriques (pp. 345 e ss.).

57. – (d. 1660) – “Epitome das esperadas venturas de Portugal e resão da resão *que* tem os reputados loucos sebastianistas não para persuadir ao curioso leytor a sua crensa mas para lhe diminuir a censura; ca presumpção de se considerar mais entendido do *que* não entende, mais studioso do que não leu, e mais Portugues, talvez (?) não sabendo a linguagem.”
 - a. BNL - Reservados - cod. 126 – Microfilme F. 5518
 - b.
 - c. Manuscrito com letra do XVII. No prólogo, diz que esse texto não é do autor, porque nada mais faz que compilar textos de outros. Cita como grande autoridade e fonte, Sebastião de Paiva. Declara que há dois grupos, que se nomeavam “Sebastianistas” e “Affonsistas” (Afonso VI?). Testemunho mais antigo (embora mais incompleto) do que o que existe na ANTT/Ms Livr. 2127 (final do séc. XVIII), sendo que esse traz um compêndio de profecias com sonhos.
58. - (1660?) – CRUZ, Frei João da (OSD - Ordem de São Domingos) “Reino de Portugal, sua Creação e Sucessos, profetizado pelo Céu a Esdras, nos Capítulos 11, 12 e 13 do livro Quarto”
 - a. Nova Numeração F. 5526 Microfilme (f. 1-71) - (codice chamado Profecias sebastianistas) BNL 810 (f. 172-248), 400 (f. I-71)/ BP 648 – citado por BESEELAAR, José van der. *O sebastianismo – História sumária*. Lisboa, CLP, 1987, p. 112 - Ver também resto do Códice: Monarchia Lusitana, de Inacio de Guevara (f.72-103), Trovas de Goncalo Annes Bandarra sapatr.o de obra grossa, natural de Trancozo em o anno de 1546 (f.104-112); Esperanças de Portugal quinto imperio do mundo e 2ª vida del Rey D. João 4º/escritas por Goncalo Annes Bandarra e dadas a luz pelo gr.de P.e Antonio Vieira (f. 211-244); e papel em q. se Prova a vinda d’El Rey Dom Sebastiao/pelo P.e. An.to Vieyra da Companhia de Jesus (f. 243-281). Ver edição com transcrição, comentários e análise de RODRIGUES, Ilídio *Fr. João Da Cruz. Reino de Portugal profetizado a Esdras*. Diss. de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996.

³⁰ Sobre isso ver: MUHANA, HANSEN, Introd., BESSELAAR (p. 104 ess.).

- b.
 - c. Fez uma interpretação do sonho de Esdras contrária a da *Restauração de Portugal Prodigiosa*. Provavelmente escrito no período restauracionista. A literatura apologética sobre os sonhos de Esdras e sua interpretação é vasta. Alguns documentos vão referidos adiante nessa listagem, mas há referências a obras perdidas, escritas na segunda metade do séc. XVII: “Esdras explicado sobre o 5º. Imperio em verso heroico latino”, de Antonio Mariz de Faria; “Leão de Deos mostrado a Esdras Emperador Universal, e Monarca Lusitano” Henrique Aires de Miranda, 1691; “Commentario sobre o quarto livro de Esdras, aplicado ás acçoens del Rey D. Sebastião com notaveis noticias pertencentes a Coroa de Portugal”, Frei João de Guizenroden³¹; “Águia de Esdras”, Frei João da Madre de Deus.
59. – (1660) – VIEIRA, Antônio (1608-1697) SJ “Relação da missão da Serra de Ibiapaba”
- a. *in Obras escolhidas*. (prefácios e notas de António Sérgio e Hêrnani Cidade), vol. V (Obras várias), pp. 72-134
 - b.
 - c. Relação na qual descreve os esforços jesuíticos junto aos tabajaras no Maranhão. Vieira narra sonhos misteriosos que foram responsáveis pela conversão e salvação de alguns dos índios.
60. - (1660-1668) Processo de Antonio Vieira
- a. *in: Os autos do processo de Vieira na Inquisição* (org. Adma Fadul Muhana). São Paulo, Unesp, 1995.
 - b.
 - c. Processo de Vieira, cujo pivô foi a carta “Esperanças de Portugal”. Em torno desse processo, segundo Adma Muhana, é que foi reorganizado o pensamento profético de Vieira e definido melhor o projeto do Quinto Império, a partir da escrita da *Apologia*, *História do Futuro*, *Defesa* e da *Clavis*. No caso da *História* e da *Clavis* eram obras idealizadas anteriormente mas que começaram a ser escritas e planejadas de fato nesse período. Há um debate (2/3/1667) entre Vieira e os inquisidores acerca dos sonhos de Bandarra, discutindo os tipos de visão e sonho e as implicações de cada uma no caso da estrutura em sonhos das Trovas. Os argumentos de Vieira foram repetidos da sua *Defesa*. Além disso, Vieira explicou a sua teoria do Quinto Império a partir das visões e sonhos bíblicos.

³¹ Para um levantamento mais detalhado ver introdução de Manuel Gandra em *Apocalipse de Esdras. Eco nas letras e na arte portuguesa*. Mafra, ed. do autor, 1994. Sobre os autores, consultar Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*.

61. – (166?) – "Papel `q o Pe. Anto. Vra fes sobre a esperanca em El Rey D. Sebastião"
- a. IEB/Arquivo Col. Lam. 135.17 cf. IEB, Lam 96.8³², ANTT, Ms. da Livraria 1172, BNL – COD. 125, 128, 400, 557, 8579, 866.
 - b.
 - c. Manuscrito apócrifo atribuído à Vieira, do qual há vários testemunhos do XVII e do XVIII. ³³ – Besselaar atribui-o a década de 1660 (*Sebastianismo*, p. 99). Na Torre do Tombo, há outro testemunho sob o título "Tratado/ Em que/ Se Mostra, E Se Confirma/ A Esperança/ Da Suspirada Vinda/ Do/ Serenissimo Rey/ O Senhor Dom Sebastião/ Feito Pello R^{mo}. Padre/ Ant^o. Vieira/ Da Sagrada Companhia de Jezus", que está no códice "Obras/ do/ Pe. Antonio Vieyra/ da Companhia de Jezus/ tom 3./ Papeis Duvidozos", (ANTT, Ms. da Livraria, 1172, sem numeração), provavelmente do final do XVIII. É organizado em fundamentos: "Razões e conjecturas"; "Profecias e vaticínios", uma compilação comentada de profecias (entre elas os sonhos do Frei de S. Bento); "revelações de santos, e pessoas de conhecida virtude"; "Prodígios" (entre eles, o aparecimentos do Juramento de Af. Henriques); "Pronósticos dos mais insignes astrólogos" (em especial, o "nosso lusitano Bocarro"); "Fé dos históricos" (onde se baseia em Ourique e na história das vitórias militares dos reis portugueses); "Juízo dos Políticos" (baseado em Lúpsio e na idéia da inconstância dos reinos e a necessidade de se acabar com os Turcos para fundar um novo império – o último, português); "tradições dos mesmos maometanos"; 12 sinais que provam que D. Sebastião será o rei desse novo império (parte não delimitada). Cita Gregório de Almeida e, principalmente, Sebastião de Paiva, como fontes. Foi primeiramente impresso em *Obras inéditas do Padre António Vieira* (Lisboa: Edits. J.M.C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856) e republicado numa coletânea sobre Vieira pelo Senado Federal (*Profecia e Inquisição*, Brasília, Senado Federal, 1997).
62. – (1660-1700) - SILVEIRA, Bento Coelho da "Sonho de São Francisco (Sonho das Armas)"
- a. Igreja da Madre de Deus, Lisboa
 - b.
 - c. Painel pintado por Bento Coelho da Silveira dentro de uma série sobre a vida de São Francisco e de Santa Clara. É o primeira quadro da série. Segundo Luís de Moura Sobral, baseia-se na gravura de Gillis van Schoor, no *Epitome vitae et miraculorum S. Francisci*, de 1631³⁴. A composição, porém,

³² A versão é do XIX, está num códice ligado a textos contra a invasão francesa.

³³ AZEVEDO, J.L., *op. cit.*, p. 91

³⁴ SOBRAL, Luís de Moura. "Narração e simbolismo franciscano nos ciclos da Madre de Deus" *in: Igreja da Madre de Deus. História, Conservação e restauro*. Lisboa: Ministério da Cultura, 2002..

parece também remeter ao “Sonho do Cavaleiro” de Antônio Pereda, da década de 1650.

63. – (1661) – ALMEIDA. Cristovão de – OESA (1620–79). *Sermão do Smo. Sacramento, em acc,am de Graça, na dedicação do Templo, que lhe edificou a Rainha N.S. no lugar em que a Megestade de El Rey N.S. D. João o Quarto que està em gloria, foi livre milagrozamente da morte, que lhe intentava dar a sacrilega treição dos Castelhanos, indo acompanhando a Christo Sacramentado na Procissão de Corpus o anno de 1647.*
 - a. IEB/Biblioteca – Compulsei a 2ª ed. de 1672, Lisboa, Officina de Cristovam de Almeida
 - b.
 - c. Sermão restauracionista, citando (brevemente) o sonho profético de Jacó da escada, comparando a visão de Jacó desperto. Outra impressão, 1672.
64. – (1661) - “Processo de Luísa Pereira da Silva”
 - a. ANT, Inquisição de Lisboa, proc. nº 1515, fl. 37v-38.
 - b.
 - c. Rezava umas orações antes de dormir para que seus sonhos fossem premonitórios.
65. – (c. 1661) – “Ante-Vieira nas Esperanças do Quinto Império Português fundadas na primeira e segunda vida de el-Rei Dom João o Quarto, que Deus tem, acomodadas pelo Padre Antônio Vieira a Gonçalo Anes Bandarra e respondidas por um Anônimo Curioso - 1661”
 - a. Transcrito, em edição diplomática, por Besselaar no livro: *Antônio Vieira. Profecia e polémica*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2003, pp. 221-274 (cf. Academia de Ciências de Lisboa, Série Azul, Códice 1811A).
 - b.
 - c. Manuscrito anônimo com vários testemunhos. Segundo Besselaar, todos apógrafos do XVIII, mas o original seria de 1661, como indicado no exemplar da Academia de Ciências, no tomo XIII das “Obras de Vieira”, no qual se baseia para sua edição. Texto que refuta passo a passo a leitura joanista de Vieira acerca das “sonhos” de Bandarra mostrando que o encoberto é D. Sebastião. Cita a *Crônica da Cia de Jesus* de Baltasar Teles, Bocarro, entre outros.
66. - (c. 1661) - “Opinião contrária à da ressurreição del-rei D. João IV”
 - a. Transcrito, em edição diplomática, por Besselaar no livro: *Antônio Vieira. Profecia e polémica*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2003, pp. 221-274.
 - b. remetente indefinido (estrutura de Carta: Vossa Mercê)
 - c. Manuscrito anônimo com vários testemunhos. Segundo Besselaar, todos do XVIII, mas o original seria mesmo de

1661 (ou perto disso), como aparece em um dos testemunhos, por que nomeia Filipe IV e seu filho, depois de 1665, Carlos II de Espanha. Rebate os argumentos da “Esperanças de Portugal”, mas assumindo um tom irônico e jocoso, por vezes, sem também se afirmar sebastianista convicto. A discussão está em cima dos “sonhos de Bandarra”. O autor se diz não dado a “historias de varinha de condão” e “cidras de amor” mas como era do insígne e mais famoso pregador e porque insistiam muito com ele para que comentasse, resolveu fazê-lo para mostrar os enganos de Vieira. Um dos testemunhos da Torre do Tombo, que compulsei, está inserido no manuscrito “Obras/ do/ P^e. Antonio Vieyra/ da Companhia de Jezuz/ tom 3./ Papeis Duvidozos” (ANTT - Manuscritos da Livraria, cód. 1172) e traz a data de 1723. O título é: “Satisfação/ Apologetica contra/ A Idea *Mais*(?) Política/ Do/ Salamaõ./ Da Ley Da Graça/ Credito da Nação/ Luzitana/ O P^e. Antonio Vieira// s.n // Sobre o vatecinio da ressurreição/ Del Rey D. João o 4^o./ Mostre com Evidencia/ Ser/ Outro o Luzitano Encuberto/ ou/ Portugues Ridivivo/ que/ Hade illustrar este Reyno, quando/ o premitir o alvedrio div^o. p^a. dezemp^o. do pro/fetizado. an^o. de 1723.” Nesse testemunho, o autor do texto conta que encontrou, na casa de um livreiro, um livro do Bandarra “ilustrado” (?) e comentado pelo Vieira provando a ressurreição de D. João IV. Além disso, muda alguns passos para adequá-los às décadas de 1720 e 1730 e ao reinado de D. João V.

67. – (c. 1663-1665)– VIEIRA, Antônio SJ (1608-1697) “História do Futuro”.
 - a. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu). 2^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992
 - b.
 - c. Transcrição a partir de alguns testemunhos da inacabada *História do Futuro*. Não se sabe precisamente a data da escritura, supõe-se que começou em 1649, porém como mostrou Adma Muhana, a redação que chegou até nós foi elaborada, provavelmente, em resposta ao processo inquisitorial. Nos primeiros capítulos, Vieira descreveu e analisou os sonhos de Nabucodonosor e Daniel, compondo, junto com as visões de Zacarias, as profecias bíblicas que fundamentaram a História do Futuro. Ver *Livro Antepimeiro*, impresso em 1718.
68. – (1664) – "Sentença do P.e Matheus Francisco da Companhia de Jesus, o qual saiu segunda vez no Auto-de-Fé, que se celebrou em Goa no anno de 1664"

- a. BN/Lisboa – Coleção Moreira – Sentenças da Inquisição – tomo 1º – Cód. n° 861, fls. 326–31, *In*: RÊGO, Y.C., Feiticeiros, profetas e visionários. op. cit., pp. 57–76.
 - b.
 - c. Teve visões em sonho com S. Francisco Xavier, indicando que seria o Salvador do mundo e do Império Português. Os inquisidores ficam em dúvida se os sonhos do jesuíta foram somente sonhos, visões diabólicas ou fruto da invenção do processado, por vaidade.
69. – (c. 1665) – VIEIRA, Antônio SJ (1608-1697) “Apologia das coisas profetizadas”
- a. (organização e fixação do texto Adma Fadul Muhana). Lisboa, Cotovia, 1994.
 - b.
 - c. Manuscrito autógrafo que foi recolhido pela Inquisição em 1665, durante o processo de Vieira. Seria uma versão mais resumida da *História do Futuro*, pensada para instruir a defesa de Vieira, mas ainda assim incompleta. Depois algumas de suas matéria foram desdobradas na *Defesa*, como aponta Muhana. Entre elas, a justificativa dos sonhos de Bandarra serem profecias. Elabora o plano do Quinto Império, sua duração, a necessidade de acabar com os mouros para o início do Quinto Império, baseado sobretudo em Bandarra, Esdras e o sonho da besta de Daniel (pouco utilizado por Vieira em suas outras obras e fundamento de Agostinho para responder aos quiliastas – o que Vieira também faz).
70. – (1665–1666) – Processo de “Maria de Macedo”
- a. ANTT/ Inquisição de Lisboa, Processo n° 4404
 - b.
 - c. Maria de Macedo teve visões noturnas em que ia à ilha de D. Sebastião ocorria à noite, fazendo com que os inquisidores pensassem ser aquilo sonhos. Citado primeiramente por Lúcio de Azevedo, o processo foi estudado por Jacqueline Hermann (*No reino do Desejado*. São Paulo, Cia. da Letras, 1998, pp. 280–289; cf. Verbete “Sebastianismo” *In*: VAINFAS, Ronaldo. (dir.) *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, p. 525)
71. – (1666) – VIEIRA, Antonio, S. J. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*
- a. (Introdução e notas de Hêrnani Cidade) Bahia, Progresso, 1957, 2v.
 - b.
 - c. Tratado composto por duas Representações contra as acusações dos inquisidores; na primeira, procura reafirmar que

Bandarra é verdadeiro profeta, na segunda, busca mostrar, a partir de Bandarra, Daniel e outras profecias e circunstâncias históricas, que Portugal será o Quinto Império. Discute a questão do sonho em Bandarra, justificando que sonho é visão (depois retomada pelos inquisidores no exame de 2/3/1667).

72. – (1666) – Processo de “Joana da Cruz”
 - a. ANTT/ *Inquisição de Lisboa, Processo nº auto 35, maço 24, nº 557*
 - b.
 - c. Segundo Jacqueline Herrman, suas visões com D. Sebastião eram em sonho.

