

Universidade Federal Fluminense

Programa de Pós-Graduação em História

Os Reinos de Daniel:

Profecia e Política em Portugal e na Inglaterra do Século XVII

Luiz Filipe Alves Guimarães Coelho

NITERÓI

2012

Universidade Federal Fluminense
Centro de Estudos Gerais
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Luiz Filipe Alves Guimarães Coelho

Os Reinos de Daniel:
Profecia e Política em Portugal e na Inglaterra do Século XVII

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro

NITERÓI

2012

C672 Coelho, Luiz Filipe Alves Guimarães.

Os reinos de Daniel: profecia e política em Portugal e na Inglaterra do século XVII / Luiz Filipe Alves Guimarães Coelho. – 2012.
149 f.

Orientador: Rodrigo Bentes Monteiro.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

Bibliografia: f. 141-149.

1. História de Portugal. 2. História da Inglaterra. 3. Religião e política. 4. Homens da Quinta Monarquia. 5. Quinto Império. 6. John Rogers. 7. António Vieira. I. Monteiro, Rodrigo Bentes. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 940.2

Dissertação defendida e aprovada em 10 de Maio de 2012

Pela comissão examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Rodrigo Bentes Monteiro – Orientador
Universidade Federal Fluminense - UFF

Prof. ^a Dr. ^a Jacqueline Hermann
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Luís Filipe Silvério Lima
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

À Mariana, a minha “Pedra”
que faz sentir-me o “Eleito” todos os dias.

Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao meu professor Rodrigo Bentes Monteiro. Seu tato e cuidado mostraram-se fundamentais durante todo esse período. Apesar da questão inglesa não ser de sua especialidade, ele trouxe essencial conhecimento sobre as questões relacionadas à Restauração portuguesa e foi quem me incentivou a trilhar o caminho da história comparada. Sua orientação estimulou também algo maior: um crescimento acadêmico e profissional, contribuindo para a superação de imaturidades e inseguranças.

Agradeço também ao professor Luís Filipe Silvério Lima, pela sugestão do tema sobre os pentamonarquistas, mostrando grande generosidade, pois se tratava de um objeto que ele mesmo começava a pesquisar. Seus textos foram algumas das principais “pedras” que sustentaram o meu modesto trabalho. Além disso, sua gentil recepção em uma visita a Unifesp proporcionou-me a obtenção de documentos essenciais.

Guardo especial consideração também à professora Jacqueline Hermann, outra grande base a me oferecer o “lume” para enxergar além no labirinto, por vezes obscuro, de Antônio Vieira. Lembro também da professora Andréa Doré, pelos incentivos e auxílios fundamentais para a realização do projeto inicial.

Agradeço especialmente aos meus pais. Espero, através de minhas pequenas conquistas, de alguma forma ter retribuído uma parte de tudo o que vocês já fizeram por mim. Lembro também de Yara e Nilo, meus “pais” curitibanos, por todo o apoio e o carinho.

Também agradeço ao meu melhor amigo: meu irmão Pedro, que me ajudou nos momentos que precisei, fazendo as dificuldades um pouco mais suportáveis. Sempre estive por perto, mesmo que não geograficamente, quando necessitei de alguém para extravasar e/ou rir um pouco. Este agradecimento estende-se a todos os outros amigos que me ofereceram apoio numa mesa de bar ou em qualquer outro lugar. Você, amigo(a), pode não ter o seu nome escrito aqui, mas também não precisaria, pois aqueles a quem devo meus agradecimentos naturalmente já se reconheceram aqui.

Por último, guardo a pessoa mais importante: minha parceira de ofício, de debates, de batalha, enfim, minha companheira na empreitada diária de viver. Seja nas muitas discussões historiográficas (ou não) que tivemos, nas tarefas cotidianas, no inabalável apoio afetivo ou simplesmente no incomensurável prazer de sua companhia, cada passo que dei estive sempre de mãos dadas com Mariana. E melhor companhia jamais poderia ter encontrado.

Resumo

Grandes mudanças políticas abalaram os reinos de Portugal e Inglaterra. Após 60 anos, um rei português voltava a se sentar sobre o trono luso, restaurando consigo o antigo prestígio e todos os símbolos da monarquia portuguesa. Poucos anos depois o monarca inglês Carlos I (1625-1649) seria julgado e condenado por alta traição contra seus próprios súditos. A coroa inglesa entrara em descrédito, derrubada por um novo desafio à ideia do poder divino dos reis. Neste conturbado mundo do século XVII, dentre as muitas interpretações que surgiram alavancadas por estes acontecimentos históricos únicos, destacamos duas, que partindo de uma base semelhante, as visões do profeta bíblico Daniel, chegaram a conclusões distintas. Porém, ao serem observadas lado a lado, as ideias proféticas de John Rogers – um dos nomes de destaque entre os Homens da Quinta Monarquia – e do padre António Vieira – autor e defensor da fé na vinda eminente do Quinto Império Português – podem nos servir para revelar que algumas das pretensas fronteiras desta Europa em crise, como a linha confessional exacerbada na Guerra dos Trinta Anos, poderiam ser mais permeáveis do que se havia postulado. Como as diferenças e as semelhanças entre os discursos do pregador inglês e do jesuíta português podem nos revelar os traços distintos destes mesmos personagens históricos bem como de seus próprios conturbados reinos? Foi a partir destas questões que procuramos realizar este trabalho.

Palavras-chave: História de Portugal. História da Inglaterra. Religião e política. Homens da Quinta Monarquia. Quinto Império. John Rogers. António Vieira.

Abstract

Major political changes shook the kingdoms of Portugal and England. After 60 years, a Portuguese king would sit on the Portuguese throne, restoring with himself the old prestige and all the symbols of the Portuguese monarchy. A few years later the English monarch Charles I (1625-1649) would be tried and convicted of high treason against his own subjects. The English crown had come into disrepute, ousted by a new challenge to the idea of the divine power of kings. In this troubled world of the seventeenth century, among the many interpretations that emerged leveraged by these unique historical events, we highlight two, that starting from a similar basis, the visions of the biblical prophet Daniel, arrived at different conclusions. However, when seen side by side the prophetic ideas of John Rogers – one of the prominent names among the Fifth Monarchy Men – and Father António Vieira – author and defender of the faith in the imminent coming of the Portuguese Fifth Empire – may serve us to reveal that some of the alleged borders of this Europe in crisis, as the confessional line exacerbated in the Thirty Years War, could be more permeable than some had postulated. How the differences and similarities between the discourses of the English preacher and the Portuguese Jesuit may reveal distinct traces of these historical characters as well as their own troubled realms? It was from these questions we sought to undertake this work.

Key-words: History of Portugal. History of England. Religion and politics. Fifth Monarchy Men. Fifth Empire. John Rogers. António Vieira.

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1 – Ideias de império	16
1.1 – Império e/ou monarquia universal	16
1.2 – O império contra-ataca	28
1.3 – <i>The British Empire</i>	36
1.4 – Senhores das conquistas e da navegação	45
Capítulo II – Os arautos do reino de Cristo	56
2.1 – Olhos negros postos no futuro	57
2.2 – O governo dos santos	69
2.3 – As fontes da esperança	83
Capítulo III – Dias profetizados, vicissitudes políticas	99
3.1 – Seleta documental	106
3.2 – Um século de crise	109
3.3 – Império ou monarquia?	121
Conclusão	135
Referências Bibliográficas	141

Introdução

Na metade do século XVII, conflitos iriam estremecer as estruturas políticas em Portugal e na Inglaterra. As desavenças chegariam a um ápice e os poderes estabelecidos seriam derrubados. De um lado, a cabeça outrora coroada rolaria após o corte do machado empunhado pelo parlamento, carregando consigo tudo um dia a ela ligado; de outro, o cetro da monarquia, simbolicamente perdido nas areias do campo de batalha marroquino, retornaria a repousar sob a mão de um homem português, resgatando símbolos ainda celebrados.

Tais terremotos políticos também seriam acompanhados de tremores culturais. Para muitos essas mudanças significavam algo além de questões relacionadas ao governo e ao Estado. Esses impactos fariam homens sonhar com um mando superior, um reino há muito tempo prometido e agora aparecendo claramente próximo: o reino de Cristo.

Nesse momento singular de duas terras postas em comparação, destacamos dois homens especiais: o português padre Antônio Vieira, jesuíta intimamente ligado ao rei “restaurador” D. João IV, dotado de oratória inigualável e capacidades políticas questionáveis. O imperador da língua portuguesa impactou aquele momento histórico português, recebendo grande atenção historiográfica. Mas além da participação no desvelar dos destinos lusos, Vieira era um homem multifacetado. As direções tomadas no decorrer da sua vida causam, até hoje, nós na cabeça de quem se propõe a tentar compreendê-lo. Muitos já tentaram percorrer essas veredas, por vezes chegando a conclusões confusas.

Por outro lado, deparamo-nos com um homem há muito tempo nas sombras da historiografia, só recentemente mais estudado. Pertencendo a um momento único da história britânica – solo fértil ao surgimento de personagens singulares e batalhas épicas –, o pregador John Rogers, partícipe do grupo dos Homens da Quinta Monarquia, poderia até levar-nos a subestimar o impacto causado por ele e sua seita nas questões seiscentistas pertinentes ao reino inglês.

Apesar do grande enfoque recebido pelos movimentos políticos e religiosos da Inglaterra dos anos 1640-1688 na historiografia mundial, pouco pesquisou-se acerca deste grupo em específico, os Homens da Quinta Monarquia. Até mesmo Christopher Hill, referência às pesquisas do período, por ter se dedicado a dar voz ao movimento cultural subjacente às questões puramente políticas, poucas vezes refere-se a esses homens, demonstrando certa superficialidade. Segundo Bernard Capp, este desinteresse do eminente

historiador teria explicação na posição política dos pentamonarquistas. Apesar de revolucionários em sua rejeição das estruturas de poder, sociais e eclesiásticas, defendiam um sistema teocrático de governo. Para Capp, tal posicionamento iria de encontro à visão que Hill exhibe de radicais igualitários e nobres lutando “[...] *for ‘something far nobler’ than their own world or indeed ours*”¹, como a passagem seguinte pode demonstrar:

Houve, porém, outra revolução, que nunca chegou a se concretizar (...). Ela poderia haver estabelecido um sistema comunal de propriedade e uma democracia muito mais ampla nas instituições legais e políticas; poderia também haver retirado da Igreja Anglicana seu caráter oficial e repudiado a ética protestante².

Em nosso país pouco pode ser encontrado que permita uma parca compreensão do movimento. Até mesmo a Revolução Inglesa, suas seitas e grupos, e o intenso debate de ideias políticas e religiosas abundante no período aparentam não atrair grande atenção das pesquisas no Brasil até o presente.

Entretanto, esse desinteresse jamais poderia justificar-se por uma falta ou mesmo fraca relação entre este recorte histórico e a realidade atual no mundo. Com o crescimento da influência de grupos religiosos fundamentalistas islâmicos, começando a assumir o poder em alguns Estados como Irã, Afeganistão e Iraque, notamos novamente a utilização de preceitos religiosos como base para a construção de programas políticos.

O radicalismo religioso contemporâneo não se limita apenas ao mundo islâmico. Pois evidencia-se um crescimento mesmo dentro das comunidades judaicas e cristãs. No caso brasileiro, vale a pena destacar o desenvolvimento das igrejas evangélicas, com um progressivo aumento de fiéis e uma conseqüente influência de pastores e bispos em programas políticos e campanhas diversas.

Portanto, notamos a pertinência deste estudo. Os Homens da Quinta Monarquia – um dos principais grupos a utilizar como argumentos políticos os novos dogmas e crenças enraizados pela Reforma na Inglaterra – podem trazer-nos reflexões valiosas. Principalmente por terem sido um dos grupos mais radicais, chegando a realizar um levante armado para defender suas crenças, seus homens morrendo ao lutarem por uma revolução de cunho político sob bases religiosas.

¹ “Por algo muito mais nobre que o seu próprio mundo ou mesmo o nosso” (tradução nossa). Bernard Stuart Capp. *A Door of Hope Re-opened : The Fifth Monarchy, King Charles and King Jesus*. In: *Journal of Religious History*, s/1, v. 32, n. 1, p. 16-30, 2008. p. 17.

² Christopher Hill. *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 32.

Certamente não podemos incidir no equívoco de situar esses movimentos do século XVII ao lado das atuais expressões religiosas e políticas. Entretanto, os pentamonarquistas oferecem-nos uma visão única das continuidades dos movimentos políticos de base religiosa, e de como o mundo mudou, seja no âmbito político ou no religioso, “[...] *since the door of hope was slammed in 1661*”³.

Contudo, em nossa pesquisa buscamos ultrapassar a compreensão isolada de cada movimento histórico. Ao colocá-los um ao lado do outro, evidenciam-se aproximações surpreendentes e afastamentos interessantes. Ao observarmos John Rogers e Antônio Vieira de forma comparada, identificamos relações e influências que ultrapassam a linha traçada – principalmente no contexto da Guerra dos Trinta Anos – entre os reinos católicos e protestantes. Marcas a demonstrarem as fronteiras tênues entre puritanismo, catolicismo e até mesmo judaísmo, como poderíamos pensar. Por fim, oferecemos nesta dissertação um pequeno contributo à compreensão de quais fatores eram destacados e interpretados pelos homens seiscentistas, quando esses pensavam a política pelas lentes das ideias religiosas.

Essa pesquisa, quando identificada como análise de história política, revela-se também um produto da reformulação vivida por este campo nos últimos anos. Não seria o caso de detalhar essas transformações agora, desde a história tradicional das grandes personagens, nações e instituições até o presente. Importa apenas destacar que neste âmbito, uma nova história política começaria a ganhar espaço, concedendo atenção, por exemplo, à relação entre a política e a religião. Em paralelo, antigos paradigmas seriam revisitados: a história biográfica, a história das ideias, a importância dos acontecimentos e a história das elites seriam repensadas e retomadas⁴.

Todavia, entre várias correntes, esta pesquisa busca afinar-se aos paradigmas metodológicos e teóricos encontrados na nova história das ideias políticas, seja pela comparação intertextual entre os escritos de Antonio Vieira e John Rogers, seja pela identificação de linguagens políticas e seus substratos culturais, por vezes antigos, nas ideias de quinto império ou monarquia em Portugal e entre os pentamonarquistas ingleses. Também, ao cotejarmos diferenças e semelhanças - nesses documentos ou pela bibliografia pertinente –

³ “Desde quando a porta da esperança foi batida em 1661” (tradução nossa). Capp *Op. Cit.* p. 30.

⁴ Como reflexão de síntese dessas transformações, embora mais atenta à história contemporânea, René Remond (org.). *Por uma história política*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV. 1996, em especial o artigo de Aline Coutrot. *Religião e política*. p. 331-363. Cf. também Francisco Falcon. *História e poder*. In: Ciro Flamarion Cardoso & Ronaldo Vainfas (orgs.). *Domínios da história. Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus. 1997. p. 61-89.

entre os significados dos termos *monarquia* e *império* em diferentes momentos das histórias de Portugal e Inglaterra, aproximamo-nos de certa forma da chamada história dos conceitos⁵.

Entretanto, nossa pesquisa mostra-se principalmente afiliada a outra escola histórica em ascensão: a história comparada. Esta modalidade historiográfica seria fortemente marcada pela complexidade, mostrando-se um convite ao pesquisador para repensar sua própria ciência histórica a partir de duas práticas, o estabelecimento do recorte e o seu modo de tratamento pelas fontes e dados abarcados na análise. Tais questionamentos derivam da imposição da história comparada, ao estabelecerem-se cortes temporais e espaciais que obrigam o historiador a atravessar mais de uma realidade socioeconômica, política ou cultural, constringendo-o também a conciliar uma reflexão simultânea atenta às semelhanças e diferenças, repensando ainda as metodologias associáveis a essa prática⁶. Talvez seja este convite à redefinição dos desafios e limites da própria história o elemento capaz de provocar o crescente interesse pelo método comparativo no meio acadêmico, gerando intensos debates nos encontros profissionais, por mais que a gama de trabalhos baseados nesta nova modalidade ainda não seja quantitativamente considerável. Contudo, a história comparada também comporta armadilhas e cuidados especiais. Dentre tais perigos destacam-se o anacronismo, a analogia enganadora, a generalização indevida e a indução mal encaminhada.

Forma intuitiva de abordagem de problemas, comparar repetidas vezes mostra-se uma maneira utilizada pelo homem para entender o novo a partir de bases mais seguras, assentadas no já conhecido. “Comparar é um gesto espontâneo, uma prática que o homem exercita nas suas atividades mais corriqueiras, mas que surge com especial intensidade e necessidade quando ele tem diante de si uma situação nova ou uma realidade estranha”⁷.

⁵ No mesmo sentido, como empenho comparativo dos contributos teórico-metodológicos da escola de Cambridge de Quentin Skinner e J. G. A. Pococok e da história dos conceitos alemã capitaneada por Reinhart Koselleck, Marcelo Gantus Jasmin & João Feres Junior. *História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual*. In: Jasmin & Feres Junior (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola/Iuperj. 2006. p. 9-38. Cf. também Feres Júnior & Jasmin. *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola/Iuperj. 2007; Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996. J. G. A. Pocock. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp. 2003 e *The Machiavellian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. 1975; Reinhart Koselleck. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio. 2006.

⁶ Para essas e seguintes reflexões, Cf: José D’Assunção Barros. *História Comparada – um novo modo de ver e fazer a História*. In: *Revista de História Comparada*. Vol.1, n. 1, 2007; José D’Assunção Barros. *História Comparada: atualidade e origens de um campo disciplinar*. In: *História Revista*. Goiânia. Vol. 12, n. 2, p. 279-315. 2007.

⁷ Idem, p. 4.

A comparação como modalidade historiográfica teria sido inaugurada por Marc Bloch, concretizada em 1924 através de *Os reis taumaturgos*. Como se sabe, o historiador francês, ao eleger os casos de Inglaterra e França na longa duração para o estudo do milagre régio e de outras crenças sobre a sacralidade régia, denota sua preferência pelo estudo de sociedades coetâneas e próximas espacialmente. Para ele a comparação só poderia se realizar quando sustentada por uma certa similaridade de fatos, por um lado, e por certas dessemelhanças entre os ambientes em que esta similaridade ocorria, por outro. Na dinâmica entre semelhança e diferença operar-se-ia a autêntica história comparada⁸.

Alcançando tais níveis de análise, a comparação ultrapassa sua natureza intuitiva, exibindo-se como método que oferece ao seu utilizador determinadas potencialidades e certos limites, forçando-o a definir o que pode ou não ser comparado; a refletir sobre as condições em que a comparação pode estabelecer-se; a formular estratégias e modos específicos para a observação mais sistematizada de diferenças e variações; acrescentando-se ainda a reflexão acerca da procedência de alguns tipos de objeto para aqueles modos de observação e análise.

Com base nesses apontamentos tentamos desenvolver comparações entre o célebre jesuíta português e o quase desconhecido pregador inglês, procurando perceber como esses homens – relacionando-se constantemente a vocabulários linguísticos e tradições de pensamento presentes na Europa dos seiscentos – um dia sonharam com a chegada do tão esperado Reino de Cristo.

No primeiro capítulo tencionamos realizar uma discussão historiográfica sobre as ideias de império na Época Moderna. Desenvolvemos um ensaio a partir das principais teorias de império, e como elas se formaram. Pretendemos realizar também uma discussão sobre as relações entre as ideias de monarquia universal e império. Buscamos, mediante análises de vários historiadores, precisar como eram utilizados os termos e quais significados eles evocavam durante o período, desde o ressurgimento das ideias imperiais em Carlos V até sua expansão a outras terras, nomeadamente os reinos de Inglaterra e Portugal.

No segundo capítulo apresentamos o padre Antônio Vieira, primeiro autor de nosso estudo, realizando uma breve discussão sobre sua trajetória. Procuramos também cotejar, de forma resumida, suas principais ideias e relações entre sua vida e obra. Em sequência,

⁸ Marc Bloch, *Os reis taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993. Como exemplo de história comparada mais recente, desta vez dedicado à análise dos impérios inglês e espanhol na América, John H. Elliott, *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madri, Taurus, 2006.

caracterizamos a seita dos Homens da Quinta Monarquia da Inglaterra no século XVII. Destacamos suas principais ideias, origens e especificidades. Buscamos, também, as atuações políticas do grupo e suas relações com os diversos corpos governamentais do interregno inglês. Apresentamos então nosso segundo autor, o pregador John Rogers. Oferecemos atenção a suas obras e vinculações com o restante dos pentamonarquistas. Como pregador e santo, analisamos suas ideias de forma contextualizada. Buscamos destacar as diversas influências que os autores sofreram na construção de seus discursos, e como eles interagiram com elas; de quais passagens bíblicas tiravam suas principais mensagens; quais intérpretes acadêmicos citavam. Evidenciamos ainda as diversas e longas tradições em debate em Portugal e na Inglaterra. E indagamos sobre as possíveis pontes entre os autores referidos e manifestações milenaristas anteriores, como a revolta dos camponeses de Münster e o sebastianismo.

Por último, no terceiro capítulo dedicamo-nos ao ambiente da Reforma Católica na Europa, especificamente às conexões entre os projetos profético-políticos dos autores escolhidos e os respectivos momentos políticos de Portugal e Inglaterra. Analisamos como Vieira e Rogers desdobravam suas crenças milenaristas em projetos políticos, levando em conta seus envolvimento. Por fim, destacamos o debate sobre as continuidades e contradições dos autores, e perguntamo-nos se suas ideias poderiam realmente ser encaradas como projetos dotados de solidez e continuidade.

Capítulo 1

Ideias de império

1.1 Império e/ou monarquia universal

Império, termo difícil de definir: polissêmico; multifacetado. Poderíamos até caracterizá-lo como “escorregadio”. Diria Luís Filipe Silvério Lima: “(...) falar de Império, menos do que uma solução, como algumas vezes se pretende, apresenta-se como um desafio”⁹. Atravessando milhares de anos, o termo associou-se a uma série de significados diversos em vários momentos. Mesmo ao final da Idade Média e nos primeiros séculos da modernidade, podemos nos deparar com diferentes “impérios” que, ainda por cima, muitas vezes se sobrepunham, como também argumenta Anthony Pagden “This semantic map is still also a muddled one(...)”¹⁰. Já para David Armitage a diversidade de teorias políticas é um lembrete de que não havia uma única teoria europeia de império e, portanto, nenhum projeto ideológico comum de ‘imperialismo’¹¹.

Contudo, não devemos nos perder neste aparente bloqueio, ou nos deixarmos reduzir a uma polissemia imobilizante, que só permitiria um esforço classificatório, como diria Lima¹². Através da contextualização podemos localizar tendências e pontos de acordo. Por mais complexo que o conceito possa ter se tornado, ele ainda estava inserido em um debate europeu de considerável escala. Xavier Gil argumenta que tensões políticas eclodiam muito menos de diferenças fundamentais do que de desacordo sobre princípios em comum, como os debates no pensamento político europeu tendiam a mostrar. Certo reconhecimento deve muito a um foco mais claro sobre as linguagens e contextos do pensamento político acerca da força performática do discurso¹³.

Neste sentido, James Muldoon, utilizando como base o recorte do Sacro Império Romano desde sua fundação com Carlos Magno até sua extinção com Napoleão, encontrou

⁹ Luís Filipe Silvério Lima. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: A. Doré; L. F. S. Lima; L. G. Silva (orgs) *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 252.

¹⁰ “Esse mapa semântico o é ainda por cima lamacento.” (tradução livre) Anthony Pagden. *Lords of the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500- c. 1800*. New Haven: Yale University Press, 1998. p. 12.

¹¹ David Armitage. Introduction. In: David Armitage(Ed.). *Theories of Empire. 1450-1800*. Burlington: Ashgate, 2002. p. xviii.

¹² Lima. *Op. Cit.* p. 256.

