

## “O homem forte, todo o mundo tem por pátria”: a construção do homem *mundanus* em Antônio Vieira

“The strong man, has the country the entire world ”: the  
construction of *mundanus* human in Antônio Vieira

Gil Eduardo de Albuquerque Macedo

Doutorando em História

Universidade Federal do Ceará

E-mail: gileduardo7@yahoo.com.br

Recebido: 26/06/2015

Aprovado: 15/08/2015

**Resumo:** Antônio Vieira é uma das notáveis figuras da história e cultura lusitana. Envolvido em grandes polêmicas, o audacioso jesuíta é amplamente conhecido pela defesa e apologia do império português, atestando isso em diversas documentações, tais como cartas, sermões e textos proféticos. Para fundar sua exegese, o engenhoso padre seiscentista construiu sobre a figura bíblica de Tubal o ideal de homem português. Para o jesuíta, a natureza desbravadora e indômita do povo português é resultado de uma herança que se origina em Tubal e aflora intensamente no processo de expansão marítima portuguesa. Homem de todo o mundo, o homem *mundanus* vieiriano tem por pátria toda a extensão do globo, fundamentando a noção de Império presente nas profecias do padre seiscentista. Tomando tal discussão por tema, a sequência argumentativa deste trabalho segue em duas correntes: compreender a construção dos conceitos de homem e mundo vieiriano e sua relação com a tradição profética portuguesa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antônio Vieira; Tubal; Império português; Mundo.

**Abstract:** Antonio Vieira is one of the outstanding figures in the history and Lusitanian culture. Involved in major controversy, the audacious Jesuit is widely known for defense and apology of the Portuguese empire, stating that in several documentation, such as letters, sermons and prophetic texts. To found his exegesis, the ingenious seventeenth-century priest built on the biblical figure of Tubal the ideal of Portuguese man. For the Jesuit, the taming nature and indomitable of the Portuguese people is the result of a heritage that originates from Tubal and emerges strongly in the Portuguese maritime expansion process. Man of the world, man *Mundanus* vieiriano has the country the entire length of the globe, basing the concept of Empire in the prophecies of the seventeenth-century priest. Taking this discussion by topic, the argumentative sequence this work follows two perspectives: to understand the construction of human concepts and vieiriano world and their relation with the Portuguese prophetic tradition.

**KEY WORDS:** Antônio Vieira; Tubal; Portuguese empire; World.

## Introdução

O termo mundo, do latim *mundus*, permeia inúmeras passagens do texto bíblico, nele está arraigado uma profunda polissemia<sup>1</sup>, horizonte aberto para diferentes interpretações. Uma rápida investigação bíblica já nos direcionaria a um labirinto de ambiguidades, pois ora o mundo é mostrado como espaço de desvio e transgressão moral – “Não ameis o mundo, nem o que há no mundo”<sup>2</sup> – ora é objeto de desejo e de intervenção divina – “pois Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu filho unigênito”<sup>3</sup>. Essas amostras evidenciam uma típica contradição com que teólogos e historiadores da religião se defrontaram em suas interpretações.

Não podemos ignorar o fato de que a Bíblia é um compêndio de livros escritos em momentos históricos distintos, um material heterogêneo. O esforço em construir uma unidade de sentido para todo o texto bíblico perseguiu a cristandade por um longo período, configurando-se como um fardo pesado para as primeiras empreitadas teológicas. Podemos perceber isso na tradução que culminou na bíblica *vulgata*, realizada entre os séculos IV e V, por São Jerônimo, a mando do papa Dâmaso I, cujo objetivo foi produzir um texto de ampla divulgação. Na tradução do *Novo Testamento*, escrita em grego, Jerônimo reuniu sob o vocábulo *mundus* uma gama de outros termos, tais como Gês (solo, terra), Oikumêne (toda a terra habitada), Aión (século) e Kosmós (conjunto de um universo ordenado)<sup>4</sup>, reduzindo-os a um só conceito. Podemos já pressupor uma nova abertura para interpretações, pois, no lugar dessas terminologias, surgiu um conceito pouco preciso. Os exemplares da bíblia *vulgata*, lida pelos homens medievais, criou, então, interpretações discrepantes de *mundus*: lá estava o mesmo mundo que Deus amou e o mundo pecaminoso, permeado pela presença maligna do diabo. Incoerente? Ocorre que hoje podemos desconstruir etimologicamente as suas origens, mas, para o cristão medieval, *mundus* sofreu uma tradução confusa, fonte de uma complexa polissemia.

---

<sup>1</sup>CARVALHO, Flávio Américo Dantas. *Clarissimo speculo bonitatus dei: o mundo de Tomás de Celano e sua leitura de mundus*. 2011. 135 p. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011. p. 37-39.

<sup>2</sup>BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamento. 42. ed. rev. e atual. no Brasil. São Paulo: Editora Paulinas, 1986. 1 João 2; 15.

<sup>3</sup>BÍBLIA SAGRADA, João 3; 16.

<sup>4</sup>COENEN Lothar, BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1989. v. 3.

Sabemos que as interpretações bíblicas não são resultados unidimensionados pela mensagem interna do texto. Nesse sentido, ao concebermos Deus e fé enquanto constructo discursivo, compreenderemos a interpretação bíblica como fruto de uma identidade dinâmica, um fluxo perene entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”<sup>5</sup>. Dessa forma, a configuração poética e narrativa dos textos bíblicos está sempre suscetível a reatualizações<sup>6</sup>. Do ponto de vista teológico, pressupõe-se a relação entre o leitor e os textos bíblicos, estando circunscrita nela uma experiência histórica que, a todo momento, redimensiona a existência do homem em uma realidade transcendental. Os sentidos construídos a partir da tradução feita por São Jerônimo caminharam *paripassu* com as condições e demandas históricas que os seus teólogos viveram. De outro modo, também nos serve para pensar a associação entre religião, política e retórica como relação fundamental para compreensão da complexidade histórica da qual nós investigamos<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Vejamos a seguinte citação: “A identidade do texto narrativo não se limita ao que se chama de ‘dentro’ do texto. Como identidade dinâmica, emerge para a interseção entre o mundo do texto e o mundo do leitor. É nesse ato de leitura que a capacidade que tem a intriga de transfigurar a experiência é atualizada. O ato de leitura pode desempenhar esse papel porque seu dinamismo próprio enxerta-se no ato configuracional e o conduz a seu acabamento”. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 126.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur alinha à sua perspectiva hermenêutica uma cuidadosa análise dos textos bíblicos. Para o filósofo, o funcionamento do texto bíblico passa pelos efeitos gerados por sua linguagem poética, mediante a metaforização que dimensiona uma nova reconfiguração do real, provocando uma prática renovada e revelada capaz de tocar a existência do leitor \_\_\_\_\_. *A hermenêutica bíblica*, p. 205.

<sup>7</sup> A historiografia tradicional vieiriana, a exemplo de João Lúcio de Azevedo, concebeu Vieira como nítido exemplo da contradição barroca entre religião e política. Sob essa premissa, as imagens que podemos criar do iniciano é certamente confusa, pois o analisa por meio de categorias exteriores a sua racionalidade histórica. Foi somente em 1989 que Alcir Pécora defendeu incisivamente que as perspectivas anteriores não historicizaram adequadamente a documentação do jesuíta, investindo sobre elas diferentes anacronias. Em 1994, Pécora publicou sua tese, *Teatro do Sacramento*, que tornou-se uma das mais citadas e importantes produções historiográficas sobre o padre Antônio Vieira, por demarcar novas perspectivas de análise para a saturada historiografia vieiriana. Haveremos de deixar claro que nos aproximamos da postura metodológica investida por Pécora sobre a documentação do padre seiscentista, pois pensamos que ela possa nos conduzir a um diálogo necessário entre espiritualidade, cultura, política e sociedade. Desse modo, ao afirmar que o “modo sacramental” fundamenta o pensamento de Vieira, Pécora demonstra como é indissociável a relação dos aspectos litúrgicos, retóricos e político-teológicos nas obras do jesuíta. Por mais que seu discurso evidencie as diversas facetas de um homem confuso, deveremos enxergar simultaneamente um Vieira missionário, pregador, crítico, político. Esses aspectos são elementos da construção de um teatro, no qual Vieira concebe sua realidade e interpreta a materialidade do mundo terreno sob uma linguagem divina e religiosa. É nesse sentido que devemos entender a compreensão religiosa seiscentista como indissociável do fazer político e retórico: agir politicamente é também proporcionar uma mudança social e, portanto, religiosa. Certamente as tensões que o discurso do jesuíta apresenta devem ser incorporadas como parte de um jogo em que a Companhia investiu nos seus três primeiros séculos de existência. Ser um jesuíta é lançar-se ao mundo, no qual existem vicissitudes políticas, missionárias e teológicas, na expectativa de que a interseção delas conduza a uma transformação na humanidade. Ver em: PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: EDUSP, 2008. ECHEVERRÍA, Bolívar. *La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina*, ed. Petra Schumm, Barrocos y Modernos. *Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*, Verveut, 1998, p.49-65. LEITE, Edgar. *Concepções jesuíticas*