73. – (1669-1696) – VIEIRA, Antonio SJ (1608-1697) *Clavis prophetarum*
 - a. (edição crítica de Arnaldo do Espírito Santo), Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, v. 3 (cf. Biblioteca Gregoriana, ms 359)
 - b.
 - c. Obra inacabada de Vieira, que ele considerava os “altos palácios” de sua obra. Possui diversos testemunhos apógrafos e, muitos, incompletos, além de um índice elaborado em 1714 pelo P. Antonio Casnedi. Chegaram até nós três livros (o plano, segundo alguns, era para quatro livros); segundo Margarida Vieira Mendes, o primeiro e o segundo foram concebidos e escritos durante a estadia em Roma após o processo inquisitorial, na tentativa de explicar ao papa sua teoria (1669-1675), e o último livro, na Bahia, nos últimos anos de vida, datável cerca de 1690 e 1696. A edição e tradução, levada à frente por Espírito Santo, publicou até agora o terceiro livro. No primeiro livro, cap. 10, que está ainda inédito e em latim, cita o sonho de Xavier, como uma das provas da eleição da missão jesuítica-portuguesa.

74. – (1672) - VASCONCELOS, Simão de , S.J. *Vida do venerável Pe. Joseph de Anchieta*
 - a. FFLCH
 - b.
 - c. Cita um sonho de um índio converso que querendo fugir é acometido por uma visão em sonho com sua danação e resolve voltar.

75. – (1675) – SAA, Antonio de. *Sermão do Glorioso Sam Ioseph esposo da Mãe de Deos, que pregou o M.R.P. Antonio de Saa da Companhia de Iesv. Offerecido [pelo impressor] ao preclarissimo e nobilissimo Senhor Alexandre do Valle Cidadam de Braga, &c. Coimbra, Officina de Ioseph Ferreyra.*
 - a. IEB/Biblioteca
 - b.

- c. Sermão sobre S. José que, em certo momento, discutiu porque apareceu a S. José o Anjo em Sonhos. A conclusão do pregador foi de que Deus teria enviado uma visão em sonho porque S. José era mais crente e precisava de menos para acreditar.
76. – (1675) – BRITO FREIRE, Francisco de *Nova Lusitânia, História da Guerra Brasília*
- a. São Paulo, Beca, 2001 (c./ CD-Rom)
 - b.
 - c. Crônica da expulsão dos holandeses e da colonização do Brasil. Catarina Álvares (nome de batismo de Paraguassu) vê em sonhos uma mulher, dizendo que viera com seu marido, Diogo Álvares (Caramuru). Um índio traz uma imagem de N. Sra. encontrada na praia e Catarina reconhece ser a mulher do sonho. Constróem, por causa disso, uma igreja para N. Sra. da Graça³⁵.
77. – (1679) - VIEIRA, Antonio SJ (1608-1697). “Serman da Quarta Feira de Cinza. EM Roma: na Igreja de S. Antonio dos Portuguezes. Anno de 1670” In: *Sermoens*, N.S.. Lisboa: Ioam da Costa, v. I
- a. BN–Rio, BMA/SORE³⁶
 - b.
 - c. Tratou da necessidade de intérpretes, como Daniel, para os sonhos proféticos, como o de de Nabucodonosor. Também pregou sobre os motivos que Jacó não conseguiu entender por inteiro a visão de Deus e da escada.
78. – (1682) – SOUZA, Sebastiam de Matos. *Sermão do Glorioso Patriarca S. Joseph Esposo da May de Deos, pregado na Igreja do Convento da Esperança em 19. de Março de 1682. Pelo Doutor Sebastiam de Mattos de Souza, estando o Santíssimo Sacramento exposto. Offerecido a Excelentíssima Senhora Donna Margarida Armande de Lorena, Duquesa de Cadaval*
- a. IEB/Biblioteca
 - b.
 - c. Citou o sonho de José no Egito. Reflexão sobre o ver e a imagem (cuidar) e o acreditar.
79. - (1682) - VIEIRA, A. “Serman da Terceyra Quarta Feyra da Quaresma, prègado na Capella Real, no Anno de 1670” n: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: segunda parte. Dedicada no panegírico da Rainha Santa ao Sereníssimo Nome da Princesa N.S.D. Isabel*. Lisboa, Miguel Deslandes
- a. BN–Rio, BMA/SORE

³⁵ Na *História do brasil* (1627) de Fr. Vicente de Salvador, a capela é edificada por Paraguaçu por ela ser uma mulher pia, e não por intervenção sobrenatural (Liv. 3, cap. 1.).

³⁶ Estou utilizando, pela facilidade de manuseio, a edição fac-similar impressa pela editora Anchieta. *Sermões do Padre Antônio Vieira. Reprodução facsimilada da editio princeps* (org. Pe. Augusto Magne) São Paulo, Anchieta, 1943-45, 16 v.

- b.
 - c. Sonhos de José. Relação sonhos, sono e morte. “Lapso de tempo. Em 1670 Vieira estava em Roma” (LEITE, Serafim. HCJB v. IX, p. 218)
- 80. – (1685) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Serman de S. Roque – na Capella Real. Anno 1652. Tendo o Autor orêgado no dia do mesmo Santo em S. Roque Igreja da Casa Professa da Companhia de Iesu” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: quarta parte*. Lisboa, Miguel Deslandes
 - a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b.
 - c. Comparou os sonhos do Faraó, Nabucodonosor e José, em termos dos cuidados, desejos e representações nos sonhos.
- 81. – (1685) VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Serman do Mandato, concorrendo no mesmo dia o da Encarnação. Anno de 1655. Prêgado na Misericórdia de Lisboa às 11 da manhã” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: quarta parte*. Lisboa, Miguel Deslandes
 - a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b.
 - c. Tratou da visão de Jacó da estátua, para explicar o tempo da revelação
- 82. – (1686) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Sermam XXIV” In: *Maria Rosa mystica: excellencias, poderes, e maravilhas do seu rosario, compendiadas em trinta sermoens asceticos, & panegyricos sobre os dous evangelhos desta solennidade novo & antigo; offerecidas a soberana magestade da mesma senhora pelo P. Antonio Vieira, da Companhia de Jesv da Província do Brasil, em comprimento com hum voto feito, & repetido em grandes perigos da vida, de que por sua immensa benignidade, & poderosissima intercessao sempre sabio livre. I parte*, Lisboa, Miguel Deslandes
 - a. BNL, BMA-SORE
 - b.
 - c. Nesse sermão, dedicado em parte a trindade, analisa o sonho de Jacó em comparação com a visão de S. João em relação às portas para o céu.
- 83. – (1686) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Carta Apologética Ao padre Jácome Iquazafigo 30 de Abril de 1686”
 - a. Impresso nas *Cartas do Padre António Vieira*. (coord. e anot. por J. Lúcio de Azevedo) 1ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, vol. 3, pp. 737-792, e re-impressa e traduzida em *Carta do Brasil* (org. João Adolfo Hansen) São Paulo, Hedra, 2003, pp. 265-321
 - b.

- c. Carta na qual Vieira se defende de acusações contra suas idéias do Quinto Império, a partir de uma inquirição feita pelo Padre Provincial, Iquazafigo. É dividida entre três notícias, no qual, a partir do texto de um Escoto Patavino, levanta as críticas feitas ao seu projeto e a sua pessoa, seguidas pelas 14 proposições, derivadas da notícia, que responde individualmente. Nelas explica, entre outras, as razões de ser Bandarra verdadeiro profeta, a autoridade necessária para ser profeta, o que é profecia, a eleição de Portugal. Transforma-se portanto não só numa apologia à idéia do Quinto Império, mas também um pequeno tratado sobre profecia, interpretação e hermenêutica profética. Fala brevemente sobre sonhos e visões. Cita Bandarra, Esdras, Daniel, Bocarro, um sonho de S. Domingos e um trecho das predições de Rocacelsa, ermitão de Monserrate, que aparecem, em outros documentos, como as profecias do religioso de S. Bento (“Mis sueños ocultos son,/Nadie los entenderá...”). Nessa carta, indica que manteve contato e discutiu suas idéias com Francisco Suarez. Foi impressa sob o título *Ecco das vozes saudosas formado em huma carta apologética* (Lisboa, 1757) e proibida e queimada pela Mesa Censória em 1768.
84. – (depois de 1686) – “Reposta de certa pessoa religioza a outra q lhe mandou perguntar o q sentia a cerca da vinda de el Rey D. Sebastião Rey de Portugal”
- a. BNL Reservados - Cod. 130¹ – microf. F 5522 - 57 fl. . (cf. Microfilmes F. 5523-4)
 - b.
 - c. Manuscrito. Resposta interessante, primeiro trazendo as objeções à volta e ainda estar vivo D. Sebastião (da sua morte evidente, pelos seus ferimentos e pelo seu enterro, das profecias e vaticínios serem relativos, na verdade a D. João IV e a 1640, como em Bandarra) e depois a refutação dos 10 pontos levantados. Seguem-se as provas de que ele está vivo e de que voltará. O argumento terceiro dessa parte arrola vaticínios e profecias (Sibila Eritréia, Abade Joaquim, Fr. Gil, Anchieta, Isidoro, São Fco. Xavier), entre eles o sonho do Frade Bento de Aragones. Tem vários outros testemunhos do XVIII. Junto, no microfilme, vem a história de Madre Leocádia, que teve visões proféticas.
85. - (1689) VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Sermam da Segunda Dominga do Advento” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, prégador de Sua Alteza: Quinta parte*. Lisboa, Miguel Deslandes
- a. BN–Rio. BMA/SORE
 - b.
 - c. Sermão sobre o Juízo, falando sobre os tempos e as obras. Breve menção ao sonho de José. Possivelmente pregado em 1650.

86. – (1689) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Sermão de S. João Evangelista” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Quinta parte*. Lisboa, Miguel Deslandes
 - a. BN–Rio. BMA/SORE
 - b.
 - c. Sermão pregado em 1644, no aniversário do príncipe Teodósio. Narra um sonho que o príncipe herdeiro teve no qual seu avô D. Teodósio lhe aparecia e ordenava que fosse devoto do santo. A partir daí começou a devoção do príncipe.

87. – (169?) – “Professias/ De G^{co}. Annes Bandarra *que* as fez em o anno de 1546 - / hera n^{al}. do Tranquozo & lla faleseo [?]” Fls. 159d-167e
 - a. Academia de Ciências de Lisboa, Manuscritos da Série Azul, Códice 94
 - b.
 - c. É o primeiro corpo das trovas, incompleto, e sem divisões em sonhos. Traz comentários curtos, ao lado, indicando ao que aquele passo se refere. Em geral, está em torno dos eventos de 1580 e 1640. O códice no qual estão essas *Trovas* pertenceu a Manuel de Bessa (ou Beça), possivelmente pai de um Fr. Bento de Meirelles que nasceu em 1698 (cf. *Bibliotheca Lusitana*, verbete “Fr. Bento de Meirelles”). Nesse mesmo códice, estão profecias, uma tradução do Juramento, um tratado ilustrado sobre Quiromancia, porém com letras diferentes. Na mesma letra, em uma das profecias, menciona a *Restauração de Portugal* (*Prodigiosa*, de João de Vasconcelos?), impresso em 1643, e em outra fala de eventos do final do XVII, o que ajudam na datação.

88. – (169?) – “Juramento que fez dom affonso Henriques/ no anno de 1152 sobre a vizão do Campo dou/ reque em *que*. lhe apareceu christo=” fls. 142d-144e
 - a. Academia de Ciências de Lisboa, Manuscritos da Série Azul, Códice 94 (Códice pertencente a Manuel Bessa - para datação cf. item anterior)
 - b.
 - c. Tradução do juramento com algumas diferenças de Brandão. Testemunho em códice com várias letras, no caso, essa diverge das outras. Pode ter sido inserido.

89. – (1690) VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Serman da terceira Dominga do Advento , na Capella Real, anno de 1644” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Sexta Parte*. Lisboa, Miguel Deslandes
 - a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b.

- c. Narrou os sonhos do faraó, de José com seu sucesso e da vingança dos irmãos. Reflexões sobre a eleição divina, a ação humana e a graça.
90. – (1690) VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ *Palavra de Deos desempenhada, Serman de Açam de Graças pelo nascimento do Príncipe D. João, primogenito de SS. Magestades, que Deos guarde; que prègou o P. Antonio Vieyra da Companhia de Jesu, prègador de Sua Magestade, na Igreja Cathedral da Cidade da Bahia, em 16. De Dezembro, anno de 1668.*
- a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b.
 - c. Sermão que explica a doutrina do Quinto Império e prognostica que o monarca do Reino de Cristo na Terra será o infante nascido (que morre, porém, alguns dias depois). Fala do sonho de Nabucodonosor, do milagre de Ourique e de outras profecias bíblicas. Descreve, rapidamente, o sonho do Índio de Xavier, de modo muito similar aos sermões de Xavier Dormindo, mostrando a importância da Cia. de Jesus no plano divino e na eleição portuguesa.
91. – (1692) – S. Francisco Xavier *Apostolo do Oriente vencida a idolatria, desarmando o Inferno, morrendo às portas da China Sabe a Luz em Theatro pelos Estudiosos alumnos do Real Collegio de S. Antão da Companhia de IESV. Em obsequio e venreação da mvi alta, e poderosa Rainha S. Nossa. D. Maria Sofia Isabela, qve Deos guarde* Lisboa, s/e
- a. IEB/Biblioteca
 - b.
 - c. Programa de uma peça apresentada pelos alunos do Real Colégio de Santo Antão dos Jesuítas, no qual na cena segunda foram representados os sonhos proféticos e divinos de Xavier antes de morrer. Texto em Latim e Português.
92. – (1692) – ARACÆLI, Francisco de (OFM) *Sermão de São Ioseph que pregou no mosteiro da Madre de Deos de Mondrique na Profissão de sua Irmã a Madre Soros Luiza Clara Aracali. O P. Fr. Francisco de Aracali Religiosode S. Francisco da Provincia de Portugal.* Coimbra, Antonio Dias da Costa
- a. IEB/Biblioteca LAM. S. a, 22
 - b. Descreveu S. José como maior que os profetas pois teve visões dormindo.
93. – (1693) – ALVARES, Luis de (SJ) “Sermam de S. Francisco Xavier. Na Igreja de S. Roque de Lisboa, em 4. de Dezembro de 1684” *In: Sermoens do P. Luis Alvares da Companhia de Jesu, offerecidos ao illustrissimo, & reverendissimo senbor D/ Fr. Luis da Sylva, Arcebispo de Evora, do Conselho de Sua Magestade. Segunda Parte.* Lisboa, Na officina de Miguel Deslandes, Impressor de Sua Magestade
- a. BNL
 - b.

- c. Panegírio ao santo, falando de seus trabalhos e dizendo que era o maior mártir e apóstolo. Fala dos sonhos de Xavier, seguindo a narrativa de Lucena, mostrando como era o maior dos pregadores e o mais resistente dos catequisadores.
94. – (1694) – VIEIRA, Antonio *Xavier dormindo, e Xavier acordado: dormindo, em tres Orações panegyricas no triudo da sua festa, dedicadas aos tres principes que a Rainha Nossa Senhora confessa dever à intercessão do mesmo santo; acordado em doze Sermoens panegyricos, moraes, & Asceticos, os nove da sua novena, o decimo da sua canonização, o undecimo de seu patrocínio, author o Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesu, prégador de Sua Magestade. Oitava parte.* Lisboa, Miguel Deslandes
- a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b.
 - c. Nesse volume estão os três sermões de Xavier Dormindo, no qual explica o que é sonho, entendido como “reliquias do cuidado”, e interpretando as visões do santo jesuíta (o sonho do índio, dos trabalhos e da tentação) indica a importância da missão para o futuro da cristandade e de Portugal. Entre os de Xavier Acordado, o oitavo, “Finezas”, narra o sonho do índio, além de aparições do santo em sonho.
95. – (1696) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Serman da Primeira Sexta Feira da Quaresma, em Lisboa, na Capella Real. Anno de 1649” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, prégador de Sua Alteza: Undecima parte, offerecida à serenissima Rainha da Grã–Bretanha.* Lisboa, Miguel Deslandes
- a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b. “à serenissima Rainha da Grã–Bretanha” D. Catarina
 - c. No sermão, afirmou, em passagem curta, que o poder de Deus seria tão grande que mesmo quando em sonho sua voz seria ordem, a partir da história de Labão e Jacó.
96. – (1696) – VIEIRA, Antonio (1608–1697) SJ “Sermão de S. José” In: *Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesu, prégador de Sua Alteza: Undecima parte, offerecida à serenissima Rainha da Grã–Bretanha.* Lisboa, Miguel Deslandes
- a. BN–Rio, BMA/SORE
 - b. “à serenissima Rainha da Grã–Bretanha” D. Catarina
 - c. Sermão pregado na Capela Real, em 1642, no aniversário de D. João IV, nascido no dia de S. José. Trata da previsão dos sucessos do reino e do patrocínio do santo, após a Restauração. Como os sermões de ações de graça ligados ao aniversário de D. João IV e ao dia de S. José, compara as virtudes do rei com do santo, tomado como espelho de príncipe. Na peroração, cita o sonho do Faraó das espigas e, pela homonímia, aproxima José e S. José como intérpretes e anunciadores dos eventos futuros e, por isso, bons conselheiros, e, com isso, o próprio Vieira (no mesmo recurso

utilizado no S. dos Bons Anos) se coloca como capaz de aconselhar para o futuro grandioso do rei e do reino, por metonímia.