¹³ Xavier Gil. Spain and Portugal. In: Howell A. Lloyd; Glenn Burgess; Simon Hodson. (ed.). *European Political Thought. 1450-1700*. New Haven: Yale University Press, 2007. p. 419.

pelo menos oito sentidos comuns para a palavra: 1) protetor do papa e da Igreja; 2) senhor do mundo, às vezes tendo como variação a expressão *Monarquia Universal*; 3) Sacro Império; 4) unidade construída a partir da conquista de outros territórios e povos, ou ainda uma monarquia composta por vários reinos; 5) sinônimo de soberania e poder; 6) império universal cristão, como congregação de todos os fiéis ou como ideal da Igreja; 7) império dos últimos dias, numa leitura apocalíptica, fundada, sobretudo, nas profecias de Daniel; 8) e mesmo, às vezes, no sentido sinônimo de tirania e corrupção, pela concentração excessiva de poder, seja em defesa de uma república civil ou na defesa dos poderes do papa¹⁴.

Entretanto, antes que possamos caminhar por esse “labirinto conceitual”, devemos primeiro voltar nossa atenção para a origem de grande parte de todos esses significados: o antigo império romano. Ou como diria Lima: “Muitos desses sentidos se fundavam a partir de uma imagem construída do império romano e de suas instituições (inclusive o entendimento do Império como tirania), da adaptação dessa Imagem ao mundo cristão e na tradução da Igreja como Roma (...)”¹⁵.

Era um costume mantido entre os reinos medievais se auto-intitularem herdeiros do império romano. A extensão e o poder que Roma alcançou, em tempos passados, marcariam profundamente os povos que sobreviveram a sua queda. Portanto, não nos surpreende quando, ao iniciar o processo de expansão de suas bordas, instaurando colônias nas novas terras descobertas, estes buscaram seus modelos principalmente na antiga potência, ou, como diria David Armitage: “From early-modern theories of empire, all roads led to Rome(...)”¹⁶. Por mais diferenciadas que as situações fossem, as “raízes teóricas” para os impérios ultramarinos europeus se estenderam até a Antiguidade, como demonstra Anthony Pagden em seu livro sobre os senhores do mundo¹⁷.

Entretanto, convém evidenciarmos nosso propósito ao observar esta civilização tão estudada ao longo do tempo. Neste sentido, alinhamo-nos ao historiador anteriormente citado. Buscamos entender, não como este império deu-se em seu próprio tempo e quais as suas características e contexto, mas como que este foi interpretado e julgado pelos observadores de séculos posteriores. Ou como essas interpretações por volta do início do século XVI chegaram

¹⁴ J. Muldoon. *Empire and Order: The Concept of Empire. 800-1800*. New York: St. Martin's, 1999. *Apud* Lima. *Op. Cit.* p. 253.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ “Para as teorias de império do início da Época Moderna, todas as estradas levavam a Roma.” (tradução livre). Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. xv.

¹⁷ Pagden. *Op. Cit.* p. 11.

a dominar as práticas discursivas de todos os que se sentiram induzidos a perguntar a si mesmos, o que exatamente era um império, o que deveria ser, e se sua existência poderia ou não ser justificada¹⁸.

Assim como a filosofia e as ciências naturais seriam as marcas da civilização grega, a grande conquista intelectual dos romanos seriam as suas leis. Sob estas leis, sua identidade teria sido constituída, e sua marca seria a *civita*.

Uma vez que o código de leis romano se pretendia universal, para toda a humanidade, ou como “*lex humanus*”, os que viviam sob estas mesmas leis seriam entendidos por definição como “*humanus*”, enquanto os excluídos não eram entendidos como tal. Também estava relacionada à “razão”, ou seja, apenas os *cives* poderiam exercer tal capacidade tipicamente humana.

Pagden relaciona essas questões à teoria do escravo natural de Aristóteles, segundo a qual alguns homens nasciam com a capacidade da “autoridade” (*aukron*) e teriam a aptidão de tomar decisões, enquanto outros nasciam despojados da mesma. Estes últimos, enquanto capazes de compreender ordens ou instruções, ou julgar, jamais teriam a habilidade de deliberar ou tomar decisões morais (*prohairesis*). Quando livre, o mesmo estava indo contra a sua natureza, uma vez que este era completamente dependente de seu mestre para dizer-lhe o que fazer. Como escravos naturais, Aristóteles reconhecia as mulheres, as crianças, por não terem terminado a sua formação. Numa passagem, afirmou que estes poderiam ser certamente idênticos aos *barbaroi*. Pagden afirma que isto era, na melhor das hipóteses, vago, uma vez que *barbaroi* poderia definir qualquer um que não falasse o grego¹⁹.

Porém o historiador evidencia a relação que Cícero teria feito entre essa passagem e sua descrição dos “provincianos”, que poderiam ser entendidos, também, como “bárbaros”, ou aqueles que não possuíam as capacidades necessárias para a associação à *civitas*. Dessa forma, o mundo poderia ser dividido entre romanos e “provincianos”, ou antes, entre humanos e não-humanos²⁰.

Entretanto havia uma diferença entre as classificações romana e grega: enquanto o escravo natural de Aristóteles nascia e morria como tal, o “provinciano” de Cícero era um pouco mais flexível: através da introdução do mesmo na civilização romana, este poderia ser educado e sair da sua situação de não-humano, tornando-se “civilizado”. Segundo o

¹⁸ Idem. p. 12.

¹⁹ Idem. p. 21.

²⁰ Idem. p. 20.

historiador, “(...)the Roman *civitas* was crucially a civilization for exportation”²¹. Ou seja, o código de leis romano poderia ser expandido para outros povos, “humanizando-os”. Potencialmente, o *imperium* era uma cultura sem limites²².

Foi sobre essas ideias que se constituiu o conceito de *orbis terrarum* e a pretensão romana de “civilizar” o mundo, levando através do poder de Roma, a única potência, a “lex humanas” a todos os povos²³.

Após o triunfo da cristandade deu-se uma importante transformação, segundo o historiador: o *orbis terrarum* transformou-se em *orbis Christianus*. Ao mesmo tempo em que noções universalistas fortaleciam-se dentro do mundo cristão, a exigência para a inserção também sofria uma modificação. A *civitas* associava-se ao cristianismo, ou seja, ser *civie*, ser “humanus”, agora também significava ser cristão. Por outro lado, aos poucos a palavra “barbarus” foi aproximando-se de outra: “paganus”.

Essa associação, segundo Pagden, é um tanto difícil de evidenciar. Nem todos os “infiéis” seriam julgados como não-humanos, e sob as ideias da lei natural, todos os homens, bárbaros ou não, dividiam os mesmos direitos. Porém, como afirmava Gregório Magno, todos os “barbari et pagani” encontravam-se no limite da inumanidade. Era necessário que estes fossem incentivados a juntar-se a “congregatio fidelum”, da mesma forma que antes seriam incentivados a associar-se a *civitas* romana.²⁴

Essa importante modificação significava que o sonho latente de expansão romana sobre o mundo sobreviveria a partir do sonho de conversão. Sob os imperadores cristãos, o antigo sonho de universalidade transformou a ambição pagã de civilizar o mundo no objetivo análogo de converter literalmente todos os seus habitantes ao cristianismo. O singular e unificador corpo de leis tornou-se, então, o único corpo de crenças²⁵. Assim como antes a *civitas* poderia “humanizar” um excluído, agora a conversão assumiria esse papel redentor. Portanto, aqueles que encontravam-se “dentro do ‘mundo’”, poderiam, justamente, atacar os excluídos e despojá-los de seus bens. Tal ideia mostrava-se potencializada quando se tratava dos otomanos, uma vez que esses teriam tido conhecimento da palavra do Cristo e a chance de se converter, mas teriam preferido virar às costas e continuar seguindo com seus erros²⁶.

²¹ “A *civitas* romana era crucialmente uma civilização voltada para a exportação”. (tradução livre) Idem. p. 22.

²² Idem.

²³ Idem. p. 24.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem. p. 29.

²⁶ Idem. p. 25.

Segundo Pagden, o monoteísmo cristão serviria para aumentar esse sentimento de singularidade: já para os romanos, não limitados pela crença em um único deus criador, o seguimento às leis não mostrava-se relacionado a questões religiosas, e a sua diversidade era, de certa forma, tolerada. Característica que teria sido exatamente uma das marcas da pobreza espiritual sintomática dos romanos, segundo a leitura cristã posterior. Dessa maneira, qualquer forma de associação civil deveria estar ligada de algum modo à religião cristã. Esta condição naturalmente seria relacionada ao império, responsável pela expansão cristã, ou, segundo o historiador: “If the empire was to be both unique and universal, it had in the Christian imagination also to be sacred”²⁷.

Para tanto, muitas narrativas posteriores relacionavam o antigo império e a cristandade por um elo: o nascimento do Cristo. O fato de Deus ter escolhido o mundo romano como berço para o seu messias passava, de certo forma, um pouco da divindade de Cristo para os romanos. Mais ainda: pelo nascimento ter ocorrido em tempos de Augusto, criador da nova Roma imperial, isso traria mais significado ainda para a relação entre o império e o sagrado. Seguindo o mesmo caminho, Frances A. Yates evidencia a interpretação de que por ter sido um exemplo supremo de um mundo unido e em paz, a era de Augusto teria recebido a grande honra de testemunhar o nascimento de Cristo²⁸. Assim, o império poderia ser entendido como um meio para chegar-se ao propósito escatológico cristão e à conversão mundial²⁹. Para Yates, uma renovação do império iria implicar numa renovação espiritual, pois apenas num mundo restaurado, numa nova era de ouro da paz e da justiça, Cristo poderia reinar³⁰.

Contudo, esta noção de finalidade expandiu-se para além do império romano, dividindo-se por todos os impérios que poderiam sucedê-lo: doravante os governos poderiam ser entendidos como instrumentos de Deus para alcançar o destino cristão. Assim, como Pagden afirma, fazendo referência a J. H. Burns, a ideia de *monarchia* como único sistema abraçando toda a cristandade tornou-se um dos elementos mais fortes no pensamento político do período³¹.

Tal ideia fortalecia-se com a utilização da palavra *pietas*. Usada por Virgílio para caracterizar a fundação de Roma, este termo denotava uma lealdade à família e à comunidade,

²⁷ “Se o império era para ser tanto único quanto universal, ele deveria na imaginação Cristã que ser também sagrado”. (tradução livre) Idem.

²⁸ Frances Yates. *Aestreaa*. The Imperial Theme in the Sixteenth Century. London, New York: Routledge, 1999. p. 4.

²⁹ Pagden. *Op. Cit.* p. 26.

³⁰ Yates. *Op. Cit.* p. 4.

³¹ Pagden. *Op. Cit.* p. 27.

à obediência rígida a um corpo de crenças e credos. Esta associou-se a *virtus*, outra palavra interpretada dentro do mundo cristão para significar as qualidades imperiais. Portanto, o império seria o responsável por dissolver as diferenças culturais, políticas e confessionais. Sob nova ordem, estas iriam desaparecer frente à irmandade de Deus. O imperador cristão tinha como deveres, além da proteção da cristandade, a expansão e a absorção de outros povos, trazendo-os para “o corpo dos fieis”³².

Entretanto, o império não era a única instituição responsável pelos cristãos, mas antes um braço secular da cristandade. Enquanto sagrado, o mesmo estaria dependente de outro – responsável pelas questões espirituais – a Igreja. Segundo Franz Bosbach, tal dinâmica iniciou-se no século XI, quando a união entre Igreja e mundo, entre *sacerdocium* e *imperium*, desfez-se³³. Este momento marcou o início de um debate sobre como deveria ser a relação entre os poderes secular e espiritual. Nesse contexto a monarquia universal – naquele momento conhecida simplesmente pelo termo monarquia – era utilizada para defender o poder universal, tanto do papa quanto do império³⁴.

Para Bosbach, este debate medieval dividia-se entre dois conceitos principais: por um lado, os que defendiam o conceito hierocrático afirmavam que o papa era a autoridade suprema, superior até mesmo ao imperador nas questões temporais. Essa superioridade seria simbolizada através da ideia do papa como o possuidor das duas espadas, ou gládios. Posteriormente foi constituída uma segunda imagem que relacionava o papa ao sol e o imperador à lua, simbolizando que o império recebia seu poder pela Igreja, assim como a lua brilhava com a luz do sol. Por outro lado, havia os que defendiam o lado dualista e argumentavam que os dois poderes governavam sobre questões diferentes: o meio espiritual e o temporal. Segundo o historiador, o seu argumento mais potente era baseado na ideia do *translatio imperii*, a qual lançava mão da profecia de Daniel sobre o sonho de Nabucodonosor dos quatro impérios que se sucederiam na terra até o fim dos tempos. A partir desta profecia seria defendido que o Sacro Império Romano Germânico seria uma continuação do império romano, e como tal um dos quatro impérios previstos por Daniel³⁵. Trataremos sobre essa profecia nos próximos capítulos.

³² Idem. p. 30.

³³ Franz Bosbach. The European Debate on Universal Monarchy. In; David Armitage. *Op. Cit.* p. 82.

³⁴ Idem.

³⁵ Idem. p. 83.

Robertson segue um caminho semelhante, ao explicar que o argumento dualista teria sido originado a partir da aliança temporária que o papado e o império tiveram que forjar no século XV, para combater as monarquias “universais” e o conciliarismo – situação que geraria certa vantagem para o imperador. Entretanto, por volta do começo do século seguinte, o papado teria restaurado sua força, e seus publicistas voltariam a defender sua autoridade suprema³⁶.

Esta relação nunca mostrou-se muito estável, mas era um vínculo de dependência mútua. Ambos podiam suprir a necessidade do outro: enquanto o império poderia proporcionar a proteção necessária aos religiosos, a Igreja poderia conferir a sacralidade que o império necessitava. Segundo Padgen, até mesmo os ingleses que já tinham se desligado do papado, basearam as suas primeiras justificativas da expansão exatamente sobre a necessidade de converter os pagãos à “verdadeira fé”³⁷. Argumento também encontrado em Armitage, quando este afirma que espanhóis, portugueses, franceses e ingleses basearam suas reivindicações pela expansão no dever de evangelizar. Através das bulas papais e cartas régias todos os impérios do século XVI poderiam afirmar ter uma missão religiosa³⁸. Por outro lado, o pesquisador aponta que tais propósitos evangelizadores poderiam transformar-se em concepções milenaristas de um destino imperial mediante a tipologia bíblica dos quatro impérios profetizados no livro de Daniel³⁹.

Através dos anos, com a divisão entre Império Ocidental e Império Oriental e com os conflitos contínuos entre o papa e o imperador, a exclusividade do *imperium*, tão contestada por todas essas divisões, começou a ruir. Era óbvio que qualquer destes competidores poderia reivindicar o universalismo imperial com o mesmo direito; então o universalismo havia sido superado por um particularismo, segundo Armitage⁴⁰.

Neste sentido, outro termo começou a emergir para definir as aspirações universalistas de cabeças coroadas, como afirma Roberts. A existência do Sacro Império incentivou a utilização do termo monarquia, o qual poderia manter as ambições imperiais, ao mesmo

³⁶ John Robertson. *Empire and Union: The Concepts of the Early Modern European Political Order*. In; Armitage. *Op. Cit.* p. 6.

³⁷ Pagden. *Op. Cit.* p. 35.

³⁸ Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. xxvi.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem. p. xvi.

tempo em que se esquivava das associações com a instituição tradicional e com o título imperial⁴¹.

Cunhada por São Isidoro de Sevilha no século VII, a palavra de origem grega *monarquia* remetia a um domínio composto por um número diferente de estados, nos quais a vontade legislativa de um único governante era inquestionável, onde não só era o príncipe ‘legibus solutus’, mas as leis eram a própria expressão de sua vontade⁴².

Ora, tal termo também seria utilizado pelos que buscavam sustentar as aspirações universalistas do imperador, mas afastar-se da disputa com a Igreja. Como o próprio Dante evidenciou ao intitular a sua maior defesa das ambições imperiais: *De monarchia* e não *De imperio*. Posteriormente, o florentino argumentaria que o conceito de *imperium* também poderia associar-se a questões espirituais, entrando-se na prerrogativa papal, enquanto *monarchia* poderia manter a ideia crucial de governo universal, mas ligado puramente a questões de ordem temporal⁴³.

Pedro Cardim, por sua vez, evidencia este fenômeno na península ibérica no final século XVI com a nomeação dos “reis Católicos” Fernando de Aragão e Isabel de Castela. A partir deste momento o poder real espanhol passou a se definir “monarquia católica”, ao mesmo tempo que fazia da religião e da unidade religiosa um signo distintivo. Pouco tempo depois de se generalizar no léxico político espanhol, o termo alcançaria Portugal, tendo sua maior manifestação na obra do frei Bernardo de Brito, especialmente na sua *Primeira parte da monarchia lusitana, contém as histórias de Portugal desde a criação do mundo até o nascimento de nosso senhor Jesus Cristo*. Vale lembrar que esta obra foi dedicada a Felipe II de Espanha em tempos de União Ibérica, na qual Brito explicava que pretendia demonstrar a grandeza de Portugal e defender sua condição de membro prestigiado da monarquia hispânica⁴⁴.

Em resposta às críticas sobre a possibilidade de Portugal ser uma monarquia dentro da monarquia dos Habsburgos, o frei argumentou que o termo serviria para designar qualquer entidade política que, como Portugal, dominava tantos reinos e províncias em diversas partes

⁴¹ Robertson. *Op. Cit.* p. 5.

⁴² Pagden. *Op. Cit.* p. 15.

⁴³ Idem. p. 16.

⁴⁴ Pedro Cardim. La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVI y XVII) In: Gaetano Sabatini (org.), *Comprendere le Monarchie Iberiche: Risorse Materiali e Rappresentazione Del Paetere*, Roma, Viella, 2010, pp 37-72. p. 59.

do mundo⁴⁵. Por outro lado, para defender sua opinião, lembrava que a palavra significava também um regime político, o que significava que:

Cualquier pequeño estado gobernado por um solo Príncipe se llama proprimente Monarquía y su regimento Monárquico. Y si los cuatro reinos famosos Del Mundo tuvieron esse apelido no fue (como algunos erróneamente imaginan por sua grandeza, sino porque el señorío de cada uno de ellos dependia de uma sola persona, que no reconocía superior a ninguema outra de la tierra⁴⁶.

Portanto, veremos que o frei apontava duas direções para o termo monarquia: uma forma de governo e um poder universal com inspiração providencial, como demonstra Cardim.

Já para Armitage as reivindicações particularistas à autoridade suprema e a uma concepção confederalista de império adicionaram duas dimensões a mais à herança dos romanos: *imperium* como soberania, e *imperium* como o governo sobre domínios múltiplos⁴⁷. Assim, enquanto os defensores das ambições universalistas de certas cabeças coroadas começavam a explorar as ideias de monarquia universal, alguns interessados em defender a supremacia jurisdicional de soberanos locais desenvolviam outra conotação para o império, aparentemente contraditória, presente na famosa frase *rex in regno suo est imperator in regno suo* (O rei é o imperador dentro de seu próprio reino), defendendo a autonomia do soberano local contra ameaças estrangeiras, como o próprio imperador do Sacro Império. Ao final do século XV, muitas monarquias européias já reivindicavam o estatuto de uma coroa imperial, até mesmo a Escócia, segundo Robertson⁴⁸.

Porém, as crises e os conflitos entre o imperador e o papa começaram a sair de cena após o fim da Guerra dos Trinta Anos em 1648. Segundo Pagden, três sentidos principais de império sobreviveriam até o século XVIII e, em alguns momentos, além dele: como limitado e independente ou “perfect rule”, como um território abraçando mais de uma comunidade política e como a soberania absoluta de um indivíduo⁴⁹.

Entretanto, segundo Xavil Gil, em seu artigo sobre as concepções de império, monarquia universal e a política exterior européia nos séculos XVI e XVII, a ideia de

⁴⁵ Idem. p. 60.

⁴⁶ Bernardo de Brito. *Primeira Parte da Monarchia Lusitana contém as histórias de Portugal desde a criação do mundo até o nascimento de nosso senhor Jesus Cristo...* Alcobça, Monastério de Alcobça, 1597, *Apud*: Cardim. *Op. Cit.* p. 60.

⁴⁷ Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. xvi.

⁴⁸ Robertson. *Op. Cit.* p. 8.

⁴⁹ Pagden. *Op. Cit.* p. 17.

monarquia universal já vinha se tornando uma bagagem comum entre políticos e escritores. Esta continuaria convivendo com a de império, as duas entendidas como a cabeça secular de toda a *respublica christiana*, ambas acompanhadas pela sanção papal⁵⁰.

Para Bosbach, esta presença da monarquia universal também pode ser claramente percebida no discurso dos políticos e publicistas. Entretanto, o pesquisador afirma que o termo teria uma conotação pejorativa, pelo menos à primeira vista, utilizado principalmente para acusar os oponentes de uma forma de ambição tirânica universal. Cardim segue pelo mesmo caminho, quando argumenta que em muitos momentos o projeto de tornar-se ‘senhor de todo o mundo’ foi considerado um sinônimo de poder e ambição desmedidos, sendo rechaçado por vários governantes da época moderna⁵¹. Contudo, mesmo se assumisse essa imagem negativa, a importância da ideia de monarquia universal no período pode ser claramente notada tanto no lado dos que tentavam defender a expansão, quanto nos que tentavam atacá-la⁵².

Por fim, vale a pena observarmos as interpretações dos autores sobre as ambições universalistas e os projetos imperiais: Franz Bosbach baseia sua leitura a partir das acusações contra a monarquia universal. Talvez assumindo o ponto-de-vista dos que se sentiam ameaçados com tais pretensões, o pesquisador destaca a conotação negativa que o termo poderia ter no debate político da Europa moderna. Segundo o historiador o debate não estaria centrado em qual forma seria a melhor para a expansão e a união entre estados, mas antes em como evitá-la⁵³.

Para a longevidade do termo, Bosbach levanta dois motivos: primeiro, a permanência de conceitos e tradições medievais no campo da política estrangeira na Europa do início da época moderna – ou seja, o conceito do mundo como uma intencional unidade de todos os homens, hierarquicamente estruturado e com uma transcendental finalidade – permanecendo parte do pensamento político popular, mesmo que de uma forma rudimentar, até o século XVIII⁵⁴. Um segundo motivo residiria na inexistência de uma instituição que regulamentasse padrões de comportamento para as políticas internacionais. Dessa forma, convenções de legislação internacional ou de princípios éticos ou morais dependiam até certo ponto da boa

⁵⁰ Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio: Europa y la Política Exterior en el Pensamiento Político Español de los siglos XVI y XVII. Perugia: *Lezione XII del Seminario de la Università di Perugia*. Dipartimento di Scienze Storiche, 1996. p. 4.

⁵¹ Cardim. *Op. Cit.* p. 65.

⁵² Bosbach. *Op. Cit.* p. 88.

⁵³ Idem. *Passim*.

⁵⁴ Idem. p. 98.

vontade dos políticos. Neste cenário político, a monarquia universal era usada como uma forma de avaliar as políticas estrangeiras. Segundo o autor, durante o início da época moderna, quando alguns estados começaram a se desenvolver em unidades políticas independentes e diferenciadas entre si, nada poderia ser mais perigoso para a existência de um governante independente do que a agressão e a pressão militar externa. Era contra esse problema que o conceito de monarquia universal apontava, através da acusação da agressão como injusta, do apelo à ajuda internacional e do fornecimento de argumentos para travar uma guerra justa⁵⁵.

Segundo Luís Filipe Thomaz, o projeto imperial de D. Manuel I deveria ser interpretado como uma manifestação de desejos e conceitos de uma Idade Média que ainda sobrevivia no Portugal da primeira metade do século XVI. Ou, segundo o pesquisador:

Todas as aspirações e nostalgias da Idade Média final – incluindo o Império, a Cruzada e a reforma da Igreja – tinham naquela época tendência a se fundir em uma grande utopia, projetada no futuro messiânico pelo qual se esperava. Ao imperador ou rei-salvador, cuja ascensão parecia iminente, caberia recuperar finalmente Jerusalém, estabelecer a paz perpétua e o império universal e reformar a Igreja⁵⁶.

Portanto, para o autor a ideia imperial manuelina seria “uma espécie de grande síntese de todos os projetos de cruzada, mitos, aspirações e utopias do outono da Idade Média”⁵⁷. Entretanto, para Thomaz, a novidade deste projeto estava na sua organização: por mais medievais que fossem seus elementos, a sua “modernidade” pode ser vista na sua estratégia quase global, abrangendo do norte da África até a Índia.