Em suma, a polissemia *mundus* foi fonte de pelo menos duas leituras acerca da materialidade terrestre, apoiando-se no pressuposto de que existe uma natureza precedente a sua existência. Para os neoplatônicos, a vida em sociedade e a relação do homem com o corpo ou com a natureza física são práticas que desviam o cristão de Deus<sup>8</sup>. Essa postura deve-se à concepção de que o homem e o mundo foram corrompidos quando conheceram o pecado. A respeito de uma das mais conhecidas passagens bíblicas, quando Adão come o fruto proibido, costuma-se afirmar que o momento demarcou o período em que a humanidade foi condenada ao pecado e ao desvio; assim, o termo mundano passou a agregar forte teor depreciativo. Dessa forma, a primeira etapa do caminho para a contemplação divina consiste no isolamento, prática que reforçou o monasticismo. Negar as coisas do mundo – a personalidade, o convívio em sociedade aberta, o corpo, os prazeres – tornou-se o único e legítimo meio de alcançar a santidade.

A partir do século XIII, a transformação da sensibilidade cristã acerca do mundo produziu práticas que levaram o cristão ao sentido inverso do que fora instituído na Alta Idade Média. Em outros termos, a busca por Deus não estaria mais no ato de isolar-se, mas de congruir-se com o mundo e nele operar transformações. A postura estivera em compasso com as emergências políticas e sociais do século XVI: expansão ultramarina e os desafios gerados pela Contrarreforma solicitavam uma nova práxis cristã.

---

sobre a relação entre a "conquista espiritual" e a "conquista material", séculos XVI-XVIII. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 410, p. 11-22, jan./mar. 2001.

<sup>8</sup> O neoplatonismo vigente na Alta Idade Média, uma reformulação dos escritos de Platão feita por Plotino, fez-se presente em um dos mais influentes teólogos cristãos, o bispo de Hipona, Agostinho. Em 386, Mânlio Teodoro apresentou a Agostinho os tratados de Plotino, o que demarcou a transição do maniqueísmo para o neoplatonismo experienciada pelo bispo. Nesse novo período, Agostinho produziu duas de suas mais importantes obras, *A Cidade de Deus* e *Confissões*. Quando escreveu a *Cidade de Deus*, o teólogo cristão pensou o processo histórico como desenvolvimento espiritual do cristianismo. São dois planos que compõem o universo: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. A primeira, por ser eterna, não existe no tempo, mas em um plano simultâneo onde tudo é uno e absoluto. Em contrapartida, a Cidade dos homens é criação divina e, como tal, foi construída em associação ao tempo que divide e limita o intelecto humano. Para o teólogo, a natureza do mundo foi corrompida quando Adão comeu do fruto proibido, instaurando o pecado na materialidade. Segundo ele, essa condição degenerativa haverá de perseguir o homem até o dia em que a Cidade dos homens se fundir com o plano celestial; nesse momento a realidade sensível haverá de inexistir e com ela também a corrompida natureza humana. Agostinho negava qualquer tipo de interpretação milenarista do Apocalipse bíblico, pois acreditava que o homem, vivendo no tempo e sendo limitado por ele, não poderia prever o desenvolvimento da história. Restava-lhe, então, esperar no âmago do interior, longe das tentações mundanas, o início do Reino de Deus. Ver em: LÖWITZ, Karl. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 161-173. ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. 2. ed. Porto Alegre: EDUPCRS, 2008.

## O círculo perfeito

A figura mais perfeita e mais capaz de quantas inventou a natureza e conhece a geometria é o círculo. Circular é o globo da terra, circulares as esferas terrestres, circular toda esta máquina do universo, que por isso se chama orbe, e até mesmo Deus, se sendo espírito pudera ter figura, não havia de ser outra se não a circular.<sup>9</sup>

Questionamo-nos sobre qual seria a reação de Gaston Bachelard ao ler essa passagem. Provavelmente nos explicaria que o recurso à circularidade está ligado a uma ontologia pura do ser, que, mesmo sob todo o efeito da cultura, haverá de remeter à circularidade como fenômeno da perfeição, um fenômeno invariavelmente humano<sup>10</sup>. Não estamos querendo aqui nos apropriar da perspectiva fenomenológica de Bachelard, pois relegaríamos os fatores culturais a um plano de análise secundário<sup>11</sup>, mas entendemos que a forma esférica do globo terrestre indica para Vieira uma relação estreita entre natureza e perfeição.

Nesse mesmo sermão, Deus é considerado criador de espaços (sensíveis ou imaginários) e sua criação, por mais mensurável que seja, é envolvida pela infinita extensão divina, ou seja, na constituição física do mundo, Deus também revela a sua existência<sup>12</sup>. Vieira vislumbra na circularidade a ideia de perfeição, pois a forma geométrica do círculo representa a infinitude, é a manifestação da imensidão divina em matéria mensurável. A ideia de criar uma relação transcendental com a dimensão planetária do mundo, produzida no século XVI pela cultura ocidental, foi uma resposta a um problema que surgiu com a descoberta da

---

<sup>9</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão da Nossa Senhora do Ó. In: \_\_\_\_\_. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 1951. v. X, p. 207.

<sup>10</sup> Para Bachelard, o fenômeno do “redondo” precede a cultura; artistas como Van Gogh, Joê Bousquet, La Fontaine ou Jaspers referenciaram o “redondo” e atribuíram-lhe o mesmo sentido: perfeição. O filósofo afirma que os referidos artistas viveram em épocas distintas, não se conheceram, mas tomaram a forma do círculo para designar um só sentido. Isso lhe permite concluir que “o redondo” é a forma ontológica mais pura do ser: “O ser é redondo” se tornará para nós um instrumento que nos permita reconhecer a primitividade de algumas imagens do ser. As imagens da *redondeza plena* nos ajudam a nos congregar em nós mesmos, a dar a nós mesmos uma primeira constituição, a afirmar nosso ser intimamente, pelo interior. Porque vivido a partir do interior, sem exterioridade, o ser não poderia deixar de ser redondo”. BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 350.

<sup>11</sup> Nesse sentido, a análise cultural lhe serve para desmascarar os intermédios que restringem a ontologia pura do ser. Bachelard assim afirma: “A fenomenologia, no domínio restrito em que trabalhamos, deve suprimir qualquer intermediário, qualquer função superposta. Para se ter a pureza fenomenológica máxima, é preciso tirar da fórmula jaspersiana tudo o que mascararia o valor ontológico, tudo o que complicaria a significação radical” \_\_\_\_\_. *A poética do espaço*, p.350.

<sup>12</sup> “Esta imensidade de Deus no mundo, e fora do mundo, está em todo lugar, e onde não há lugar: está dentro, sem se encerrar, e está fora, sem sahir, porque sempre está em si mesmo: o sensível e o imaginário, o existente e o possível, o finito e infinito, tudo enche, tudo inunda, por tudo se estende.”. VIEIRA. *Sermão da Nossa Senhora do Ó*, p.209.

América e o fim da imensidão do *orbe terrarum*. Vieira engenhosamente funde a finitude material do mundo à infinitude espiritual de Deus.