97. – (1697) – MASCARENHAS, Brás Garcia. *Viriato trágico em poema heróico*
 - a. (ed. fac-similada) Lisboa, Gulbekian, 1996
 - b. D. João IV
 - c. Poema épico, impresso postumamente, de Brás Garcia Mascarenhas, escrito para D. João IV, por volta da década de 1650. O canto X narrou Viriato, o herói luso, sonhando com o futuro de Portugal. Fez reflexão sobre o que seria o sonho.

98. – (1697) – SOLEDAD, Fernando de (OFM). *Sentymientos da Ley da natureza, ley escrita e ley da graça, na figura, na profecia, & na Experiencia, articulados na morte, enterro, e sepultura de Jesus Christo S.N. e expostos em hum Sermão de Descendimento que pregou em a Paroquial Igreja de S. Sstevaõ da Cidade de Lisboa este anno de 1697.* O P. Fr. Fernando de Soledad, Religioso da Observância de S. Francisco, & filho da Província de Portugal, e pelo mesmo offerecido ao N.M.R.P.M. Fr. Vicente das Chagas, Lente jubilado, qualificador do S. Oficio, Examinador das Ordens Militares, & Digníssimo Ministro Provincial Apostólico da Mesma Provincia Lisboa, Officina de Manoel Lopes Ferreyra
 - a. IEB/Biblioteca
 - b.
 - c. S. sobre figura e prefiguração, que citou o sonho de Jacó da escada, identificando aí a figura de Cristo Morto.

99. – (1698) – ALVARES, Luís de. “Sermam Decimo Terceiro em Açam de Graças nas Pazes com Castella, fazendo o Senado da Cidade, & o Reverendo Cabibo de Coimbra prosissão á Rainha Santa Izabel em 12 de Março de 1668” in: *Sermoens do P. Luis Alvares da Companhia de Jesu, offerecidos ao Illustrissimo, 7 Reverendissimo Senhor D. Hieqinyo Soares Bispo de Vizeu, do Conselho de sua Magestade. Terceira Parte.* Evora, Na Officina da Universidade. Anno de M.DC.XC.VIII .
 - a. BNL
 - b. D. Hieronymo Soares Bispo de Vizeu, do Conselho de sua Magestade. Terceira Parte.
 - c. Sermão restauracionista que citou o sonho do Medianita e o milagre da Santa Cruz.

100. - (1699) - ANDREONI, João Antonio SJ. “Relação de um caso notavel que succedeu antes da morte do P. José Soares, companheiro do P. Antonio Vieira, auctorizado com o testemunho do P. Reitor que então era do Collegio”
 - a. in: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XIX, 1987, pp. 161-163
 - b.

- c. Fazendo parte da série de documentos transcritos e/ou traduzidos para os *Annaes*, essa relação é, segundo indicação da revista, uma tradução de um original em latim e foi escrita na Bahia, em 17 de maio de 1699, pelo reitor do Colégio da Bahia, Andreoni.. Ela cita duas aparições de Vieira ao seu colega Suares, já no leito de morte. Uma quando Suares estava acordado e outra em sonhos. No sonho, Suares chorava e Vieira lhe enxugou as lágrimas. A partir dessas visões, Suares se sentiu reconfortado na sua doença e se preparou para a morte. A carta foi impressa primeiramente em 1710, no volume XIV dos sermões, *Sermões e vários discursos*.
101. – (d. 1690) – “Encuberto egregio. Dialogo Portuguez. Interlocutores Aurelio, Claudio, e Leonardo”
- a. BNL, Reservados, cod. 132, Cf. IEB/Arquivo Col. Lam., 121.1 (volume intitulado “História [sic] Sabástica”), Lam. 121.3 . BGUC ms. 1194
- b. “Dedicatória ao Conde de...”
- c. Manuscrito apócrifo. Inocência diz que o texto é do século XVII. A cópia da BNL é do XVIII. O documento narra um diálogo entre Aurélio, Cláudio e Leonardo provando ao fim que D. Sebastião seria o Encoberto. Cláudio, o cético, inclusive criticou e desconfiou do Milagre de Ourique. Analisou, longamente, o Sonho de Esdras. Teve vários testemunhos, com variações entre si. O testemunho do IEB atribui o diálogo a Vieira. Está com o título “Dialogo Portuguez De Anonimo utupiense que trata da philozophia do Enconberto, dedicada, e oferecida ao Ex.mo Sno.r Conde de Castanhede por seu verdadeiro Autor, o M. R. D. Mo. Antonio Vieyra da Companhia de Jesus, Pregador de sua Magestade, e Vezitador da Provincia do Brazil; adicionado e notado por hum douto Anonimo seu amigo”. É datado de 13/12/1659 (“Dedicatória”); deve ser posterior pois citou a *Clavis prophetarum* e os “discursos que fez sobre o quinto Imperio do Mundo, que andão na decima terceira parte [supomos ser Palavra de Deus Empenhada e Desempenhada, 1690]³⁷ de suas Excellentissimas, discretissimas, e doutissimas obras”. Há assinatura de Joaquim Pedro Celestino Soares, aparentemente o “autor das Notas de Adições”. Em 1823, foi publicado por Antonio Pereira de Figueiredo, para provar que D. João VI era o verdadeiro Encoberto, e em 1849, com suposta autoria de Manuel Cláudio.
102. – (1702?) – COELHO, Bento (1620-1708). “Sonho de Constantino no Campo de Batalha”

³⁷ Isso provavelmente indica que o documento é posterior à 1710, quando foi publicado o que seria o 14^a volume, compilado e organizado por André Fernandes, que contou o *Palavra de Deus* como o 13^a volume dos *Sermoens*. O último volume organizado por Vieira foi impresso em 1699, como 12^a parte.

- a. Igreja Paroquial de São Pedro em Alcântara, Lisboa
 - b.
 - c. Óleo de Bento Coelho que faz par com “A descoberta da Santa Cruz por Santa Helena”, ambos em torno da Santa Cruz. Retrata o episódio da *História Eclesiástica*, de Eusébio, no qual a Cruz de Cristo aparece em sonhos para Constantino indicando a vitória contra Maxêncio, e, ao mesmo tempo, a batalha vitoriosa. Paralelo pode ser traçado com as representações do Milagre de Ourique (não só pela remetência direta que era feita entre Afonso Henriques e Constantino) mas pela composição iconográfica, que misturava o sonho, o anúncio, a visão com a batalha vitoriosa (Ver Albergaria). No catálogo da exposição *Bento Coelho e a cultura do seu tempo*, aponta-se a relação entre Ourique e Constantino, influenciada pela guerra de Sucessão de Espanha³⁸.
103. – (1705, 1711, 1726 e 1728) – BERNARDES, Manuel *Nova Floresta* (ed. fac-similar) São Paulo, Anchieta, 1945–6, t. 1, 3, 4 e 5.
- a. PUC.
 - b.
 - c. Descreveu, brevemente, algumas visões em sonhos, em geral, de Santos. No tomo IV (1726), a partir de um sonho, discorre sobre a natureza dos sonhos e de como o cristão deve se portar diante deles.
104. – (1710) – VIEIRA, Antônio SJ (1608-1697) “VOZ DE DEUS AO MUNDO, A PORTUGAL E À BAÍA Juízo do cometa que nela foi visto em 27 de Outubro de 1695 e continua até hoje, 9 de Novembro do mesmo ano” in *Sermoens, e varios discursos do Padre Antonio Vieira. tomo XIV obra posthuma*. Lisboa?, por Valentim da Costa Deslandes
- a. BMA/SORE, BNL, BN-Rio
 - b.
 - c. Juízo, escrito em 1695, em Salvador, no qual trata dos cometas como sinais divinos. Explica quais os tipos de comunicação que Deus tem com os homens, inicialmente diretamente (como com os patriarcas e com Moisés), depois por profetas, visões e sonhos, e por fim através de portentos e fenômenos na natureza, como os cometas (“vozes de deus”). Analisa alguns cometas que apareceram em Portugal e no Brasil e relaciona com os eventos do reino, dizendo que é preciso obedecer e seguir as leis e desígnios divinos. Analisa o sonho do madianita, que prenunciava a derrota para o exército de Gedeão.
105. – (1715) – PITA, Sebastião da Rocha (1660-1738). “Tratado político”

³⁸ *Bento Coelho e a cultura do seu tempo*. Lisboa, Ministério da Cultura, 1998, p. 389

- a. In: SINKEVISQUE, Eduardo *Retórica e política: a prosa histórica dos séculos XVII XVIII. Introdução a um debate sobre gênero*. Dissertação de Mestrado, DTLCH/FFLCH/USP, 2000, v. 2.
 - b.
 - c. Narrou o episódio do Milagre de Ourique, contando o sonho de D. Afonso Henriques. Além da transcrição, o volume traz fotocópia do manuscrito.
106. – (1717) – [MASCARENHAS, Jozé Freire de Montarroyo OSB (1670-?)³⁹] *O novo Nabuco ou sonho interpretado do sultão dos turcos Achmet II*. Lisboa: na Off. de Pascoal da Sylva.
- a. BNL
 - b.
 - c. Relação curiosa que narra um sonho do sultão, que, quando interpretado e acompanhado de prodígios, mostra como seu império irá soçobrar e será conquistado pelos cristãos. O título cria uma analogia com o sonho da estátua de Nabudonosor interpretado por Daniel.
107. – (1718) – VIEIRA, Antonio *Historia do Futuro. Livro anteprimeiro prologomeno a toda a historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della. Materia, Verdade, e utilidades da Historia do Futuro. Escrito pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de JESUS, Prêgador de S. Magestade*. Lisboa, Antonio Pedrozo Galram
- a. IEB
 - b.
 - c. Nessa obra, Vieira fez comentários sobre os sonhos de Nabucodonosor, José, Faraó e de Afonso Henriques. Vieira também se colocou como José e Daniel dos sonhos portugueses. Ao mesmo tempo, classificou a adivinhação de sonhos como superstição e o sonho como fantasia. Esta é a edição censurada pela Inquisição, sem as menções às Trovas de Bandarra.
108. – (1718) – “Sonho de S. Bernardo”
- a. Azulejo, Igreja de S. João de Tarouca, Viseu (<http://www.terravista.pt/bilene/5815/sjoao.htm>)
 - b.
 - c. Feito em 1718, pertence a série de azulejos alusivos à fundação do mosteiro de S. João de Tarouca. Retrata o sonho de S. Bernardo, fundador de Cister, sonhando com S. João que lhe instrui a construir a primeira igreja da ordem em Portugal. Manda carta a Afonso Henriques por meio de seus confrades, também retratado, que de pronto começa a construção.

³⁹ Nascido em Lisboa, entrou para Ordem de São Bento com o nome de Fr. Victorino de S. Getrudes. Deixou a ordem.

109. - (1721) - Maria do Céu. “Relação da Vida e Morte da Serva de Deos a Venerável Madre Elenna da Crus”
- a. (transcrição do Códice 87 da Biblioteca Nacional precedida de um estudo histórico, por Filomena Belo). Quimera. Lisboa, 1993
 - b.
 - c. Descreve uma série de sonhos proféticos e visões
110. – (1721) – SOLEDADE, Fernando da (OSF) *Historia serafica chronologica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa, Na Officina de Antonio Pedrozo Galram, v. 3 e 5. (ver também ed. revisada de 1726?)
- a. BNL, IEB
 - b.
 - c. Segundo Barbosa Machado, descreve o sonho de D. Affonso Sanches, filho bastardo de D. Dinis, que o fez construir o Convento de Villa do Conde.
111. – (1729) – Terceiro Corpo das Trovas de Bandarra
- a. Vários testemunhos, que, pela importância do documento, vão elencados:
 - (i) “Trovas *que*. dictou Gonçalo Annes Bandarra no anno/ de 1527 p^a. 1528 e foram achadas no anno de 1729 a/ 6 de agosto na parede da Igreja de S. Pedro da V^a. de/ Tranquozo querendose reformar a mesma Igreja por / ameaçar Roina.” 4p., sem numeração, Academia de Ciências de Lisboa, Manuscritos da Série Azul, Códice 1116;
 - (ii) “Copia das trouas q se acharão na parede da Igreja S. Pedro da V^{la}. De Trancoso, q^{do}. se demolio p^a. se reedificar em o mes de Agosto de 1729. as quaes trouas são d Goncale Annes Bandarra da V^a. de Trancozo natural, como constou de huã certidão jurada p. con ellas se achou gassada (?) Jto. P^e. Gabriel Joaõ, em *que* declara ser vezinho do d^{to}. Goncale Annes Bandarra, e de seu mandado escrever as d^{as}. Trouas p^a. Efeyto de se meterem na parede da S^a. Ig^a. de S. Pedro; pelo conhecer so *mente* de verd^o.; e poderião ter misterio q^{to}. tempo adiante como se uera da certidão *que* uai adiante escrtia no fim das trouas” BNL - Reservados - Códice 127 - Microfilme F. 5519, ff. 33-40
 - (iii) “Andaua-se demolindo a parede da Capella Mor de S. Pedro...” BNL - Reservados - Códice 127 - Microfilme F. 5519, ff. 47-54
 - (iv) “Sonho 1. ...” BNL - Reservados - Códice 127 - Microfilme F. 5519, ff. 41-46

- (v) “Trovas de Gonçalo Annes sonhadas desde o anno de 1527 athe o de 1528. Escritas pelo P^e. Gabriel João desta Villa de Trancoso” BNL - Reservados - Códice 127 - Microfilme F. 5519, ff. 153-154
 - (vi) “Declaração dos sonhos de Goncalo Annes de Bandarra compostos por elle mesmo, e estendidos pelo Padre Gabriel João” BNL - Reservados - Códice 402 - Microfilme F. 5528 f. 100-107
 - (vii) “Trovas do Bandarra. Apuradas, e impressas por ordem de *hum* grande Senhor de Portugal. Offerecidas aos verdadeiros Portuguezes, devotos do Encuberto. Em Nantes Por Guilherme de Mornier Impressor de Anno de MDCXXXX” IEB/Arquivo Col. Lam., 153.1
- b. Em geral, sem dedicatória (com exceção de vii)
- c. Manuscrito, com vários testemunhos no XVIII, quando teve grande circulação. No século XIX foi incluído nas impressões das Trovas⁴⁰. É o terceiro corpo de trovas, supostamente descoberto em 1729, nas paredes da Igreja de São Pedro, em Trancoso, com um atestado e juramento feito pelo Padre Gabriel João, suposto vizinho de Bandarra. Contém mais seis breves sonhos. Um bom número dos testemunhos compulsados trazia a certidão do padre, e alguns deles, continham anotações à margem. A maior parte deles está em códices dedicados ao sebastianismo, com compêndios de profecias e outros textos sebastianistas. Por exemplo, no códice 127 da BNL, há quatro cópias, de letras diferentes, com algumas variantes (ii-v), três em seqüência, e uma quarta, em separado, entremeados com outras profecias, como a do Frade de S. Bento, sonhos e coplas proféticas extraídos de romances, etc.. Alguns dos códices têm indicações de terem sido compilados no final do XVIII ou início do XIX. Poucos como as Trovas (i), da Academia de Ciências, vêm avulsas. Esta cópia traz também a cópia de uma inscrição achada no Convento de S. Bento no Minho, que pelas letras maiúsculas indicavam que D. Sebastião voltaria no ano de 1731. Encerra dizendo que essa inscrição concorda com as coplas achadas. Alguns, porém, como a cópia no IEB (vii), não são sebastianistas - ainda que, como salientou Besselaar, o terceiro corpo tenha sido sobretudo fomentado a crença sebástica. Esse testemunho é uma cópia da impressão das *Trovas* de 1644, com os três sonhos, mas acrescentando os seis do terceiro corpo. Na cópia da introdução de 1644, intitulada “Aos verdadeiros Portuguezes devotos do Encuberto” (que é a dedicatória), provando que o Encoberto é D. João IV e não D. Sebastião, há uma nota manuscrita (do mesmo punho), à margem do testemunho, que afirma que D. João V é o Encoberto.