Frances Yates, por sua vez, caracteriza a sobrevivência destas pretensões universais através do termo “phantom revival”. O retorno de um Sacro Império, que estava em franco encolhimento no século XVI, iria interromper o desenvolvimento de novas teorias e formas de pensamento políticos, de estados construídos sobre “realistic statecraft”, o nascente patriotismo político. A ascensão de Carlos V ao título imperial seria uma manifestação tardia de uma ideia recrudescente de império, por mais breve que tenha sido, uma vez que após a abdicação do imperador o Sacro Império iria retornar a sua tendência anterior, recolhendo-se ao meio germânico e perdendo influência. Embora não negue sua realidade no sentido político, a historiadora busca evidenciar que foi exatamente como um fantasma que esse

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ L. F. F. R. Thomaz. A ideia imperial manuelina. In: Doré; Lima; Silva. *Op. Cit.* p. 97.

⁵⁷ Idem. p.100.

retorno iria ter grande importância. Pois em sua sombra a ideia imperial seria revigorada e se espalharia pela Europa, em um momento em que um pensamento político mais avançado questionava-a⁵⁸.

No entender de Yates o trágico saque de Roma em 1527 significava o momento em que a Europa recuava seu pensamento político em alguns séculos. Nas palavras da historiadora:

And when in those terrible days of 1527 the imperialist armies took and sacked Rome, and Pope Clement VII himself became Charles's prisoner, it seemed that Europe of the sixteenth century –in spite of the complex influences of Renaissance and Reformation, of the rise of nationalism, or of modern schools of thought in the interpretation of history and politics – had re-simplified itself to the medieval pattern of Empire and Papacy, and in that uneasy balance the Empire had at last turned the scale⁵⁹.

Para explicar porque tal retorno foi amplamente aceito na imaginação dos homens, a pesquisadora refere-se a uma possível “necessidade psicológica sintomática” por alguma ordem. Dos grandes questionamentos do período levantavam-se esperanças, mas também medos de que tudo ruísse ao caos. Tais receios poderiam fazer com que as pessoas ansiassem pelo retorno de um colosso, uma pessoa ou instituição forte o suficiente para trazer todos de volta à ordem e manter o mundo unido⁶⁰.

Contudo, por mais que o retorno do Sacro Império pudesse ser caracterizado como breve, o anseio pela segurança confortável que este poderia oferecer não diminuiu quando o império voltou a se recolher. Para Yates, após a abdicação tais ânsias seriam, na verdade, ampliadas pela instabilidade política do período, pelos ataques dos reformadores à corrupção do papado e pela potente efervescência de leituras e interpretações apocalípticas⁶¹. Para muitos homens, estava se aproximando o momento previsto pelos profetas bíblicos.

Contudo, antes devemos direcionar nossa atenção para o período em que estas questões voltaram a protagonizar o debate político europeu. O momento de um (re) nascimento das ambições imperiais, quando um homem, eleito ao título imperial, pela

⁵⁸ Yates. *Op. Cit.* p. 1.

⁵⁹ “E quando naqueles dias terríveis de 1527 os exércitos imperialistas tomaram e saquearam Roma, e o próprio papa Clemente VII tornou-se prisioneiro de Carlos parecia que a Europa do século dezesseis – apesar das complexas influências da Renascença e da Reforma, da ascensão do nacionalismo, ou das modernas escolas de pensamento e suas interpretações da história e da política – havia se re-simplificado de volta ao padrão medieval de Império e Papado, e neste equilíbrio instável o Império havia finalmente virado o jogo.” (tradução livre) Cf: *Idem.* p. 21.

⁶⁰ *Idem.* p. 27.

⁶¹ *Idem.* p. 27

primeira vez, pareceu finalmente ser capaz de concretizar as pretensões universais numa escala jamais imaginada, desde a queda da antiga Roma imperial.

1.2 O império contra-ataca

No ano de 1519, com a morte de Maximiliano, os príncipes eleitores da Alemanha tomaram uma decisão que mudaria radicalmente o rumo político da Europa: Carlos de Gant, sucessor de Fernando II de Aragão e primeiro rei da Espanha era eleito o novo imperador do Sacro Império Romano Germânico. Tornava-se o quinto de seu nome e herdava, através dos vários laços familiares, uma extensão de terra sem paralelos desde os tempos de Augusto, o antigo imperador romano. Segundo Yates, muitos puderam observar – alguns com horror, outros com esperança – que esse imperador, assumindo o senhorio de seus extensos domínios, poderia ressuscitar as pretensões universais do Sacro Império, tornando-se efetivamente o Senhor do Mundo, numa escala impensável até mesmo para os antigos romanos⁶².

Perspectiva potencializada quando, em 1525, numa grande vitória em Pávia, as tropas imperiais derrotaram os correligionários de seu maior rival. O rei da França Francisco I ostentava a reivindicação à sucessão imperial de Carlos Magno, aceita amplamente, além de uma grande riqueza material e territorial, vantagens essas que o colocavam no caminho de Carlos V. Contudo, após a batalha o monarca foi capturado, para ser mantido sob a guarda do novo imperador, mostrando para muitos que, além de todo o resto, este tinha atraído para si a própria deusa Fortuna. Não só a França havia sido derrotada, como toda a “Itália” estava sob os seus pés⁶³.

Segundo Bosbach, a grande diferença que Carlos V causaria nos debates acerca da monarquia universal, era que estes deixavam de analisar uma situação hipotética e começaram a visualizar possibilidades muito reais. Mesmo após a sua abdicação, muitos usariam a sombra deixada pelo imperador, para acusar, com o rótulo de monarquia universal, políticas agressivas contra outros poderes europeus⁶⁴.

Para Armitage, Carlos V iria unir o grande prestígio do título imperial ao mais extenso corpo político da Europa, criando o mais vasto império que o mundo havia conhecido,

⁶² Idem. p. 21.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Bosbach. *Op. Cit.* p. 84.

superando os Pilares de Hércules – barreira que teria segurado os antigos romanos – e expandindo-se pelo Atlântico. Entretanto, essa situação impossibilitava que a monarquia espanhola se tornasse o desejado império espanhol à maneira do antigo romano, profetizado após as descobertas americanas, antes sendo a coroa espanhola associada sob o Sacro Império Romano Germânico. Obstáculo que jamais seria efetivamente aceito dentro do orgulhoso reino ibérico⁶⁵.

John Robertson relembra que a simples extensão dos novos domínios imperiais fazia com que o próprio Carlos, seus conselheiros, outros contemporâneos, e até mesmo, posteriormente, observadores mais imparciais como Montesquieu e Hume, não tivessem dúvidas de que seria possível uma monarquia numa escala nunca vista desde o império romano. Entretanto, o autor segue pelo mesmo caminho de Armitage, afirmando que, mesmo com a eleição, o título imperial não teria precedência em alguns dos seus próprios territórios, encabeçados por Castela, onde o imperador continuaria a ser chamado de Carlos I⁶⁶.

Este relativo afastamento dos espanhóis tem sido evidenciado pela historiografia moderna, com destaque para as ideias de John Elliott sobre as monarquias compósitas: uniões onde as diversas partes de um corpo maior, como o império de Carlos V, manteriam certa independência legislativa e judicial, evidenciando que os discursos contemporâneos sobre a exclusividade do rei nesses terrenos algumas vezes mostravam-se mais distantes das práticas⁶⁷. Xavier Gil Puyol segue pelo mesmo caminho: mesmo tendo aberto o contato com outros territórios como a Europa central, muitos espanhóis mostrar-se-iam inicialmente indiferentes à eleição imperial, “aunque se mostro abierta o quedó latente según las coyunturas del momento”⁶⁸. Em seu outro texto, Gil Puyol, destaca as fortes tradições dos reinos ibéricos: todos ostentavam reivindicações de *exemptio ab imperii*. Segundo o autor, os reinos espanhóis tinham as suas particulares versões de império⁶⁹.

Dentre esses a mais destacada era a tradição castelhana: o historiador espanhol destaca a afirmação do humanista António de Nebrija, que dizia que o título imperial poderia estar radicado na Alemanha, porém a sua realidade encontrava-se, na verdade, com os reis

⁶⁵ Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. xviii.

⁶⁶ Robertson. *Op. Cit.* p. 6.

⁶⁷ John H. Elliott A Europe of Composite Monarchies. In: *Past and Present: journal of historical studies* , n. 137, p. 48-71, nov/1992.

⁶⁸ Gil. Império, Monarquia Universal Equilibrio... *Op. Cit.* p. 5.

⁶⁹ Gil. Spain and Portugal... *Op. Cit.* p. 425.

espanhóis⁷⁰. John Elliott, por sua vez, destaca a influência da Reconquista entre os povos ibéricos: esta guerra havia providenciado-lhes um inimigo tradicional e hereditário contra quem eles mediam a si mesmos, e para a defesa do qual eles tiveram que desenvolver uma tradição cruzadística, militar, mantida viva, mesmo quando o perigo muçulmano dentro da península ibérica recuou⁷¹. Armitage também destaca a importância da Reconquista para os povos ibéricos como a lembrança de um empreendimento que teria combinado o avanço da religião, a necessidade de tratar povos estrangeiros e os benefícios econômicos do saque, tendo por trás o legado europeu das cruzadas e o contínuo apoio papal a conquistas justificadas por questões religiosas⁷², como a conversão e o combate ao turco.

Pagden, por sua vez, levanta a questão por trás da própria palavra: “re-conquista” implicava que os reinos do norte da península estavam buscando territórios que haviam sido seus e tomados pelos mouros. Nesse sentido havia uma relação entre os novos cristãos reconquistadores e os antigos visigodos da província romana da Hispânia. Dessa forma, conforme os reis avançavam os seus domínios, estes ampliavam a sua identificação com os antigos imperadores romanos, como mostra o autor: “In 1077 Alfonso IV was already using the title ‘imperator constitutus super omnes Hispaniae nationes’, and in 1135 his successor Alfonso VII actually had himself crowned ‘Hispaniae Imperator’”⁷³.

Tal referência ao império romano seria intensificada pelas bulas papais concedidas a Fernando e Isabel, nas quais o papa doava os territórios da América aos reinos cristãos, e como doação elas podiam ser vistas como uma analogia à “Doação de Constantino”. Mesmo que amplamente desacreditadas e criticadas, elas podiam oferecer a importante relação entre os impérios⁷⁴. Xavier Gil, por sua vez, lembra que esta doação era uma das bases do *requerimiento*, carta lida aos índios americanos proclamando a missão salvífica dos reis espanhóis.

Portanto, a monarquia espanhola já havia desenvolvido uma forte identidade com base na ideia dos reis Católicos, ou, como argumenta Gil: “(...) la Monarquía española se definió ante todo como Monarquía Católica, e hizo de la religión y de la unidad religiosa uno de sus

⁷⁰ Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... *Op. Cit.* p. 4.

⁷¹ Elliott. The Seizure of Overseas Territories by European Powers. In: David Armitage. *Op. Cit.* p. 45.

⁷² Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. xxvii.

⁷³ “Em 1077 Afonso IV já usava o título de ‘imperator constitutus super omnes Hispaniae nationes’, e em 1135 o seu sucessor Afonso VI efetivamente teria se coroado ‘Hispaniae Imperator’”(tradução livre). *Cf.*: Pagden. *Op. Cit.* p. 41.

⁷⁴ *Idem* p. 32.

componentes distintivos”⁷⁵. Outra característica seria o seu universalismo, de forma que esta monarquia seria largamente definida como uma monarquia universal, pela variedade de reinos sob o seu domínio e por sua extensão⁷⁶.

Contudo, muitos viam na eleição de Carlos V o retorno de velhos sonhos universais. Dentre estes se destaca o próprio conselheiro do imperador, o piemontês Mercurio Gattinara. Grande responsável pela construção da imagem imperial, segundo Pagden, o italiano era um admirador da obra de Dante, *De monarchia*, chegando ao ponto de tentar, sem sucesso, a persuadir Erasmo a preparar uma nova edição “imperial” do trabalho⁷⁷. Citando John Headley, Armitage argumenta que Gattinara possuiria uma visão de império neo-gibelina, apocalíptica e erasmista focada firmemente na Europa, dando pouca importância às experiências americanas de Castela⁷⁸.

Não menos importante seria a observação de Bosbach, de que teria sido exatamente no período em que o conselheiro manteve o cargo que a propaganda a favor de Carlos V mais usou a ideia de monarquia universal⁷⁹. Dessa forma, segundo o autor, eram propostos cinco argumentos para defender a capacidade universal de Carlos V: 1) o direito divino: Deus, de fato, teria fundado a monarquia universal; 2) A reivindicação de *translatio imperii*, a herança direta do império romano, quarto império de Daniel; 3) A monarquia universal havia sido prevista e anunciada por profecias; 4) O próprio Deus havia decidido a eleição imperial e ele ainda apoiava as políticas de Carlos V; 5) As virtudes de Carlos V, pelas quais ele parecia ser mais qualificado que qualquer outro soberano para o governo universal⁸⁰.

Acompanhando o sonho de uma monarquia universal estava o desejo de uma ampla reforma religiosa e a construção de um poder autenticamente cristão, desejo este que, segundo Gil, encontrava grande respaldo no zelo da pessoa imperial⁸¹. Yates, por sua vez, argumenta que tal papel reformador teria se tornado uma função imperial. Era de conhecimento geral que os imperadores deveriam mostrar-se líderes cruzadísticos e se encarregar da conversão e da expansão da verdadeira fé. Contudo, conforme as diferenças entre o império e a coroa papal iam se potencializando, o primeiro posicionava-se de forma crítica aos excessos do último. Dessa forma, começava a emergir a noção de uma reforma imperial da Igreja, posteriormente

⁷⁵ Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... *Op. Cit.* p. 9.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Pagden. *Op. Cit.* p. 40.

⁷⁸ Armitage. *Op. Cit.* p. xix.

⁷⁹ Bosbach. *Op. Cit.* p. 84.

⁸⁰ Idem p. 85.

⁸¹ Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... *Op. Cit.* p. 6.

desenvolvida em conexão às sanções religiosas reivindicadas pelas monarquias protestantes⁸². Tal reforma estaria profundamente associada ao império em Dante, e voltaria a mostrar-se presente com Carlos V. Segundo o historiador, por mais que sua atitude para com a rebelião violenta de Lutero tenha sido rígida havia razões para acreditar que o imperador concordava com algumas ideias de Erasmo e alguns erasmistas espanhóis viram uma conexão entre a reforma erasmista e a providencialmente incidente sobre este imperador⁸³.

Carlos V jamais assumiu este passo e nunca chegou a convocar um conselho religioso para levar a cabo a reforma religiosa que muitos desejavam. Entretanto, para Yates, era conhecido o seu interesse em alguns projetos como o proposto pelo luterano Melanchthon para acabar com o cisma e reunificar católicos e protestantes em uma restauração da *universitas Christiana* através de uma *pax imperial*⁸⁴.

Tais ideias tiveram espaço quando as tropas de Carlos V invadiram a Cidade Eterna. Após o saque de Roma de 1527, a defesa imperial argumentaria, contra a onda de críticas, que tal acontecimento teria sido um “juízo divino” contra os excessos e irregularidades cometidos pelo papa, descartando qualquer responsabilidade do imperador, como afirma Xavier Gil⁸⁵.

Bosbach define o padrão argumentativo da propaganda política imperial usando a monarquia universal como uma razão para um comportamento político agressivo, e justificar ações militares como formas de alcançar os deveres de eliminar o “turco” e defender a cristandade. Por conseguinte, o método era o de relacionar todas as atitudes tomadas pelo imperador às duas finalidades. Por outro lado, para criar a crítica contra os adversários políticos de Carlos V, os propagandistas buscavam inverter a relação e evidenciar como suas atitudes colocavam barreiras para a conclusão dos objetivos divinos da monarquia universal. Segundo o pesquisador, o argumento mais notável, usado no contexto, reivindicava que para que o Império pudesse exercer de maneira eficiente sua guerra contra o inimigo islâmico, ele deveria primeiro garantir a paz entre os cristãos, justificando, assim, que o mesmo lançasse mão da violência contra os que resistissem⁸⁶.

Neste sentido impressiona-nos quando o imperador, ao se aproximar, em 1527, das cortes castelhanas para pedir dinheiro para a guerra contra os otomanos, acusou-os de aspirar ameaçadoramente a “monarquia de todo el mundo”, como afirma Gil.

⁸² Yates. *Op. Cit.* p. 8.

⁸³ *Ibid.* p. 24.

⁸⁴ *Ibid.* p. 25.

⁸⁵ Gil. *Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... Op. Cit.* p. 6.

⁸⁶ Bosbach. *Op. Cit.* p. 88.

Na verdade, por mais que tal cargo tenha sido conclamado por seus propagandistas e conselheiros, o imperador jamais assumiu a pretensão à monarquia universal, como evidencia Xavier Gil quando cita o momento em que o mesmo teria negado a Paulo III em 1536, afirmando: “Algunos dicen que yo quiero ser monarca del mundo, y mi pensamiento y obras demuestran que es lo contrario”⁸⁷.

Tal ideia é fortalecida por Yates, quando argumenta: “It has been pointed out, with truth, that Charles V did not entertain the ambition of archiving a world empire by conquering other states; and it has therefore been argued that the Dantesque monarchical ideas of Gattinara were not really consonant with the mind of Charles”⁸⁸. A historiadora confere grande destaque aos atributos pessoais de Carlos V, caracterizando-o como um homem simples e lento, mas dignificado pelo seu sincero respeito pelo seu cargo e possuidor de profundo senso religioso, típico dos Habsburgos, que o tornava amplamente consciente da responsabilidade divina que lhe havia sido atribuída. Segundo a pesquisadora, o mundo teria reconhecido a sua veia de dignidade e teria ficado impressionado com a cena de sua abdicação, quando este largou a coroa imperial para passar o resto de seus dias em um monastério⁸⁹.

Após a abdicação de Carlos V, o título imperial abandonou a Espanha, passando para a casa austríaca dos Habsburgos. O seu sucessor no reino ibérico foi Felipe II que, mesmo perdendo a coroa imperial, teria herdado certa quantidade dos territórios do pai juntamente com considerável força política e militar. Devido à grande extensão de suas posses, principalmente fora da Europa, o novo rei também nutriu ambições universalistas por boa parte de seu reinado. Por mais que Felipe jamais tenha assumido o título de imperador, mesmo que tenha pensado seriamente nele, muitos autores continuavam a alimentar desejos imperiais, direcionando-os ao monarca espanhol, como afirma Xavier Gil⁹⁰.

Para Bosbach, o desvio da monarquia universal do império organizado pelos publicistas de Felipe II ostentava dois fatores favoráveis. Primeiro, por mais que a coroa imperial tivesse se voltado para o norte da Europa, os reis espanhóis permaneciam membros da casa dos Habsburgos, e dessa forma ainda mantinham algum contato com o título imperial.

⁸⁷ Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... *Op. Cit.* p. 8.

⁸⁸ “Já foi apontado, verdadeiramente, que Carlos V não alimentava a ambição de alcançar o império mundial pela conquista de outros estados; e, portanto já foi argumentado que as idéias monárquicas Dantescas de Gattinara não eram verdadeiramente consonantes com a mente de Carlos” (tradução livre). Cf: YATES, Frances. *Op. Cit.* p. 26.

⁸⁹ Frances Yates.. *Op. Cit.* p. 24.

⁹⁰ Xavier Gil. Spain and Portugal... *Op. Cit.* p. 442.

Por outro lado, a Espanha assumiu profundamente a tarefa de defender a Igreja católica e a conversão, principalmente através das missões americanas, tarefa esta que era similar à função do Império. Segundo o pesquisador, o debate com relação à monarquia universal espanhola atingiu seu pico durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), quando os seus adversários acusaram a ambição universalista dos Habsburgos como a principal causa da guerra. Por outro lado, a propaganda espanhola valia-se das ideias tradicionais de monarquia universal para defender suas políticas, buscando justificação em argumentos religiosos⁹¹.

Contudo, o fim do reinado de Felipe II seria marcado por certa decadência, como evidencia Xavier Gil. Até mesmo os principais pilares do edifício imperial – lealdade ao rei e defesa da fé – haviam sofrido erosão. Os extensos domínios territoriais começavam a pesar na coroa espanhola e as suas consequências seriam sentidas através do reinado de seu filho Felipe III. Por trás da maestria diplomática no pacifismo do novo rei espanhol, encontrava-se um esgotamento econômico e psicológico⁹². Por mais que certas ambições universais ainda fossem alimentadas por alguns, com destaque para Tommaso Campanella, os conceitos que entrariam em voga nos debates castelhanos eram outros: a conservação assumia o foco. A opinião comum era de que deveria ser dada uma pausa na expansão e no intervencionismo exterior: “Era la hora, como dijo un tratado anónimo, de la ‘dieta o la mutilacion’, en la que la *conservación* aparecia como tarea prioritária y ciertamente mas difícil que la mera conquista y expansión”⁹³.

Nesta situação estava ocorrendo uma mudança entre as potências: a decadência espanhola era seguida pela ascensão da França de Luis XIV, “Era preciso rendirse a la dolorosa evidencia: ninguna de las dos ramas Habsburgo podia aspirar imponer una hegemonía católica en Europa”⁹⁴.

Para Bosbach o Sacro Império começava a separar-se da monarquia universal e, após Felipe II, muitos outros monarcas nutririam ambições universais sem ter relações com o título imperial, enquanto o imperador tinha cada vez menos significância no cenário político europeu. Por outro lado, posteriormente, o termo seria usado exclusivamente de forma pejorativa, e os argumentos usados pelos propagandistas de Carlos V destacando os aspectos

⁹¹ Bosbach. *Op. Cit.* p. 91.

⁹² Gil. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio... *Op. Cit.* p. 12.

⁹³ *Idem.* p. 13.

⁹⁴ *Idem.* p. 16.

positivos da monarquia universal desapareceriam completamente. Entretanto, isso não iria eliminar as pretensões à mesma⁹⁵.

No decorrer dos séculos XVI e XVII as idéias de império e monarquia universal iam se aproximando. Contudo, ao final do reinado de Carlos V o Sacro Império Romano Germânico ia ficando cada vez mais germânico – como evidencia John Robertson, ao afirmar que, após a Paz de Vestefália, nota-se uma tendência crescente entre juristas e publicistas a abandonar os termos “Sacro” e “Romano”, com as suas pretensões universais, e a identificar o Império exclusivamente com o território germânico⁹⁶. Por outro lado, outras potências, que não tinham direito ao título imperial, relegado aos Habsburgos austríacos, alimentavam suas ambições universalistas. Assim, no final do século XVII, segundo Pagden, a palavra *rey* seria apenas encontrada em discussões sobre xadrez. A *monarchia universalis* começava a efetivamente substituir o império como um termo usado para a continuação da aspiração à autoridade supra-nacional⁹⁷.

Nos meados do século XVI, sobrava apenas a memória da relação entre a dignidade imperial e as ambições de conquista mundial, que Carlos V parecia evocar de forma tão potente. Porém, como afirma Yates, a necessidade de uma monarquia universal mostrava-se mais afiada que antes: “The onslaughts of the Reformers on the corruptions of the Papacy, using terrifying language of the Apocalypse, seemed to have weakened the spiritual monarchy almost beyond repair, for although the Counter Reformation was under way, its effects were not fully yet”⁹⁸.

Ao mesmo tempo em que as portas universais fechavam-se para o Sacro Império Romano Germânico, muitos outros as encontravam abertas para os seus soberanos. Os sonhos da monarquia universal começavam a se espalhar pela Europa e a encontrar novos defensores dos dois lados do cisma: no Portugal católico, herdeiro da identidade de defensor da fé ibérica, e com a independência recém restaurada, bem como na Inglaterra protestante, passando por um período de distúrbios civis único em sua história.

⁹⁵ Bosbach. *Op. Cit.* p. 91.

⁹⁶ Robertson. *Op. Cit.* p. 25.

⁹⁷ Pagden. *Op. Cit.* p. 43.

⁹⁸ “Os ataques dos Reformadores a corrupção do Papado, usando a assustadora linguagem do Apocalypse, pareciam ter enfraquecido a monarquia espiritual quase além de qualquer reparo, pois, mesmo que a Contra Reforma estivesse a caminho, os seus efeitos ainda não eram inteiramente sentidos”. (tradução livre). Yates. *Op. Cit.* p. 27.

1.3 *The British Empire*

Enquanto as pretensões universais encolhiam-se na Espanha, em outras partes da Europa elas tomavam cada vez mais fôlego. A derrota da Invencível Armada marcaria a ascensão de uma nova reivindicação imperial de destaque. Enquanto as pretensões de Felipe II afundavam junto com os seus poderosos galeões, a imagem de Elizabeth ampliava-se e expandia-se até mesmo além do Canal da Mancha⁹⁹.