Mesmo que a esfericidade terrestre já não suscitasse mais dúvidas, partia-se da ideia de que antes do século XVI a extensão do planeta ainda era uma incógnita. O mistério que rondava os mares extremos tornava o mundo algo imensurável, poucos eram os que se aventuravam em seu ingresso; a maioria tinha medo de se perder ou de se deparar com monstros. O fato é que, desde os gregos, sabe-se que o mundo é esférico<sup>13</sup>, mas nenhum homem até então comprovava tal teoria. Em termos práticos, o mundo era imensurável, pois ninguém pode medir o que não se conhece, e como parte de sua extensão ainda se mantinha desconhecida para o Ocidente, o manto de mistério e temor envolvia as mais diversas especulações. A postura do homem perante o mundo era de subserviência, pois este se apresentava ainda imponente e ameaçador.

A descoberta da América expandiu o horizonte da cultura Ocidental, ao mesmo tempo em que despiu a imensidão do planeta, tornando-o um objeto capaz de ser medido. Sabemos que a abrupta revelação de territórios antes não conhecidos transformou profundamente a sociedade Ocidental. Hannah Arendt, em *A condição humana*, considera que “no instante em que se descobriu a imensidão do globo terrestre, começou o apequenamento do globo”<sup>14</sup>; esse processo, inaugurado na Idade Moderna, contribuiu para a visualização de um mundo que o homem conhece tanto quanto as linhas de sua própria mão<sup>15</sup>. A verticalização da percepção espacial ao reduzir a distância entre percursos antes inimagináveis transformou o mundo em um grande lar, desmitificou e transfigurou o temor em desejo. Talvez nunca se tenha falado tanto em mundo na história Ocidental quanto a partir desse período.

O simples fato de o globo terrestre poder ser vislumbrado em um planisfério<sup>16</sup> afetou profundamente a relação entre homem e natureza; para Edmundo O’Gorman, esse processo

---

<sup>13</sup> Eratóstenes (276 a.C. - 194 a.C.) lançou a tese de que a Terra era esférica. O geógrafo e astrônomo grego, fazendo uso da trigonometria, chegou a precisar o perímetro da terra em 46.250 km, não muito distante do valor convencionado atualmente, 40.076 km.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2007. p. 262.

<sup>15</sup> \_\_\_\_\_. *A condição humana*, p.262.

<sup>16</sup> O Planisfério de Martin Waldseemuller, publicado em 1507, atesta a difusão de uma mentalidade vigente no século XVI, fundamentada na prerrogativa de um total reconhecimento planetário. Nessa cartografia já estão mapeadas a zona territorial americana e algumas ilhas próximas ao que hoje concebemos como Austrália. Mais

histórico vai culminar em uma postura ativa do homem perante sua realidade<sup>17</sup>. Com isso, o homem deixa de servir-se da natureza para tomar-lhe a posse<sup>18</sup>, o que gera um problema para a cristandade: o homem, ao se tornar dono e senhor da natureza, em tese, se equipara a Deus. Contudo, não se pode negar a difusão de uma mentalidade que circula intensamente, visto que, de fato, a descoberta da América impulsionou o homem ao desbravamento e à conquista. A solução para isso foi envolver a materialidade do mundo e sua dinâmica de exploração em um véu de simbologia divina, pois “fazem-no proclamando que obtêm de Deus este domínio e esta posse”<sup>19</sup>.

Por outro lado, esses novos eventos também serviram para suplantar definitivamente a perspectiva agostiniana da mundaneidade. Ora, a potencialidade catequética presente no Novo Mundo não se adaptava à reclusão interior que agostinianos vislumbraram sobre o mundo e, de certa forma, o conhecimento da extensão planetária da Terra contribuiu para isso, pois a transformou em um lar seguro, rodeado por muros conhecidos. Mais do que isso, a circularidade é também a forma para delimitação de toda criação divina, tudo está circunscrito nela: “O certo é que as obras sempre se parecem com seu autor; e fechando Deus todas as suas dentro do círculo, não seria esta ideia natural, se não fosse fora parecida à sua natureza”<sup>20</sup>. Essa citação corrobora mais ainda a ideia de que o mundo é um legítimo objeto de desejo cristão, pois nele a graça divina aflora na forma e na matéria de toda a existência.

Caminhando por essa linha argumentativa, podemos inferir que a inserção do paradigma aristotélico-tomista na cultura Ocidental e o seu desdobramento na ideia moderna de natureza permitiram ao cristianismo sua adaptação ao novo contexto de expansão ultramarina. Esses acontecimentos, para Vieira, representam uma nova fase, indício de um novo tempo, pois a natureza mostrou ao homem o seu mais novo lar, o

---

do que apontar ou não precisões cartográficas, o mapa de Martin Waldseemuller dá uma ideia de circunferência, cobrindo toda a extensão planetária em um objeto de fácil visualização.

<sup>17</sup> O’GORMAN, Edmund. *A invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.

<sup>18</sup> Vimos que, com as teorias aristotélico-tomistas, a aproximação entre natureza e graça divina trouxe cristãos a repensarem o mundo e, nele, suas práticas. No século XVI, esse pressuposto se desenvolve a tal ponto que a necessidade de conhecer a natureza se transforma no obsessivo desejo de esquadrihá-la, delimitá-la, tomar-lhe a posse: “se conhecermos as leis, podemos, pois, servir-nos das coisas e tornar-nos ‘donos e senhores’ da natureza”<sup>18</sup>. Ver em: LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 185.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_. *História da ideia de natureza*, p. 192.

<sup>20</sup> VIEIRA, *Sermão da Nossa Senhora do Ó*, p. 207.

“Mundo”: “quando o não conheceu, negou-lhe o domínio; quando conhecer, dar-lhe-á a posse”<sup>21</sup>. Esse será o lar, a promessa de Deus aos seus fiéis, e o “Mundo” que lhes é entregue deve seguir sob o propósito de expansão planetária do cristianismo, pois o tempo deverá ser conduzido por esforços humanos. O domínio concedido é a extensão do poder divino; é a ele que hereges, maometanos, judeus e gentios haverão de se curvar. Assim como o “Mundo” foi prometido a Adão e, devido ao pecado, revogou-se a sua posse, o “Mundo do Futuro” haverá de reconquistá-la, restabelecendo a paz e a palavra de Cristo até que se consuma o Juízo Final.

Partindo dessa perspectiva, o jesuíta reveste de sentido transcendental a descoberta da América e o conhecimento pleno da esfera terrestre. Las Casas já afirmava que Colombo fora ungido por Deus<sup>22</sup>, pois seu feito abriu um novo caminho para a difusão do cristianismo. Vieira vai além e afirma que os antigos profetas não puderam prognosticar o futuro do mundo, devido ao fato de sua plenitude ter sido revelada ao conhecimento humano apenas a partir do século XVI. O mundo coberto pela obscuridade dos mares extremos não dava conta de toda a existência humana, mas a descoberta da América e da *Austral*<sup>23</sup> iluminou o profeta moderno ao apresentar-lhe a plenitude da humanidade:<sup>24</sup>. O círculo que delimitava a totalidade da criação divina não havia sido apresentado aos homens. O conhecimento dessa forma da natureza foi o sinal que demarcou um novo período, levou Vieira ao anseio escatológico verificado em sua obra.

### **Filhos de Tubal**

Vimos no tópico anterior como a ideia de círculo perfeito circunscreve a totalidade da existência criada por Deus. Neste tópico, discutiremos de que maneira o jesuíta define o que está circunscrito pelo círculo divino, isto é, o gênero humano. Antônio Vieira parte do

---

<sup>21</sup> VIEIRA, Antônio. Livro Antepimeiro. In: ALEIXO, José Carlos Brandi (org.). *História do Futuro*. Brasília: UNB, 2005. p. 141.

<sup>22</sup> O’GORMAN, Edmund. *A invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.

<sup>23</sup> Reconhecemos *Austral* como a atual Austrália. A descoberta oficial da Austrália foi realizada em 1770 por James Cook; no entanto, navegantes portugueses, a exemplo de Cristóvão de Mendonça e Gomes de Sequeira, já haviam feito (nos anos de 1522 e 1525, respectivamente) os primeiros reconhecimentos do continente.