⁴⁰ O segundo corpo, provavelmente escrito em torno da construção do Convento de Mafra (1717-1733), não é estruturado nem tem menções a sonhos.

112. – (1730) – PITA, Sebastião da Rocha (1660-1738) . *História da América Portuguesa desde o ano de 1500 do Seu Descobrimento até ao de 1724* Lisboa, Jose Antonio da Silva.
- a. IEB/Biblioteca (cf. Edição da Itatiaia, 1976)
 - b.
 - c. Recontou o sonho de Afonso Henriques que previu o milagre de Ourique, de modo muito similar ao “Tratado político”. Narrou o sonho de Catarina Álvares, contado na *Nova Lusitânia*, porém com maior detalhamento.
113. (c. 1730-50) “Memorial de Lembr^{ca}/ sobre as esperanças do Snr/ Rey D. Sebastião encoberto/ Para a Reformação que deprez^e/ se espera, feito por hum Coriozo/ inclinado as mesmas Esperanças/ E ofrecido/ Ao Serenissimo Infante/ de Portugal O Snr. D. Antonio”
- a. ANTT Códice 1082 – Microfilme 758
 - b. D. Antônio, Infante de Portugal
 - c. Compilação de profecias, comentários, trovas, prognósticos, muitos comentados e analisados. Tem somente uma letra, do XVIII, que pode ser do período da elaboração do “Memorial”, mas um dos proprietários do livro escreveu antes, depois e às margens alguns cálculos de data e comentários, todas para o fim do XVIII. O Infante deve ser o filho de D. Pedro II, irmão de D. João V, que viveu entre 1695-1757. Nessa compilação dois destaques: umas coplas do Bandarra, trechos de uma versão dos primeiros corpos adaptadas e adicionadas, seguidas pelo corpo ‘descoberto’ em 1729, e o sonho do Ourives de Braga. Traz também a tradução do juramento. Transcreve pedaços do Bocarro e uma decima profética de Vieira (f. 88). O texto, pela dedicatória, pela presença do terceiro corpo deve ter sido composto nas décadas de 1730 até 1750.
114. – (1732) – [COSTA, Vitorino José da (?-1750)]⁴¹ *Relação do sonho, que teve Muley Abdela, rey de Mequines, sete mezes antes da expugnação da praça de Oraõ, composta de varias noticias, e cartas de Féz por Joseph Monteyro* . Lisboa Occidental: na officina de Miguel Rodrigues
- a. BNL – Reservados Mfilme - FR 982
 - b.
 - c. Conta que o rei árabe encontrara uma moeda de D. Sebastião que lhe fazia ter sonhos. Segundo a licença do Paço (de Fr. Lucas de Sta. Catharina) era “hum invenção de entreter, e divertir”. No início, o A. definiu os tipos de sonho, a partir do “Axioma vulgar”: “sonhos sonhos são”.

⁴¹ Autor e tradutor de uma série de prognósticos metereológicos e astrológicos, ligados a cometas, bem como de relações sobre o Oriente.

115. – (1732) – CASTELLO-BRANCO, Anselmo Caetano⁴² *Ennoea ou aplicação do entendimento sobre a pedra filosofal*.
 a. (ed. fac-similar Lisboa, Calouste Gulbekian, 1987)
 b.
 c. Inspirada no *Mundo Subterrâneo* do jesuíta e matemático alemão Athanasius Kircher e no *Teatro Crítico Universal* do polígrafo beneditino espanhol Feijoo, é obra hermética. Tratou do Milagre de Ourique e do Quinto Império se baseando em Vieira e na sua interpretação do sonho de Nabucodonosor. Identificou D. João V como monarca do Quinto Império.
116. – (1733) – CASTELLO-BRANCO, Anselmo Caetano. *Oraculo prophetico, prolegomenos da Teratologia, ou Historia Prodigiosa, em que se dá completa noticia de todos os monstros, composto, para confusão de pessoas ignorantes, satisfação de homens sabios, exterminio de prophecias falsas, e explicação de verdadeiras prophecias. Parte primeira. Em que se exterminão as prophecias falsas. Consagrada a Marte, como quinto entre os planetas. Por Anselmo Caetano Munho's de Avreu Gusmao e Castellobranco, Doutor pela Universidade de Coimbra, Familiar do Santo Officio, e natural da Villa de Soure*. Lisboa Occidental: Na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida, morador nos Sete Cotovelos junto a S. Mamede. M.DCC.XXXIII. Com todas as licenças necessarias.
 a. BNL
 b. “Muito alto, e muito valeroso senhor”(?)
 c. Como a *Ennoea*, obra hermética que mistura alquimia, astrologia com a teoria do Quinto Império, baseada em Vieira.
117. – (1733) – MELO, Frei Teodoro de “Nobiliário Particular dos Morgados de Veludo”
 a. transcrito, parcialmente, por Pe Joaquim Correia Duarte - *Resende e a Sua História*, Vol I, pp 543-552, Ed. Câmara Municipal, 1994
 b.
 c. Relata o sonho de Egas Moniz com N. Sra. que recupera milagrosamente Afonso Henriques de ser “aleijão”, mostrando as diferentes versões (inclusive uma “popular”). A consultar.
118. – (1736) - MANIFESTO/ SINGULAR/ EM QUE A FELICIDADE DE PORTUGAL/ se admira, e pelo qual a todos consta a/ prodigiosa Apparição de/ CHRISTO CRUCIFICADO/ AO INFANTE/ D. AFFONSO HENRIQUES/ Em o sempre celebre, e fecundissimo/ Campo de Ourique,/ OFFERECIDO AO SENHOR/ VASCO LOURENÇO/ VELLOZO,/ Por JOZE DA COSTA

⁴² Alquimista. Outras obras: *Oraculo prophetico, prolegomeno da teratologia. Ou Historia prodigiosa em que se dá completa noticia de todos os monstros, composto para confusão de pessoas ignorantes, satisfação de homens sabios, exterminio de prophecias falsas, e explicação de verdadeiras prophecias. Parte primeira (e unica) em que se exterminão as prophecias falsas* (Lisboa, Nova Off. de Mauricio Vicente d'Almeida, 1733, BGUC MISv400)

COIMBRA./ LISBOA OCCIDENTAL./ Na Officina de Manoel Fernandes da Costa./ Impressor do Santo Officio. Anno de 1736./ Com todas as licenças necessárias.

- a. BNL.
 - b. VASCO LOURENÇO/ VELLOZO
 - c. É uma impressão do Juramento, traduzido. Na dedicatória, justifica a impressão por que seria útil aos portugueses, “já pervista a ignorancia neste particular”.
119. – (1736) – VIEIRA, Antonio (1608-1697) SJ. “Sermão Nas Exéquias Do Sereníssimo Infante De Portugal Dom Duarte De Dolorosa Memória” in *Vozes saudosas, da eloquencia do espírito, do zelo e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus*. Lisboa Occidental, Na Officina de Miguel Rodrigues.
- a. BMA/SORE
 - b.
 - c. Sermão pregado na exéquias de D. Duarte (1649), que a partir dos sonho de José, chamado de “o sonhador”, comparava o infante com o profeta.
120. – (1737) – BAIÃO, José Pereira (1690-1743) *Portugal Cuidadozo, e lastimado com a vida , e perda do Senhor del Rey D. Sebastião, o desejado de saudosa memoria. Historia chronologica de suas açoens, e sucessos desta Monarquia em seu tempo, suas jornadas na Africa, perda e circunstancias e consequencias notaveis della. Dividido em cinco livros*. Lisboa, por Antonio de Souza da Sylva
- a. BNL
 - b. D. João V
 - c. Narrou um sonho de Jorge de Albuquerque Coelho que anunciava que seu cavalo iria salvar o Rei. Por causa desse sonho, o fidalgo sempre recusou os pedidos insistentes de D. Sebastião para comprar ou doar o cavalo, e, durante a batalha de Alcácer-Quibir, de fato, o cavalo salvou o rei. Esse sonho foi provavelmente acrescido por Baião, narrada nas *Miscelaneas* de Miguel Leitão de Andrade (Lisboa, 1629), citado por Baião (como *Diálogos*), e no ms. “Crônica de D. Sebastião”, de Fr. Bernardo da Cruz (1586), bem como, pelo seu contemporâneo Rocha Pita.⁴³ Em nenhum dos textos, o episódio tem sonho. Pode-se supor que Baião introduziu na descrição do evento o sonho para, com isso, aumentar a verossimilhança do episódio, ao justificar por meio de um evento sobrenatural a negação a um pedido real e reforçar a

⁴³ Ambas estão transcritas, parcialmente, em *O desejado. Testemunhos históricos* (comp. e org. António Sérgio) Paris-Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1924. Da *Miscelânea*, há uma edição fac-similar de 1867, pela Imprensa Nacional, que está no IEB. O episódio da doação do cavalo está nas páginas 96-101, 342-343. Há ainda: *Chronica do muy alto e esclarecido Príncipe D. Sebastiao Decimo Sexto Rey de Portugal Primeira parte que contem os sucessos deste Reyno, e Conquista em sua menor idade* (Lisboa, Off. Ferreiriana, 1730) e o ms. “Chronica [...] 2. e 3. parte que conthem as suas açoens, e sucessos de sua vida, jornada, e perda em Africa, com as mais consequencias”.

beatitude de Albuquerque Coelho, que teria tido um sonho profético⁴⁴. O *Portugal Cuidadoso* tinha o propósito de ser uma história verdadeira sobre D. Sebastião, que somente àquele momento, com distância e sem paixões, poderia ser escrita devidamente. Diz que não irá fazer uma crônica, mas sim uma história, por ser mais completa. Toma como modelo Severim de Faria. No prólogo, relaciona D. Sebastião, pela sua piedade, à D. João V. Em algumas passagens, chama “Santo D. Affonso Henriques” e estabelece uma proximidade, pela adoração, com D. Sebastião (p.171-175), e, por consequência e pelas mesmas razões, com D. João V. Combate os sebastianistas. Jaboatão, no *Novo Orbe Seráfico*⁴⁵, citou Baião e Leitão como fontes para o episódio, que narrou com o sonho.

121. – (1738) – *SERMAÕ/ DE NOSSA SENHORA/ DA VICTORIA/ GLORIOSO TITULO, QUE LHE DEO O/ invencivel Rey D. Affonso Henriques pela batalha dos/ Mouros, que venceo neste sitio, em que a Se-/nhora era venerada com o titulo dos/ PRAZERES/ PRE'GADO/ NA ERMIDA DO LUGAR DE SACAVEM NA/ Festa, que lhe fizeraõ os seus Irmãos com o Sacramento ex-/posto em 11. de Junho de 1737./ DEDICADO/ A' MESMA SENHORA/ Pela mã dos seus Irmãos da Mesa./ POR/ Fr. ANTONIO DO ESPIRITO SANTO/ ANDRADE,/ Religioso de S. Francisco na Provincia de Portugal./ LISBOA OCCIDENTAL: / No Officina de ANTONIO ISIDORO da FONSECA,/ Impressor do Duque Estribeiro Mòr./ M.DCC. XXXVIII./ Com todas as licenças necessarias.*
 - a. BNL
 - b.
 - c. Fala sobre a proteção de Maria nas batalhas do Afonso Henriques e da eleição do rei e de Portugal. Não fala especificamente de Ourique, embora cite a eleição de Cristo. Está num volume com mais 3 sermões. Fala sobre o sonho de Egas Moniz
122. – (1739) – SOUSA, D. Antônio Caetano (1674-1759) ⁴⁶. *Provas da história genealógica da Casa Real Portuguesa*. 1º. Vol. Lisboa Occidental: Off. Silviana da Academia Real.
 - a. Coimbra, Atlântida, 1946, re-edição 1735, tomo 1, pp. 7-9
 - b.
 - c. Transcreve o juramento
123. – (1741) – MACHADO, Diogo Barbosa *Bibliotheca Lusitana*.
 - a. [CD-Rom] Lisboa, CNCDP, s/d

⁴⁴ Uma possibilidade adicional para a inclusão do sonho talvez fosse o fato de Leitão no meio do episódio citar uma visão que a mãe de D. Sebastião tivera quando grávida sobre sua desgraça no campo de batalha, seguido pelo cometário de que era comum grávidas terem visões e sonhos prognósticos.

⁴⁵ Agradeço a indicação de Rodrigo Ricupero.

⁴⁶ pertenceu a Academia Real de História

- b.
 - c. Diogo Barbosa Machado, além de trazer a indicação de textos narrando sonhos, em algumas biografias indicou que alguns autores haviam transformado a vida, em geral para vida missionária ou monástica, após terem “sonho misterioso”. Um caso interessante é o do Imperador do Monotapa que após ter um sonho se converte e adota, no batismo, o nome de Sebastião. Seu conversor foi o jesuíta Gonçalo da Silveira.
124. – (depois de 1742) – “Fama posthuma/ do Gloriosissimo Senhor Rey/ D. Affonso Henriques/ 1º. Monarcha do Imperio Luzitano,/ Com a noticia do. Estado de sua Canonizaçaõ./ Autor/ O P. D. Joaõ de Santa M^a./ de *Jezus Conego Reg^f. de S^{to}./ Ag^{to}.*”
- a. BNL - Reservados - Cod. 872
 - b.
 - c. Manuscrito. recolha de vários textos ligados ao processo e pedido de canonização. O conteúdo, mais do que mostrar sinais de santidade ou milagre durante sua vida (que estão arrolados, mas em caráter secundário), é, sobretudo, ao que entendi, mostrar que AH era venerado como santo ou beato desde sempre, e que fez alguns milagres e intercessões, bem como descrever os processos antigos e pedidos de canonização. Tem um caráter fortemente nacional, dizendo de AH como santo da nação e reino português. Há várias letras, e muitas partes inseridas com papéis colados, ou caderninhos em formato diferente, com apêndices. Pelo que entendi, houve uma cópia e depois uma reorganização do material (talvez após o incêndio do original), com aditamentos. Data-se a escritura do primeiro de 1742. No meio, há um impresso com um cartaz pedindo que se informe qualquer notícia sobre fundações, milagres, imagens, sinais de veneração do primeiro rei, para compor o pedido de canonização. Num dos adendos, “§ 4º. Docum^{tos}. e Notticias tiradas do Archivo de Sta. Cruz”, narra o Milagre de Cárquere, com sonho, o que, se for cópia de um texto quinhentista, o que é provável, significa que o sonho em Cárquere é anterior aos cronistas alcobacenses.
125. – (1744) – SOUSA, D. Antonio Caetano de (1674-1759). *Agiologio lusitano dos santos, e varões illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas; consagrados à immaculada Conceição da Virgem Maria Nossa Senhora Nossa Padroeira do Reino, composto por D. Antonio Caetano de Souza, C.R. Deputado da Junta da Bulla da Cruzada. Tomo IV que comprehende os dous mezes de Julho, e Agosto, e com seus comentarios*, Lisboa, na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real
- a. BN-Rio OR 431 (v.4 - Microfilme)
 - b.
 - c. Último volume impresso dessa obra de biografias começada na segunda metade do XVII. No quarto volume, foi narrado o Milagre de Ourique com o sonho. Transcreve o juramento, nos comentários. Defende sua veracidade, mostrando quem

comprova e fazendo lista de alguns poucos contestadores - indicando seus erros. (25 de julho, pp. 280-285, 289-301).