Segundo Robertson, ao final do século XV diversos reinos europeus já reivindicavam a si o status de uma coroa imperial, até mesmo a Escócia. Porém, o mais ressoante viria apenas em 1533 no *Restraint of Appeals*, proclamando a Inglaterra como um império. Contudo, para o pesquisador, o significado desta aclamação é um pouco mais complicado do que parece: o senso comum interpretava-a como uma simples declaração da soberania nacional, incluindo o parlamento na mesma. Entretanto, outra ideia por trás do documento era a autoridade do imperador sobre os assuntos eclesiásticos, algo evidenciado através da relação com a lei romana. Também se aludia à pretensão histórica inglesa a exercer o domínio por senhorio ou conquista de outros territórios, principalmente a Irlanda e a Escócia. Por outro lado, se a declaração “imperial” exercia o propósito de excluir a jurisdição do papa e do imperador do Sacro Império, ela não evidenciava um repúdio às associações universais da autoridade imperial, mostrando a ambição da coroa inglesa à expansão à custa de seus vizinhos¹⁰⁰.

Seguindo o mesmo caminho, Yates argumenta que, influenciados pelo tradicional conflito com o papado, os ingleses relacionavam as reivindicações à soberania com os argumentos imperiais. Quando a Reforma alcançou a Inglaterra e Henrique VIII separou-se do catolicismo, os argumentos “imperialistas” se tornaram centrais: “It is as successors to the divine imperial Power that kings claim the right to throw of papal suzerainty”¹⁰¹. Conforme Yates, a relação com o império seria crucial para a compreensão das concepções de poder dos Tudors e Stuarts. Para os monarcas o direito sagrado dos reis de comandar simultaneamente a Igreja e o Estado derivava das reivindicações dos imperadores romanos de serem representados nos conselhos da Igreja.

⁹⁹ Idem. p. 118.

¹⁰⁰ Robertson. *Op. Cit.* p. 8.

¹⁰¹ “É como sucessores do poder imperial divino que reis proclamam o direito de excluir a suserania papal” (tradução livre). Yates. *Op. Cit.* p. 39.

Por sua vez, Donald R. Kelley afirma que na Inglaterra, ideias “absolutistas” e “imperialistas” de “Estado” eram impopulares até mesmo entre os governantes, exceto em certas circunstâncias, como em conflitos com o papado¹⁰². A inimizade com o mesmo começou a ser fortemente implantada após o cisma, a ponto de Jewel argumentar que o fato do Império ter decaído enquanto o papado fortaleceu-se seria a prova de que o último era efetivamente o anticristo¹⁰³.

Portanto, a ideia imperial de Henrique VIII seria consideravelmente diferente da de Felipe II, segundo Yates. Enquanto o primeiro buscava uma concepção sagrada de império, puramente mística e contemplativa, o segundo seguia uma ambição marcial que parecia tão alinhada pelo papado. Seriam essas ideias que atrairiam Giordano Bruno a oferecer a simpatia francesa contra a Espanha e um acordo, numa concepção religiosa de um império não-agressivo¹⁰⁴. Ao chegar na Inglaterra, Bruno teria mostrado uma certa decepção com a reforma religiosa desenvolvida no reino: “Bruno detests the reformed English church and its doctors and speaks with longing of the vanished English medieval past, of the learned philosophers and mystics who flourished of old in Oxford and Cambridge and whose place is now taken by ignorant and quarrelsome pedants(...)”¹⁰⁵. Entretanto, curiosamente, toda essa crítica não impediu-o de juntar-se aos mesmos “pedantes” e “ignorantes” no culto, tão importante na época, da rainha Elizabeth¹⁰⁶.

É esta questão que se mostra central para as questões “imperialistas” na Inglaterra, tanto durante o reinado dos Tudors, quanto na sucessão aos Stuarts. Kelley argumenta que as ideias imperial e “absolutistas” eram fortalecidas através do culto à Rainha Virgem¹⁰⁷. Yates dedica a sua atenção exatamente a essas questões, evidenciando os vários símbolos associados a Elizabeth – Pandora, Gloriana, Cynthia, Belphebe – e ilustrações como a de Fox no *Book of Martyrs*, dedicado à rainha, na qual a mesma é representada entronada dentro do “C”, mesmo “C” de Constantino, responsável pela primazia imperial sobre a Igreja, e, depois, ao mesmo “C” de Cristo. Contudo, a pesquisadora confere principal ênfase à imagem da rainha

¹⁰² Donald R. Kelley. Elizabethan Political Thought. In: J. G. A. Pocock. *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 72.

¹⁰³ Idem. p. 40.

¹⁰⁴ Idem. p. 83.

¹⁰⁵ “Bruno detesta a igreja Inglesa reformada e seus doutores e fala com saudade do desaparecido passado medieval Inglês, dos versados filósofos e místicos que floresciam antigamente em Oxford e Cambridge que tem seus lugares tomados por pedantes ignorantes e briguentos” (tradução livre). Yates. *Op. Cit.* p. 83.

¹⁰⁶ Idem. p. 84.

¹⁰⁷ Kelley. *Op. Cit.* p. 73.

como Aestrea, prevista por Vírgilio como imperadora da virtude e marcando uma nova era, uma “era de ouro”¹⁰⁸.

Yates destaca a importância da ideia de império para o período da Renascença inglesa. Um momento onde se valorizava um retorno de uma era clássica dourada, revitalizando as letras e as artes, um renascimento de um império clássico pertencente e responsável pela “era de ouro” anterior¹⁰⁹. Porém, é na sua relação com a religião que a ideia imperial do período definia-se efetivamente: o fortalecimento do controle real sobre Igreja e Estado, grande argumento dos Tudors, devia muito de sua potência à tradição de um império sagrado: “Elizabethan Protestantism claims to have restored the golden age of pure imperial religion”¹¹⁰.

Entretanto, Robertson questiona Yates, argumentando que a sucessão de Carlos V à monarquia universal teria permanecido na Espanha, por mais que o rei rejeitasse assumir o título de imperador por respeito ao outro ramo da sua família, os Habsburgos da Áustria, ou, como diz o próprio historiador:

It is none the less a mistake to suppose – as Yates appears to have done – that the mantle of empire had simply been passed from Charles V to the national monarchies of England and France. There was no doubt among contemporary observers, in these countries and throughout Europe, that the leading imperial Power of the age, the current aspirant to universal monarchy, was one of the two monarchies between which Charles V had divided the Habsburg inheritance: specifically, the Spanish Monarchy of Philip II¹¹¹.

Contudo, Yates não busca argumentar que o “manto” do império passaria de Carlos V para Elizabeth, mas sim que muitos símbolos e representações utilizados pelos publicistas do imperador atravessariam o canal da Mancha e seriam reutilizados, associados à rainha, ou segundo a pesquisadora: “Elizabethan imperial symbolism is influenced in many ways by imitation conscious or unconscious, of the dazzling figure of Charles V, in whom the imperial

¹⁰⁸ Yates. *Op. Cit. Passim*.

¹⁰⁹ Idem. p. 38.

¹¹⁰ “O Protestantismo Elizabetano afirma ter restaurado uma era de ouro de religião imperial pura” (tradução livre). Idem. p. 39.

¹¹¹ “É, de qualquer forma, um erro supor – como Yates parece ter feito – que o manto do império tenha simplesmente sido passado de Carlos V para as monarquias universais da Inglaterra e França. Não havia dúvidas entre os observadores contemporâneos, nesses países assim como através da Europa, de que o poder imperial da época, o atual aspirante a monarquia universal, era uma das duas monarquias entre as quais Carlos V havia dividido a herança Habsburgo: especificamente, a Monarquia Espanhola de Filipe II” (tradução livre). Robertson. *Op. Cit.* p. 11.

theme, in all its aspects, had shone forth with renewed splendor”¹¹². Neste sentido, a historiadora inglesa demonstra como obras, qual o *Orlando Furioso* de Ariosto, direcionando seus símbolos para a coroa inglesa, eram reinterpretadas para serem readequadas à realidade britânica. Desse modo a união e a *pax* dos Tudors tinham por trás a perspectiva da união e da *pax* dos Habsburgos; a própria imagem de profunda religiosidade em Carlos V, em outro âmbito embora reformado e protestante, era fonte para a construção elizabetana. Até mesmo as colunas de Hércules, presentes na simbologia do imperador, poderiam ser encontradas ao lado da rainha inglesa¹¹³.

Por outro lado, Kelley destaca a convivência de outras tradições políticas nos discursos ingleses. Além dos vocabulários da *polis* Grega e da *respublica* ou *civitas* latina, havia o inglês medieval da *commonwealth*, cada um com as suas próprias conotações, associações e possibilidades: “Again the contrast with Roman Law was striking. Civil lawyers – ‘civilians’ – interpreted their *ius civile*, as they said, *civiliter* and with *civilitas*; but with common lawyers it was different. For them the words to conjure with – and to impress people with – were not ‘civil’ or ‘civic’ but common, and no ‘empire’ or ‘republic’ but ‘common wealth’”¹¹⁴. Essa convivência confusa chegava até a rainha e influenciava os seus discursos e suas noções de prerrogativa real, como revela o autor ao fazer referência ao discurso de ouro, quando Elizabeth enfatizou não só a autoridade real, mas também o dever real, a ordem social e a “saúde” comum do seu “common wealth”¹¹⁵.

Este momento serve como mais um exemplo para demonstrar a flexibilidade da imagem de Elizabeth, capaz de persuadir grupos concorrentes e algumas vezes inimigos ferrenhos. Esta capacidade diplomática, que poderia ser classificada com uma das maiores habilidades políticas da rainha, também é evidenciada por Yates:

It may be suggested, therefore, that Elizabeth-Virgo was a flexible symbol. From the blatantly Protestant anti-Papal Virgin, she could become a more elusive goddess, not altogether remote from that Reformation-hating mystic, that curious combination of Gothic revival and incipient baroque – Giordano Bruno. By these double meanings

¹¹² “O simbolismo imperial elizabetano é influenciado em muitas formas por imitação, consciente e inconsciente, da deslumbrante figura de Carlos V, em quem o tema imperial, em todos os seus aspectos, brilhou adiante com todo o seu renovado esplendor”. (tradução livre). Yates. *Op. Cit.* p. 51.

¹¹³ *Idem. Passim.*

¹¹⁴ “Novamente o contraste com a lei romana era impressionante. Advogados de direito civil – ‘civis’ – interpretavam o seu *ius civile*, como eles falavam, *civiliter* e com *civilitas*; mas com advogados de direito comum era diferente. Para eles as palavras para se conjurar – e para impressionar as pessoas – não eram ‘civil’ ou ‘cívico’ mas comum, e não ‘império’ e ‘republica’ mas ‘bem comum’” (tradução livre). Kelley. *Op. Cit.* p. 74.

¹¹⁵ *Idem.* p. 74.

she could attract both Protestants and ‘politique’ Catholics among her subjects into her orbit, the later perhaps hoping for her marriage to a Catholic prince or for some development analogous to the conversion of Henri IV, which never materialized¹¹⁶.

Outra relação importante construída para unificar as ambições imperiais e os Tudors, como aponta Yates, era a reivindicação de que a família real inglesa seria descendente dos antigos troianos. Segundo Geoffrey de Monmouth, um ser místico chamado Brutus, um troiano e parente do pio Aeneas que fundou Roma, teria fundado Londres como Troyanavant, ou Nova Tróia, e dele descendiam os reis britânicos. Tal mito, segundo o pesquisador, era amplamente aceito na época que os Tudors ascenderam ao trono e fortalecia a crença na vinda de uma nova era de ouro imperial de paz e prosperidade. Para a historiadora essa lenda oferecia a armação sobre a qual Elizabeth – como aquela que poderia tracejar uma linhagem relacionada aos fundadores de Roma, via antigos romances britânicos – reivindicava como direito o título de virgem imperial que traria uma era de ouro de religião pura, paz e prosperidade nacional¹¹⁷.

Outra questão importante é levantada por Nicholas P. Canny. O pesquisador trabalha a experiência dos colonizadores ingleses da Irlanda e como ela seria utilizada como pano de fundo para a colonização posterior da América. O autor destaca a brutalidade reservada às populações locais e o julgamento exercido pelos estrangeiros sobre os irlandeses como uma espécie de “sub-espécie”. Como a ilha esteve em muitos momentos isolada, de certa forma o catolicismo pregado entre os irlandeses era atravessado por uma série de “superstições”, e muitos traços de seus cultos anteriores ainda sobreviviam sob o manto cristão. O pensamento inglês ditava que um povo poderia ser civilizado sem ser cristão, uma vez que Roma tinha conhecido “a verdadeira fé” séculos após sua fundação. Porém, um povo não poderia ser cristão sem ser civilizado. Como os irlandeses, com seus governantes tiranos, claramente não poderiam ser civilizados, logo estes também jamais seriam cristãos. Em um primeiro momento seriam interpretados apenas como seres pacatos que estavam sob um regime tirano e, uma vez que este último fosse retirado, a população poderia ser incentivada a se civilizar.

¹¹⁶ “Pode ser sugerido, portanto, que a Elizabeth-Virgo era um símbolo flexível. Da ruidosa Virgem, Protestante e anti-Papal, ela poderia se transformar em uma deusa mais elusiva, não tão remota daquela mística Reformatarraivosa, aquela curiosa combinação de renascimento Gótico e barroco incipiente – Giordano Bruno. Através destes significados duplos ela poderia atrair tanto Protestantes quanto Católicos ‘politique’ entre os seus súditos a sua orbita, o último talvez esperando pelo seu casamento com um príncipe Católico ou por algum desenvolvimento análogo a conversão de Henrique IV, o que nunca se materializou” (tradução livre). Yates. *Op. Cit.* p. 87.

¹¹⁷ Idem. *Op. Cit.* p. 50.

Porém, conforme foram enfrentando alguma resistência, os colonizadores ingleses começaram a qualificar os irlandeses com rótulos semelhantes aos reservados a negros e índios. O autor também evidencia como atos de evidente brutalidade que, inclusive, iam contra as ordens reais, acabavam sendo aproveitados por Elizabeth pela exibição de uma determinação em mostrar força quando as populações locais recusassem a ouvir a sua razão. Por fim, Canny destaca a influência espanhola, uma vez que muitos dos colonos ingleses eram leitores de escritos sobre as colônias espanholas, o que determinava de certa forma uma pré-concepção do que eles encontrariam quando chegassem à ilha vizinha¹¹⁸.

Kelley, por fim, destaca a relevância do parlamento inglês, instituição que não teria paralelo nem na Espanha, nem na França, pela sua participação na soberania e na manutenção de certa “majestade” cercada de tradições e mitos como o da Magna Carta. O pensamento político inglês certamente teria um de seus centros na câmara dos Lordes e na dos Comuns, e a atuação real certamente seria influenciada, senão limitada por esses homens. Obstáculo que se mostraria central para a próxima casa a ascender ao trono inglês, a Stuart¹¹⁹.

Contudo, como afirma Kelley, as celebrações de uma monarquia absoluta e instituída divinamente, por mais que frequentemente silenciadas, precederam o advento dos Stuarts e de suas ambições e discursos reais¹²⁰. Não obstante, a nova dinastia não conseguiu estruturar o mesmo culto nacional sobre a pessoa do monarca, como os Tudors, principalmente Elizabeth, desenvolveram. Por mais que as pretensões e reivindicações reais avançassem e se expandissem, a aceitação dos novos monarcas não acompanhou esse crescimento.

Enquanto rei da Escócia, Jaime VI – depois também Jaime I da Inglaterra – escreveu dois livros sobre o significado da realeza, *Basilikon Doron* e *The Trew Law of Free Monarchies*. Mesmo antes da sua coroação, os seus súditos já podiam entrar em contato com as suas concepções políticas e pretensões reais, segundo Linda Levy Peck em seu estudo sobre o governo, o conselho e a lei na Grã-Bretanha Stuart¹²¹.

Escrito no ano de 1598 o *The Trew Law* inseria-se no contexto de debate entre católicos e protestantes sobre a natureza do poder temporal, e se este poderia ser destituído se fosse tirânico e ímpio. Jaime era conterrâneo de Buchanan, descrito por Skinner como “o mais

¹¹⁸ Canny The Ideology of English Colonization: From Ireland to America. In: David Armitage. *Op. Cit. Passim*.

¹¹⁹ Kelley. *Op. Cit.* p. 76.

¹²⁰ Idem. p.73.

¹²¹ Linda Levy Peck. Kingship, counsel and Law in early Stuart Britain. In: Pocock. *Op. Cit.* p. 84.

radical de todos os revolucionários calvinistas”¹²² e autor de *The Right of the Kingdom in Scotland*, onde argumenta que o rei era apenas um administrador, recebendo sua prerrogativa do povo, a qual poderia ser retirada pelo povo, com a mesma legitimidade. O calvinista escocês teria sido tutor de Jaime, que era completamente familiar à teoria da resistência, a qual ele odiava e buscava reverter¹²³. Ora, seria exatamente essa familiaridade com esse pensamento que iria ditar o tom dos livros do rei da Escócia. Em suas obras Jaime VI buscou legitimar e aprofundar a reivindicação por uma monarquia absoluta fundada por Deus e intocável por qualquer homem. O monarca seria o responsável por Deus para o bem estar da Igreja e do Estado, não devendo justificação a ninguém abaixo de si, ou como Jaime argumentou em *The Trew Law*:

Kings are called Gods by the propheticall King David, because they sit upon God his throne in the earth, and have the count of their administration to give unto him (...). [N]o objection either of heresie, or whatsoever private statute or law may free the people from their oath-giving to their king, and his succession, established by the old fundamentall laws of the kingdome (...). He is their heritable over-lord, and so by birth, not by any right in the coronation commeth to his crown(...)¹²⁴.

Para o rei o bem comum de seu reino deveria estar presente em todas as suas ações, e por isso ele tinha o direito de suspender o estatuto parlamentar. Mas isso não significava que um governante ruim deveria sofrer limites ou: “a good king will frame all his actions to be according to the Law, yet is he not bound hereto but of his good will, and for exemple-giving to his subjects”¹²⁵. Jaime não negava a existência de príncipes tirânicos. Contudo o seu julgamento e eventual punição seriam prerrogativas apenas de Deus¹²⁶. Na mesma obra, o autor régio também discutia um tema central na Inglaterra do período, a propriedade dos súditos e o poder régio, posicionando-se novamente ao lado do direito total do rei que, segundo Jaime, seria a origem de todos os bens de seus súditos¹²⁷.

¹²² Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 85.

¹²³ Peck. *Op. Cit.* p. 85.

¹²⁴ “Reis são chamados de Deuses pelo Rei profético David, porque eles sentam sobre o trono de Deus na terra, e devem a conta de sua administração a ele. Nenhuma objeção seja por heresia, ou por qualquer outro estatuto privado ou lei pode liberar as pessoas de fazer seu juramento ao seu rei, e a sua sucessão, estabilizada pelas antigas leis fundamentais do reino. Ele é o seu suserano hereditário e então por nascimento, e não por qualquer direito advindo da sua coroação” (tradução livre) Cf: James I. *Trew Law of Free Monarchies in The Political Works of James I*, ed. C.H. McIlwain (New York, 1965) p. 69 *Apud* Peck. *Op. Cit.* p. 85.

¹²⁵ “Um bom rei irá pautar todas as suas ações para que sejam de acordo com a Lei; contudo ele não está obrigado aos mesmos a não ser pela sua boa vontade, e para servir de exemplo aos seus súditos” (tradução livre). *Idem.* p. 86.

¹²⁶ *Idem.* p. 86

¹²⁷ *Idem.* p. 91.

Segundo Peck, os textos políticos do novo monarca gerariam leituras diferentes, porque ele intencionalmente gerou uma tensão entre teoria e prática: “He emphasized the difference between good kings and tyrants and between the origin of kingship and the behavior of kings in settled kingdoms who acted according to their law”¹²⁸. Tal tensão ficaria evidente quando o rei teve que enfrentar os novos problemas políticos da Inglaterra, encontrando uma tradição diferente de teoria política, da lei e do procedimento parlamentar conhecidos na Escócia.

Outro desenvolvimento de grande importância para o período foi a publicação de uma nova tradução da Bíblia para o inglês: a *King James Bible*, que circula até hoje, foi projetada para reformar o vocabulário político contemporâneo e o discurso eclesiástico. O seu propósito era suplantando a *Bíblia de Genebra*, outra versão muito difundida na Inglaterra, a qual era atravessada por notas, algumas escritas por Calvino, que explicavam ou aprofundavam a interpretação protestante. A nova edição seria diferenciada exatamente pela ausência de tais notas. Segundo Peck, a importância de tirar esses comentários, que frequentemente justificavam a resistência e a deposição de tiranos, pode ser vista claramente em dois exemplos:

James had insisted that the language of 1 Samuel supported the absolute authority of kings. The marginal note to 1 Samuel 11 in the Geneva Bible stated emphatically ‘Not that kings have this authority by their Office, but such as reign in God’s wrath should usurp this over their brethren contrary to the law’. Similarly the marginal note to Jeremiah 29 argued that ‘The Prophet speaketh not this for the affection that he Bare to the tyrant, but that (...) they might with more patience and less grief wait for the time of their deliverance which God had appointed (...) when these tyrants should be destroyed’¹²⁹.

Os mesmos fundamentos bíblicos usados pelo monarca para justificar suas ideias absolutistas eram questionados e refutados nas margens da *Bíblia de Genebra*¹³⁰.

Contudo, suas ideias com relação à propriedade dos súditos e o direito real de dispor delas à sua vontade começaram a gerar conflitos com o parlamento, único órgão capaz de

¹²⁸ “Ele enfatizou a diferença entre bons reis e tiranos e entre a origem da realeza e o comportamento dos reis em reinos estabelecidos que agiam de acordo com a lei” (tradução livre). Cf: Idem. p. 87.

¹²⁹ “Jaime havia insistido que a linhagem de 1 Samuel 11 apoiava a autoridade absoluta dos reis. A nota marginal de 1 Samuel 11 na Bíblia de Genova afirmava enfaticamente ‘Não que os reis tenham essa autoridade de seu cargo, mas se este reino na ira de Deus chegar a usurpá-lo sobre os seus companheiros contrariamente à lei’. Similarmente a nota marginal de Jeremias 29 argumentava que ‘O Profeta não falava dessa afeição que ele tinha pelo tirano, mas que eles possam ter mais paciência e menos sofrimento na espera pelo tempo de sua libertação que Deus nomeou quando esses tiranos serão destruídos’ (tradução livre). Idem. p. 90.

¹³⁰ Idem.

legitimar a cobrança de taxas. No intuito de superar essa barreira o rei desenvolveu uma série de táticas para ampliar a arrecadação sem precisar da aprovação parlamentar, como o Ship Money – antiga taxa medieval cobrada de cidades costeiras para compensar a sua proteção. Podia ser paga em dinheiro ou em navios doados para a coroa. Entretanto, a cobrança era feita também em cidades que não tinham contato com o mar. Estratégias como essa começaram a render severas críticas ao rei. Portanto, o final do reinado de Jaime I seria marcado por um desgaste entre a coroa e o parlamento inglês.

Seu filho e sucessor, Carlos I, seria profundamente influenciado pelas ideias do pai. Entretanto, ele não teria a mesma ação propagandista e editorial do primeiro Stuart a reinar na Inglaterra, como afirma Peck: “Charles I was neither a political theorist nor a sponsor of Europe-wide propaganda battles such as James had undertaken(...)”¹³¹. Durante seu reinado o conflito com o parlamento iria apenas se ampliar, gerando a guerra civil e selando o seu destino. O fim do tempo dos primeiros Stuarts seria decretado junto com o julgamento e a condenação à morte de Carlos por alta traição, iniciando um momento único na história inglesa, como afirmam J. G. A. Pocock e Gordon J. Schochet: “Never before had a reigning sovereign been officially, and proclaimedly legally, *executed* for apparent reasons of state”¹³². Para Peck, a Guerra Civil marcaria o fracasso da tentativa de sustentar o que era logicamente impossível, se não historicamente improvável:

A divinely empowered king whose word was law but who was simultaneously bound by laws passed by his parliament; a baronage who sat at his right hand as pillars of his regime but claimed to counsel him against favorites and foreigners; humanist and Protestant obedience to a godly prince that became problematic when that prince showed signs of following the wrong god; privilege, liberties and franchises that existed within an undivided sovereignty¹³³.