<sup>24</sup> “O Mundo que conheceram os Antigos se dividiu em três partes: África, Europa, Ásia; depois que se descobriu a América, acrescentou-lhe a nossa idade esta quarta parte; espera-se agora a quinta, que é aquela terra incógnita, mas já reconhecida, que chamamos Austral.” VIEIRA, *História do Futuro*, p. 141.

princípio de que há, no “Mundo”, quatro tipos de infiéis: os hereges, os judeus, os gentis e os pagãos (maometanos)<sup>25</sup>. Mesmo estabelecendo tais categorias, o jesuíta crê piamente que todas elas haverão de se extinguir, curvando-se por livre arbítrio à fé cristã. Para corroborar o seu argumento, o jesuíta afirma a existência de uma natureza que perpassa todo o gênero humano, o que assegura o direito universal à salvação. No *Sermão XX do Rosário*, Vieira recrimina qualquer distinção de cor que diferencie os homens, traçando um paralelo entre as Irmandades do Rosário dos brancos e as dos pretos. Dessa forma, mesmo divididos por nítidas diferenças físicas, toda a humanidade é criação de Deus, proveniente de uma mesma raiz: “Fê-los Deus a todos de uma mesma massa para que vivessem unidos e eles se desunem”<sup>26</sup>.

Uma natureza humana idêntica em todo o percurso é que permite uma caracterologia seiscentista. Essa noção essencialista da natureza humana, fundada nas acepções de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*) e de Teofresto (*Caracteres*), foi responsável por petrificar os seres, criando categorias de existência imóveis<sup>27</sup>. De acordo com Vieira, existe uma condição humana unívoca, a capacidade de converter-se, característica de uma essência divina na constituição espiritual humana. Diferente disso, as categorias de infiéis estão em um plano secundário, pois são derivadas das práticas pecaminosas cometidas em terra, são resultados de uma tendência humana ao pecado.

É importante termos dito isso, uma vez que a esperança de um futuro bom e glorioso só foi possível quando se enxergou no “Mundo” uma natureza potencialmente boa, passível de intervenção. Para o jesuíta, no núcleo da natureza do mundo, aqui denominada *mundanus*, também sobrevivem o bem e a vontade divina; entretanto, nela também se manifestam o desvio e o pecado humano, em consequência do pecado original. Em outros termos, ela é

---

<sup>25</sup> O segundo tomo da Defesa Perante o Quinto Império se propõe a defender a salvação universal do Mundo. Ver em: VIEIRA, Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. [ed. Hernâni Cidade]. v. II. Salvador: Bahia, 1957.

<sup>26</sup> VIEIRA, Antônio *apud* RAMINELLI, Ronald. *Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750*. In: *Varia História*. Belo Horizonte, UFMG, v. 28, n. 48, 2012, p. 707. No artigo em que buscamos a referência de Vieira se encontra uma emblemática tese; nela o autor redefine o conceito de raça para o período colonial brasileiro, considerando que o conceito existe e é definido por critérios morais e físicos, construindo hierarquias sociais baseadas na cor da pele. Ao investigar os discursos que as sustentam, Raminelli também verifica opiniões contrárias a essas classificações raciais, considerando Antônio Vieira um veemente opositor.

<sup>27</sup> OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 124-125.

simultaneamente santa e corrupta, o que deriva do fato de que o homem, na condição de criatura divina, resguardaria a santidade de seu Pai, mas se corrompeu no momento em que conheceu e praticou o pecado: “foi Adão peor e mais cruel Herodes que o de Jerusalém; porque Herodes matou os inocentes de dois anos para baixo, e Adão mata a todos os seus descendentes no mesmo instante em que são concebidos”<sup>28</sup>.

A todo instante Vieira associa a natureza humana à ambição e ao pecado, mas os contrapõe a uma natureza criada originalmente por Deus, mestra da vida, propulsora de toda a existência. Em um belíssimo discurso apresentado à rainha da Suécia, Cristina Alexandra, no ano de 1674, o jesuíta disserta sobre a tendência heraclitiana pelo pranto humano. Vejamos o trecho final do seu discurso:

Se o homem, pela transgressão não tivesse perdido a felicidade em que foi creado, choraria, ou não? É certo, que nunca chorariam os homens se fossem conservados n’aquelle estado, e as lagrimas que agora há, não as haveria então: logo, se na felicidade d’aqule tempo estaria ociosa a potencia de chorar, na miséria d’este tempo esteja ociosa a potencia de rir, etc.<sup>29</sup>

Nesse sentido, por mais ociosa que esteja a faculdade do riso divino – afinal, para o jesuíta, existe uma tendência humana pelo pranto – a existência dela cria uma ambivalência essencial na concepção de “Mundo” do autor:

Dois mundos em um mundo; o mundo que fez o Verbo encarnado: Mundus por ipsum factus est, e o mundo que depois de humanizado o não conheceu: Et mundus eum non cognovit, são os dois mapas que universais que o Senhor e restaurador de ambos deu aos seus Apostolos.<sup>30</sup>

É essa ambivalência uma fonte para a prática missionária cristã, pois encontra no homem a potencialidade do bem, do amor, de Deus. Assemelhando-se ao garimpeiro, que separa o ouro do cascalho, Vieira mergulha na raiz da existência à procura de Deus e de seus desígnios.

Vejamos o quão importante foi essa discussão para os inquisidores do Tribunal do Santo Ofício. No vigésimo quarto exame, pergunta-se a Vieira se a fé ou a incredulidade é

---

<sup>28</sup> VIEIRA. *Sermão de Nossa Senhora da Conceição*, p. 241.

<sup>29</sup> VIEIRA, Antônio. As lágrimas de Heráclito. In: \_\_\_\_\_. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 1951. v. XV, p. 445.

<sup>30</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão Undécimo de seu dia. In: \_\_\_\_\_. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 1951. v. XIV, p. 5.

natural ao gênero humano ou a algum povo<sup>31</sup>. Na ocasião, vale salientar, o Tribunal acusava Vieira de pró-judaísmo. Em sua defesa, o jesuíta responde afirmando que a fé cristã é consequência da graça divina, uma força sobrenatural que independe de qualquer predisposição política ou social. Nesse sentido, não existe tendência humana para a fé ou para a perdição, mas a salvação humana depende somente da ação voluntária de receber Deus. Percebe-se, a partir de seu discurso, o quanto o padre jesuíta enxerga na natureza humana a potencialidade para a conversão. É essa a premissa que sustenta a salvação universal do Quinto Império, pois todo o gênero humano é passível de salvação desde que a palavra divina, o efeito da graça, aja sobre ele.

O futuro da humanidade caminha para uma só unidade e retornará para a massa criada por Deus antes de o pecado acometê-la. Ao mesmo tempo em que produz uma natureza humana universal, o jesuíta cria uma centralidade para ela. Observemos como a Coroa e o povo lusitano destoam dos demais, já que a eles cabe o precioso dever de liderar o cristianismo: “Todos os reis são de Deus, mas os outros reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus, e feito por Deus e por isso mais propriamente seu”<sup>32</sup>. O jesuíta reveste de organicidade a sociedade portuguesa e sua estrutura política: Rei e súditos se diferenciam de toda a humanidade, pois compartilham entre eles uma identidade abençoada por Deus.

Questionamos, então, o que diferencia os portugueses do restante da humanidade cristã? O que teoricamente fundamenta o lusocentrismo vieiriano? Alguns historiadores preferem explicar esses questionamentos pela simples proximidade do jesuíta com a Corte, um típico oportunismo político. Todavia, haveremos de mostrar que suas bases estão assentadas na construção de uma tradição messiânica-milenarista, já difundida na sociedade lusitana desde o século XVI e apropriada pelo padre para a construção do “homem *mundanus*”. Dessa forma, investigaremos escritores com os quais Vieira dialoga, com vistas a, assim, entendermos como foi fomentado o ideal vieiriano de nacionalidade portuguesa.

A transcendentalidade do reino português foi germinada no século XII. Nesse aspecto, a figura histórica de D. Afonso Henriques foi fundamental para a construção do

---

<sup>31</sup> *Os autos do processo de Vieira na Inquisição* [ed. Adma Muhana]. São Paulo: UNESP, 1995. Tomo II, p. 371-384.