126. – (1744) – S. MARIA, P. Francisco. *ANNO HISTORICO,/ DIARIO PORTUGUEZ/, NOTICIA ABREVIADA/ De Pessoas grandes, e cousas notaveis de Portugal (...)/ OFFERECIDO/ A EL REY/ D JOÃO V./ NOSSO SENHOR/ POR LOURENÇO JUSTINIANO DA ANNUNCIACÃO, Conego Secular da Congregação de S. João Evangelista,/ COMPOSTO/ PELO PADRE MESTRE/ FRANCISCO DE S. MARIA/ Conego Secular, Chronista, e Geral da Sagrada Congregação de S. João Evange-/ lista, Lente de Filosofia, e Theologia, Qualificador do S. Officio, Examina-/ dor das trez Ordens Militares, Provedor do Hospital Real das Caldas./ TOMO SEGUNDO/ que contém/ MAYO, JUNHO, JULHO, AGOSTO./ LISBOA./ Na officina, e à custa de DOMINGOS GONSALVES./ M.DCCXLIV./ Com todas as licenças necessarias, e Privilegio Real.*
 - a. BNL
 - b. D. João V
 - c. No dia 24 de Julho, descreve o milagre com o sonho, em linguagem mais direta, mas seguindo o juramento e citando o sonho. No dia 25, o levantamento, a batalha e a vitória. Narra também a vida de Pedro Afonso, aqui irmão de Afonso Henriques, destacando suas qualidades guerreiras e de cavaleiro.
127. – (1746) – CASTELO-BRANCO, Anselmo Caetano. *VIEIRA/ ABBREVIADO/ EM CEM DISCURSOS/ MORAES, E POLITICOS,/ DIVIDIDOS EM DOUS TOMOS/ AUCTOR/ ANSELMO CAETANO MUNHOZ/ DE AVREU GUSMAN E CASTELLOBRANCO,/ Doutor pela Universidade de Coimbra, e Familiar do santo Officio./ OFFERECIDO/ AO ILLUSTRISSIMO, E REVERENDISSIMO SENHOR/ LOURENÇO BAUTISTA/ FEYO,/ Ministro de habito da santa Igreja de Lisboa,/ do Conselho de Sua Magestade &c./ POR/ MANOEL DA CONCEICAM./ TOMO I./ LISBOA/ Na Officina de MIGUEL RODRIUES,/ Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca./ M.DCC.XLVI./ Com as licenças necessarias, e privilegio Real./ A' custa de Manoel da Conceição, Mercador de livros: vendese na sua/ logea na rua direita do Loreto. // tomo 2: (...)* *OFFERECIDO/ AO SENHOR/ FRANCISCO DE ALMEIDA/ JORDAM,/ Cavalleiro professo na Ordem de Christo, Doutor pela/ Universidade de Coimbra &c.*
 - a. BNL
 - b. 1º vol. Lourenço Bautista Feyo, ministro do habito da santa Igreja de Lisboa, do Conselho de Sua Magestade; 2º vol. Francisco de Almeida Jordam, cavaleiro da Ordem de Cristo, Doutor pela Universidade de Coimbra.
 - c. É quase uma antologia dos sermões de Vieira, dividida por 100 temas, selecionando um sermão por tema, citando e abreviando. Para o Sonho, escolhe os sermões de Xavier Dormindo, em especial a Prefação.

128. – (1747) – *Chronica de El Rey D. Affonso Henriques, Primeiro de Portugal, em que se dá noticia do seu nascimento, vida, e morte.* - Lisboa: Na Officina de Francisco da Silva, 1749.
- a. *Biblioteca Antiga Digital* (URL: http://www.univ-ab.pt/bad/livro9/ficha_biblio.html)
 - b. Dedicada à N.Sra.
 - c. É uma versão da parte das *Crônicas reformadas*, de Duarte Nunes de Leão, acerca de Afonso Henriques. Narra os sonhos dos surdos com Cavaleiro Henrique. No último capítulo, faz menção ao esforço de D. João V para canonizar o primeiro rei.
129. – (depois de 1747) – “Portugal vindicado das rezões dos Sebastianistas no/ anno de 40 [?]/ Por Manoel de Olivº. Ferreyra, Presbytero Portuense”
- a. Academia de Ciências de Lisboa, Manuscritos da Série Vermelha Códice 781
 - b.
 - c. Está rasurado um outro título: “Reino de [Portugal]/sua criação, e sucessos, vindicado do ultimo opróbio?/, que com frivolor, e apocrifo escritor/ tantas? maquinas desparadas?... [últimas palavras ilegíveis]”. Resposta ao texto do Frei João da Cruz (“Reino de Portugal, sua Creação e Sucessos, profetizado pelo Céu a Esdras, nos Capítulos 11, 12 e 13 do livro Quarto”), mostrando que: o livro de Esdras IV não é canônico; que, mesmo se fosse, seus sonhos não indicariam a volta de D. Sebastião, pois estava morto; que acreditar no livro e no retorno do encoberto era heresia e crime contra o rei. Faz alguns comentários sobre sonho como visão, mas essa parte está incompleta. Folha grande, letra pequena [do XVIII], últimas páginas em estado péssimo e dobradas, escritas com letra menos caprichosa em folhas reaproveitadas de uma carta. O testemunho está incompleto (faltam: parte do cap. 1 da 1ª. pte.; cap. 2 da 2ª. pte.) e o final (fl. 17d-20e) escrito ao lado de três cartas (uma com letra péssima, assinada pelo P. Marçal Gomes de Carvalho, Ribatejo, 22/?/1746, fl. 18e; uma só com o remetente?, “Ao M. R. PM. Dr. Man^{el}. de Oliv^{ra}., fl. 19e; outra assinada por Fr. Joze do Nascimento, Porto, 6/06/1747, para o Reitor ?, fl. 20e).

2. Manuais, tratados, guias sobre profecia e sonho

1. – (1538) – VIVES, Luis. *Tratado del alma (De anima et vita)*
 - a. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes URL: <http://cervantesvirtual.com>
 - b. Tratado sobre o funcionamento da alma, que tem capítulo sobre o sono e sonho. Discute a questão anímica e dos humores, sobretudo. Segundo Marina Massimi, foi uma das fontes de Vieira e dos jesuítas portugueses.
2. – (1563) – MONÇON, Francisco de *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu* Lisboa, em casa de Ionnes Blavio de Colonia,
 - a. BN–Rio/ Obras raras
 - b. Impresso em Lisboa mas escrito em espanhol. Faz parte de uma série de livros sobre discernimento de espírito e espelhos de príncipe, que Monçon, pregador da corte de D. João III e D. Sebastião, escreveu.
3. – (1572) – CORIA, Francisco de Nuñez *Tractado del uso de lãs mujeres*
 - a. <http://parnaseo.uv.es/Lemir/textos>
 - b. Há um pequeno tratado sobre o perigo do sonhos e das visões em sonhos para as mulheres.
4. - (1586) - SANCHES, Francisco “Comentário ao livro de Aristóteles *Da Adivinhação pelo Sonho*” in *Opera Medica*, Tolosa.
 - a. ed. traduzida: in: SANCHES, Francisco. *Obra filosófica* Lisboa, IN/CM, 1999
 - b. Texto que comenta o livro de Aristóteles sobre sonhos, mas sobremaneira estabelece uma crítica à posição de Girolamo Cardano sobre visões, adivinhações e destino.
5. – (1588) – OROSCO Y COVARRUBIAS, *Tratado de la verdadera e falsa prophecia* Segovia, of. De Juan de La Costa
 - a. BN–Rio/ Obras raras
 - b. Manual de ampla circulação na Península Ibérica, lido em Portugal pelas suas afirmações sobre Bandarra (Vieira e Gregório de Almeida o citam), e que contém um capítulo dedicado aos sonhos proféticos. Licenciado Don (.) Arcediago de Cuellan (?) en la Santa Yglesia de Segovia
6. - (1589) - ARRAIS, Amador, fr *Diálogos de D. Frei Amador Arrais* (intr. e rev. M. Lopes de Almeida) Lisboa, Lello, 1974
 - a. Cátedra Jaime Cortesão
 - b. O sonho permeia uma boa parte do primeiro diálogo, entre o enfermo Antiocho e médico Políbio, destacando, em especial, o funcionamento fisiológico-médico e sua relação com o delírio.

7. – (1592) – PEREIRA, Benito SJ (1535-1610)⁴⁷ *De magia, de observatine somniorum, et de divinatione astrológica libri três: adversas fallaces et superstiosas artes*. Veneza, Italia, Apud Ioan Baptista Ciottum
 - a. BN–Rio
 - b. Também Benito Pereira Valentino. Escreveu comentários sobre o Gênesis e o livro 17 de Daniel (todos em latim). Tb. publicado em 1598 (Coloniaes Agripinae, Ioannem Gymnicum)
8. – (1593) – GÓIS, M. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa, Simão Lopes.
 - a. BN-Rio, BNL.
 - b. Parte do curso conimbricense, que será a base para a formação nos colégios jesuíticos portugueses do XVII e XVIII. É o comentário à *Parva Naturalia*, obra de Aristóteles na qual estão os capítulos sobre sono, sonho e adivinhação por sonhos.
9. – (1594) – VILLEGAS, Alonso de *Frutis sanctorum y quinta parte del Flos Sanctorum*
 - a. parnaseo.uv.es/Lemir/textos/Flos/Discurso73.htm
 - b. Discurso 73 sobre Sonho e Vigília. Livro espanhol que circulava em Portugal. A primeira parte do Flos sanctorum foi traduzida para o português no XVII.
10. – (1720) – BLUTEAU, RAFAEL⁴⁸ *Vocabulario Portuguez & Latino (...) Autorizados com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & Latinos e offerecido a Elrey de Portugal Dom João V. pelo Padre D. Raphael de Bluteau clérigo regular, doutor da Sagrada Theologia* Lisboa, Officina de Pascoal da Silva, tomo sétimo
 - a. BMA/SORE
 - b. No verbete “sonho”, que dedica grande espaço do texto para a questão da visão profética nos sonhos, há definição de sonho profético cita e se baseia, em grande parte, em Vieira do S. de Xavier Dormindo, na Bíblia e nos Autores Clássicos.

⁴⁷ Nasceu em Valencia, de pai castelhano e mãe portuguesa, e morreu em Roma. Entrou para a Companhia de Jesus em 1552. Em Roma, foi lente de Retórica. Escreveu, entre outros, *Commentaria in Daniele prophetam libri XVI*, Roma, 1586; *Commentariorum, & disputationum in Genesim*, Roma, 1589-98.

⁴⁸ Clérigo regular teatino (n. Londres, 1638-m. Lisboa, 1734), filho de pais franceses, veio para Portugal em 1668. Estudou Humanidades no célebre Colégio de La Flèche, em Paris e, posteriormente, no Colégio dos jesuítas de Clermont. Ainda muito jovem, frequenta sucessivamente as Universidades de Verona, Roma e Paris. Chegado a Portugal, é no movimento académico fomentado pelo conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes, que encontra a mola propulsora da sua intervenção cultural. Foi qualificador do Santo Ofício e fez a censura a alguns volumes dos *Sermoens* de Vieira. Obras: *Primicias Evangelicas*, ou sermões panegyricos do P. D. Raphael Bluteau (1676); *Vocabulario Portuguez e Latino...*, 8 vols. (1721); *Prosas Portuguezas*, recitadas em diferentes congressos académicos (1728); *Sermões Panegyricos e doutrinaes...*, t. I (1732), t. II (1733); *Instrução sobre a cultura das amoreiras e criação dos bichos da seda* (1769); (excertos de texto de Pedro Calafete

11. “TRATADO DA / chiromancia ou filosomiada=/ Mão” Primeira parte: fls. 66-84; Segunda Parte: fls. 90-111.
- a. Academia de Ciências de Lisboa, Série Azul, Códice 94
 - b. manuscrito sobre quiromancia (pertencia a Manoel Bessa), com ilustrações detalhadas dos tipos de linhas. Aparentemente é o mesmo copista do doc. anterior. Estabelece ligações diretas com o zodíaco, definindo tipos. Tem duas partes. Na “Segunda parte da mão. pello Dezembargador /Ignacio Collaco de Britto[s?] Deos”, indica-se uma autoria, porém o copista parece ser diferente e o desenhista, com certeza. Entre elas (fl. 85-89) há um “Tratado/ pera saber as formas que cada hum ha de ter pellas/ influencias que cada signo em aquelles que nasce=/rem em o tempo que cada hû. governa.” Tem um tratado sobre a adivinhação dos sonhos mas incompleto.

3. Documentos com sonho, mas não necessariamente proféticos (“sonhos políticos” ou “filosóficos”)

1. – (1597) – BRITO, Bernardo de, Fr. *Silvia de Lysardo em que ha varios sonetos & rimas : com a segunda parte do sonho de Chrisfal* Em Lisboa, por Alexandre de Siqueira
 - a. BNL
 - b. Narra um sonho poético e amoroso, porém com elementos da onirológica moderna (cuidado, imaginação, pintura). Atribuído a Bernardo de Brito em biografia (nota BN)
2. – (1615) – *Obra do grande Luís de Camões (...) Da Creação, [et] composição do homem* Lisboa, Pedro Craesbeeck
 - a. BN-Rio/Obras Raras
 - b. Erroneamente atribuído a Camões, de Andre Falcão Resende, também se intitula “Microcosmografia”. Poema filosófico sobre o corpo humano, em forma de um sonho inspirado por anjos.
3. – (1644) – CASTRO, Antonio Serrão de “Academia decima quarta em que foi presidente (...) aos 27 de janeiro de 1664” in *Academia dos singulares de Lisboa...primeira parte*. Lisboa, Valente de Oliveira
 - a. in: RIBEIRO, B.A.F. “Um morgado de misérias”. *Subsídios para um Auto de um poeta marrano*. Teses de Doutorado, DH/FFLCH/USP, 2001, v.2 (cópia fac-similar)
 - b. Oração acadêmica no qual o autor disse ter sonhado com sua oração. Elementos do cuidado e da imaginação. Citou *La vida es sueño*.
4. – (1647) – *Oração Acadêmica Jocosaria recitada em Domingo Gordo Na academia do Escolhidos desta Corte por se Autor Alexandre Antonio de Lima Academico Aplicado* Lisboa. Oficina de Antonio da Sylva,
 - a. IEB/Arquivo Col. Lam 125.30
 - b. Folheto impresso, em meio a um códice de manuscritos, que continha poema em décimas em forma de sonho e um discurso para a Academia dos Escolhidos, que se pretende, como evidenciado no título ser jocoso: o orador precisava preparar o discurso, mas adormece e sonha que está no monte Parnaso, onde Apolo lhe dá uma mensagem a ser dita para os seus colegas de Academia; quando acorda está em tempo de sair para o discurso. Há um poema de Antonio Correya Viana em décimas sobre o sonho em louvor ao autor.
5. – (d. 1700) - *SERMÃO/ NAS/ EXEQUIAS/ DO SERENISSIMO REY/ D. AFFONSO/ HENRIQUES/ PRIMEYRO DE PORTUGAL/ No Real Mosteyro de Santa Cruz de Coimbra*.
 - a. BNL - HG. 6698 // 4V.
 - b. Peça solta de um livro de sermões. Esse seria o sermão primeiro. Segundo a ficha da BNL é do XVIII ([17--]). Foi

encadernado com outros sermões e exéquias impressos no XVIII. É quase um espelho de príncipe. Aparece bastante a palavra vassalo e ele estabelece relações entre vassalo e príncipe. Usa o sonho de Nabuco da árvore como alegoria do corpo místico.

6. – (1729) – MACEDO, Duarte Ribeiro de (1618?–1680) “Sonho Político” IN: RIBEIRO, João Pinto (?– 1649) *Obras Varias sobre varios casos com três relaçoens de direito e lustre ao Desembargo do Paço, às Eleyções, Perdões, & pertences de sua Jurisdição. Compostas pelo Doutor João Pinto Rybeiro, Desembargador do Paço do Concelho de Sua Magestade. Acrescentado com os Tratados Sonho Político, Breve Discurso das partes de hum Juiz Perfeito, & Obras Métricas, Pelo Doutor Duarte Rybeiro de Macedo, Dezembargador de Aggravos, e do Concelho de Sua Magestade* Coimbra, Officina de Joseph Antunes d[*a* Sy]lva
 - a. FFLCH/Obras Raras
 - b. Discurso sobre a questão jurídica de Portugal, em forma de sonho. O texto está em um volume de 1729 que reúne escritos de João Pinto Ribeiro e Duarte Ribeiro Macedo, ambos bacharéis do século XVII e participantes da Restauração.
7. – (1747) "Sonho que certa pessoa teve sobre a resolução, que com seu pay tomou para não continuar os estudos, que com progresso havia começado. Causas, e circunstancias que os moverão a ella, e conselho que lhe derão para dever seguilos em todo o estado e fortuna, não obstante todos os impedimentos que considerarao
 - a. BNL 13093
 - b. Manuscrito. Testemunho ornamentado, grande, com boa letra e folha de rosto ornada com poucos desenhos e belo trabalho caligráfico. Sonho filosófico ou moral sobre as motivações e razões da ação e escolhas humanas, assumindo estilo de livro doutrinal ou moral.
8. “Sonho tão claro/ que se fez dormindo./ *Anathomia Religiosa/ sem mais, n~e mais*” fls. 127-151?
 - a. Academia de Ciências de Lisboa, Manuscritos da Série Vermelha, códice 185, - “Colleção/ de/ Memorias Litterarias/ Para a Historia/ de Portugal/ Por/ Fr. Vicente Salgado/Pregador Geral/ Anno de 1770”
 - b. Sonho diagnóstico, sonho ficcional, sonho alegórico ou sonho filosófico escrito para descrever, de modo, parece, crítico e jocoso, as ordens religiosas em Portugal.