De qualquer forma, o vocabulário político e os valores e significados seriam revistos no período conturbado que viria a seguir. A condenação do rei e a abolição da monarquia teriam gerado um vácuo político, segundo Pocock e Schochet. As teorias políticas que vieram

¹³¹ “Carlos I não era nem um teórica político nem um patrocinador de amplas batalhas de propaganda na Europa, como Jaime havia empreendido” (tradução livre). Cf: Idem. p. 102.

¹³² “Nunca antes um soberano reinante havia sido oficialmente, e com pretensa legalidade, executado por aparentes razões de estado” (tradução livre). J. G. A. Pocock. *Interregnum and Restoration*. In: Pocock. *Op. Cit.* p. 146.

¹³³ “Um rei divinamente autorizado cuja palavra era lei mas que era simultaneamente limitado por leis passadas pelo seu parlamento; um baronato que sentava a sua mão direito como pilares de se regime mas clamavam a aconselhá-lo contra favoritos e estrangeiros; obediência humanista e protestante a um príncipe divino que se tornaria problemática quando esse príncipe mostrasse sinais de seguir o deus errado; privilégios, liberdade e franquias que existiam dentro de uma soberania separada”. (tradução livre). Peck. *Op. Cit.* p. 115.

em sequencia poderiam ser entendidas como alternativas para preencher esse vazio. O republicanismo, por exemplo, teria sido menos causa da queda do rei, do que efeito da mesma¹³⁴. A partir dessa abertura surgiu uma série de teorias políticas diversas, desde Thomas Hobbes aos Homens da Quinta Monarquia.

1.4 Senhores das conquistas e da navegação

A influência de Carlos V e a ambição universalista castelhana se expandiam e ampliavam pela Europa, fincando raízes na Inglaterra e na França, tendo a abdicação do imperador alimentado os discursos imperiais, separando as ambições universais do título imperial do Sacro Império Romano Germânico, como vimos. O que dizer então de sua ressonância no próprio reino vizinho à potência ibérica, não só envolvido numa constante disputa, como evidencia Pedro Cardim¹³⁵, mas até mesmo sendo absorvido à monarquia espanhola por um breve período? Qual foi a aceitação e a leitura do tema imperial no reino de Portugal?

Luiz Filipe Thomaz aponta como as pretensões papais encontravam bloqueios na península ibérica, causados por “uma realeza pouco limitada pelo feudalismo e (...) uma consciência nacional precoce”¹³⁶. Dessa forma durante a Reconquista, processo característico entre os reinos da península que já discutimos anteriormente, a aquisição de territórios teria passado longe da Santa Sé. Desde cedo a expansão ibérica seria caracterizada por um certo “anticonstantinismo”, como afirma Thomaz, negando o direito papal aos territórios tomados dos infiéis, contatando-o apenas para legitimar os vários acordos dividindo as possessões entre as coroas¹³⁷.

Contudo, a mentalidade cruzadística manteria o seu prestígio para muito além de seu tempo. Mesmo após a interrupção às expedições militares à Terra Santa a partir do reinado de São Luís, o tema ainda poderia ser evidenciado nos discursos ibéricos¹³⁸. Thomaz argumenta que a ideia da cruzada uniu-se decididamente ao messianismo imperial, acentuando o papel antipapista do imperador, responsável não só pela retomada de Jerusalém, mas também pela

¹³⁴ Pocock. *Op. Cit.* p. 147.

¹³⁵ Cardim. *Op. Cit.* p. 46.

¹³⁶ Thomaz. *Op. Cit.* p. 42.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Idem. p. 64.

reforma da Igreja, até mesmo pela destruição da mesma, propósitos imperiais já evidenciados anteriormente.

Tal relação teria penetrado muito cedo na Península Ibérica, argumenta o historiador citando os exemplos de D. Pedro III de Aragão e dos reis Católicos Fernando e Isabel¹³⁹. Xavier Gil segue pelo mesmo tema, evidenciando a herança romana: “imperial issues in various guises were familiar enough to iberians, well acquainted as they were, both in theory and in practice, with the Roman heritage, The German Empire and, not least, with military and overseas dominion”¹⁴⁰.

Contudo, Luís Filipe Silvério Lima observa que o termo *império* e os emblemas a ele associados aparecem em diversas fontes da época das monarquias ibéricas, relacionados ao seu título¹⁴¹. Na mesma direção, Pedro Cardim argumenta que o termo seria utilizado em Portugal mais tardiamente: “Así, y de forma un tanto paradójica, a pesar de la fuerte presencia del ideario imperial en la representación de la corona portuguesa, el concepto de ‘Imperio’, entendido como conjunto de los territorios bajo jurisdicción lusa situados en Europa y fuera de ella, se utilizo con poca frecuencia hasta el siglo XVIII”¹⁴². Entretanto, apesar de nenhum rei português reivindicar oficialmente a utilização formal do título, o ideário imperial gerava certo entusiasmo no reino, e a apropriação de seus discursos e símbolos foi se intensificando, relacionando a experiência ultramarina portuguesa a um significado de dominação universal¹⁴³.

Neste sentido, o primeiro monarca a dar um contorno possível a essas pretensões, e um dos reis portugueses que mais se aproximou da solidificação de um sonho universal foi D. Manuel I, o *Venturoso*. Enquanto Carlos V esquivava-se das aclamações e acusações de um projeto de monarquia universal, D. Manuel considerava seriamente assumir o título de imperador das Índias [orientais]¹⁴⁴. Cardim, por sua vez, evidencia a famosa embaixada de Tristão da Cunha enviada por D. Manuel ao papa Leão X em 1514 como uma das primeiras manifestações das aspirações portuguesas a um ideário de dominação universal, entendendo-se o termo “aspirações imperiais”, que intitula o seu artigo, não como um desejo consciente de

¹³⁹ Idem. p. 93.

¹⁴⁰ “As questões imperiais, em suas varias formas, eram bastante familiares aos Ibéricos, tão íntimos quanto os eles eram, tanto em teoria como em pratica, com a herança Romana, o Império Germânico e, não menos importante, com o domínio militar e ultramarino” (tradução livre). Gil, Spain and Portugal... *Op. Cit.* p. 422 .

¹⁴¹ Lima. *Op. Cit.* p. 250.

¹⁴² Cardim. *Op. Cit.* p. 6.

¹⁴³ Idem. p. 43.

¹⁴⁴ Gil. Spain and Portugal... *Op. Cit.* p. 425.

ostentar o título de imperador, mas como um discurso de representação do poder identificado a essa temática. Em Roma, o cortejo apresentou o soberano português como o monarca que mais reis havia submetido, o que lhe garantia a capacidade de ser tratado em pé de igualdade com qualquer uma das grandes casas reais da Europa¹⁴⁵.

O historiador português também aponta que, ao menos desde os primeiros anos do século XVI, era habitual no vocabulário de autorrepresentação dos reis de Portugal, relacionar a expansão ultramarina a algum tipo de ideário imperial¹⁴⁶. Silvério Lima também evidencia a importância da experiência ultramarina portuguesa, o que, segundo o historiador, diferenciava as pretensões universais portuguesas das mais tradicionais: “Portugal seria pelo título régio, para usar a expressão de Boxer, um ‘império marítimo’ e não ‘territorial’ (nos termos braudelianos) como se pensavam seja as Monarquias Universais seja o Sacro Império ou mesmo sua vizinha Espanha”¹⁴⁷. Esta diferenciação também se encontra em Cardim, que argumenta que Carlos V, inicialmente, mesmo não sendo completamente indiferente às suas posses americanas, estava muito mais preocupado em consolidar sua situação centro-européia e as posses vinculadas ao título imperial, consideradas mais prestigiosas que as demais. Por outro lado, Portugal, sem nenhuma possibilidade de adquirir territórios na Europa, além do modesto Algarves, buscou a construção sistemática de um “universalismo português” baseado nos territórios extra-europeus, mesmo que estes ostentassem um prestígio inferior, dada a consideração da maior dignidade dos territórios europeus. Tendência que se manteria pelos séculos XVI e XVII, transformando-se em algo essencial para a definição de sua identidade política¹⁴⁸, iniciada em D. Manuel.

Essa seria, em síntese, a situação paradoxal da “monarquia” portuguesa nesse tempo. Detentora de vastas e plurais possessões ultramarinas, mas com reduzidos territórios europeus. Em especial nos seiscentos, apesar de Portugal negociar nas suas relações exteriores com essas conquistas para garantir a sua sobrevivência política, seria justamente com base nessas possessões que seriam produzidos discursos com “aspirações imperiais” como veremos.

Luiz Filipe Thomaz busca argumentar que o projeto de expansão de D. Manuel, anteriormente interpretado apenas por um viés econômico que não desenvolvia uma análise do conjunto total, limitando-se freqüentemente a repetir estereótipos, estaria efetivamente

¹⁴⁵ Cardim. *Op. Cit.* p. 42.

¹⁴⁶ *Idem* p. 41.

¹⁴⁷ Lima. *Op. Cit.* p. 250.

¹⁴⁸ Cardim. *Op. Cit. Passim.*

relacionado a um sonho de uma monarquia universal portuguesa, levada a cabo e encabeçada pelo Venturoso. Para tal, o historiador português se inclina inicialmente sobre os títulos assumidos pelo monarca: *Senhor da Conquista, navegação e comércio da Etiópia, Arábia Persia e da Índia*¹⁴⁹.

Com relação à *Conquista*, Thomaz argumenta que se trataria de um título “programático”: “nele o Rei anuncia o direito a um senhorio do qual ele pretende e se apropria, mas que, evidentemente, ainda não possui”¹⁵⁰. Familiar aos ibéricos desde a Idade Média, o “direito à conquista” compreendia a exclusividade a uma futura ocupação, além do direito à cobrança de tributos – as *páreas* – “uma espécie de dominação eminente sobre o território que não fosse efetivamente conquistado”¹⁵¹. Portanto, o título estaria associado a uma espécie de “domínio eminente”, algumas vezes manifestado na construção de fortalezas em costas asiáticas pertencentes a territórios de outros soberanos, como se o rei português “possuísse uma *imperatoria potestas* acima da soberania dos reis locais, cuja legitimidade, no entanto, ele reconhecia, ao menos implicitamente”¹⁵².

Por outro lado, o domínio sobre a “navegação e comércio de Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia”, constituiria a sua contrapartida econômica, sendo efetivamente a primeira e talvez a única vez que um soberano incluía a exclusividade comercial em um de seus títulos. Entretanto, Thomaz aponta que os dois títulos não estavam tão separados quanto poderiam parecer: a atividade econômica seria o combustível para a ampliação das conquistas, e o sufocamento mercantil do bloco islâmico serviria, em contrapartida, para enfraquecê-lo militarmente¹⁵³.

Contudo, o domínio do mar e a autoridade sobre os outros soberanos evidencia uma pretensa jurisdição superior acima da ostentada por simples reis. O rei português colocava-se como um “rei de reis” ou “imperador” e cada soberano local que estivesse sobre seu domínio ampliava essas ideias, o que evidenciava a importância em reconhecer a soberania de seus subordinados. Dessas ideias Thomaz evidencia a pretensão imperial: “Ora desde a Idade Média o conceito de ‘rei superior’ ou ‘rei de reis’ era praticamente equivalente ao conceito de

¹⁴⁹ Thomaz. *Op. Cit. Passim*.

¹⁵⁰ Idem. p. 41.

¹⁵¹ Idem. p. 42.

¹⁵² Idem. Para estas questões ver também: Rodrigo Bentes Monteiro: *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América: 1640-1720*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2002.

¹⁵³ Thomaz. *Op. Cit. Passim*. p. 46.

imperador”¹⁵⁴. Além do mais, segundo o historiador, certas indicações, como o prefácio do *Livro de Marco Polo* de Valentim Fernandes, comprovam que D. Manuel sonhava com isso¹⁵⁵. O que então o teria impedido de reivindicar o título imperial?

Tal pergunta poderia ser respondida apenas com algumas hipóteses, segundo Thomaz. Para o historiador a importância da tradição do Sacro Império Romano Germânico teria pesado profundamente na decisão do monarca. A própria ideia de que o rei português tivesse alguma pretensão a ser eleito ao título seria automaticamente refutada quando este não só não anunciou a sua candidatura, após a morte de Maximiliano I, como apoiou o nome de Carlos I de Espanha, que viria a se tornar também Carlos V.

Para Thomaz, a ambição de D. Manuel estava direcionada a outro tipo de império, um império profético, messiânico, o último entre os quatro profetizados por Daniel, “o reino do Espírito Santo” de Joaquim da Fiore¹⁵⁶. Enfim, nas palavras do pesquisador: “pensamos que mais do que se tornar imperador do Ocidente ou do Oriente, ele esperava ser o imperador universal, não apenas do império romano mas do Quinto Império, ou o império apocalíptico que inauguraria o reino de Deus sobre a Terra”¹⁵⁷. Esta ideia ainda circulava pela Europa, e uma das suas características era o destaque dado à retomada da Terra Santa e à eliminação do Islã como etapas essenciais para a sua concretização¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Idem. p. 49.

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Nascido na pequena vila de Celico na Calábria, Joaquim da Fiore (1132-1202), foi educado em Cosenza, para posteriormente se tornar um notário, como seu pai. Foi em uma peregrinação à Terra Santa em 1159, que Joaquim vivenciaria uma crise religiosa, largando a sua vida material anterior. Quando voltou da peregrinação, o calabrés se tornaria um eremita, retirando-se para a abadia de Sambucina, porém recusando tomar o hábito religioso. Em 1168, ante a pregação eclesíastica, Joaquim acaba sendo ordenado na ordem beneditina de Cister na abadia de Corazzo, onde passou a dedicar-se ao estudo da Bíblia buscando os seus significados mais profundos. Posteriormente o religioso seria conhecido amplamente por sua virtude e sabedoria. Através de seus estudos bíblicos Joaquim iria se notabilizar mais ainda pela construção de uma interpretação das Sagradas Escrituras, centrada principalmente no livro do Apocalipse, onde a história do mundo seria dividida em três eras: A Idade do Pai, a Idade do Filho e a Idade do Espírito Santo. A primeira seria caracterizada por uma obediência às leis e regras de Deus. A segunda idade, a qual o religioso estaria vivendo, seria marcada pela vinda de Cristo, a revelação do Novo Testamento e da fundação da Igreja de Cristo, em que, através de Deus Filho, a sabedoria divina que tinha permanecido escondida da humanidade se revelaria. A última idade profetizada pelas escrituras seria marcada pela universalidade da aceitação da mensagem cristã, onde o amor universal e a igualdade entre todos os membros do Corpo Místico de Deus, isto é entre os cristãos, serão alcançados. Devido a isto não seria mais necessário qualquer órgão regulador da religiosidade do mundo, que estaria completamente convertido. Para Joaquim a segunda era estava em seu fim e em pouco tempo chegaria o momento profetizado. Apesar de receber certo prestígio quando vivo, as suas ideias serão acusadas de heresia, após a sua morte. No entanto, muitos ainda buscariam inspiração e referência nas obras do calabrés. Dentre estes, principalmente os franciscanos espiritualistas. Segundo Remo Bodei, as concepções de Joaquim teriam se tornado a bandeira de uma profunda renovação da Igreja, influenciando principalmente a ordem mendicante. Remo Bodei. *A História tem um sentido?* Bauru, SP: EDUSC, 2001.

¹⁵⁷ Thomaz. *Op. Cit.* p. 100.

¹⁵⁸ Idem. p. 52.

Ora, estas mesmas ambições podem se mostrar evidentes no projeto manuelino, evidenciando mais uma vez os seus propósitos. Dentre os temas levantados na ideologia manuelina, Thomaz afirma que o da guerra santa desempenharia certo protagonismo, e que os conflitos com os mouros deveriam ser vistos como “uma verdadeira guerra de Deus”¹⁵⁹. O pesquisador argumenta sobre a existência de bons motivos para acreditar que o *Venturoso* já sonhava com Jerusalém desde muito cedo, mesmo que não tenha tomado nenhuma atitude efetiva até 1505. Por outro lado, os projetos de conquista do Marrocos deveriam ser incorporados ao projeto imperial: “evidentemente, a conquista do reino de Fez faria parte do grande plano de destruição do Islã que ele cultivava”¹⁶⁰. O mesmo pode ser pensado da busca frustrada de uma aliança com o Prestes João contra os marroquinos, principal motivo das primeiras viagens henriquinas de descobrimento.

Entretanto, o que poderia nos espantar é o papel pequeno que o próprio Portugal exerceria nos projetos de cruzada desenvolvidos por D. Manuel, como o de 1505. Para tal fenômeno Thomaz destaca o crescimento da influência franciscana no reino e a associação com Joaquim da Fiore. Para o pesquisador, pode-se encontrar em diversos pontos do projeto manuelino temas tipicamente franciscanos, principalmente a ideia de que “Deus escolheu os pequenos para confundir os grandes”. Tal crença teria sido amplamente abraçada por D. Manuel, reconhecida pelo monarca na sua própria sucessão ao trono. Afinal, o que era improvável virou real quando os cinco nomes que o precederam saíram de cena. A eleição divina parecia evidente, o que vislumbrou, também, um paralelo com a figura de David, pequeno que subjugou grandes, “filho caçula escolhido por Deus para reinar sobre o seu povo, e figura messiânica por excelência no Antigo Testamento”¹⁶¹.

Por fim, Thomaz caracteriza a ideia imperial manuelina como uma grande síntese de mitos, utopias e aspirações do outono da Idade Média. D. Manuel estaria inserido em uma era de transição, quando as coisas mudavam aos poucos e em alguns momentos coexistiam. Assim, apesar de ser constituído por elementos medievais, para este historiador a novidade do projeto imperial do *Venturoso* estaria na sua organização: “medieval por sua concepção de poder, sua obsessão por Jerusalém e seu messianismo de conotação joaquimista, mas moderno por sua estratégia, que se desdobra em escala quase planetária”¹⁶².

¹⁵⁹ Idem. p. 71.

¹⁶⁰ Idem. p. 68.

¹⁶¹ Idem. p. 86.

¹⁶² Idem. p. 100.

Entretanto, a morte do monarca em 13 de dezembro de 1521 traria um fim prematuro ao sonho do grande império português tão cuidadosamente cultivado. Já no reinado de seu sucessor D. João III as ideias do *Venturoso* não exerciam a mesma influência, segundo Thomaz, e o mesmo poderia estar envolvido em estratégias para suprimir os projetos do pai. Este não seria o último suspiro da mentalidade cruzadística que já havia alcançado grande longevidade. Este traço caracteristicamente ibérico sobreviveria até seu último ápice trágico nos campos de Alcácer-Quibir¹⁶³.

Contudo, a ambição imperial ainda seria mantida entre as cabeças coroadas portuguesas, como evidencia Cardim com o exemplo do elefante branco, enviado por D. João III ao imperador Maximiliano II. Fazendo uma longa viagem, desde Malabar até a Áustria, tornando-se o primeiro elefante vivo em terras germânicas, o presente tinha como propósito destacar os domínios ultramarinos portugueses, fazendo, também, referência ao antigo império romano. Vale lembrar a ironia, destacada pelo autor, da legenda numa gravura sobre o momento em que o elefante atravessou o rio Inn em Wassenburg, indicando sua procedência: de “Ispania”, e não Portugal¹⁶⁴.

Posteriormente, Sebastião, o *Desejado*, num momento português em que foram levantadas discussões sobre a necessidade de manutenção de certos territórios no ultramar, adotou alguns atributos formais de imperador. Como uma resposta ao crescente questionamento, levado a cabo por reinos do centro europeu, de sua exclusividade de navegação e conquista: “introdujo el tratamiento de *majestad* y la utilización de la corona cerrada, que significaba império y dominio eminente sobre reyes”¹⁶⁵.

O próprio *Desejado* seria profundamente influenciado pela mentalidade cruzadística, o que levou-o a desenvolver o seu derradeiro projeto militar no norte da África. E as esperanças messiânicas que se foram construindo à volta da crença de seu retorno após a sua morte, como evidencia Armitage, ofereciam pouco destaque às possessões portuguesas na América e na Ásia, em favor do retorno de um projeto de expansão cruzadística no norte da África, senão na própria Terra Santa¹⁶⁶.

Junto ao fato inusitado ligado ao desaparecimento do corpo do rei, Portugal via-se pouco depois partícipe da União Ibérica. Contudo, isso não significaria o fim do destaque

¹⁶³ Idem p. 102.

¹⁶⁴ Cardim. *Op. Cit.* p. 44.

¹⁶⁵ Idem. p. 46.

¹⁶⁶ Armitage. Introduction. *Op. Cit.* p. 19.

dado à grande extensão de posses da coroa portuguesa. Quando Felipe II – Felipe I em Portugal – fez a sua entrada solene em Lisboa, era bastante presente nos festejos o tema da expansão ultramarina portuguesa. Como Cardim destaca, a União Ibérica não significou obstáculo para que muitos portugueses se identificassem como vassallos da monarquia espanhola. Como destacou John Elliott, o período poderia ser caracterizado por certa pluralidade de direitos e legislações dentro das grandes monarquias europeias, como era o caso principalmente da espanhola¹⁶⁷. Cardim segue o mesmo caminho, argumentando que “el discurso sobre la identidad española era, en esta época, bastante inclusivo y abierto, hasta el punto de que pocos lo consideraban incompatible con pertenecer a la ‘nación portuguesa’”¹⁶⁸. Dessa forma, muitos dos discursos e argumentos destacando o valor e a grandeza das conquistas e da grandeza de Portugal podem ser vistos como parte integrante dessa realidade. Tais afirmações buscavam fortalecer a posição da coroa portuguesa dentro da monarquia espanhola e a defesa das prerrogativas lusas frente a outras nações ibéricas, mormente Aragão, antes de se efetivamente questionar a integração de Portugal ao domínio dos Habsburgos¹⁶⁹.

Neste mesmo tom seria caracterizada a justificação do rompimento, quando em 1640 se deu a Restauração de Portugal. Xavier Gil afirma que Francisco Velasco de Gouveia, um dos juristas principais que atuou na construção de uma legitimidade para o fim da união, veiculada na intensa publicística portuguesa após 1640, invocou a tese de transferência de soberania, compilando uma lista de dez modos de comportamento pelos quais reis como Felipe IV tornaram-se tiranos, defendendo o direito a resistência e a deposição do rei, aproximando-se do tiranicídio. Coincidentemente, algumas leituras utilizadas para justificar a Restauração portuguesa foram, quase simultaneamente, utilizadas entre os rebeldes ingleses durante a guerra civil inglesa¹⁷⁰.

Segundo Cardim, os temas da expansão marítima portuguesa voltariam a ter certo protagonismo neste momento, como forma de justificar a elevação da casa ducal dos Braganças à dignidade régia. Neste sentido, seria enviada uma série de missões diplomáticas propagando a dimensão ultramarina portuguesa, não só como uma forma de auto-afirmação ante as outras monarquias europeias, mas também para legitimar a sua ascensão, ao mesmo

¹⁶⁷ J. H. Elliott. *A Europe of Composite Monarchies...* *Op. Cit.* p. 48-61.

¹⁶⁸ Cardim. *Op. Cit.* p. 48.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ Gil. *Spain and Portugal...* *Op. Cit.* p. 450. Ver também Bentes Monteiro, *Op. Cit.*, capítulo 2.

tempo que buscavam evidenciar o mal tratamento reservado pelos Habsburgos aos portugueses¹⁷¹.

Apesar de o momento ser marcado por certas dificuldades em Portugal, conjuntura que permitia um leque de atitudes pragmáticas caracterizadas por um *realpolitik* por parte da nova monarquia portuguesa – como nos casos do rompimento com a Santa Sé e da própria aliança com a Inglaterra anglicana –, o discurso triunfalista católico ainda sobreviveria e encontraria o seu ápice exatamente num dos vários homens enviados em missões diplomáticas por D. João IV: o padre António Vieira. O pregador seria responsável pela criação de uma visão profética da milagrosa vitória de uma monarquia que parecia agonizante, recuperando os temas messiânicos e providencialistas da época de ouro dos Habsburgos.