<sup>32</sup> VIEIRA *apud* PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: EDUSP, 2008. p. 207.

mito do império português. O príncipe foi então reconhecido oficialmente como primeiro rei português e, por suas façanhas, recebeu o título de Conquistador ou Fundador. Sua importância reside no fato de que lutou pelo reconhecimento da independência monárquica de Portugal, só concedido pelo Santo Pontífice em 1179, por intermédio da bula *Manifestis Probatum*. A lendária *Batalha de Ourique*<sup>33</sup> se revestiu de um caráter mítico, pois, a partir dela, D. Afonso Henriques se proclamaria *Rex Portugallensis* (Rei dos portugueses). Nessa conjuntura, esteve investido um longo processo interno de reforma política. Não queremos nos aprofundar por essa via de análise, mas não podemos ignorar a importância desse evento para a consolidação do caráter eminentemente profético que esteve associado à formação da Coroa Portuguesa: um dia antes da batalha, Jesus teria aparecido em sonho a Afonso Henriques, prometendo a Portugal um futuro glorioso e afirmando que o surgimento daquele reino só poderia ser explicado por razões estritamente religiosas.

Escrita em 1602, a lenda é divulgada com a *Crônica do Císter*, cuja autoria foi concedida a Fr. Bernardo de Brito. Nela o religioso da ordem cisterciense afirma que a aparição de Cristo ao futuro rei era um presságio a um futuro messiânico e glorioso, fundamental para os propósitos divinos. Segundo Luís Palacín, a lenda se arraigou profundamente nos mais diversos estratos da sociedade portuguesa quinhentista<sup>34</sup>, criando um contexto de expectativa profética. Com base nessa crença, surgiram alguns dos mais importantes profetas lusitanos, como foi o caso do Bandarra, do Santo Isidoro e de Fernão Gomes.

Sem medo de incorrer em qualquer reducionismo, podemos considerar Bandarra, dentre os profetas não ortodoxos, a referência com a qual Vieira dialogou mais intensamente. Sapateiro de profissão, Bandarra dedicou-se à divulgação de profecias messiânicas, produzindo uma série de "Trovas", nas quais vislumbrava a vinda do Encoberto, messias que alavancaria o futuro de Portugal como reino universal. Mesmo não estando vinculado oficialmente a alguma ordem, o profeta sapateiro possuía um modesto conhecimento de passagens do Antigo Testamento, material por meio do qual fundamentava suas profecias.

---

<sup>33</sup>A batalha desenvolveu-se nos campos de Ourique, sul de Portugal, em 25 de julho de 1139. Segundo consta a lenda, a tropa de D. Afonso Henriques travou uma batalha com os mouros, que, mesmo em número maior, foram derrotados pelos cristãos. Nessa ocasião, D. Afonso vislumbrou a oportunidade de se declarar rei de Portugal, tornando a batalha um marco do surgimento da Coroa, sendo saudado por muitos como o fundador da nação portuguesa.

<sup>34</sup> PALACÍN, Luís. A crítica de Vieira ao Sistema Colonial: um estudo da consciência possível. In: *Vieira e a visão trágica do Barroco*. São Paulo: Editora Hucitec, 1986. p. 31.

Era visto com muita descrença, já que o sapateiro não detinha os requisitos básicos de formação teológica que o autorizassem a produzir uma obra de caráter teológico-profético. A acusação inquisitorial que lhe chega é baseada no pró-judaísmo e, devido a isso, as Trovas de Bandarra permaneceram por longos anos na heterodoxia cristã.

Mesmo na ilegalidade, as Trovas ganharam mais força a partir de 1578. Devemos pensar que tanto a derrota portuguesa na batalha de Alcácer-Quibir quanto o desaparecimento de D. Sebastião em combate suscitaram o surgimento de um estado de expectativa na população portuguesa. Sabemos que o então rei não possuía herdeiros diretos, o que refletiu na crise dinástica de 1580 e que, conseqüentemente, levaria Portugal à perda de sua independência política, que passa a ser vinculada à casa Habsburgo, iniciando o período de união das coroas (União Ibérica). Nesse contexto, surgiu o mito do sebastianismo, com o qual Vieira dialogou intensamente. A sua primeira manifestação tendeu a vincular D. Sebastião ao rei Encoberto das Trovas de Bandarra. No regime Habsburgo, Portugal experimentou um significativo retrocesso econômico, político e bélico. Nesse período de desolação, segundo Luís Palacin, a sociedade portuguesa desenvolveu uma relação nada amistosa com os castelhanos, o que fomentou ainda mais o orgulho português<sup>35</sup>.

Em 1603, D. João de Castro reeditou as *Trovas* junto a uma obra intitulada *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra*<sup>36</sup>; a ocasião era propícia para a difusão das profecias do sapateiro. Podemos, em meio a toda complexidade com que o tema foi abordado pela historiografia, definir o sebastianismo como a “fé na volta de um rei salvador que viria resgatar o reino português das mãos dos castelhanos e restaurar a honra e a soberania perdidas”<sup>37</sup>. A crença foi primeiramente desenvolvida no contexto da União Ibérica, no entanto, os desdobramentos que se seguiram diante de outros contextos implicaram em sua constante reelaboração.

As *Trovas* foram interpretadas como uma profecia do regresso do Rei D. Sebastião, cujo retorno haveria de reerguer Portugal e, ao mesmo tempo, estabelecer a ordem cristã em

---

<sup>35</sup> PALACIN. *A crítica de Vieira ao Sistema Colonial*, p. 30.

<sup>36</sup> CASTRO, João de. *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra*. Paris, 1603. Captado em: <<http://books.google.com.br/books?id=22EuAAAAAYAAJ&printsec=>>>. Acesso em: 28 de jan. de 2013.

<sup>37</sup> COSTIGAN *apud* MARTINI, Marcus de. *As chaves do paraíso: profecias e alegoria na obra do padre Antônio Vieira*. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Federal de Santa Maria, 2011. 276 f. p. 23.

todos os recantos do globo. O seu posterior desdobramento culmina na década de 1640, precisamente em 1644, com a reedição feita por Guillelmo de Monnier, obra patrocinada por pessoas próximas a D. João IV. Nessa publicação, acrescenta-se o fato de que o então rei (D. João IV) seria o único e verdadeiro Encoberto. A margem para variações sobre o sebastianismo pode ser explicada pelas próprias lacunas deixadas por Bandarra em sua obra, portanto, não precisamos relacioná-las necessariamente ao rei D. Sebastião.

Na década de 1640, quando chegou a Portugal, Antônio Vieira deparou-se com o mito diferente daquele da tradição: o rei que esperavam restaurar o orgulho português era D. João IV. Nesse sentido, o jesuíta integra o sebastianismo a sua profecia, acreditando que o Quinto Império seria governado pelo rei restaurador. A experiência em Portugal na década de 1640 permitiu a Vieira tanto o contato com a identidade portuguesa que a florava no período de restauração quanto a referência aos mitos de Bandarra<sup>38</sup> e D. Afonso Henriques. Nessa sua passagem histórica, o padre foi contagiado por um forte sentimento de nacionalidade, responsável por envolver a Coroa em um manto de messianismo religioso.

Vejamos como, no oitavo capítulo do *Livro Antepimeiro*, o jesuíta faz menção a Afonso Henriques, citando-o para explicar o surgimento de uma dinastia de reis ungidos por Deus.