4. Outras Fontes consultadas

1. Manuscritos

- a. Biblioteca Nacional de Lisboa - Reservados
 - (i) Manuscritos Sebastianistas e Corpos de Profecia
. Cod. 863, 1442, 1461, 8585 f. 493, 13020
 - (ii) GUEVARA, Inácio de. “Monarquia Lusitana”
Cod. 400 f. 72-134; 551 f. 1-63
 - (iii) “Catálogos das Profecias escritas fielmente de seus originais no ano de 1809”
. COD. 8627 – MICROF. F. 272
- b. Arquivo Nacional da Torre do Tombo
 - (i) Inquisição Lisboa
 - . ANTT, Inquisição de Lisboa – Caderno 6º. do Promotor – livro 197 [Microfilme 638-A], fl. 233-237.
 - . Processos de Beatas Visionárias
.Proc. 1525, 3015, 4372, 4802, 7619, 11358

2. Obras Impressas

- AGRIPPA, C. *Filosofia oculta*. 3ª ed., Buenos Aires, Kier, 1991.
- ANCHIETA, J. *A doutrina cristã*. São Paulo, Loyola, 1993, 2 v.
- AQUINO, T. *Suma teológica*. 2ª ed., Porto Alegre, Sulinas, 1980.
- ARANHA, F.. *Sermam qve o padre mestre Francisco Aranba da Companhia de Iesv, prégou em Sam Giam de Lisboa estando o Santissimo exposto pello feliz sucesso do exercito que tinha saydo a campanha em 20. de Outubro de 1657*. Lisboa, Officina d’Antonio Craesbeeck, 1657
- ARISTÓTELES, *Poética*. São Paulo, Iluminuras, 1996
- ARISTOTLE. *On the soul. Parva Naturalia. On breath*. Cambridge, Harvard University, 1986 (col. Loeb)
- ARTEMIDORO DE DALDIS. *El libro de la interpretación de los sueños* Madri, Akal, 1999
- AUGUSTINE, *Confessions* Cambridge, Harvard University, 1996 (col. Loeb)
- BARCA, C. *La vida es sueño*. Madri, Anaya, 1985
- BARRETO, J.F.. *Micrologia camoniana*. Lisboa, INIC/CM, 1983.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 1995.
- Bíblia Sacra Iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 1994.
- BRAGA, B. *Sermão de Nossa Gloriosa Madre & V. Sancta Escolástica: professando no seu dia, o Irmaõ F. Mathias de S. bento, natural da Cidade de Braga*. Lisboa, Officina de Antonio Craesbeck, 1659
- CAMÕES, L. *Lusíadas*. Porto, Porto, 1982
- CARDANO, Gerolamo. *El libro de los sueños*. Madri, 1999
- CARDOSO, George, *Agiologio lusitano (...) tomo II que comprehende os dous meses de Março, & Abril com seus commentarios*, Lisboa: Henrique Valente d’Oliveira, 1657
- CARDOSO, George, *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas consagrado aos gloriosos S. Vicente, E.S. Antonio, Insignes patronos desta incyta cidade Lisboa, e a sev illustre cabido sede vacante composto pelo licenciado [...]tomo I que comprehende os dous primeiros meses Ianeiro, & fevereiro, como seus comentarios.(...)*, Lisboa, Craesbeekina, 1652

- CICERO Marco Tulio *ciceron de Amicicia paradoxas et sonho de Scipiao tirado em lingoage portuguesa p[er] Duarte de Resede....* Coimbra, p[er] Germa Galharde, 1531 (ed. atualizada: *Tratados da amizade, paradoxos e sonho de Cipião* Lisboa, IN/CM, 1982)
- DELLA MIRANDOLA, P. *Conclusões mágicas e cabalísticas*. Montevideu, QYAA, 1989
- FIGUEIROA, Diogo *Teatro da Maior Facanha da Gloria Portuguesa*, Lisboa, Oficina de Domingues Lopes Rosa, 1642 URL: <http://www.ipm.pt/literatura/dfigueir.htm>
- GÓIS, M., SJ, *Curso conimbricense. v.1: Moral a Nicómaco de Aristóteles*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957.
- HIPPOCRATES. *Hippocrates. Vol. IV*. Cambridge, Harvard University, 1986 (col. Loeb)
- IMIRIZALDU, J. (ed.) *Monjas y beatas emabaucadoras*. Madri: Nacional, 1977.
- ISRAEL, M. *Esperança de Israel*. En Amsterdam: En la Impression de Semvel Ben Israel Soeiro, Año 5410 [1650] (ed. Comentada: Madri, Hipérion, 1987)
- ISRAEL, M. *Piedra gloriosa o de la estatua de Nebuchadnesar com muchas y diversas autoridades de la S.S. y Antiguos sabios*. Amsterdã, s/e, 1665
- LEITE, S. (org.) *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, s/e, 1954
- LIRA, Antonio Veloso de. *Espelho de Lusitanos em o cristal do Psalmo Qvarenta e tres. Cuia vista em summa, representa este Reyno em tres estados. O primeiro desde seus principios, com todas as felicidades, e grandezas suas até a morte del Rey D. Ioam terceiro. O segundo as calamidades, e infortunios começados em el Rey D. Sebastiam, e continuados por todo o gouerno Castelhana. O terceiro estado, as maravilhas obradas por Deus em a felix aclamação, e restauraçam del Rey nosso Senhor Dom Ioam quarto com os mais raros casos nella sucedidos, assi em este Reyno como em Castella*. Lisboa: por Paulo Crasbeeck, 1643
- LUSITANO, Lucindo (pseud.) *El príncipe encubierto* Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1642
- LYRA, Antonio Veloso de *Espelho de Lusitanos*. Lisboa, Craesbeck, 1643
- MACEDO, António de Sousa de. *Flores de Portugal*
- MACROBIUS, A.T.. *Commentary on the dream of Scipio*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1990
- MELLO, F.M. *Tratado da ciência cabala*. Rio de Janeiro, Imago, 1997
- Nicene and Post-Nicene Fathers*, (ed. P. Schaff e H. Wace) Edinburgh, Eerdmans, 1955, Livro 1, cap. 27-8. Versão digital feita por The Electronic Bible Society, no site *Internet Medieval Source Book*, URL: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/vita-constantine.html> (acesso 8/2/2003)
- O cuidar e o suspirar*. Lisboa, CNCDP, 1997
- O desejado. Testemunhos históricos* (comp. e org. António Sérgio) Paris-Lisboa, Aillaud e Bertrand, 1924.
- ORIENTE, *Fernao Alvares do Da Lusitania transformada*, dirigida ao ilmo e mui excellente senhor D. Miguel de Menezes . *Lisboa, Luis Estupinhan, 1607*
- Pvras verdades da musa portugueza compostas por hum curioso português. Offerecidas a Santo Antonio*. Lisboa, Officina de Lourenço de Anures, 1641
- QUEVEDO, F. – *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los ofícios y estados del mundo* (edición, introducción y notas de Felipe C. R. Maldonado) 3ª ed., Madrid, Castalia, 1972.
- SANTOS, M. *História Sebástica, contém a vida do augusto príncipe o Senhor S. Sebastião, Rey de Portugal, e os sucessos memoráveis do reyno, e conquistas no seu tempo, dedicada a elrey N. Senhor D. João V*. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735.
- SEMMEDO, J.C. *Polyanthea medicinal noticias galenicis e chymicas repartidas em tres tratados*. Lisboa, Miguel Deslandes, 1696.

- SOUSA, D. Antônio Caetano . *História genealógica da casa real portuguesa*. (edição fac-similada) Coimbra: Atlântida, 1946
- SPINOLA, D. Antonio Ardizzone. *Cordel triplicado de Amor a Christo Jesu Sacramentado, ao Encuberto de Portugal nacido, a seu Reyno Restaurado, lançado em Tres Livros de Sermoes, da Felis Aclamaçam d'El Rey Dom Ioam IV emparada do Céu*. Lisboa: Imp. De António Craesbeeck de Melo, 1680
- [VERNEY, A.] *Verdadeiro metodo de estudar para ser util à Republica, e à Igreja (...)* Valência, Na Officina de Antonio de Vale, 1746
- “Viagem que fez o Padre Ant.^o Gomes, da Comp.^a de Jesus, ao Imperio de de (sic) Manomotapa; e assistencia que fez nas ditas terras d.e Alg'us annos" *Revista Studia*, 3, Janeiro 1959 [CD-Rom].
- VIEIRA, A. *Apologia das coisas profetizadas*. Lisboa, ed. Cotovia, 1994.
- VIEIRA, A. *Cartas* (coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1935-18, 3v.
- VIEIRA, A. *Cartas do Brasil* (org. João Adolfo Hansen) São Paulo: Hedra, 2003
- VIEIRA, A. *Clavis prophetarum* Lisboa, BN, 2000, v. 3.
- VIEIRA, A. *Obras escolhidas*. Lisboa, Sá da Costa, 1951.
- VIEIRA, A. *Sermões* (ed. fac-similada) São Paulo, Anchieta, 1944-45, 15 v.

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia sobre sonhos.

- AMATUZZI, M M; “ Tomás de Aquino e os sonhos: recorte de uma psicologia humanista”. *Boletim de Psicologia*, v.38, n.88-9, 1988 .
- AVILÉS, M.. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madri: Naccional, 1981.
- BASTIDE, R. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramento/Edusp, 1974.
- BOTZ-BORSTEIN, T. “The dream of language: Wittgenstein’s concept of dream in the context of style and *lebensform*” *Philosophical forum*. Vol. XXXIV, 1, Spring 2003.
- BROWN, P. (Ed.); SPEARING, A. C. (introd.) *Reading Dreams: The interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*. Oxford: Oxford UP, 1999. .
- BROWNE, A.L. “Descartes's dreams”. Separata do Journal of the Warburg & Courtauld Institutes. 40. 1977.
- BROWNE, A.L. “Dreams and picture-writing: some examples of this comparison from the 16th to the 18th century.” Separata do Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 44. 1981.
- BULKELEY, K. (ed.). *Dreams. A reader on religious, cultural, and psychological dimensions of dreaming*. Nova York: Palgrave, 2001.
- BURKE, P. “L’histoire sociale des rêves”. *Annales ESC*, Mars-Avril 1973, n. 2, pp.329-342.
- CAILLOIS, Roger e VON GRUNENBAUM, G.E...*O sonho e as sociedades humanas*. Rio de janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CAMPBELL, J. (org.) *Mitos, sonhos e religião*. São Paulo: Ediouro, 2001.
- CAMPBELL, J. *A imagem mítica*. Campinas, Papirus, 1994; .
- CARDINI, F. “Sognare a Firenze fra Trecento a Quattrocento” *in: Le mura de ali Firenze inargentati*. Palermo, Sellsio, 1993, pp. 29-59.
- CARRIQUE, P. *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et da veille*. Paris, Gallimard, 2002.
- CASCARDI, A. “Cervantes and Descartes on the dream argument” *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America* 4, 1984.
- CVITANOVIC, D. (ed.) *El sueño y su representación en el Barroco español*. Bahia Blanca (Ar), Cuadernos del Sur, 1963.
- DE BECKER, R. *O significado dos sonhos. Uma interpretação científica e moderna dos sonhos*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.
- DE BECKER, R., *The Undestanding of Dreams and their Influence on the History of Man*. New York, Hawthorn Books, 1968,.
- DODDS, E R *Gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- DONIGER, W. & BULKEY, K. “Why study dreams? A Religious Study perspective” *Dreaming*, vol. 3, n. 1, 1993.
- ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- FERREIRA, A.A.G.D.. *Oneirocritica de artemidoro daldiano: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos*. Dissertação de Mestrado, DLCV, FFLCH, USP, 1993.
- FREUD, S. *Obras completas*. Madri: Biblioteca Nueva, 1948, v.1.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade, 3. O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- GINZBURG, C. “Freud, o homem dos lobos e os lobisomens” *In: Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. .
- GREGORY, T. (ed.). *I sogni nel medioevo*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1983.
- HALL, J.A.. *Sonhos. Símbolos religiosos do inconsciente*. São Paulo: Loyola, 1994.

- HAMBURG, H. "Naldini's Allegory of dreams in the Studiolo of Francesco de Medici". *Sixteenth Century Journal: Journal of Early Modern Studies*. 1996, Fall. .
- HANFLING, O. "The reality of dreams", *Phil. Invest.*, 21 (4) Oct. 1998.
- HISGAIL, F. (org.). *A ciência dos sonhos. Um século de interpretação freudiana*. São Paulo: Unimarco, 2000.
- Il sogno nel Medioevo* Milano: Vita e Pensiero, 1996 .
- JORDAN ARROYO, M. V. *Soñar la Historia: Vida y textos de Lucrecia de Leon en la Espana del Siglo de Oro*. Madri: Siglo XXI (no prelo).
- JORDAN, M.V. "Francisco Monzón y 'el buen dormir': la interpretación teológica de los sueños en el siglo xvi" *Cuadernos de Historia Moderna*, 27, 2001.
- KAGAN, R. *Lucrecia's dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- KAGAN, R.. "Lucrezia de Leon: per un avalutazione dei sogni e delle visioni nella Spagna del Cinquecento", *Quaderni Storici*, 68, a. XXIII, n.2, agosto 1998.
- KAGAN, R. L. "Politics, Prophecy, and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Spain" In: PERRY, M. E.; CRUZ, A. J. (ed.). *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 105-120
- KELSEY, M.T.. *God, dreams and revelations* Minneapolis, Augsburg: s.e., 1968.
- KILROE, P. "The Dream as Text, The Dream as Narrative" *Dreaming* Vol. 10, No. 3, 2000.
- KRIPPNER, S. (ed.). *Dreamtime and dreamwork. Decoding the labguages of the night*. Nova Iorque: Putnam, 1990 .
- LE GOFF, J. *Un Autre Moyen âge*. Paris: Gallimard, 1999.
- LIMA, L.F.S. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos Sermões de Xavier Dormindo*. São Paulo: Humanitas, 2004 (Série Teses).
- LIMA, L.F.S. "Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos 'índios' e 'gentios' na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618)". *Revista de História (USP)*, n. 149, 2º sem. 2003, p. 139-180.
- LOBO, A.L.M. *Freud: a presença da antigüidade clássica*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, São Paulo: 2001.
- MACEDO, H. "Fernão Lopes, a Sétima Idade e os príncipes de Avis" in: GIL, F. & MACEDO, H.. *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998. .
- MARTINS, Mário, S.J. 1908-1990, - *O sonho e o teatro na mundividência de Caldéron de la Barca*. Coimbra: s.e, 1982, Sep. Didaskalia, 10.
- MASCARENHAS, I.B., "A problemática do sonho na literatura" *Studia Lusitania*, 2, 1998.
- MCCURDY, H. "The History of Dream Theory" *Psychological Review*, 53, 1946.
- MELIÀ, B. "A linguagem de sonhos e visões no redução do índio guarani" In: *Anais do VII Simpósio Nacional de Estudos Missionários. As Missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade*. Santa Rosa: Fac. de Fil., Cienc. e Let. Dom Bosco, 1988, p. 9-21.
- MENESES, A.B. *As portas do sonho*. São Paulo: Ateliê, 2002; .
- MENESES, A.B.. "O ramo que floresce". *Revista USP*, n. 37, março/maio, 1998, 204-216.
- MENESES, A.B.. "O sonho e a literatura: o mundo grego" *Psicologia USP*, vol. 11, n. 2, 2000.
- MILLER, P.C. *Dreams in late antiquity. Studies in the imagination of a Culture*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1994. .
- PARMAN, S. *Dream and Culture : An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition*. Nova Iorque: Praeger, 1991.