Tal relação entre a visão profética de Vieira e a herança dos Habsburgos é destacada por Thomaz: “(...)no recurso permanente à autoridade de juristas e teólogos castelhanos da segunda escolástica – como Suarez, Molina Salazar e Vasquez –, e até nos moldes em que se dirige ao monarca e à nação castelhana”¹⁷². O historiador português chega a afirmar que, uma vez excluído a componente sebastianista, Vieira teria se limitado a propor um *translatio imperii*, apenas transferindo as concepções dos teóricos espanhóis dos Habsburgos para os Braganças. Desta forma a ideia de Quinto Império seria apenas uma grande síntese dos elementos universais precedentes, embora sem a visão contratual do poder presente nos trabalhos de Suárez, por exemplo, que seria tão importante como elemento justificador da Restauração, como vimos¹⁷³.

Por sua vez, Silvério Lima afirma que após a Restauração os Braganças iriam retornar ao título estabelecido por D. Manuel¹⁷⁴. Contudo os novos “projetos universais” desenvolvidos por Vieira mostravam-se diferentes das antigas ideias imperiais manuelinas, bem como da lógica do poder contratual mais característica do neotomismo:

(...) se como diz Thomaz, a ideia imperial manuelina era uma síntese das concepções medievais em declínio e, em respeito a elas, o rei português não se nomeou como ‘Imperador das Índias’, fica mais difícil postular isso na formulação dos discursos profético-políticos que fundamentaram a Restauração e a dinastia brigantina no século XVII (...) ¹⁷⁵.

¹⁷¹ Cardim. *Op. Cit.* p. 53.

¹⁷² Thomaz ; J. S. Alves. Da cruzada ao Quinto Império. In: F. Bethencourt & D. R. Curto (orgs.). *A Memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1987. p. 106.

¹⁷³ Idem. p. 163.

¹⁷⁴ Lima. *Op. Cit.* p. 251.

¹⁷⁵ Idem. p. 254.

Apesar de ainda ser possível localizar algumas permanências parece, para o historiador, precipitado caracterizá-las simplesmente como “(...) rescaldos de uma época anterior que Portugal se recusava deixar”¹⁷⁶. Silvério Lima também evidencia a importância do momento da Restauração, tempo diferenciado, ou não, dos períodos anteriores, como a época do rei *Venturoso*, e como esta especificidade iria afetar a construção de uma identidade portuguesa.

Vale lembrar que se tratava de um momento de retraimento, com a perda de territórios e invasões, como a dos holandeses em Pernambuco e a forte competição sofrida pela ascensão de outra potências ultramarinas, como a Inglaterra. “Um século de Crise e, por isso, de busca de uma Ordem, nas palavras de [Oliveira] França. E, nesse sentido, a chave polissêmica do Império serviu para responder a várias inquietações surgidas ao longo das conjunturas do século XVII”, diria Silvério Lima¹⁷⁷. Portugal, recém-libertado do domínio filipino, e, mesmo com todo o discurso propagandístico e triunfalista incentivado pela nova dinastia, não conseguiu ofuscar a evidente crise pela qual passava o reino. Paradoxo interessante observado inclusive na pena do seu maior defensor: ao mesmo tempo em que propagava a vinda do Quinto Império e o grandioso futuro português, em sua atividade diplomática, Vieira argumentava a favor da abdicação do território perdido em Pernambuco em troca de uma muito necessária paz com os holandeses.

Portanto, observamos brevemente neste capítulo o desenvolvimento das leituras de império na época moderna. Após o retorno da temática imperial com Carlos V, as ambições universalistas expandiram-se pela Europa e deixaram sua marca na Inglaterra e em Portugal. Entretanto, o desenvolvimento dessas ideias produziu conclusões claramente diversas, senão opostas.

Entre os britânicos as pretensões universalistas chegariam ao topo na figura real de Elizabeth. Contudo, por mais que estas mesmas noções permanecessem no discurso dos Stuarts, para os seus súditos o seu brilho aparentemente diminuiu. Na segunda metade do século XVII esta distância se mostraria fatal, ao ponto de fazer ruir a monarquia britânica, em sua principal cabeça, em que pesem as considerações sobre as responsabilidades de longo

¹⁷⁶ Idem. p. 255.

¹⁷⁷ Idem.

prazo dos reis Tudors nesse processo¹⁷⁸. Com a condenação e conseqüente execução do rei Carlos, a coroa inglesa se encontrava amplamente desprestigiada e questionada. Por mais que algumas ambições universalistas permanecessem, como podemos notar com os pentamonarquistas, estas teriam se separado dos monarcas terrenos: o rei da Quinta Monarquia seria Jesus Cristo, em pessoa.

Em Portugal a realidade era bastante diferente. Com efeito, a expansão do reino e de suas pretensões territoriais seria, de algum modo, abalada nos campos de Alcácer-Quibir. Mas, conservando o seu “império” ultramarino, Portugal assim pleiteava melhor tratamento no conjunto da monarquia hispânica no tempo da “União das coroas”, chegando-se mesmo a cogitar acerca da existência de duas “monarquias” sob o comando Habsburgo. Por sua vez, em alguns pontos da América do Sul, como em São Paulo, as duas colonizações se confundiam. Entretanto, a relação dos lusos com um *Rei* em seu segundo corpo não teria sido solapada. Seja pelo sebastianismo, ou pela integração vivida com os reis Habsburgos, ou posteriormente com as ideias de Vieira, as figuras do *Rei* e de uma monarquia seriam preservadas como égide de um suposto império português¹⁷⁹.

Nessas situações, John Rogers e Antônio Vieira iniciariam suas participações políticas. As marcas de sua época seriam evidentes tanto em suas obras e pregações, quanto em suas ideias de cunho profético e político. No entanto, não apenas com essa conjuntura tipicamente seiscentista de rebeliões, golpes, revoluções e guerras os autores iriam interagir¹⁸⁰. Havia longas tradições de pensamento milenarista e político, tanto no meio geral Europeu, quanto nos contextos específicos de cada reino. Como homens de seu tempo, os autores constantemente debatiam com seus predecessores. Conseqüentemente, devemos agora voltar nossa atenção para tais fontes de pensamento. De onde John Rogers e Antônio Vieira retiraram suas ideias? Quem eles leram? Como lidavam com essas tradições?

¹⁷⁸ Lawrence Stone. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*, Bauru, Edusc, 2000, p. 115-128.

¹⁷⁹ Ernst H. Kantorowicz, *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 21-47; Jacqueline Hermann, *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998; Fernando Bouza Álvarez, *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa, Cosmos, 2000 e Bentes Monteiro, *Op. Cit.*, capítulo 1.

¹⁸⁰ J. H. Elliott; Roland Mousnier; Marc Raeff; J. W. Smit & Stone, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*. Madri, Alianza Universidad, 1989.

Capítulo 2

Os arautos do reino de Cristo

Finalmente uma cabeça portuguesa voltava a ser coroada após 60 anos. Pouco tempo depois, uma cabeça coroada inglesa rolava pela primeira e única vez, concluindo os últimos anos da guerra civil que dividira a Grã Bretanha. Esses momentos, símbolos das mudanças por que passavam os reinos de Portugal e Inglaterra no século XVII, iriam incentivar novas visitas ao livro de Daniel e novas interpretações para as suas profecias.

No lado inglês, a seita independente que ficaria conhecida como *Fifth Monarchy Men*, iria pregar a iminente chegada da Quinta Monarquia na Inglaterra, governada diretamente por Cristo em conjunção a seus santos. Juntos, eles dominariam todo o globo e subjugariam tanto os católicos, seguidores do Anticristo, quanto outras nações protestantes apóstatas, como a Holanda, implantando um governo perfeito e iniciando o milênio de Cristo.

Já em Portugal, após o desastre de Alcácer-Quibir em 1578 e a aparente morte em combate do *Desejado* D. Sebastião (o qual não deixara nenhum herdeiro), a situação iria mudar com a perda da independência do reino, selada com a aclamação real de Felipe II de Espanha. Para Hermann “a sofrida e gloriosa construção da nacionalidade portuguesa parecia inexplicável e bruscamente interrompida, sujeitada e aviltada pela presença do usurpador castelhano”¹⁸¹. Contudo, a recusa popular, envolvida numa série de boatos que confirmavam que o rei havia escapado com vida, teria marcado a esperança de uma salvação orquestrada por aquele que tinha sido dado como morto, mas que na verdade esperava para retornar ao reino e resgatá-lo de suas infelicidades¹⁸². Assim o sebastianismo dava os seus primeiros passos: D. João de Castro, chamado o São Paulo dos sebastianistas, fundaria a crença na chegada da Quinta Monarquia encabeçada pelo rei Encoberto, D. Sebastião¹⁸³.

Entretanto, os sebastianistas não eram os únicos a pregar as profecias de Daniel em Portugal. Um padre jesuíta ficaria conhecido largamente pela exposição do Quinto Império e pela sua pretensão de escrever sobre o futuro.

¹⁸¹ Jacqueline Hermann. *No reino do Desejado*, Companhia das Letras: São Paulo, 1998. p. 177.

¹⁸² Idem. p. 178.

¹⁸³ Idem. p. 198.

2.1 Olhos negros postos no futuro¹⁸⁴

Não obstante as múltiplas trajetórias de integração que marcaram a interseção entre os reinos de Portugal e de Castela, e os portugueses no conjunto da monarquia hispânica no período da União das Coroas, principalmente no âmbito de suas elites sociais e políticas¹⁸⁵, esses anos também foram marcados por uma intensa “luta surda” entre algumas ordens religiosas, sobretudo os jesuítas, contra a presença do poder Habsburgo em Portugal. Apesar do envio de agentes espanhóis encarregados de atenuar os conflitos, os sermões anticastelhanos foram proferidos, mormente no tempo de D. Felipe III de Portugal (1621-1640) até o cetro luso ser retirado das mãos do rei Habsburgo. O conflito subiu a tal nível que o rei espanhol chegou a receber um aviso do papa: “sem o respeito pelos direitos dos ministros de Deus, fica bem ameaçado o poder dos reis, a paz dos reinos, a obediência dos povos e a integridade da religião”¹⁸⁶. Relação difícil, extremada com as contínuas dificuldades financeiras de Castela, a política centralizadora do conde-duque de Olivares e as invasões estrangeiras às colônias portuguesas. Todos esses problemas eram atribuídos, pelos pregadores portugueses, à sujeição espanhola¹⁸⁷.

Alcir Pécora aponta como, justamente, a ordem dos inicianos teve um papel destacado no fomento e na manifestação desta mescla de “messianismo sebástico, milenarismo, e fervor patriótico” contra o principal campeão da Igreja católica, o rei da Espanha. Charles Boxer teria tentado explicar tal incidência afirmando que por ser Portugal um estado frágil, os jesuítas veriam neste maior possibilidade de subordinação e dominação aos seus interesses, a isso somando-se a cautela de se associar ao pensamento popular “ostensivamente antiespanhol” em seu conjunto¹⁸⁸. Já A. Huguette e Pierre Chaunu, além dessas razões, acrescentam a hipótese de que mais do que dominar um reino mais fraco, os inicianos portugueses buscavam combater os crescentes poderes da Espanha sobre a Sé¹⁸⁹.

¹⁸⁴ É como Alfredo Bosi descreve o Padre Antônio Vieira: “[...] os seus olhos negros e vivíssimos, cercados de olheiras sofridas, eram olhos postos no futuro; cada traço desse rosto vincado parece acusar uma luta, perdida sempre, que outra luta vai substituir sem trégua nem desalento”. Alfredo Bosi. *Dialética da colonização*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. *Apud* Hermann. *Op. Cit. No reino do Desejado...* p. 226.

¹⁸⁵ Fernando Bouza Álvarez, *Portugal no tempo dos Filipes. Política, Cultura, Representações*, Lisboa, Cosmos, 2000.

¹⁸⁶ Hermann. *No reino do Desejado...* *Op. Cit.* p. 221.

¹⁸⁷ *Idem.* p. 222.

¹⁸⁸ Alcir Pécora. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retóricopolítica dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP. 1996. p. 227.

¹⁸⁹ *Idem.*

Contudo, para Pécora, este posicionamento dos jesuítas lusos encaixava-se no contexto geral pelo qual passavam os reinos europeus, ou, segundo o autor:

Não é possível deixar de acrescentar às hipóteses relativas ao posicionamento jesuítico pró-monarquia portuguesa uma que a sintoniza com um movimento que é geral à literatura dos séculos XVI e XVII, bem como a prática política em toda Europa, que, nesse período, como é evidente, é amplamente favorável ao estabelecimento da *soberania nacional*¹⁹⁰.

Foi em função do ataque holandês à Bahia em maio de 1624 que um noviço inaciano de dezesseis anos marcaria sua entrada num mundo a ser influenciado por suas atitudes e ideias. Antônio Vieira seria encarregado de relatar, dois anos depois, a invasão estrangeira ao geral da Companhia de Jesus, em Lisboa. A descrição realizada já demonstrava a habilidade retórica e a verve literária do jovem que, justificadamente, havia sido selecionado para a redação da carta.

Para Jacqueline Hermann¹⁹¹, neste primeiro texto já se pode observar outra grande marca da retórica do jesuíta: a inexorabilidade e a onipresença da vontade de Deus nos desenlaces terrestres, buscando sempre evidenciar a mão divina a ordenar e alterar os acontecimentos: “A relação entre erro e castigo, sempre merecido, e acerto e graça, sinal da infinita misericórdia divina, combinaram-se para explicar o passado, entender o presente e prever o futuro”¹⁹².

Vieira nasceu em Portugal em 1608 e fora transferido para a Bahia com a sua família em 1614. Ingressara no colégio dos jesuítas local, onde alcançou destaque por sua escrita e oratória. Segundo Hermann, há razões para se acreditar que o jesuíta teria tido contato com as *Trovas* de Bandarra, uma das bases mais importantes para as suas ideias proféticas, já na Bahia¹⁹³.

Ao receber a notícia da Restauração de Portugal, começou a providenciar sua ida para o reino para prestar homenagens ao recém-entronizado D. João IV. Hermann relata-nos que “desde o primeiro encontro Vieira recebeu do rei simpatia e admiração”. Para João Lúcio de

¹⁹⁰ Idem. p. 230

¹⁹¹ Jacqueline Hermann centrou suas pesquisas na formação do mito sebástico e de suas várias representações populares. Seguindo os moldes da história cultural, a historiadora buscou incorporar ao seu trabalho as preocupações que envolviam a cultura popular, discutindo uma visão anterior que negava a participação popular para a construção de ideias, estigmatizadas como “gente comum”. Em sua análise das várias transformações que o mito sebástico recebeu durante a história, a pesquisadora aproxima-se do padre Antônio Vieira debatendo a transformação, levada a cabo pelo inaciano, do sebastianismo para o joanismo.

¹⁹² Jacqueline Hermann. O império profético de Antônio Vieira. Lisboa, *Atas do Congresso Internacional IV Centenário do Nascimento do Padre Antônio Vieira: 1608-2008*.

¹⁹³ Idem.

Azevedo, autor de uma das mais importantes biografias do padre¹⁹⁴, Antônio Vieira foi amplamente acolhido em sua chegada à corte como “em nenhuma outra [corte] mais seguro de si podia entrar um religioso”¹⁹⁵. Segundo o pesquisador, desde sua chegada caminhava “sempre de braço” com D. João IV e sua rainha. Além do afeto real, o inaciano também teria causado certo impacto na cidade: “Lisboa em peso concorria aos sermões do Jesuíta novato na corte, com escândalo e ciúme dos oradores afeitos de muito à popularidade”¹⁹⁶.

Tal prestígio seria o impulso para uma ascensão meteórica que também lhe traria um respeitável número de inimigos¹⁹⁷. Para Ronaldo Vainfas, duas razões favoreceram este quadro: primeiramente o inquestionável carisma do jesuíta que, logo no primeiro encontro com o monarca, revelaria o magnetismo causado pela figura de Vieira em D. João. Não menos importante era a posição política de Antônio Vieira, recém-chegado do Brasil. Naquele momento de restauração recente, onde lealdades e alianças mostravam-se, por vezes, incertas e embaçadas, pareceu caro a D. João a companhia e o conselho de um homem que não tinha ainda nenhuma “articulação com qualquer figura do Paço, nenhuma maquinação, como viria a fazer posteriormente, em meio a intrigas e projetos de reformas ousadas”¹⁹⁸.

Enviado numa série de missões diplomáticas em busca de alianças ao reinado dos Braganças, contra as tentativas de retomada castelhana, Vieira retornou para Portugal com poucos sucessos a oferecer. Contudo, se suas viagens politicamente foram um fracasso, por outro lado serviram para aumentar seu contato com as comunidades de judeus e cristãos-novos de outras regiões. Estando em Amsterdã, o inaciano teria entrado em contato com rabinos e teólogos judaicos importantes, como Manassés Ben Israel, intérprete, como Vieira, de profecias e projetos divinos. Ainda que em situações opostas, pois um argumentava pela volta de Cristo, e outro defendia a chegada do verdadeiro Messias, segundo Azevedo:

¹⁹⁴ Escrita em 1931, a obra de Azevedo carrega características fortes de um diferente momento historiográfico, um “retrato de uma época e de uma maneira diferente de fazer história”, como diz Pedro Puntoni, no prefácio da edição de 2008. Seguindo um estilo amplamente narrativo, “envolvente”, e cheio de julgamentos do biógrafo sobre o biografado, fica claro o traço de Azevedo e a marca de um contexto onde o esforço do historiador por esconder suas próprias parcialidades era menos intenso que hoje. Entretanto outra crítica importante foi imputada à obra: a escolha de Azevedo de pautar a sua narrativa numa divisão compartimentada entre períodos largamente diversos entre si, corre o risco de passar uma imagem de um Vieira “agudamente esquizofrênico”, valorizando demasiadamente as rupturas sobre as continuidades. Portanto, segundo Alcir Pécora, Azevedo seria o responsável pelo “engano do Vieira multifacetado e simultaneamente compartimentalizado”. Cf: Pedro Puntoni. Prefácio. In: João Lúcio de Azevedo. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda 2008. v.1 p. xii Ver também: Alcir Pécora. *Tetro do Sacramento... Op. Cit.* p. 61.

¹⁹⁵ Azevedo. *História de Antônio Vieira*. Op. Cit. v.1 p. 76.

¹⁹⁶ Idem. p. 97.

¹⁹⁷ Hermann. *No reino do Desejado... Op. Cit.* p. 234.

¹⁹⁸ Ronaldo Vainfas. *Antônio Vieira, jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. p. 89.

“Deixaram a contenda como gladiadores cansados – aqui ocorre a imagem do emplumado guerreiro dos quintais – cada um por seu lado cantando vitória”¹⁹⁹. No entanto, essas conversas trariam como resultado um dos traços mais marcantes na postura política e profética de Vieira, além de terem contribuído para a sua condenação pelo tribunal do Santo Ofício. Sua constante defesa da importância dos cristãos-novos para o reino acabou levantando algumas sobranceiras entre outros religiosos²⁰⁰.

Em Amsterdã, Vieira teria entrado em contato com a crescente comunidade judaica em estabelecimento na cidade. Como demonstra Ronaldo Vainfas, a onda de imigração judaica, na primeira metade do século XVII transformada em uma “fuga desenfreada” para os Países Baixos, constituía-se principalmente de judeus sefaraditas ibéricos²⁰¹. Após a expulsão da Espanha, muitos sefaraditas teriam buscado exílio no reino português vizinho. Este refúgio logo deixaria de existir quando D. Manuel, por pressão dos reis Católicos Fernando de Aragão e Isabela de Castela, decretou a expulsão dos judeus do reino português. Contudo, tal decreto teria sido efetivado de forma discreta e ambígua, segundo Vainfas. O rei português sabia da importância de seus judeus e não gostaria de perdê-los; com isso seriam aceitos os judeus que se convertessem, tornando-se cristãos-novos. Luís Filipe Thomaz argumenta que tal decreto político do *Venturoso* teria a intenção apenas de criar a aparência de que se seguiam as exigências do reino vizinho, sem jamais criar-se uma forma de inspeção e julgamento sobre os judeus que se diziam conversos²⁰².

Quando, na União Ibérica, se intensificou um tribunal da Santa Inquisição em terras lusas, esta relativa frouxidão sobre o culto dos cristãos-novos desapareceu. A perseguição cada vez maior dos inquisidores finalmente realizou o que D. Manuel havia hesitado anos atrás: os judeus, alegadamente, convertidos, teriam que escolher entre a conversão verdadeira ou a fuga para além da península ibérica. Um dos principais destinos dos sefaraditas eram as províncias holandesas, maiores inimigas do rei espanhol, o qual era encarado como a

¹⁹⁹ Azevedo. *História de Antônio Vieira*. Op. Cit. v1 p. 167.

²⁰⁰ Hermann. *No reino do Desejado...* Op. Cit. p. 236. Para estas informações ver também: Ronaldo Vainfas. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²⁰¹ Segundo Vainfas, após a destruição do Segundo Templo e a expulsão dos hebreus da Palestina pelos romanos, a nova diáspora teria dado origem a dois grandes ramos de judaísmo na Europa: os *ashkenazim*, que se dispersaram pelo norte e centro do continente e falantes do ídiche; e os *sefaradim*, concentrados na península ibérica e falantes do *ladino* ou *judesmo*. Vainfas *Jerusalém Colonial*. Op. Cit. p. 26.

²⁰² Thomaz. *A ideia imperial manuelina...* Op. Cit.

incorporação da perseguição que sofriam. Desta forma seria construído o que posteriormente era conhecidos pelos judeus como a “Jerusalém do Norte”²⁰³.

Portanto, grande parte da comunidade judaica de Amsterdã constituía-se de judeus portugueses. Mesmo o famoso Meneseh Ben Israel, com quem Vieira teve contato direto, apresentava origem portuguesa, como demonstrava seu nome original cristão: Manuel Dias Soeiro²⁰⁴.

Devemos levar em consideração que o crescimento comercial e a expansão que Vieira certamente testemunhou na Holanda deviam, não pouco, à colaboração dos judeus portugueses. Ora, podemos compreender, então, como o retorno desses mesmos sefarditas era encarado pelo jesuíta como algo importante para que o reino português crescesse.

Em 1652, já não ostentando tanto prestígio na corte de D. João IV, Vieira retornou ao Brasil, indo desta vez para a “remotíssima região” do Maranhão. A larga experiência missionária construída nos sertões marcaria intensamente o seu profetismo. Seu constante envolvimento com a questão indígena e sua luta para expandir e fundar novas missões podem ser evidenciados na marca evangelista do Quinto Império, que aprofundaremos posteriormente. Mas também na conclusão de sua segunda passagem pela América, pelo levante de colonos em Belém e São Luís, insatisfeitos com a falta de índios, resultando na expulsão de Vieira de volta a Portugal em 1661. Para Thomas Cohen, esta conclusão violenta seria um duro golpe para a sociedade maranhense e para o padre. Este ponto marcaria uma reavaliação do papel da sociedade colonial na cooperação com a igreja missionária, e em seus projetos evangelizadores²⁰⁵.

O jesuíta retornara ao reino num momento marcado por uma reviravolta brusca de sua situação dinástica. Primeiramente causada pela morte de seu protetor, D. João IV, e de seu filho D. Teodósio, por quem o padre nutria grande afeição. Desta situação Vieira empreendeu duas ações cruciais no desvelar de seu destino: a aliança com D. Pedro, momentaneamente vencido por D. Afonso, futuro D. Afonso VI, em 1662; e a carta escrita ao bispo do Japão, *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escritas por Gonçaleannes Bandarra*, na qual realizou a primeira referência ao seu “projeto” profético do Quinto Império. Vieira iria se defender

²⁰³ Vainfas. *Jerusalem colonial... Op. Cit.*

²⁰⁴ Idem. p. 43.

²⁰⁵ Cohen. *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. California: Stanford University Press, 1998. p.122.

posteriormente frente ao tribunal da Santa Inquisição, dizendo que a “carta” tinha apenas o objetivo de consolar a rainha baseando-se em Bandarra, considerado profeta não-canônico, para afirmar que o rei havia de ressuscitar e cumprir o profetizado e ainda não realizado.