No juramento autêntico de El-Rei D. Afonso Henriques, em que se conta o miraculoso aparecimento de Cristo, quando por sua própria pessoa quis fundar o Reino de Portugal, são bem notórias aquelas palavras mandadas anunciar ao rei pelo mesmo Senhor, com o recado de que lhe queria aparecer: *Domine bono animo esto: vinctes, vinctes, et non vincetis. Dilectus es Domino, posuit enim super te et super semen tuum post te oculos misericordiae suae usque in decimam sextam generationem, in qua attenabitur proles, sed in ipsa attenuata ipse respiciet et videbit*: «Senhor, estai de bom animo: vincteis, vincteis e não sereis vincto; sois amado de Deus porque pôs sobre vós e sobre vossa

---

<sup>38</sup> Na carta escrita ao padre André Fernandes, *Esperanças de Portugal*, em 1659, o jesuíta afirma que D. João IV ressuscitará dos mortos para inaugurar o *Reino de Cristo consumado em Terra*. A referência a Bandarra rendeu a Vieira a acusação de estar dialogando com um pensador herético. O primeiro tomo da *Defesa perante o Tribunal do Santo ofício*, escrita por Vieira entre os anos de 1665 e 1667, é a sistematização de argumentos que justificaram e legitimaram o uso das Trovas de Bandarra. Deus falou a um simples e analfabeto homem sobre um futuro que validaria perante os portugueses a sua eminente missão universalista. Segundo Vieira, o motivo dessa aparente contradição não pode ser compreendido pelo conhecimento humano, pois Deus fala de forma misteriosa e escolheu um homem simples dentre os diversos nobres que existiam em Portugal: “E o intérprete deste futuro que parecia tão impossível, e de tantos outros que logo se cumpriram e vão cumprindo, foi o sujeito humilde, também retirado do Mundo, posto que cá entre nós muito conhecido nele: aquele oficial de Trancoso, que, sem saber ler nem escrever, fez escritos prodigiosos destas maravilhas” VIEIRA, *História do Futuro*, p. 147.

descendência os olhos de sua misericórdia até a décima sexta geração, na qual se atenuará a mesma descendência, mas nela atenuada tornará a pôr seus olhos.<sup>39</sup>

Para Vieira, no momento em que se vislumbrou o surgimento da Coroa lusitana, iniciou-se também uma descendência de reis que haveria de cumprir um propósito divino universal. Nesse percurso, a partir da décima sexta geração, o então Rei de Portugal daria início ao *Millennium*. O autor defende a existência de uma natural inclinação da Coroa portuguesa a servir aos desígnios divinos, e essa inclinação antecede o próprio Afonso Henriques, pois germina na constituição natural do povo português.

Isso nos chama a atenção para o fato de que para Vieira a transcendentalidade não é um feito exclusivo às gerações de reis lusitanos, ela se desenvolve no cerne de uma comunidade eleita por Deus e que tem o rei como peça central para toda essa engrenagem. Vieira entende por eleição divina a disposição natural de um grupo ou comunidade de pessoas à vanguarda dos desígnios divinos em terra. Dessa forma, existe uma natureza que diferencia a comunidade eleita das demais. Entretanto, devemos nos ater ao fato de que a eleição divina só é reafirmada quando há conformidade com o livre arbítrio humano, ou seja, eleição e livre arbítrio caminham *paripassu*, pois é a vontade comum e a obediência aos pressupostos divinos que ratificam o *status* de “povo eleito por Deus”. Alcir Pécora define claramente essa relação: “o processo sacramental imediatamente, ao mesmo tempo, uma manifestação livre e ativa da vontade comum em direção a Deus e um gesto de intervenção do Mesmo, que elege como sua a vontade que o busca”.<sup>40</sup>

De acordo com o padre seiscentista, a eleição divina não é trans-histórica, pois, como vimos, isso contrariaria a noção de livre arbítrio; a eleição divina existe no núcleo de uma comunidade, mas pressupõe também o esforço humano em exercitá-la. Não devemos confundir a ideia de comunidade eleita com o conceito de *comunidade religiosa*<sup>41</sup>. No

---

<sup>39</sup> \_\_\_\_\_. *História do Futuro*, p. 199.

<sup>40</sup> PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: EDUSP, 2008. p. 211.

<sup>41</sup> O conceito é retirado da obra de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, em que se discute a construção da nacionalidade moderna. O autor parte do princípio de que antes do século XIX não era possível pensar uma identidade nacional que cobrisse uma grande faixa territorial. Existem como antecessoras a comunidade religiosa, regida por signos universais e que não delimitava qualquer circunferência territorial, e o Reino Dinástico, que fazia uso de preceito religioso, mas se circunscrevia em um território com as fronteiras ainda porosas, insuficientes para delimitar a unidade de uma só identidade. Mesmo que o termo *nação* estivesse

cristianismo, a *comunidade religiosa* se materializou na concepção de Corpo Místico<sup>42</sup>, o qual corresponde à totalidade da existência humana cristã. Para essa materialização, instituíram uma escrita sagrada cristã, produzida em latim, por meio da qual os signos sagrados poderiam adquirir valores universais: “o latim não era só a língua que ensinava, como também a única língua ensinada”<sup>43</sup>.

---

presente nesse período, ele não correspondia à totalidade de um território monárquico. Somente no século XIX, quando o Estado conseguiu ter o controle de toda a faixa territorial, a nação passou a abranger a multiplicidade de etnias em uma só identidade. Ver em: ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexão sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>42</sup> Tomando essa discussão como parâmetro, pretendemos neste tópico observar de que modo a corporalidade foi produzida pela cultura cristã e chegou ao século XVII como uma importante base da cultura moderna, servindo inclusive para espacializar a unidade da Igreja Católica. Em “Os Dois Corpos do Rei”, Ernst H. Kantorowicz investiga no pensamento político medieval como a ideia de corpo serviu para representar a constituição política e religiosa da monarquia, onde o rei possuiria um corpo físico, sujeito a imperfeições, e um corpo místico. Costuma-se afirmar que os teólogos da Alta Idade Média, geralmente os neoplatonistas, foram os responsáveis por criar o repúdio e a negação cristãos ao corpo humano. O embasamento para a essa postura certamente tem contribuição das passagens bíblicas nas quais se apresenta o corpo de Cristo sendo severamente açoitado. Resguardadas as devidas proporções, essa imagem tornou-se referência para a cristandade e reforçou a ideia de que o sacrifício, um dos alicerces da doutrina cristã, passa pela dor física, pelo desapego à materialidade humana. Nesse sentido, o corpo é manifestado como receptáculo de desvios e perdições, pois é nele que se consome o pecado. Só no baixo medievo o corpo se liberta das amarras que o descreviam pejorativamente. Isso se deve a uma mudança de paradigma, como explicamos anteriormente, que o tornou legítimo, sob o ponto de vista da escolástica. Desse modo, o corpo como imagem e semelhança de Deus passou a fazer parte da argumentação dos que defendiam o amor e o cuidado à condição corporal humana. Foi nesse panorama histórico que o corpo de Cristo serviu para espacializar a unidade da Igreja Católica. Entretanto, o termo possui divergentes fundamentações teológicas que geraram uma controvérsia dos cristãos a respeito do sentido do corpo de Cristo consumado na Eucaristia. O teólogo Pascásio Radberto, autor de *De Corpore et Sanguine Domini* (831), foi de encontro à ideia de que o corpo no qual Cristo havia sofrido era seu verdadeiro corpo enquanto a Eucaristia era o *corpus mysticum*. No que concerne a essa questão, o teólogo acreditava que na liturgia haveria a existência física do corpo e do sangue de Cristo, produto da transubstanciação do pão e do vinho. Rebatendo a tese do seu mestre, Ratramno de Corbie, autor do livro *De corpore et sanguine domini* (843), afirmava que o corpo presente na Eucaristia não era de fato o corpo de Cristo, mas antes o produto da fé do cristão que o percebe pela graça divina, o que séculos adiante fundamentaria a tese dos reformados protestantes na defesa da consubstanciação. É somente a partir do século XII, quando a Igreja tomou sua posição oficial, o corpo de Cristo definitivamente fundiu as noções de corpo físico e místico, defendendo a sua presença na Eucaristia, como já queria Radberto. Assim, o pão consagrado passou a receber a denominação de *corpus verum*, produto que sob a moldura física do pão transcende e cria um elo entre todos os que compartilham a liturgia. Ver em: KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *Corpo: território do sagrado*. Loyola: São Paulo, 2000. LIMA, Jairo Silva de. *O corpo do senhor: um estudo sobre a compreensão da Eucaristia em Francisco de Assis a partir de seus escritos*. Porto Alegre, 2014, 106 p. Dissertação (mestrado em teologia sistemática). Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014, pp. 22-26.

<sup>43</sup> ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexão sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 46.