- PERES, L.R.V.; *Maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições*. Tese de Doutorado, DLM, FFLCH, USP, 1992.
- PEREZ LAVIE, J.A.H. "Origin of dreams. Anticipation of modern theories in the philosophy and physiology of the 18th and 19th centuries" *Psychological Bulletin* 100, 1986.
- PRICE, S. "The future of dreams: from Freud to Artemidorus" *Past and Present*, 113, 1986.
- PHILIPPOV, R.. *Sonho e fantástico em Edgar Allan Poe e Charles Baudelaire*. Dissertação de Mestrado, DLM, FFLCH, USP, 1999;.
- QUEIROZ, T.A.P. "Indivíduo e corpo político no sonho medieval". *Revista USP*, 41, mar.-mai. 1999.
- Revue de Science Humaines* "Rêver en France au XVIIe Siècle", n. 211, 3, Jul-Sep. 1988.
- RODRIGUES, E.. "Manuel Pires de Almeida e o Sonho de D. Manuel em Os Lusíadas", in: Vários Autores. *Para Segismundo Spina. Língua, Filologia, Literatura*. São Paulo: Edusp, 1995, pp. 157-158.
- RUPPRECHT, C.S. (ed.) *The dream and the text. Essays on Literature and Language*. Albany: SUNY, 1993.
- SCHIMTT, J.C. *Le corps. Le rites, le rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2000.
- SCHRODER, S. "The concept of dreaming: on three thesis by Malcolm". *Philosophical Investigation*, 20 (1) Jan. 1997.
- SCHRODER, S. "Dream as grammar" *Phil. Invest.*, 23 (1) Jan. 2000.
- SHULMAN, D. & STROUMSA, G.G. (eds.) *Dream cultures. Explorations in the comparative history of dreaming*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.
- SILVA, R.R. "Mo(vi)mentos entre a imaginárias da opressão e o imaginário da esperança. Uma leitura do livro de Daniel" Seminário apresentado no curso "Códigos verbais: memória do futuro: profecia, voz e milênio", ministrado na PUC-SP por Jerusa Pires Ferreira, outubro de 2000 (mimeo).
- TEDLOCK, B. "The new anthropology of dreaming" *Dreaming*, vol. 1, n. 2, 1991.
- TEDLOCK, B (ed.) *Dreaming: Anthropological and Psychological interpretations*. [EUA]: School of American Research Press, 1992.
- TOVAR, S.T.. "Philo Alexandrinus's *De Somniis*: an attempt at reconstruction" *Resource Pages for Biblical Studies* [WWW] <http://www.hivolda.no/asf/kkf/mariaart.htm>, 28/06/2000.
- VAN DE CASTLE, R.L.. *Our dreaming mind*. Nova Iorque: Ballantine, 1994.
- WALLACE, T.C. "Dreams and the wishes of the soul: a type of psychoanalytic theory among the Seventeenth Century Iroquois" *American Anthropologist*, 60, 2, Apr. 1958.
- WOLFSON, H. "The twice-revealed Averroes". *Speculum*, vol. 36, n. 3, Jul. 1962.
- WOLFSON, H. "Revised plan for the publication of a Corpus Commentariorum Averrios in Aristotelem". *Speculum*, vol. 38, n. 1, Jan. 1963.
- ZAMBRANO, M. *Os sonhos e o tempo*. Lisboa: Relógio D'agua, 1994.

2. Bibliografia Geral.

- AGNOLIN, A. "Jesuítas e selvagens: o encontro catequético no século XVI" *Revista de História*, 144, 1º semestre, pp. 19-71, 2001.
- ALBUQUERQUE, L. et al.. *O confronto do olhar*. Lisboa: Caminho, s\d.
- ALBUQUERQUE, M. *Estudos de Cultura Portuguesa*, Lisboa: IN/CM, 2000.

- ALMEIDA, A.M. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; .
- ARAGÃO, T. *Diabruras, santidades e profecias*. Lisboa: Vega, s/d.
- ARAÚJO, A.C. “Morte, memória e piedade barroca” In: COELHO, A.M. (org.) *Atitudes perante a morte*. Coimbra: Minerva, 1991.
- ARGAN, G.C.. *L'âge baroque*. Paris: Skira, 1994, p. 7.
- ARRUDA, J.J. & TENGARRINHA, J.M. *Historiografia Luso-Brasileira contemporânea*. Bauru: EDUSC, 1999. .
- AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo, Ática, 1997.
- AZEVEDO, J.L.. *Evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Presença, 1984.
- BEBIANO, R. D. *João V. Poder e espetáculo*. Aveiro: Estante, 1987.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERARDINELLI, C. *Estudos Camonianos*, 2ª. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999
- BERCÉ, Y.M. *O rei oculto*. Bauru: Edusc, 2003.
- BERTELLI, S. *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Barcelona: Península, 1984.
- BESSELAAR, J.V.D. *Sebastianismo - uma história sumária*. Lisboa: ICLP, 1987.
- BESSELAAR, J.V. “A profecia apocalíptica de Pseudo-Metódio” *Luzo-Brazilian Review*, XXVIII, 1, 1991, p. 5-22.
- BESSELAAR, J.V. *Antônio Vieira. Profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BETHENCOURT, F. & CURTO, D.R. *A memória da nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1991.
- BETHENCOURT, F. *História das inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BETHENCOURT, F. *Imaginário da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BLAJ, I. & MONTEIRO, J.M.(org.). *História e utopias*. São Paulo: ANPUH, 1996.
- BLUM, R. *Filosofia do Renascimento: uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BOEHNER, P. & GILSON, E. , *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BONGIOVANNI, B. “La duplice carriera di un concetto. Utopia-eutopia-distopia e Ucronia-eucronia-discronia” In: BONGIOVANNI, B & GRAVO, G.M. (ed.). *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia. Atti del convegno internazionale 10 marzo 2000*. s/l: Centro di Studi sul pensiero politico, 2001.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOSI, A., “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade* Jan.dez.1997, v.55.
- BOUZA, F. *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos, 2000.
- BOUZA, F. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madri: Marcial Pons, 2001.
- BOXER, C. *O império marítimo português*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BRAUDEL, F. *Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, 2v.
- BRITO, A.R. “Imagens de Portugal – Afonso Henriques em Santa Cruz de Coimbra”. Sep. Da *Revista do Museu*, vol. V, 1949.
- BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California, 1969.
- BURCKHARDT, J.. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna (1500-1800)* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- BURKE, P. *Escola dos Anales* São Paulo: Unesp, 1997.

- BUXÓ, J.P.. *Sor Juana Inés de La cruz: amor y conocimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- CABRAL, L.G. *Vieira-prêgador*. Braga: Cruz, 1936, 2v.
- CAMPOS, H., de. *O seqüestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso Gregório de Mattos*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. .
- CANAVEIRA, M.F. *Sua Majestade Fidelíssima. Da monarquia, imagem da realeza ideal e educação do rei no absolutismo português e europeu*. Tese de Doutorado, Universidade Nova de Lisboa, 1997.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira. (momentos decisivos)*. 7ª ed., Belo Horizonte: Itatiaia, 1993, II vol.
- CARDIM, P. *O Poder dos afectos: ordem amorosa e dinâmica política no Portugal do Antigo Regime*. Tese de doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2000.
- CARDIM, P. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias*, 22, 2001.
- CARDINI, F. *Dois ensaios sobre o espírito da Europa*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 1993.
- CARMELO, L. “El encubierto peninsular. Del origen valenciano, a los moriscos aragoneses y al gran mito português” CEMA, URL: www.alyamiah.com/cema.htm.
- CARNEIRO DA CUNHA, M.M.L. “Imagens de índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos Avançados*, 4, n. 10, 1999.
- CARVALHO, J. M. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura” *Topoi*, Rio de Janeiro, nº 1.
- CAPELO, R. *Profetismo e esoterismo*. Coimbra: Minerva, 1994.
- CENTENO, Y. K. (coord.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa: Salamandra, 1993.
- CENTENO, Y.K. *Hermetismo e utopia*. Lisboa: Salamandra, 1995.
- CERVO, A. L., *Contato entre civilizações. A conquista da América como serviço de Deus e de Sua Majestade (1442-1548)*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1975.
- CHARTIER, R. "As Práticas da Escrita", *In: História da Vida Privada 3*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CHARTIER, R.. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 1990.
- CHAUÍ, M. *A nervura do Real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2000, 2v.
- CHAUÍ, M. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- CHESNEAUX, J. *Devemos fazer tábula rasa do passado?* São Paulo: Ática, 1995.
- CHIAPPINI, L & AGUIAR, F.W. (org.). *Literatura e História na América Latina: Seminário Internacional, 9 a 13 de setembro de 1991*. São Paulo: Edusp, 1993.
- CIDADE, H. *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Coimbra, Coimbra Ed., 1951, v.I.
- CIDADE, H.. *Portugal Histórico-Cultural através de alguns dos seus maiores Escritores*. Salvador, Universidade da Bahia, Livraria Progresso, 1958.
- CIDADE, H. *Literatura autonomista sob os Filipes*. Lisboa: Sa da Costa, s/d.
- CLARK, S. “French historians and early modern popular culture” *Past and Present*, 100, 1983.
- CLARK, S. *Thinking with Demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

- CLARK, S. "The reformation of the eyes: apparitions and optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe" *The Journal of Religious History*, vol. 27, n. 2, June 2003, p. 143-160.
- CLIFFORD, J. "On ethnography allegory" In: *Writing cultures*. Berkeley: UCLA, 1986.
- Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. *Portugal/Brasil-Brasil/Portugal: duas faces de uma realidade artística*. Lisboa: CNCDP, 2000.
- COHEN, T. "Millenarian themes in the writing of Antonio Vieira". *Luso-Brazilian Review*, 28, 1, 1991.
- COHEN, T. *The fire of tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford, Stanford University, 1998.
- COHN, N. *The pursuit of the millenium*. Nova York: Oxford University Press, 1981.
- COSTA, D.L.P. & GOMES, P.. *Introducción a la saudade :antologia teórica y aproximación crítica* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CUNHA, M.S.; MONTEIRO, N.G.F. "Governadores e capitães-mores do império atlântico português nos séculos XVII e XVIII" In: MONTEIRO, N.G.F.; CARDIM, P.; CUNHA, M.S. *Optima pars. Elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 191-252.
- CURTIUS, E.R.. *Literatura européias e Idade Média latina*. São Paulo: Edusp, 1996, p.15.
- CURTO, D.R.. *O discurso político em Portugal. 1600-1650*. Lisboa: CEHCP, 1988.
- DAHER, A. "Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI" *Revista Brasileira de Educação*, Mai/Jun/Jul/Ago 1998, nº 8, p. 41
- DAVIS, J.C. *Utopia y la sociedad ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa, 1516-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- DE CERTEAU, M. *A escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense, s/d.
- DEALY, G.C., *The public man, An interpretation of latin american and other catholic countries*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1977.
- DELGADO, I.. *Escritores políticos dos Seiscentos*. Lisboa: ICLP, 1986.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente. 1500-1800*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1993.
- DELUMEAU, J.. *Mil anos de felicidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DESROCHE, H. *Sociologia da Esperança*, São Paulo: Paulinas, 1985.
- DOMINGUES, J. *De Ourique ao Quinto Império: para uma filosofia da cultura portuguesa*. Lisboa: IN/CM, 2002.
- D'ORS, E.. *Lo Barroco*, Madrid: 1934.
- DUBY, G., *O ano mil*. Lisboa: edições 70, 1992.
- FEBVRE, L., "O homem do século XVI". In: *Revista de História*, n. 1, 1950.
- FEBVRE, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Orbis, s/d.
- FEBVRE, L. *O problema da descrença no século XVI* Lisboa: Inicio, 1970.
- FERREIRA, J.P.. *Fausto no horizonte*. São Paulo: Educ, 1995.
- FERREIRA, J.P.. *O livro de São Cipriano*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M.F; BICALHO, M.F. "Uma leitura do Brasil Colonial: bases da materialidade e da governabilidade no Império", *Penélope*.23, 2000, p. 67-88.

- FRAGOSO, J.; GOUVÊA, M.F; BICALHO, M.F. (org.) *Antigo-Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FRANÇA, E. O.. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997, .
- FRANCO, J.E. *O mito de Portugal*. Lisboa: Roma, 2000.
- FRANCO, J.E. & MOURÃO, J.A. *A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa*. Lisboa: Roma, 2005.
- FREIRE, P.G. *Um herege no paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FUCHS, B. *Mimesis and Empire*. Cambridge University Press, 2001.
- FUMAROLI, M.. *L'âge de l'éloquence*. Genebra: Librairie Droz, 1980.
- FURTADO, J.P (coord). *Antônio Vieira. Imperador do púlpito*. São Paulo: IEB, 1999 (Cadernos do IEB – Cursos & conferências).
- GEERTZ, C. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GIBERT, P.. *A Bíblia na origem da história*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- GIL, F. & MACEDO, H.. *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998, .
- GILSON, E. & BOEHNER, P.. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1991;.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, C. *Olhos de madeira. Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GINZBURG, C. *Relações de força. Histórica, Retórica e Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GODINHO, V.M., *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1971.
- GODINHO, V.M.. *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar. Séculos XIII-XVII*. Lisboa: DIFEL. 1990.
- GOMES, G.S., Jr.. *Palavra peregrina. O Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1998.
- GRESPLAN, J. “O Esclarecimento. Ruptura ou tradição” *Revista de História*, v. 136, 1997, p. 101-105.
- GRUZINSKI, S. *Colonização do Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GRUZINSKI, S. “Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres ‘connected histories’ ” *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, 56, 2001, 1, p. 85-100.
- GUERREIRO, M.V. (org.) *Literatura popular portuguesa. Teoria da literatura oral/tradicional/popular*. Lisboa: ACARTE/Fundação Calouste Gulbekian, 1992.
- HANSEN, J.A. “Barroco, Neobarroco e outras ruínas” *Teresa*, 2, 2002.
- HANSEN, J.A.. “A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII”, JANCOS, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa : Cultura & sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo : Hucitec, 2001, p. 735-755 : v. 2.
- HANSEN, J.A.. *A sátira e o engenho. Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. 2ª. Ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- HANSEN, J.A.; “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997.
- HANSEN, J.A. “Notas sobre o ‘Barroco’”, *Revista do IFAC*, 4, dez. 1997.
- HANSEN, J.A.. “Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*” In: LOPOLDO, L (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998.

- HANSEN, J. "Leituras coloniais" In: ABREU, Márcia (Org.). *Leituras, história e história da leitura*. Campinas: Mercado de Letras, 1999.
- HANSEN, J.A. "Experiência e expectativa em *Memorial do Convento*" In: LOPOLDO, L (org.) *Saramago segundo terceiros*. São Paulo: Humanitas, 1998.
- HATZFELD, H., *Estudos sobre o Barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- HAUSER, A.. *História social da Arte e da Literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HAUSER, A. *El maneirismo*. Madri: Gudarran, 1965.
- HAZARD, P. *Crise da consciência européia*. Lisboa: Cosmos, 1948.
- HEFFNER, D. "Regnum vs. Sacerdotium in a Reformation pamphlet". *Sixteenth Century Journal*, XX, n. 4, 1989, p. 617-630.
- HELLER, A. *O homem do Renascimento*. Lisboa: Presença, 1982.
- HERMANN, J.. *No reino do desejado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HESPANHA, A.M. *As vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal sé. XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.
- HESPANHA, A.M., *La gracia del derecho*. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- HESPANHA, A.M. (coord.) *História de Portugal. Quarto Volume: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, s/d.
- HESPANHA, A.M. "As faces de uma 'Revolução' ". *Penélope*. 9/10, 1993
- HILL, C. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOCKE, G.R.. *Maneirismo: o mundo como labirinto*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- HÖFFNER, J., *Colonização e Evangelho*, Rio de Janeiro: Presença, 1986.
- HOLANDA, S.B.. *Raízes do Brasil*. 4ªed., Brasília: UnB, 1963.
- HOLANDA, S.B... *Visão do paraíso*. 2ªed., São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1969.
- HOCHSCHILD, J.P, *The Semantics of Analogy according to Thomas De Vio Cajetan's De Nominum Analogia*. Doutorado, University of Notre Dame, 2001.
- KAPLAN, Y., MÉCHOULAN, H. & POPKIN, R. (ed.). *Menasseh ben Israel and his World*. Leiden: E J. Brill, 1989, Brill's Studies Intellectual History, v. 15.
- KANTOR, I. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia académica Luso-Americana (1724-1759)*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- KANTOROWICZ, E.H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KAUFFMANN, Y.. *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- KLIBANSKY, R et. al.. *Saturne et la mélancolie*. Paris: Gallimard, 1989.
- KOYRÉ, A.. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Lisboa: Gradiva, s/d.
- KUGEL, J. (ed.) *Poetry and prophecy. The beginnings of a literary tradition*. Cornell University Press, 1991.
- LE GOFF, J.. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LEITE, S., S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa: 1950, X volumes.
- LINDLEY CINTRA, L.F. "A lenda de Afonso I, rei de Portugal (origens e evolução)". *Revista ICALP*, vol. 16-17, Junho-Setembro de 1989, p. 64-78.
- LIPINER, E. *O sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- LLOYD, G.E.R *Polarity and analogy: two types of argumentation in Early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

- LONDONO, F.T.. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI” *Revista Brasileira de História*. v. 22, nº 43, 2002, p. 11-32.
- LOURENÇO, E. *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LOURENÇO, E., *Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*. 3ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- LUZ, G.A. “A insubordinação da História à Retórica: manifesto transdisciplinar” *Artcultura*, nº 9, julho-dezembro/2004
- MACCORMACK, S.. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- MAGALHÃES, L.H. *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI: as Trovas de Bandarra*. Tese de Doutorado, História, UFPR, 2004.
- MANNHEIN, K., *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARAVALL, J.A. *Antigos y Modernos*. Madri: Alianza, 1986.
- MARAVALL, J.A.. *A cultura do Barroco*. São Paulo: Edusp, 1997.
- MARAVALL, J.A. “El concepto de Monarquia en la Edad Media española” In: *Estudios de historia del pensamiento español*. 3ª ed., Madri: Cultura Hispanica, 1983, v. 1, p. 65-85.
- MARQUES, J.F. *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: INIC, 1986.
- MARQUES, J.F.. *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto: INIC, 1989, 2 v.
- MASSIMI, M.. *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil colonial: estudos histórico-psicológicos*. Tese de Livre Docência, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, 1995.
- MASSIMI, M. “A história das idéias psicológicas na cultura luso-brasileira, do século XVI ao início do XIX: A contribuição dos jesuítas” *Memória da leitura*. URL: <http://www.unicamp.br/iel/memoria/Ensaaios/index.html>.
- MASSIMI, M. “A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica, nos séculos XVI e XVII” *Atalaia*, 7-8, 2000.
- MATHEWS, G.B. (ed.) *The augustinian tradition*. Berkeley: University of California, 1999.
- MAURÍCIO, C. C., "Entre o silêncio e o ouro - sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa" *Ler História*, 20, 1990.
- MAURÍCIO, D. “Portugal e S. Francisco Xavier”, *Brotéria*, 1952.
- MEGIANI, A.P. *O jovem rei encantado: expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- MEGIANI, A.P. *O rei ausente: festa e cultura política nas visitas dos Filipes a Portugal (1581-1619)*. São Paulo: Alameda, 2004.
- MEIHY, J.C.S.B. *O Brasil na Companhia de Jesus*. Tese de doutorado, DH, FFLCH, USP, 1976.
- MEIHY, J.C.S.B., “*Barocchus tridentinus sive jesuiticus* x *barocchisismus* ou o barroco para historiadores”, texto apresentado para o grupo Angel Rama na fase de debate sobre História e Literatura (mimeo).
- MEIHY, J.C.S.B., “Ensaio introdutório” In: VIEIRA, A. *Escritos instrumentais sobre os índios*. (Seleção de textos: Cláudio Giordano). São Paulo: EDUC/Loyola, 1992.
- MEIHY, J.C.S.B. “A literatura como história; revolução e circunstância. A produção intelectual brasileira e a Guerra Civil Espanhola”, IANNONE, C.A. *et al.*(org.). *Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo: Unesp, 1998, p. 219-232.
- MEIHY, J.C.S.B. “A ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro”. *Afro-ásia*. v. 23, 2000.