Escrita em terras amazônicas sobre uma canoa (segundo o padre), a carta, conforme Cohen, teria sido elaborada na forma típica de Vieira, principalmente quando em missão: com redação rápida e pouca ou nenhuma referência a documentos que a sustentassem²⁰⁶. Para Azevedo, a carta deve ser vista também como uma consequência da imensidão e do isolamento da selva amazônica, pois “tudo isso convidava ao devaneio”²⁰⁷. Lançando sua base em Bandarra, o principal argumento da carta era: “O Bandarra é verdadeiro profeta, o Bandarra profetizou que el-rei D. João IV há de obrar muitas coisas que ainda não obrou nem pode obrar senão ressuscitando; ergo etc.”²⁰⁸. Conforme Cohen, neste momento Vieira introduziu uma interessante tática argumentativa, utilizada posteriormente em suas outras obras, na qual defendia que exatamente por ainda não ter sido cumprida, a profecia mostrava toda a sua veracidade. Tal estratégia revelaria a capacidade de Vieira de reformular o significado das profecias e de antecipar críticas e apresentar contra-argumentos preventivos, principalmente ao lidar com temas controversos²⁰⁹. Em tal estratégia o padre interpretou as profecias em um tom desafiante aos seus futuros acusadores, o que não se repetiria em suas obras escritas na prisão.

Entre as proposições censuradas pelos inquisidores, as principais eram: a afirmação da vinda do Quinto Império e de que este seria sequencia do império romano, ainda existente na casa de Áustria; a aclamação de Bandarra como verdadeiro profeta e das *Trovas* como profecia, tendo, inclusive, parte dela já se concretizado; a ressurreição de D. João IV; a justificação de vaticínios através da verificação de seus pretensos sucessos, antes que na doutrina; a conversão universal dos gentios, judeus e hereges, levada a cabo pelo imperador do Quinto Império; a promessa da incorporação na Igreja das doze tribos desaparecidas. Para Cohen, caso Vieira tivesse se resumido a nomear Bandarra verdadeiro profeta e a prever a ressurreição de D. João IV, seria menos provável o extenso conflito desenvolvido com a Inquisição. Entretanto, o argumento de que precisamente a educação simples e o baixo status social do sapateiro de Trancoso eram sinais da escolha divina foi o segundo ponto de

²⁰⁶ Idem p. 123.

²⁰⁷ Azevedo. *História de Antônio Vieira. Op. Cit. v.2 p. 9.*

²⁰⁸ *Obras inéditas do padre Antônio Vieira*, Lisboa: Editora J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes. 1856, t.1, p. 107. *Apud*: Azevedo. *História de Antônio Vieira. Op. Cit. v.2 p. 10.*

²⁰⁹ Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit. p. 126.*

desacordo com os inquisidores que selou o seu destino: defendendo a precedência da fé sobre a erudição, no concernente ao ato de profetizar, utilizando como base a sua experiência missionária, o inaciano iria desafiar a autoridade da Inquisição²¹⁰.

O processo duraria de 1663 até 1667, seguidamente adiado por relatos do frágil estado de saúde do réu. Ao final, Vieira seria condenado ao silêncio, sendo proibido de pregar e obrigado a residir no colégio de sua ordem indicado pelo tribunal. Contudo, esta condenação seria revogada anos depois pelo próprio papa, algo “raro, para não dizer inédito, na história do Santo Ofício português”, segundo Hermann²¹¹.

Para Cohen, Vieira baseou-se na humildade e na fé simples de D. João IV para desenvolver uma reversão das categorias usadas para definir o heroísmo e suas manifestações na história. Exatamente por demonstrar claramente as suas fraquezas e imperfeições, o padre revelava o trabalho encoberto da providência divina. Humildade seria a qualidade mais querida por Deus naqueles que Ele considerava como Seus instrumentos, e seriam precisamente as fraquezas e imperfeições os agentes para o cumprimento das profecias. Para Cohen, essa passagem oferece a evidência mais completa da interpretação de Vieira de como as profecias seriam cumpridas, até a redação da *História do Futuro ...*²¹².

Contudo, apesar de afirmar na “carta” a ressurreição de D. João IV, Vieira pode ser caracterizado por sua defesa do Encoberto estar, na verdade, relacionada a uma dinastia - a casa dos Braganças - antes do que a um príncipe em especial. Segundo Silvério Lima: “quando o fez [...] foi por meio de cartas, em geral familiares e de prédicas, na maior parte das vezes, encomiásticas. Não atrelou, porém, o Quinto Império exclusivamente a um príncipe nem construiu o seu projeto em cima de uma cabeça coroada”²¹³. Em grande parte de seus textos proféticos sua argumentação voltou-se, antes, para o motivo pelo qual seria Portugal a nação a ser escolhida, do que quem iria liderar o último império²¹⁴. Thomas Cohen, por sua vez, relata a transferência do foco das esperanças do inaciano sucessivamente por uma série de cabeças coroadas – e não coroadas, como D. Pedro – até D. João V. Entretanto, para o pesquisador essa transferência contínua, antes de refletir as inconsistências da interpretação

²¹⁰ Idem. p. 129.

²¹¹ Hermann. *No reino do Desejado... Op. Cit.* p. 244.

²¹² Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 132.

²¹³ Lima. Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal: concepções proféticas de poder para o Reino e para o Ultramar. L. M. Souza; J. F. Furtado; M. F. Bicalho (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 205

²¹⁴ Lima. *Império dos Sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo, Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005, p. 552.

do inaciano sobre o Quinto Império, obedece exatamente à lógica das profecias desenvolvidas pela primeira vez na carta *Esperanças ...*²¹⁵.

Porém, é na obra inacabada, *História do Futuro, Esperanças de Portugal Quinto Império do Mundo*, que Vieira iria desenvolver de maneira mais extensa sua argumentação sobre o Quinto Império e suas questões. Produzida durante o processo inquisitorial²¹⁶, seu autor abria a obra fazendo uma pequena ressalva, diferenciando dos outros “tantos impérios” o seu Quinto Império, baseando-se nas:

Escrituras Divinas; cuja história profética (...) só trata do primeiro [império] que se começou e levantou nele e dos que em continuada sucessão lhe foram seguindo até o tempo presente, os quais em espaço de quatro mil anos têm sido com este [primeiro império] quatro²¹⁷.

No livro primeiro da obra, Vieira recorreu a profecias canônicas com o objetivo de fundar “bem a esperança deste grande futuro”, lembrando “principalmente aos que a Fé nos ensina que foram verdadeiros profetas”, dentre os quais o principal seria Daniel: “não só pelo espírito de profecia que foi tão superiormente ilustrado, mas porque o fez Deus particular Profeta dos Reinos e das Monarquias. Será, pois, a primeira pedra deste edifício uma grande profecia de Daniel”²¹⁸.

No seu segundo livro, Vieira iria dizer como esse “Império há-de-ser”: seria um império de Cristo e dos cristãos, neste mundo e não no outro, reconhecido na Pedra, como notamos nesta passagem:

Primeiramente, aquela pedra que derrubou a estatua 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 da Promissão. Ele foi a Pedra com que Davi derrubou ao gigante, em significação de que meio e virtude de Cristo havemos de vencer o Mundo e o Demônio. (...) 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 dizem conformemente neste lugar

²¹⁵ Cohen *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 133.

²¹⁶ Um dos temas centrais da controvérsia envolvendo a *História do Futuro ...* é precisamente a data de sua redação. E pouco se avançou neste sentido. Segundo Cohen, evidências bibliográficas internas sugerem que seções teriam sido escritas antes de 1664. Marcel Bataillon, por sua vez, argumenta que Vieira teria composto o texto após o retorno do Maranhão. Cf: Thomas Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 136. Ver também: Marcel Bataillon. Le Brésil dans une vision d'isaie selon Le père Antônio Vieira. In: Bulletin des Etudes Portugaises 25 (1964): 11-21. Apud: Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 136.

²¹⁷ Antônio Vieira *História do Futuro*. (Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992, cap. 1.

²¹⁸ Idem. p. 243.

não só todos os Padres e expositores católicos, senão também os hereges e ate 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 Cristo²¹⁹.

Portanto, se a Pedra era Cristo, ao esmagar os outros quatro impérios antecessores, espalhando-se por toda a terra, a Pedra de Daniel só poderia ser o Quinto Império de Cristo e dos cristãos. Mais que isso, seu crescimento significaria sua expansão e seu domínio sobre todos os outros reinos, ou, como afirma Silvério Lima: “ainda que Cristo houvesse dito que seu reino não era deste mundo, se a pedra era ele, e estando esta sobre a terra, deveria se concluir, forçosamente, que o [Quinto] império seria terreno”²²⁰.

Esta aparente contradição seria resolvida pela qualidade do Quinto Império: este não seria como os outros impérios do mundo, exatamente por serem mundanos e, como tal, fadados ao desaparecimento²²¹. Seu domínio seria possuidor do verdadeiro império, ou como especificado na *História do Futuro ...*, teria:

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 os seus vassallos 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 todos²²².

Cristo, por ser ao mesmo tempo Sacerdote e Rei, dividiria o poder em duas esferas e duas jurisdições. Os dois gládios representariam juntos uma dupla coroa de prata e ouro. A prata sendo o império temporal e o ouro sendo o espiritual. Os metais significavam a importância de cada jurisdição. Sendo, assim, o espiritual de ouro seria mais valioso, tendo jurisdição e soberania sobre o domínio e a posse do temporal de prata, o qual, por isso, devia-lhe serviço. Ambos representavam o domínio de Cristo²²³. O inaciano fundaria tal interpretação sobre a visão de Zacarias da coroação de Jesus, filho de Josedec com as duas coroas:

(...)dizem comumente os expositores que foi porque Cristo não teve uma só coroa, senão duas: uma como Supremo Sacerdote, que pertencia ao Império espiritual; e outra como Supremo Rei, que pertencia ao temporal. E, por isso, não eram ambas de

²¹⁹ Idem. p. 271.

²²⁰ Lima. Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal... *Op. Cit.* p, 553.

²²¹ Idem.

²²² Vieira *História do Futuro... Op. Cit.*, cap. 5º.

²²³ Lima. Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal... *Op. Cit.* p, 553.

ouro, ou ambas de prata, senão uma de prata e outra de ouro, para significar a diferença e preço daqueles dois Impérios ou jurisdições; e que o Império espiritual significado no ouro era mais alto, mais preciosos e mais sublime que o Império temporal²²⁴.

Esta hierarquia mostrava outra grande característica do discurso vieirense: a importância da conversão. Para Vieira, o Quinto Império de Cristo era impossibilitado pela desobediência de grande parte de seus vassallos. Só poderia ser concretizado, uma vez que a sujeição de todos os povos estivesse completa e quando a verdadeira fé católica tivesse tornado-se universal. Isso explicaria, segundo Silvério Lima, “o destaque dado, em vários capítulos da ‘Representação’, à conversão dos judeus ao catolicismo, à volta das dez tribos perdidas e a sua redução para dentro do seio da Cristandade”²²⁵. Portanto, o destaque dado pelo jesuíta à ação evangelizadora e à conversão dos índios tinha um significado crucial na concretização de seu Quinto Império. Análise também encontrada em Hermann:

Comparando a expansão do Quinto Império, império de Cristo na terra, a um dilúvio (...), o império consumado de Cristo inundara o mundo de misericórdia universal de forma que ‘não haja monte de reino ou império, por alto e altíssimo que seja, que não lhe fique inferior e sujeito’. Judeus e gentios hão de, universalmente, unir-se na fé de Cristo, numa conversão que implicará a extinção do judaísmo, do maometismo, das religiões gentílicas e das diversas heresias²²⁶.

Porém, de onde surgiria esse gládio de prata que garantiria a expansão da fé católica? Vieira aponta para Portugal. O *Milagre de Ourique* não se realizara apenas para fundar o reino lusitano, ele revelara o seu destino como fonte da dominação e conversão de todo o orbe à cristandade. Ora, como afirma Silvério Lima, este momento marcará, então, uma “dupla fundação”: do reino e do império futuro:

Ao mesmo tempo 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 Henriquez e de sua descendência. Ou seja, o Império de Cristo, Quinto e Ultimo, teria como cabeça temporal um rei português descendente de Afonso I²²⁷.

Vieira, assim, afastava as pretensões espanholas do reino português. Pela particularidade do conhecimento divino onisciente, esta eleição comprovava-se no correr dos anos através das características próprias dos lusitanos: sua santidade, sua ascendência em

²²⁴ Vieira *História do Futuro... Op. Cit.* p. 297.

²²⁵ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 213.

²²⁶ Hermann. *No reino do Desejado... Op. Cit.* p. 242.

²²⁷ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 214.

Túbal, herdeiro do abençoado Jafet, suas conquistas e descobertas que levavam o catolicismo até terras distantes, sua posição geográfica – como terra mais a oeste da Europa, portanto melhor posicionada para a expansão a outras terras desconhecidas – e, finalmente, sua grande inimizade aos maometanos, pois, segundo Vieira, apesar da importância da conversão universal, o Quinto Império só viria depois da derrota do Islã²²⁸.

Neste sentido Thomas Cohen destaca a valorização feita por Vieira dos “primeiros frutos” da conquista portuguesa, como expôs o próprio jesuíta:

E assim foi que a prata, o ouro, os rubis, os diamantes, as esmeraldas, que aquelas terras criam e escondem em suas entranhas; as áquilas, os calambucos, o pau-brasil, o violeta, o ébano, a canela, o cravo e a pimenta, que nelas nascem, foram os incentivos do interesse tão poderoso com os homens, que grandemente facilitaram os perigos e os trabalhos da navegação e conquistas de umas e outras Índias, sendo certo que, se Deus, com suma Providência, não enriquecera de todos estes tesouros aquelas terras, não bastaria só o zelo da religião para introduzir nelas a fé²²⁹.

As vantagens materiais e o lucro dos colonos passavam a ser o meio pelo qual o trabalho evangelizador dos missionários alcançava as terras do Novo Mundo. O inaciano buscava uma forma de afirmar a utilidade apostólica da ganância dos seus compatriotas. E isso encaixava-se à missão divina apostólica dos monarcas: eles seriam os patrocinadores reais das missões, e não os padres suplicantes, os responsáveis pela eliminação da idolatria e pela conversão geral²³⁰.

Portanto, podemos apontar duas dimensões para o “projeto vieirense”: uma concernente a Portugal, como futura sede do Quinto Império, e outra ligada à missão evangelizadora portuguesa: “centrada implícita e, algumas vezes explicitamente, na ação da Companhia de Jesus”. Através dessa missão seria realizado o Quinto Império. “A monarquia lusitana estava subordinada ao império de Cristo, mas o império precisava da monarquia para se realizar”²³¹. Não seria a grandeza dos reis portugueses que revelaria o império, mas antes, o império revelaria a grandeza dos monarcas mediante o trabalho evangelizador²³².

Seguindo as hipóteses de Adma Muhana, teria sido durante a defesa de Vieira frente ao tribunal da Santa Inquisição que o jesuíta iria organizar todo o seu discurso profético e dar corpo a suas ideias. Ainda que tenham sido escritos após o processo, os outros textos

²²⁸ Idem. p. 215.

²²⁹ Vieira *História do Futuro... Op. Cit.* p. 203.

²³⁰ Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 160.

²³¹ Lima. *Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal... Op. Cit.* p. 555.

²³² Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 161.

subseqüentes, como *História do Futuro ...* e *Clavis Prophetarum* teriam sido produzidos numa lógica discursiva definida durante a defesa ao Santo Ofício – marcados na sua forma de argumentação, suas autoridades evocadas, sua disposição de matérias, enfim, influenciando profundamente a profecia de Vieira. Tal observação poderia explicar traços importantes, como a forte presença cristológica e o predomínio do espiritual sobre o temporal, não só como fim, mas como meio e instrumento²³³. Para Thomas Cohen os anos na prisão seriam o verdadeiro teste para a certeza de Vieira acerca da sua visão messiânica. Seria através dessa experiência e de seu próprio trabalho missionário que o inaciano iria consolidar o elo entre a conversão dos judeus e a conversão do Novo Mundo que ele começara a considerar em Amsterdã. O inaciano sairia do cárcere mais convicto que nunca da verdade da sua visão do Quinto Império²³⁴.

Porém, a importância da evangelização no “projeto” do jesuíta não seria contemplada em tal hipótese. Por sua vez, Tomas Cohen ressalta a experiência missionária do padre no Maranhão, ao longo da década de 1650. Para Cohen a mudança do pensamento vieirense na direção de um império mais abrangente começara após ele ser encarregado dos esforços evangélicos no Brasil. O pesquisador argumenta que os textos proféticos de Vieira demonstram a sua habilidade em articular uma visão inclusa de uma missão cristã que convidava todos os setores da sociedade luso-brasileira à participação. Nessa visão, texto e contexto são inseparáveis nos escritos do padre sobre o trabalho missionário. Sua vivência no continente redirecionaria a ideia de império português, tanto no presente quanto no futuro, ao Novo Mundo visto como local das profecias. O autor argumenta, inclusive, que a subordinação das instituições do reino e da Igreja em seus funcionamento e finalidade à experiência missionária, presente na proposta vieirense, seria uma das razões, senão a principal, para a sua prisão pelo Santo Ofício, bem como para a existência de vários de seus antagonismos na corte e na igreja portuguesa. Rodrigo Bentes Monteiro vai pelo mesmo caminho, diferenciando as posturas do padre em relação aos casos do quilombo dos Palmares e da suposta entrega de Pernambuco e capitânicas vizinhas aos neerlandeses. O historiador revela que, ao optar pela perda de Pernambuco e terras vizinhas para os holandeses em 1647, e ao recusar a catequese aos insurretos de Palmares, ratificando subjetivamente sua destruição, Vieira “negou uma região”. Para tanto seria significativo que não tivesse vivido naqueles

²³³ Adma Muhana. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético argumentativos. In: *Semear*, n. 2, 1997. Disponível em: http://www.letras.puc-rio.br/catedra/revista/2Sem_02.html.

²³⁴ Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit* p. 138.

lugares, reforçando a perspectiva de se vincular opiniões do jesuíta sobre gentes, espaços e forças, e suas experiências concretas²³⁵.

Para Vieira, o destino a ser realizado por Portugal passava “necessária e inequivocamente”, pela evangelização e pela prática missionária realizadas nas Américas pela Companhia de Jesus, da qual fazia parte. Portanto, o Quinto Império de Vieira não seria concretizado apenas pela conquista e pela derrota do Mouro. Embora esta fosse uma etapa importante, era apenas necessária para permitir a expansão universal da fé católica e a sujeição de todos os povos à vassalagem de Cristo, possibilitando, apenas assim, a vinda da Pedra, ou de seu império na Terra²³⁶.

2.2 O governo dos santos

No dia 6 de janeiro de 1661, em Londres, um grupo de 50 homens rebelou-se e tomou armas para lutar contra a Restauração de Carlos II Stuart à coroa inglesa e em prol de um reinado utópico comandado por Deus. Após uma breve vitória contra uma pequena força de soldados, os reforços enviados trataram de suprimir e derrotar os insurgentes. Ao todo, foram mortos 20 soldados e 26 rebeldes, e mais 20 foram capturados. Dentre esses, doze foram executados, juntamente com o líder do levante, Thomas Venner, enforcado e esquartejado. Para muitos historiadores, uma página da história era virada: esta seria a última manifestação violenta dos sonhos radicais nascidos durante os anos da Revolução Inglesa²³⁷.

A seita conhecida por *Fifth Monarchy Men* (Homens da Quinta Monarquia, ou pentamonarquistas) surgiu dentro das tropas parlamentares durante a guerra civil, onde eles se alistaram para participar no que acreditavam tratar-se de uma guerra santa. Alguns serviam como pregadores, mas muitos se inscreveram como soldados. Por menor que fosse a patente deles quando entravam, a promoção durante a guerra era acelerada, o que fez com que muitos chegassem a altos postos militares²³⁸. Para Bernard Capp, apesar de não ter sido causada

²³⁵ Rodrigo Bentes Monteiro. Regiões e império: Vieira na América portuguesa na segunda metade dos seiscentos. Pedro Cardim & Gaetano Sabatini (orgs.), *Antônio Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 181-201.

²³⁶ Lima. *Op. Cit. Império dos Sonhos...* p. 217.

²³⁷ Jean Delumeau. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 236.

²³⁸ Louise Fargo Brown. *The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England During the Interregnum*. London: Oxford University Press. 1912. p. 9.

primordialmente por questões religiosas, havia uma tradição puritana de interpretar todos os acontecimentos políticos através do milenarismo²³⁹.

Os pentamonarquistas tinham como principal característica a fé na iminência do milênio. Suas ideias baseavam-se principalmente nas profecias de Daniel, e eles acreditavam que após a queda dos quatro últimos reinos – representados pelos impérios assírio, persa, grego e romano, tendo este último se prolongado com o papado – viria o último reino de Cristo na Terra, governado pelos santos. Aqueles que receberam a mensagem de Deus deveriam comprometer-se a acelerar e/ou preparar o mundo para a chegada de Jesus e seu reinado²⁴⁰.

Esses homens acreditavam que a Bíblia seria a chave para a compreensão da história mundial e um guia para a mudança política²⁴¹. Portanto, a base para a construção do reino dos santos “seria a lei mosaica”²⁴², que serviria para mostrar aos eleitos como todos seriam governados assim que Cristo descesse à Terra²⁴³. Segundo Luise Fargo Brown, o dever imediato dos santos seria acomodar o governo presente às leis de Cristo, preparando-o para a sua chegada. Para tal fim eles deveriam rezar e observar, separando-se do mundo e denunciando todos os seus defeitos, até receberem algum chamado para agir. Para a historiadora, o que diferia a seita de tantas outras na Inglaterra do período era a sua presunção de serem eles os responsáveis por guiar o governo a caminho de Cristo, e seu dever de denunciar qualquer falha. A linguagem violenta usada e a noção de que os santos poderiam reagir a uma sugestão ignorada pegando em armas, fizeram com que a seita se destacasse, desde cedo atraindo certa suspeita de outros grupos²⁴⁴. Já para Bernard Capp, além do recurso à violência mantido pelos santos, caso ignorados, e sua presunção a aperfeiçoar o governo presente, outra característica que diferenciava a seita residia no milenarismo como elemento central de suas doutrinas, sendo na verdade a “*raison d’être*” do movimento²⁴⁵.

²³⁹ Bernard S. Capp. *The Fifth Monarchy Men. A study in Seventeenth Century English Milenarism*. London: Faber and Faber. 2008. p. 35.

²⁴⁰ Delumeau. *Op. cit.* p. 226.

²⁴¹ Rachel Warburton. Future Perfect?: Elect Nationhood and the Grammar of Desire in Mary Cary’s Millennial Visions. In: *Utopian Studies*. S/1, v. 18, n. 2, p. 115-138, 2007. p. 120.

²⁴² A Lei Mosaica é composta de todo o código de leis formado por 613 disposições, ordens e proibições. Em hebraico a Lei é chamada de Torá, que pode significar lei como também instrução ou doutrina. O conteúdo da Torá são os cinco livros de Moisés.

²⁴³ Leo F. Solt. The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millennium. In: *Church History*. S/1, v. 30, n. 3, p. 314-324. p. 317.

²⁴⁴ Brown. *Op. Cit...* p. 26.

²⁴⁵ Capp. *Op. Cit.* p. 14.

Segundo Christopher Hill, as cidades inglesas constituíam os centros de crescimento para a maioria das seitas, onde se formavam comunidades para expandir e receber imigrantes entre suas fileiras, “(...) pequenos artesãos, aprendizes, trabalhadores dedicados e graves, todos podiam reconhecer-se mutuamente como os eleitos num mundo sem Deus”²⁴⁶. Os Homens da Quinta Monarquia não fugiram deste padrão, como demonstra Jean Delumeau: a documentação levantada pelo historiador permitiu-lhe contabilizar 29 grupos apenas em Londres. Número expressivo se comparado aos outros 43 que poderiam ser encontrados em todo o resto da Inglaterra, sem contar o País de Gales²⁴⁷. Para Capp, as áreas de atuação da seita exibiam poucas características em comum. Um fator que demonstraria maior importância seria a presença de um líder de influência. A seita seria essencialmente urbana: as cidades ofereciam amplas assembléias de pessoas oriundas de diversas origens sociais e religiosas, mais acostumadas a novas ideias; a alfabetização era mais comum, possibilitando um maior impacto de panfletos e livros; e finalmente, a presença de um número grande de clérigos em cidades maiores possibilitava uma maior liberdade religiosa, mesmo antes de 1640. Além dessas questões, o interesse e a atuação política da seita provavelmente atraíam os seus integrantes a locais onde pudessem colaborar com a construção do reino de Cristo: as grandes cidades, principalmente Londres²⁴⁸.