Segundo Benedict Anderson, a partir do século XV, os signos cristãos foram reprocessados por linguagens locais. O latim, linguagem universal cristã, foi progressivamente dissolvido e os livros religiosos passaram a ser escritos em línguas vernáculas, o que é atestado por March Bloch, quando percebe que, no ano de 1500, 23% dos livros já eram escritos em vernáculo<sup>44</sup>, um expressivo número que indicava uma nova tendência. As edições da *História do Futuro*, por exemplo, foram escritas em língua portuguesa, revelando os interlocutores específicos que elas almejavam alcançar. Por mais que as profecias de Vieira se colocassem como universais, o jesuíta acreditava que o Corpo místico não era uno nem indivisível, mas hierarquizado por comunidades sociais. No topo dessa hierarquia, encontrava-se o povo eleito por Deus, os portugueses, a vanguarda e o centro do corpo místico de Cristo.

Em Vieira a ideia de comunidade eleita divinamente se materializou na concepção política de nação. Queremos alertar o leitor para a distinção entre o conceito de nação moderno, vigente a partir do século XIX, e a concepção de *natio-onis*, comum aos séculos XVI e XVII, para que se evitem possíveis leituras anacrônicas. Robert Lenoble esgarça o conceito de *natio-onis* entendendo que seu matiz conceitual está estreitamente ligado à noção de natureza. Para tanto, o historiador investiga a origem etimológica de *natio-onis* e percebe que ela deriva da palavra latina *natura*, que, por sua vez, se liga à raiz *nasci* (nacer)<sup>45</sup>. Queremos dizer com isso que o termo *natio-onis* designou uma identidade forjada em uma experiência direta com o local de nascimento, pois nele se desenvolveu toda uma rede de parentescos e linhagens familiares<sup>46</sup>, explicação vitalista para um conjunto de existências que são compreendidas como “naturais”:

Antes ainda de tomar consciência do seu destino individual, o homem sente-se um elo na cadeia de uma vida que o ultrapassa. O seu nascimento, não, é tal ao mesmo tempo o que lhe dá a vida e o que lhe proporciona, com a vida e tal como ela, uma estrutura que recebe sem a ter desejado,

---

<sup>44</sup> BLOCH, Marc *apud* ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexão sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 46.

<sup>45</sup> LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 193.

<sup>46</sup> No núcleo da relação entre nascimento e linhagem familiar surgiu o conceito de *pátria*<sup>46</sup>, a terra dos pais, que fundamenta o local de nascimento e as suas redes de parentesco. Ver: ERNOUÏT e MEILLET, Dictionnaire étymologique de La langue latine, *apud* LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 357.

uma natureza. Ele pertence aos seus pais, a esse grupo humano em que os seus antepassados se revezaram de nascimento em nascimento, a nação”.<sup>47</sup>

Com base nisso, passamos a entender o termo nação (*natio-onis*) como referência a uma rede de parentescos, responsável por criar uma identificação com o local de nascimento. A diversidade étnica e o pouco controle político nem sempre permitiram a construção de uma identidade que abarcasse toda a extensão territorial que uma monarquia nacional tinha a seu dispor, ou seja, em uma zona territorial demarcada pelo Estado poderia haver diversas nacionalidades. O alcance das identidades nacionais (*natio-onis*) era relativamente curto, não cobria grandes faixas territoriais, elas ainda estavam presas a uma rede de parentescos e de linhagens carniais.

Embora parte da historiografia tradicional portuguesa sustente a tese de que no século XVII a identidade nacional já abraçava todo o seu território, sabemos que “os discursos seiscentistas sobre a identidade portuguesa apenas indiciem imaginários sectoriais, não permitindo globalizações válidas para toda a sociedade”<sup>48</sup>. Nem todos os portugueses conheciam o mapa territorial do país. Apesar de os discursos nacionais reivindicarem uma identidade que cobrisse toda a extensão territorial, na prática essa premissa não se confirmava; por mais forte e latente que a ideia de nação fosse em Portugal (isso é inegável), teremos de considerá-la uma manifestação setORIZADA à parte da sociedade.

Junto a Fernão de Oliveira, João de Barros e Camões, Antônio Vieira expressa um discurso tipicamente nacionalista, representa uma manifestação identitária nacional, mesmo que essa seja limitada. Poderíamos com isso apenas aplicar o conceito de nação (*natio-onis*) ao caso de Vieira, mas temos de salientar que esse ponto é envolvido por outro tipo de complexidade, pois Vieira critica o termo ao mesmo tempo em que propõe sua reelaboração.

No *Sermão de Nossa Senhora da Conceição*, pregado na Bahia em 1639, cita-se Hugo Victorino como referência para pensar a relação entre o homem e o pertencimento a sua pátria: “O homem mimoso e fraco só ama e tem por pátria a terra em que nasceu: o forte e valoroso todo o mundo tem por pátria”<sup>49</sup>. Nesse trecho, o jesuíta destila sua crítica à ideia de

---

<sup>47</sup> LENOBLE. *História da ideia de natureza*, p. 193.

<sup>48</sup> SILVA, Cristina Nogueira; HESPANHA, Antônio Manuel *apud* CABRAL, Manuel Villaverde. *A identidade nacional portuguesa: conteúdo e relevância*. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 46, n. 3, p. 522, 2003.

<sup>49</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão de Nossa Senhora da Conceição. In: \_\_\_\_\_. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 1951. v. X, p. 239.

nação vigente em sua época. Toda a reclusão de um homem em seu local de pertencimento vai de encontro à mais sublime instância da natureza humana criada por Deus, que é difundir a sua Palavra por todo o mundo. Parte-se do princípio de que a única e verdadeira pátria, reservada por Deus ao homem forte e obediente, não se limita às fronteiras acordadas entre homens, mas se estende a toda a extensão global do mundo. É esse protótipo de homem que Vieira vislumbra como chave mestra para o desenvolvimento do cristianismo, ele é a superação da *natio-onis* vigente no século XVII.

Podemos questionar a aparente incoerência que brota do discurso vieiriano, pois a todo momento estamos nos remetendo ao lusocentrismo e repentinamente surge do próprio Vieira uma crítica ao conceito de nação seiscentista. Explanaremos a seguir como o jesuíta compõe sua engenhosa argumentação. Partimos da noção de que sua crítica não é composta somente por ruptura, já que o jesuíta toma do conceito *natio-onis* a ideia de descendência comum, que se manifesta na herança de uma natureza comum às gerações do desbravador Tubal:

Até os gentios souberam dizer que para o homem de valor todo o mundo é pátria: Omne solum forti pátria est – e se há nação no mundo, para o qual o mesmo mundo seja pátria, somos nós. O primeiro fundador de Portugal e pai de todos os portugueses foi Tubal, que quer dizer *mundanus*, homem de todo o mundo, e tal foi a benção ou herança que deixou a todos os seus filhos: uns na Europa, outros na África, outros na Ásia, outros nesta América, enfim, todos divididos nas quatro partes do mundo, como cidadãos do universo, para que nenhum português cuide que basta para satisfazer à obrigação e devoção que digo só com estar e longe de Portugal, pois, em qualquer parte do mundo está na sua pátria.”<sup>50</sup>

Para o padre, a nação portuguesa não é um simples recorte geográfico ou sistema político ramificado a partir da centralidade monárquica, mas uma linhagem de sangue que se perpetuou nos descendentes de Tubal, pai de toda uma nação, homem cujo modelo os portugueses haveriam de seguir. No cerne da linhagem lusitana, encontra-se uma força que impele o desbravamento e a exploração de novos territórios, uma força que impulsiona o povo português à quebra de fronteiras. É a partir dessa perspectiva que, antes de ser português, um homem nascido em Portugal é *mundanus*, pois o “Mundo” é a sua nação, nele está a sua finalidade.

---

<sup>50</sup> VIEIRA, *Sermão de Nossa Senhora da Conceição*, p. 258.