- MENDES, M.V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.
- MENDES, M.V. “Ledice e esforço: o visionarismo barroco em relatos do Milagre de Ourique”. *Românica*, v. 1-2, 1992-1993.
- MENENDEZ-PIDAL, R. *Idea imperial de Carlos V*. 6ª ed., Madri: Espasa-Calpe, 1971.
- MENENDEZ Y PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madri: La editorial Católica, 1978 (ed. Virtual da Biblioteca Virtual Cervante, Alicante: BVC, 2000, URL: <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?portal=0&Ref=836>).
- MICHAËLIS, C.. *A saudade portuguesa. Divagações filológica e literar-históricas em volta de Inês de Castro e do cantar velho “Saudade minha - ¿Quando te veria?”. 2ª ed. revista e acrescentada*, Porto: Renascença Portuguesa, s/d.
- MINOIS, G. *Histoire de l’avenir. Des prophètes à la prospective*. Paris: Fayard, 1996.
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E.. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. I - de Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MORSE, R. *O espelho do próspero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- MONTEIRO, R.B. *O rei no espelho*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- MUHANA, A.F. *Recursos retóricos na obra especulativa de Antonio Vieira*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 1989.
- MUHANA, A.F. *A epopéia em prosa seiscentista*. São Paulo: Unesp, 1997.
- MUHANA, A.F. “O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos” *Semear*, 2, 1997.
- MULDOON, J. *Empire and Order: the concept of empire. 800-1800*. Londres: Macmillan, 1999.
- MULTHAUF, R.P. “John of Rupescissa and the Origin of Medical Chemistry” *Isis*, Vol. 45, No. 4. (Dec., 1954), p. 359-367.
- MURARO, V.F. *Padre Antônio Vieira. Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.
- NEUMANN, E. “ ‘Mientras volaban correos por los pueblos’: autogoverno e práticas letradas nas missões guarani – século xviii” *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, jul.-dez/2004, p. 67-92.
- NOVAES, A. (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: MinC\Companhia das Letras, 1998.
- NOVINSKY, A.W. & KUPERMAN, D. (coord.). *Ibéria judaica. Roteiros da memória*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1996, (América: raízes e trajetórias, v. 6).
- NOVINSKY, A. & CARNEIRO, M.L.T.. *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1989.
- OLIVAL, F. *As ordens militares e o Estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa, Estar, 2000.
- PAGDEN, A. *Lords of all the world: ideologies of empire in Spain, Britain, and France, 1500-1800*. Yale University Press, 1995.
- PALACIN, L., S.J., *Vieira. Entre o reino imperfeito e o reino consumado*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PALMA-FERREIRA, J. *Obscuros e marginados: estudos de Cultura Portuguesa*. Lisboa: INCM, 1980.
- PAIVA, J.P. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*. Lisboa: Notícias, 1997.
- PARKER, G. “The place of Tudor England in the messianic vision of Philip II of Spain” *Transactions of the Royal Historical Society*, 12, 2002.
- PÉCORA, A. *O teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: Ed. da UNICAMP/EDUSP, 1994.
- PÉCORA, A. *A máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

- PÉCORA, A. “Vieira, a Inquisição e o capital” *Topoi*, 1, 2000, p. 178-196.
- PESSOTI, I.. *A loucura e suas épocas*. São Paulo: 34, 1991.
- PINA, L.. “A cultura anatômica em Portugal no século XVI e a ‘Microcosmografia’ de André Falcão Resende”, *O instituto*, v. 107, 1946, pp.101-246.
- POU Y MARTÍ, J.M. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* s/l: Editorial Seráfica, 1930.
- PRAÇA, L.. *História da filosofia em Portugal*. (fixação de texto, introdução, notas e bibliografia por Pinharada Gomes). 3ªed., Lisboa: Guimarães, 1988.
- QUADROS, A.. *Poesia e filosofia do mito sebastianista*. Lisboa: Guimarães, 1982-3, 2 v.
- QUEIROZ, M.I.P. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 3a. ed., São Paulo: Alfa-Ômega, 2003.
- QUEIROZ, M.I.P. “D. Sebastião no Brasil” *Revista da USP*, n. 20, dez/1993-jan/1994.
- REDONDO, A (org.). *La prophétie comme arme de guerre de pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)* Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000.
- REEVES, M. *The influence of prophecy in the later Middle Ages: a study in Joachimism*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1993.
- RICOEUR, P., *Ideologia e Utopia*, Lisboa: Edições 70, 1991.
- RICOEUR, P., *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus, 1995, v.I.
- RODRIGUES, I. *Fr. João da Cruz: Reino de Portugal Prophetizado a Esdras*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996.
- RODRIGUES, A.V. & RODRIGUES, M.A.C. “As Trovas de Bandarra. Suas influências judaico-cabalísticas na mística da Paz Universal”. *Revista de Ciências Históricas*, vol. II, 1987.
- ROMEIRO, A. *Um visionário na corte de D. João V*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- ROSA, M.L. “A abertura do túmulo de Afonso Henriques” In: CURTO, D.R. (dir.) *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel/CNCDP, 1998.
- ROSSI, P. *Clavis universalis*. Grenoble: Jerome Millon, 1993.
- ROWNLAND, R. *Antropologia, História e diferenças*. 3ª ed., Porto: Afrontamento, 1997.
- RUIZ, R.C. “La tradición profética en la monarquía católica en los siglos 15, 16 y 17” *Arquivos do Centro Cultural Português*, 17, 1982.
- SALDANHA, A.V.. *Da idéia de “Império” na obra do Padre António Vieira S.J. Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico-político hispânico de seiscentos*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, s/d (Ricerche Giuridiche e Politiche - Materiale I/2).
- SALLMANN, J. *et al.* *Visions indiennes, visions baroques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- SARAIVA, A.J.. *Inquisição e cristãos-novos*. 3ª ed., Porto: Inova, 1969.
- SARAIVA, A.J.. *Para uma história da cultura em Portugal*. 4ª ed., Lisboa: Europa-América, 1972, II v.
- SARAIVA, A.J. *A cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1992, v. 2.
- SCHAUB, J.F. *Le Portugal au temps du Comte-Duc D’Olivares (1621-1640) Le conflit de juridictions comme exercice de la politique*. Madri: Casa de Velázquez, 2001.
- SCHMUTZ, J. “Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism” in: PORRO, P. (ed.) *The medieval concept of time*. Leiden: Brill, 2002.
- SCHOLEM, G.. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- 2º Congresso Histórico de Guimarães : actas / do Congresso (...) sobre D. Afonso Henriques e sua época. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães/Universidade do Minho, 2002, v. 3.

- SÉRGIO, A. *Breve interpretação da história de Portugal*. Lisboa: Sá da Costa, 1979. Clássicos Sá da Costa. Obras completas.
- SÉRGIO, A. *Ensaio*. 3ª ed., Lisboa: Sá da Costa, 1980. Clássicos Sá da Costa. Obras completas.
- SÉRGIO, A.. *Prosa doutrinal de autores portugueses*. Lisboa: Portugália, 1965.
- SERRÃO, J.. *Do sebastianismo ao socialismo em Portugal*. Lisboa: Horizonte, 1973.
- SERRÃO, J.V., *História de Portugal*, 2ªed., Lisboa: Verbo, 1982, 4v.
- SERRÃO, J.V., *A historiografia portuguesa*, Lisboa: Verbo, 1973, v.II.
- SERRÃO, J.V.. *O tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. Lisboa: Colibri, 1994.
- SILVA, J. T.. *América Barroca, Tema e variações*. São Paulo: Edusp, 1992 (versão eletrônica em: http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/index.html).
- SILVA, S. “Criptojudáismo e profetismo no Portugal de Seiscentos: o caso de Manoel Bocarro Francês alias Jacob Rosales (1588/93?-1662/68)” *Separata de Estudos orientais*, VIII, s/d.
- SILVA DIAS, J.S.. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, vol. 1 e 2.
- SINKEVISQUE, E. *Retórica e política*. Dissertação de Mestrado, DLCV/FFLCH/USP, 2000.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SMITH, W. *The hippocratic tradition*. s/l: Cornell University Press, 1979 [edição eletrônica, revisada, 2002]
- SOBRAL, Luís de Moura. “Narração e simbolismo franciscano nos ciclos da Madre de Deus” In: *Igreja da Madre de Deus. História, conservação e restauro*. Lisboa: Ministério da Cultura, 2002.
- SOUZA, L.M. (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 (História da vida privada no Brasil, v. 1).
- SOUZA, L.M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SOUZA, L.M.. *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI -XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, L.M “Nota sobre as revoltas e as revoluções da Europa Moderna” *Revista de História*, 135, 1996.
- SOUZA, L.M. & BICALHO, M.F. 1680-1720. *O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SPENCE, S. “Rhetoric and hermeneutics” in: GAUNT, S. & KAY, S. (ed.) *The troubadours. An introduction*. Cambridge: CUP, 1999.
- SPINA, S. *Introdução à poética clássica*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 96 e ss.
- STAROBINSKY, J. 1789: *emblemas da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TENGARRINHA, J. (dir.) *História de Portugal*. 2a. ed., São Paulo: Edusc, 2001.
- THOMPSON, E.P. *A formação da classe operária inglesa*. 2a. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, v. II.
- THORNDIKE, L.. *A history of magic and experimental science*. Nova Iorque: Columbia Univ Press, 1923, 6 v.
- TOLMAN, R (ed.) *Baroque* Colônia: Könemann, 1998.
- TORGAL, L. R. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981-1982.

- VALENSI, L.. *Fábulas da Memória*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- VANEIGEN, R. *La résistance au christianisme. Les hérésies des origines au XVIIIe siècle*. Paris: Fayard, 1993.
- VASCONCELOS, A.S. *Da idéia de “império na obra do Padre Antônio Vieira*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, [1992?] (Ricerche Giuriche e Politiche. Celebrazione Colombiani – Materiale I/2).
- VAUCHEZ, A. *Saints, prophètes et visionnaires*. Paris: Albin Michel, 1999.
- VENTURA, M.G.M. (coord.). *O Barroco e o mundo ibérico atlântico. Terceira jornadas de História Ibero-Americana*. Lisboa: Colibri, 1998.
- VERMEIR, K. “The ‘physical prophet’ and the powers of imagination. Part I: a case-study on prophecy, vapours and the imagination (1685-1710)” *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 35, 2004.
- VOVELLE, M. *Ideologia e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- VOVELLE, M. *Imagens e imaginário na História*. São Paulo: Ática, 1997.
- WEBER, E. *Apocalypses. Prophecies, cults, and Millennial beliefs through the Ages*. Cambridge: Harvard UP, 1999.
- WEST, D. C. “Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico” *The Americas*, Vol. XLV, Jan. 1989, No. 3.
- WHITE, H.. *Trópico do discurso. Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1991, Col. Ensaio de Cultura 6. .
- YATES, F.A.. *A tradição hermética e Giordano Bruno*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- YATES, F.A. *La philosophie occulte à l’époque élisabéthaine*. Paris: Dervy, 1987.
- YERUSHALMI, Y.H. *Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portuguaise*. Paris: Chandeigne, 1998.
- ZUMTHOR, P. *A letra e a voz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ZUMTHOR, P. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

2.1. Dicionários, enciclopédias, catálogos e obras de referência.

- Catálogo da exposição camoniana do Real Gabinete Português de Leitura*. Rio de Janeiro: s/e, 1972.
- Dicionário de Iconografia Portuguesa*. Lisboa: Instituto para Alta Cultura, 1947 (I Suplemento, 1954) (II Suplemento, 1960).
- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Barcelona: Hijos de S. Espanha, s/d.
- Enciclopedia Cattolica*. Firenze: G.C. Sarconi, 1953 .
- Enciclopedia Einaudi. Religião/Rito*. Lisboa: IN/CM, 1994.
- FLORES, L.F.B.N. (org.) *Padre Antônio Vieira: catálogo do acervo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, EdUERJ/BN, 1999.
- LAUSBERG, H. *Elementos de retórica literária*. Lisboa: Calouste Gulbekian, [1966].
- LAUSBERG, H. *Manual de retórica literária*. 4ª. reimpr., Madri: Gredos, 1999, 3v.
- MACHADO, Barbosa. *Bibliotheca Lusitana*, [CD-Rom] Lisboa: CNCDP.
- MORA, J.F.. *Dicionário de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966.
- Portugal. Dicionário Histórico, Corográfico, Heráldico, Biográfico, Bibliográfico, Numismático e Artístico abrangendo A minuciosa descrição histórica e corográfica de todas as cidades, vilas e outras povoações do continente do Reino, Ilhas e Ultramar, monumentos e edifícios mais notáveis, tanto antigos como modernos; biografias dos portugueses ilustres antigos e contemporâneos, célebres por qualquer título, notáveis pelas suas acções, pelos seus escritos, pelas suas invenções ou descobertas; bibliografia antiga e moderna; indicação de todos os factos notáveis da história*

- portuguesa, etc., etc.* Lisboa: João Romano Torres, 1904-1915 [versão on-line, no site: <http://www.arqnet.pt/dicionario/>].
- OLIVEIRA, V.A. *Sebástica. Bibliografia geral sobre D. Sebastião*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 2002.
- PAIVA, J.P (coord. científica) *Padre António Vieira, 1608-1697: bibliografia*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1999.
- SARAIVA, A.J. & LÓPES, O.. *História da Literatura Portuguesa*. 16^a ed., Porto: Porto, s/d. .
- SERRÃO, J.(dir.) *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa: Iniciativas, 1963, v. 3.
- SILVA, A.M.. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. 10^a ed., revista, corrigida, muito aumentada e actualizada por Augusto Moreno, Cardoso Júnior e José Pedro Machado, Lisboa: Editorial Confluência, 1949-59.
- SILVA, I.F.. *Diccionario bibliographico portuguez*. [CD-ROM] Lisboa: CNCDP.
- STRAYER, J.R. (ed.) *Dictionary of the Middle Ages*. Nova Iorque: Charles Scribner's sons, 1984.
- VAINFAS, R, (coord) *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

As três imagens que abrem as três partes são representações do sonho de Jacó com a escada. A primeira imagem é uma gravura do Speculum humanae salvationis, impresso em Augsburg, em 1477. A segunda é um óleo em painel de madeira da oficina de Simão Álvares, feito em Portugal no século XVII, baseado na gravura maneirista de Jost Amman. A terceira é o óleo do espanhol Jusepe de Ribera, pintado em 1639. [Na capa, está o óleo de Bento Coelho da Silveira, sobre o sonho de S. Francisco (1660-70?)]