A respeito do propósito lusitano de desbravar o “Mundo”, Vieira pressupõe que Tubal, filho de Jafé e neto de Noé, dois séculos após o dilúvio, povoou a região da Ibéria. Esse mito surgiu com a obra de Flavius Josephus, *De Antiquitate Judaica*, no século I a.C., e ganhou força no final século XVI, com a obra de Fernão de Oliveira, *História de Portugal*<sup>51</sup>. De acordo com Manuel Cândido Pimentel, Fernão de Oliveira fundamentou a descendência portuguesa por meio de uma genealogia histórica que liga os tubales aos lusitanos<sup>52</sup>. Vieira parte dessa premissa e constrói sobre a figura de Tubal a áurea de um homem desbravador, do qual procedem os povos marítimos<sup>53</sup>. Para o jesuíta, no núcleo da descendência lusitana se preservou a natureza desbravadora e ela aflorou com Gil Eanes ao atravessar o temido Cabo Bojador:

Desde que Túbal começou a povoar a Espanha, que foi no ano da criação do Mundo, 1801, até o de Cristo, 1428, em que se passaram mais de 3600 anos, era o termo da navegação do mar Oceano junto somente à costa de África, o cabo chamado de Não, sendo os mares que depois dele se seguiam, tão temerosos aos navegantes, que era provérbio entre eles (como escreve o nosso João de Barros): quem passar o cabo de Não, o tornará ou não. Aparecia ao longe deste o cabo chamado Bojador, pelo muito que se metia dentro no mar, cuja passagem, tanto por fama e horror comum, como pelo desengano de muitas experiências, se reputava entre todos por empresa tão arriscada e impossível à indústria e poder humano, como se pode ver no IV capítulo da primeira Década. Mas quem ler o capítulo seguinte verá também como um homem português não de muito nome, chamado Gil Eanes, foi o primeiro que, dispondo-se ousadamente ao rompimento de uma tamanha aventura, venceu felizmente o cabo em uma barca, quebrou aquele antiquíssimo encantamento e mostrou com estranho desengano à Espanha, ao Mundo e ao mesmo Oceano que também o não navegado era navegável; o qual feito ponderando o nosso grande historiador com seu costumado juízo, diz breve e sentenciosamente: e a este seu propósito se juntou a boa fortuna, ou, por melhor dizer, a hora em que Deus tinha limitado o curso de tanto receio, como todos tinham, de passar aquele cabo Bojador.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> A obra de Fernão de Oliveira é editada no livro de José Eduardo Franco como anexo, com sua transcrição, atualização e anotação. Ver em: OLIVEIRA, Fernão de. *História de Portugal*. FRANCO, José Eduardo. In: \_\_\_\_\_. *O mito de Portugal: a primeira História de Portugal e a sua função política*. Lisboa: Roma Editora e Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey, 2000. p. 349-494.

<sup>52</sup> PIMENTEL, Manuel Cândido. *O mito de Portugal nas suas raízes culturais*. p.27. Captado em: <[http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Col\\_Percursos\\_Intercultura/3\\_PI\\_Cap1.pdf](http://www.oi.acidi.gov.pt/docs/Col_Percursos_Intercultura/3_PI_Cap1.pdf)>. Acesso em: 20 de fev. de 2013.

<sup>53</sup> Vejamos como essa ideia está presente no livro da Gênese, ao se afirmar que os jafetitas (filhos de Jafé), dentre eles o próprio Tubal, haveriam de dar origem aos povos marítimos: “Deles procedem os povos marítimos, os quais se separaram em seu território, conforme a sua língua, cada um segundo os clãs de suas nações” BÍBLIA SAGRADA, Gênese 10; 5.

<sup>54</sup> VIEIRA, *História do Futuro*, p. 245.

Sabemos que o conceito de *natio-onis* não corresponde exatamente à nacionalidade portuguesa projetada por Vieira, já que a ideia de pátria lusitana consiste em toda a extensão global, não se limitando apenas ao local de nascimento. No entanto, o jesuíta parte dessa relação entre nação e linhagem familiar ao afirmar que, dentre todos os povos, os portugueses resguardariam a natureza desbravadora comum aos primeiros descendentes de Tubal: “porque esta benção, esta herança, este morgado, este patrimônio, era só devido aos Portuguezes, por legítima sucessão de pais e avós: derivado seu direito de Noé e Japhet, de Japhet a Tubal, de Tubal a nós, que somos seus descendentes e sucessores”<sup>55</sup>. Vieira chega a essa constatação a partir da própria experiência lusitana no reconhecimento e na exploração de novas terras. Não é por menos que a própria condição de vanguarda ultramarina conquistada pelos lusitanos no século XV, cujo exemplo apresentado pelo autor foi a travessia feita por Gil Eanes, comprovaria a descendência de Tubal e reafirma, sobretudo, que o livre-arbítrio português está em compasso com sua natureza *mundanus*.

O fato de a experiência ultramarina ter aflorado a partir de um português não pode ser explicado pelo simples acaso ou por qualquer motivo socioeconômico. Para Vieira, esse acontecimento releva a eleição divina e é isso que permite diferenciar a nacionalidade portuguesa das demais: a Portugal está prometido o “Mundo” e o futuro que dele se presume. No *Sermão do Granulatório e panegyrico*, pregado em 1669, trinta anos após o *Sermão da Nossa Senhora da Conceição*, o jesuíta reafirma:

Tubal, como dizem todos intérpretes d’aquela primeira língua (que era hebraica) quer dizer: *orbis et mundanus*: homem de todo o mundo, homem de todo o orbe, homem de toda a redondeza da terra. Pois de todo o mundo, de todo o orbe, de toda a redondeza da terra um homem? Sim, porque este era o primeiro português, era o pai dos portugueses, aqueles homens notáveis, que não havia de ser habitadores de uma só terra, de um só reino, de uma só província, como os outros nomes, se não de todo o mundo, de toda a orbe, de todas as quatro partes da terra. E assim como o Romano se chama romano, porque é de Roma, e o Grego se chama grego, porque é da Grécia, e o Allemão se chama alemão porque é de Allemanha, assim o português se chama *Mundanus*, porque é de todo o mundo, e se chama *Orbis*, porque é de toda a redondeza da terra.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> VIEIRA, Antônio. Sermão do Granulatório e panegyrico. In: \_\_\_\_\_. *Sermões*. Lisboa: Lello e Irmão, 1951. v. XV, p. 10.

<sup>56</sup> \_\_\_\_\_. Sermão do Granulatório e panegyrico, p. 11.

A descendência em comum com Tubal, motivo pelo qual os portugueses seriam eleitos por Deus, resguardou nos portugueses a natureza sublime do bem divino: propagar a palavra até os confins da terra. Para que esse objetivo se concretizasse, não poderiam se confinar em fronteiras. Ocorre que a pátria portuguesa não era apenas a região litorânea da península ibérica, mas toda a extensão do globo terrestre, o lar prometido por Deus à Coroa e aos súditos portugueses, pois os descendentes e súditos de Tubal foram e serão “aquelles que por meio de suas prodigiosas navegações e conquistas, com o astrolábio em uma mão, e a espada na outra, se estenderam e dilataram por todas as quatro partes do imenso globo da terra”<sup>57</sup>.

Por mais antagônico que nos pareça, o conceito de nação vieiriana só pode ser entendido se associado a uma unidade que também extrapola as fronteiras lusitanas, pois em tese os portugueses são eleitos (divinamente) para homogeneizar o cristianismo, difundindo-o por todo o globo terrestre. Saraiva é feliz ao afirmar que essa “ideia era perfeitamente coerente com a concepção de povo eleito, enquanto realidade étnica, baseada no sangue e na carne, cujo destino se realizaria na terra, não como uma realidade puramente espiritual na procura da felicidade imaterial de um ‘reino que não é deste mundo’”<sup>58</sup>. Na *natureza mundanus* está o núcleo do futuro, e é isso que permite a Vieira construir uma linha que untou o desbravamento de Tubal, iluminou D. Afonso Henriques, encorajou Gil Eannes e haverá de alçar Portugal a centro do *Quinto Império*. Todavia, o jesuíta sempre chama a atenção para o esforço português em preservar a natureza, pois é por meio do livre-arbítrio que a nação portuguesa deve justificar a preferência perante os olhos do seu *Criador*.

---

<sup>57</sup> \_\_\_\_\_. Sermão do Granulatório e panegyrico, p. 10.

<sup>58</sup> SARAIVA, Antônio José *apud* PÉCORÁ, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2. ed. Campinas: Edusp, 2008. p. 21.