O movimento demonstrou maior força e aceitação entre as camadas mais baixas da população das cidades, como artesãos e operários têxteis²⁴⁹. Segundo Delumeau, “Seus adversários os descreviam como ‘os piores dos homens, a escória, a ‘ralé’. Mesmo um de seus líderes, Feake, reconhecia que os ‘santos’ eram ‘uma companhia de homens iletrados e mulheres simplórias’”²⁵⁰. As mulheres também se mostravam numerosas entre os pentamonalistas, e muitas se encarregaram dos deveres de pregar e profetizar, como Mary Cary, uma das profetizas do grupo²⁵¹. Os grupos em Londres também contavam com uma forte presença de jovens aprendizes que, segundo Brown, encantavam-se em ouvir que eles eram os eleitos de Cristo, responsáveis por eliminar a Besta e por presenciar a chegada do tempo prometido²⁵².

²⁴⁶ Christopher Hill. *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 58.

²⁴⁷ Cf: Delumeau. *Op. cit.*. Ver também: Capp. *Op. Cit.* p. 76.

²⁴⁸ Capp. *Op. Cit.* p. 80.

²⁴⁹ Hill. *Op. Cit.* p. 109.

²⁵⁰ Delumeau. *Op. Cit.* p. 232.

²⁵¹ Warburton. *Op. Cit.* p. 119.

²⁵² Brown. *Op. Cit.* p. 107.

Para Hill, a situação econômica dos fiéis acabava criando uma consciência de classe e uma hostilidade à aristocracia²⁵³. Delumeau, por sua vez, aponta que esses homens “(...) viviam numa real insegurança econômica e social”. Entretanto, entre os principais inspiradores do movimento, encontramos universitários oriundos do clero e oficiais do exército, tendo suas origens na *gentry*²⁵⁴, bem como nas próprias fileiras do exército²⁵⁵.

Porém, apesar da forte presença dos extratos mais baixos da sociedade inglesa, a observação de Hill deve ser tomada com mais cautela. Primeiramente, a relação entre os pentamonarquistas e os *levellers*, movimento que recebeu grande foco do historiador inglês, não demonstrava muita simpatia. As ideias igualitárias e republicanas destes não encontravam favor entre os santos. Apesar de concordarem em seus ataques contra o dízimo e às instituições legais, o que possibilitava certo intercâmbio de ideias e argumentos, havia uma diferença fundamental, como demonstra Brown: enquanto os *levellers* defendiam um governo pelo povo, os pentamonarquistas lutavam por um governo pelos eleitos²⁵⁶. Para Capp havia uma longa tradição de descontentamento com o dízimo e com as leis que logo viraram ponto comum entre quase todos os movimentos radicais do período. Porém, as diferenças entre os dois movimentos eram grandes: os *levellers* demonstravam tendências igualitárias, enquanto os santos eram extremamente elitistas²⁵⁷. A iniciativa de implantar o código mosaico não encontrava paralelos entre os *levellers*. Na verdade, muitos líderes pentamonarquistas eram certamente hostis ao grupo e às suas ideias²⁵⁸.

Para Capp, a crise econômica não poderia ser vista como principal impulsionadora do movimento. Apesar de o grupo ser largamente formado por ocupações que carregavam alto nível de insegurança social e econômica, a indústria têxtil – de onde vinha grande parte dos

²⁵³ Hill. *Op. Cit.* p. 109.

²⁵⁴²⁵⁴ O grupo social inglês conhecido como *gentry* foi foco de significativo debate historiográfico. Nessa discussão, assumimos o significado desenvolvido por Lawrence Stone: o historiador posiciona-se contra as considerações de que o grupo seria uma espécie de pequena ou média nobreza, à maneira do continente europeu, ou, como fazem os conservadores, como Trevor-Roper, de que se tratava de uma pequena nobreza frustrada e decadente. Stone questiona também as interpretações de tendência marxista que a caracterizavam como uma burguesia rural e capitalista. Para o historiador, *gentry* seria o conjunto dos *gentlemen* (cavalheiros). Contudo, para que o indivíduo pudesse ser inserido nesta camada social bastava apenas ser rico, ou melhor, ser rico e estar disposto a comprar uma propriedade rural e um brasão, os quais podiam ser livremente comprados no mercado. Cf: Lawrence Stone, *Causas da Revolução Inglesa (1529-1642)*. Bauru: Edusc, 2000, p. 300-301.

²⁵⁵ Delumeau. *Op. Cit.* p. 232. Ver também: Bernard S. Capp. *Op. Cit.* p. 82.

²⁵⁶ Brown. *Op. Cit.* p. 38.

²⁵⁷ Apesar de questionar as divisões de nascimento entre os homens e clamar a luta pela justiça social e pela defesa dos pobres, os santos jamais abandonaram a forte noção de que os eleitos desempenhavam um papel diferenciado na sociedade. Justificando-se pela eleição divina, eles se viam como a elite religiosa e política e os responsáveis por moldar o governo de Cristo e remendar a massa degenerada. Capp. *Op. Cit.* 144.

²⁵⁸ Idem. p. 91.

seus componentes – esteve em alta durante os momentos de maior atividade pentamonarquista, e o exército, outra grande fonte de seguidores, esteve protegido dessas ondulações econômicas pelo aumento do soldo em 1649. A onda milenarista deveria ser vista antes como consequência dos tumultos políticos e religiosos. Somente após 1649 essa onda organizou-se num movimento, estimulado pela execução do rei e pela noção de que seus atuais líderes estavam traindo o Milênio²⁵⁹. Entretanto, a observação de Hill não estaria totalmente incorreta: a associação com as camadas mais baixas influenciava os líderes e inseria bandeiras como revolução social e desapropriação de terras de nobres ingleses infiéis, que por sua vez apelavam a certos grupos sociais²⁶⁰.

Inicialmente o movimento organizou-se como um grupo de influência, tanto em suas relações com o *Rump Parliament*²⁶¹, quanto com o *Barebone's Parliament*²⁶², realizando agitações contra um e pressionando o outro com suas políticas radicais²⁶³. Para os pentamonarquistas, o *Rump* deveria ser dissolvido, pois apenas os oficiais do exército, ou seja, “os soldados de Deus”, poderiam ter controle sobre o governo²⁶⁴. De fato, Cromwell acabou destituindo o *Rump*, para o júbilo dos santos: um novo e maravilhoso governo iria começar, e os eleitos sentiam o dever de oferecer sugestões de como ele se organizaria²⁶⁵. A decisão de Cromwell de instituir o *Barebone's* iria contar, entre seus membros, com doze Homens da Quinta Monarquia. Isso satisfez grande parte dos pentamonarquistas, com a notável exceção de Feake, que continuava a argumentar pela liderança de alguém mais iluminado que Cromwell. Esta seria a melhor chance para o grupo criar o seu reino dos santos²⁶⁶. Nas reuniões do parlamento, os santos iriam atacar continuamente o dízimo e lutar por uma reforma legislativa, suas principais bandeiras. Este programa era amplamente aceito, e muitos concordavam com a sua urgência, até mesmo Cromwell²⁶⁷. A grande fragmentação dentro do

²⁵⁹ Idem. p. 88.

²⁶⁰ Idem. p. 144.

²⁶¹ Apelidado, assim, por ter sido constituído do que sobrou do antigo parlamento após o expurgo, subsequente à morte do rei, dos parlamentares ligados à Igreja anglicana e ao rei executado.

²⁶² Parlamento formado por Cromwell, que selecionou seus integrantes entre os líderes religiosos e alguns membros do exército. Seu nome também origina-se numa alcunha popular desrespeitosa, que se referia tanto a um de seus membros, chamado de Praise-God Barebone, quanto ao fato do parlamento exercer pouco poder político de fato.

²⁶³ Capp. A Door of Hope Re-opened : The Fifth Monarchy, King Charles and King Jesus. In: *Journal of Religious History*, s/l, v. 32, n. 1, p. 16-30, 2008. p. 17.

²⁶⁴ Delumeau. *Op. Cit.* p. 233.

²⁶⁵ Brown. *Op. Cit.* p. 29 Ver também: Bernard S. Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 62.

²⁶⁶ Andrew Stumer. The sixteenth century apocalypse: The fifth monarchists. In: *Access: History, S/I*, v. 2, n. 2, p. 21-30, 1999, p. 27.

²⁶⁷ Brown. *Op. Cit.* p. 35; Ver também Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 177.

parlamento servia como uma vantagem ao grupo. Mesmo os moderados tinham dificuldades em agir coletivamente e em certos momentos os santos estiveram realmente próximos de concretizar algumas de suas propostas²⁶⁸. Contudo, o que afastava os pentamonarquistas era a sua postura radical e intolerante, cobrando medidas imediatas e deposições urgentes. Frente à progressiva recusa às suas medidas radicais e os seguidos fracassos, o grupo iria romper com o parlamento. Alguns começaram a pregar que apenas uma mudança completa na legislação e nas normas religiosas poderia desenvolver as “condições indispensáveis para o estabelecimento do milênio”²⁶⁹.

Parte dos pentamonarquistas depositou em Oliver Cromwell suas esperanças, retratando-o como um “segundo Moisés”, que iria guiar o seu povo à Terra Prometida²⁷⁰. Entretanto, após a dissolução do *Barebone’s Parliament* em dezembro de 1653, e a conseqüente proclamação do Protetorado, os radicais mudaram seu posicionamento passando à oposição total, vendo o protetor como um tirano, um novo rei, um traidor das causas religiosas e um apóstata²⁷¹. Segundo Brown, o protetorado foi um grande golpe aos Homens da Quinta Monarquia. Eles o condenavam não por ser um governo instituído pelo exército, mas por ser o mando de uma pessoa só. Para os santos o único que poderia governar sozinho era Cristo durante a Quinta Monarquia. Muitos começaram a reconhecer o protetor nas profecias, principalmente em Daniel²⁷².

A situação iria intensificar-se após a declaração de um acordo de paz com a Holanda²⁷³. Muitos pentamonarquistas encaravam a guerra contra o outro país protestante como um primeiro passo para seu sonho de conquista, seguido pelo domínio da França até chegar a Roma, dobrando todos os poderes do mundo ante Cristo e o governo dos seus santos eleitos. Este posicionamento demonstrava também certa intolerância religiosa, uma vez que até mesmo os protestantes holandeses eram considerados apóstatas, devendo ser conquistados e convertidos²⁷⁴. Apesar de seu pretense ecumenismo, os santos tinham dificuldade em achar algo que aprovassem nos outros grupos religiosos²⁷⁵.

²⁶⁸ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 69.

²⁶⁹ Delumeau. *Op. Cit.* p. 234 Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 72; Brown. *Op. Cit.* p. 39.

²⁷⁰ Capp. *A Door of Hope Re-opened... Op. Cit.* p. 17.

²⁷¹ Solt. *Op. Cit.* p. 314. Ver também: Brown. *Op. Cit.* p.42 ; Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 75.

²⁷² Brown. *Op. Cit.* p. 45.

²⁷³ Delumeau. *Op. Cit.* p. 235.

²⁷⁴ Solt. *Op. Cit.* p. 320. Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 154.

²⁷⁵ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 183.

Neste período, a principal medida repressiva do governo de Cromwell era a prisão, sem direito a julgamento, dos homens de maior proeminência no movimento²⁷⁶. Rogers, Feake e Harrison passaram a maior parte do tempo entrando e saindo da prisão, sendo o último, também, expulso do exército. Além disso, quando os prisioneiros escreviam uma petição para um julgamento público num tribunal de justiça, estes eram informados que estavam sendo poupados por misericórdia, pois um julgamento provavelmente significaria sentença de morte. O governo também fez uma série de tentativas de persuadir os pentamonarquistas a se aliarem, mas, apesar do sucesso com alguns líderes menores, os grandes nomes do grupo mantiveram-se fiéis a suas ideias, mesmo atrás das grades²⁷⁷. Para Brown, Cromwell não conseguia consentir medidas mais duras contra homens cuja oposição a ele era consciente, apenas equivocada. Segundo a pesquisadora, Cromwell preferia seguir pelo princípio de que não havia melhor incentivo para uma causa do que a perseguição do governo²⁷⁸. Portanto, além de manter os líderes na prisão, o protetor usava os eleitos para inspirar medo em outros grupos mais moderados, forçando-os a procurar a proteção do governo²⁷⁹.

Essas táticas utilizadas pelo protetorado intensificaram um problema que se mostrava um obstáculo constante ao movimento. Os Homens da Quinta Monarquia nunca demonstraram uma grande união. Até mesmo em sua profecia que previa o reinado de Cristo, havia grande discordância com relação ao ano em que ele iria ocorrer. Alguns acreditavam que se daria em poucos anos, enquanto outros pregavam que ainda teriam que esperar algumas décadas²⁸⁰. Isso levava a outra discordância: deveriam eles acelerar e se preparar para o reinado iminente, fosse através de levantes armados ou de pregações inflamadas, ou era sua obrigação serem pacientes, orar, separar-se do mundo, viver vidas puras e obedecer pacificamente o governo, esperando pelo sinal de Deus de que era o momento certo para agir²⁸¹?

Para Leo Solt isso pode ser explicado pelo fato do grupo não ter se formado pelas pregações de um influente profeta religioso, um líder carismático, como aconteceu com outros grupos e seitas. Porém, na verdade, pode ser dito que este movimento chegou à sua

²⁷⁶ Brown. *Op. Cit.* p. 46.

²⁷⁷ Solt. *Op. Cit.* p. 319.

²⁷⁸ Brown. *Op. Cit.* p. 98.

²⁷⁹ *Idem.* p. 62.

²⁸⁰ Solt. *Op. Cit.* p. 319 Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 193.

²⁸¹ Capp. *A Door of Hope Re-opened... Op. Cit.* p. 18. Ver também: Brown. *Op. Cit.* p. 103.

proeminência como uma reação contra as atitudes e medidas de Cromwell e seus partidários, vistos pelo grupo como perpetuadores da tirania que eles haviam lutado para sobrepujar²⁸².

Capp, por sua vez, aponta que se tratava de uma aliança entre radicais que se dividiam entre a crença na iminência do Milênio e no seu dever de preparar a Terra. Contudo, dentro do movimento, havia grande diversidade de opiniões relacionadas às identidades religiosas e convicções, que cada membro apresentava devido à sua origem em outras seitas diferentes, como batistas ou congregacionistas.²⁸³ Segundo Brown, um dos motivos que os santos encontravam para vangloriar-se era exatamente que a sua associação aos pentamonarquistas não exigia a inserção em nenhum outro grupo religioso²⁸⁴.

Conforme Brandon John Marriot, os pentamonarquistas não tinham um líder ou profeta específico. Muitos indivíduos assumiam papéis de liderança dentro de cada congregação²⁸⁵. Entretanto, alguns nomes possuíam mais evidência dentro do grupo. Entre os pregadores, um dos mais destacados foi John Rogers. Através de seus escritos e atitudes podemos ter uma aproximação com algumas ideias dos Homens da Quinta Monarquia.

Filho de família religiosa, seu pai e seu avô eram clérigos da Igreja da Inglaterra. Rogers teve um contato contínuo com seu Deus. Contudo, foi apenas depois de uma série de experiências intensas, desde visões até uma tentativa de suicídio milagrosamente abortada, que começou a dedicar sua vida ao caminho da pregação²⁸⁶.

Após renunciar ao presbiterianismo, associando-se aos independentes, foi enviado pelo Conselho de Estado para a Irlanda, ainda convulsionada pela guerra. Entretanto, a experiência do religioso na ilha não seria nada prazerosa. Rogers teve uma série de confrontos com os batistas locais, e acabou distanciando-se do seu rebanho. Desistiu assim da empreitada e decidiu voltar à Inglaterra.

Ao retornar a Londres e restabelecer-se na igreja de São Tomás Apóstolo, foi citado por seus antigos paroquianos de Essex como não residente, para onde não ia há algum tempo. Tentou defender-se no tribunal, mas acabou perdendo e sendo privado dos recebimentos da paróquia. Nesse momento começava a surgir o seu ódio contra os advogados, que seriam, ao

²⁸² Solt. *Op. Cit.* p. 322.

²⁸³ Capp. *A Door of Hope Re-opened...* *Op. Cit.* p. 18. Ver também: Brown. *Op. Cit.* p.203.

²⁸⁴ *Idem.* p. 59.

²⁸⁵ B. J. Marriot. *Blurring Boundaries: The Transmission of Millennial Information Across the Seventeenth-Century Judeo-Christian Frontier*. Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in History. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada. 2008. p. 6.

²⁸⁶ E. Rogers. *Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer. 1867. Cap. 1.

lado dos clérigos da Igreja anglicana, os maiores inimigos do reino dos santos e da vinda do Cristo²⁸⁷.

Na capital inglesa, o religioso envolveu-se intensamente nos desdobramentos do final do parlamento *Rump*, posicionando-se ao lado do exército e dos independentes contra o parlamento e os presbiterianos. Neste momento os Homens da Quinta Monarquia atraíam bastante atenção. Rogers identificou-se profundamente e juntou-se aos seus membros, tornando-se rapidamente um dos seus principais pregadores²⁸⁸. Segundo Brown, não é possível verificar exatamente quando o religioso teria abraçado os princípios dos Homens da Quinta Monarquia, mas ele logo tornou-se um dos seus líderes²⁸⁹. Segundo Capp, Rogers encontrou uma resistência inicial dos outros pentamonarquistas, o que, para o historiador, provavelmente devia-se à fé que o religioso ainda tinha por Cromwell. Para o pesquisador muitos santos ainda não haviam totalmente assimilado a noção de que apenas os eleitos podiam governar, algo que mudaria depois do protetorado²⁹⁰.

O religioso teria sido um dos responsáveis por criar a associação entre Cromwell e Moisés, como podemos ver na sua primeira epístola a Cromwell:

Whilst my soul is boiling over into earnest prayers to the Great Jehovah for wisdom, counsel, and courage for you in this exigency of importance, as the great deliverer of His people through God's grace out of the land of Egypt, I am visited with that word in Exodus (xii. 42), 'It is a night to be much observed unto the Lord for bringing them out of Egypt. This is that night of the Lord to be observed of all the children of Israel in their generations'”²⁹¹.

E também na segunda epístola que escreveu cinco semanas depois:

For these ends and uses the Lord our God, we trust, hath anointed and appointed you; (...) But the most wise God guide you! And that he may double the spirit of your predecessors upon you, viz. of *Moses, Joshua, Gideon, Nehemiah*, and all others whom he hath anointed for the Government of his people²⁹².

²⁸⁷ Idem. p. 38.

²⁸⁸ Idem. p. 40.

²⁸⁹ Brown. *Op. Cit.* p. 22.

²⁹⁰ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 63.

²⁹¹ “Enquanto minha alma ferve orações zelosas ao Grande Jeová por sabedoria, conselho e coragem a você nessa exigência de importância como o grande libertador do Seu povo pela graça de Deus, para além das terras do Egito, eu sou visitado por aquela palavra no Êxodo (xii. 42) ‘É uma noite a ser muito observada em Deus para trazê-los das terras do Egito. Essa é aquela noite do Senhor a ser observada por todas as crianças de Israel nas suas gerações’.” (tradução livre) Rogers. *Some Account... Op. Cit.* p. 49.

²⁹² “Para essas finalidades e usos o Senhor nosso Deus, nós acreditamos, lhe ungiu e lhe nomeou. (...) Porém que o mais sábio Deus lhe guie! E que ele possa multiplicar o espírito de seus predecessores sobre você, viz de

No período entre o fim do *Rump* e a instauração do *Barebone's*, muitos santos enviaram sugestões a Cromwell. Dentre eles Rogers, através de diversas cartas como essas duas epístolas²⁹³. Nelas podemos notar alguns pontos interessantes, de como o reino dos santos deveria ser governado segundo Rogers. Em primeiro lugar, a referência constante à Bíblia, buscando o exemplo de Moisés e de seu governo no exílio. Assim Rogers definia o que ficou conhecido como “five-fingered proposals”, em que ele defendia que o Parlamento e o Conselho de Estado inglês deveriam ser formados nos moldes do Synhedrim e dos três conselhos de Israel, compostos apenas de homens tementes a Deus e justos. Segundo o pregador, quando colocadas em prática estas cinco propostas revelariam que os cinco dedos da mão de Deus estariam com eles²⁹⁴. Contudo, caso houvesse alguma dúvida ou questão, bastava apenas buscar o conselho dos santos e ouvi-los.

Outra característica interessante seria a sua opinião sobre as relações internacionais e a guerra com a Holanda, como Rogers argumentou na segunda epístola:

Every tongue is now tipt with talk of a treaty with the Hollanders and other nations. But if you make leagues, O let not Christ be forgotten! to covenant for your selves of national interests and forget his! O! a peace upon the account of Christ, to engage together against Antichrist, Rome, prelates, enemies in all nations – to stand and fall, live and die together in one cause, for the bare and very interest of Christ, would be a blessed peace indeed, without a penny from the purse of them to boot. But without this it is not all their treasures and estates that can make us comfortable peace or league. For in Judges ii. 2, ‘Ye shall make no league with them, but throw down their altars,’ &c²⁹⁵.

E, mais tarde, no seu livro *Sagrir*, publicado enquanto o Barebone’s já exercia todas as funções,

Well, woe be to us ‘if we help not the Lord (Judg. V. 23) against the mighty;’ for it is the Lord hath sent for us thither, and calls for a part of our army at least into

Moises, Josué, Gidão, Neemias, e todos os outros que ele ungiu para o Governo de seu povo.” (tradução livre) Idem. p. 55.

²⁹³ Brown. *Op. Cit.* p. 30.

²⁹⁴ Rogers. *Some Account...* *Op. Cit.* p. 51.

²⁹⁵ “Toda língua esta agora pingada com a conversa de um tratado com os holandeses e outras nações. Mas se você fizer aliança, Oh não deixe Cristo ser esquecido! Para pactuar por seus próprios interesses ou os da nação, e esquecer os dele! Oh! Uma paz sobre a causa de Cristo, para se engajar juntos contra o Anticristo, Roma, prelados, inimigos em todas as nações – para resistir e cair, viver e morrer juntos, em uma causa, para o puro e completo interesse de Cristo, seria uma paz abençoada certamente, sem um tostão da bolsa deles. Porém sem isto não é nem todos os seus tesouros e estados que podem nos fazer uma paz confortável ou liga. Pois em Juízes ii. 2, ‘Você não fará nenhuma aliança com eles, mas os atirá dos seus altares’ .&c” (tradução livre) Idem. p. 54.

France or Holland. Therefore, ‘Cursed ve they that do the work of the Lord negligently,’²⁹⁶ or but by halves (Jer. Xlviii. 10)²⁹⁷.

Contudo, os grandes opositores da instauração do reino dos santos na Inglaterra, para Rogers, eram os advogados normandos e os clérigos presbiterianos²⁹⁸. Seria contra essas duas classes que o pentamonarquista iria reservar as suas mais afiadas acusações:

There be two sorts of men that must and will be my professed adversaries, viz. the national clergy and the Norman lawyers. Whiles I am engaged against the Babylonian and Norman yokes, and strike at the block or body of hem (...) the fierce chips fly about mine ears; but they must into the fire ere long with the beast and false prophets (Rev. xix. 20). (...) I am positive with *Jo. Huss*, that all the (National Corrupt) Clergy must be quite taken away ere the Church of Christ be truly reformed, or Antichrist fall²⁹⁹.

E mais adiante no *Sagrir*:

The two plagues of this nation rose up both from the bottomless smoke, and are the Priests and Lawyers. Both alike they keep up a corrupt, carnal, antichristian interest. The Priests would fill the cup of the harlot for the nation to drink of, and the Lawyers would clothe her with scarlet. But woe be to us if either be suffered to trade; ‘for because thou hast let go them that I have appointed to utter destruction, therefore thy life shall go for theirs and thy people for theirs’ (I Kings xx. 42)³⁰⁰.

Ao clero presbiteriano, Rogers atacava apontando uma série de semelhanças com os papistas, tidos amplamente entre os puritanos ingleses como lacaios do Anticristo, e

²⁹⁶ Alguns homens caracterizavam o General Harrison, figura mais próxima de um líder carismático que os Fifth Monarchy Men tiveram, por ser conhecido pela prática de matar uma série de prisioneiros poupados por outros proferindo esta mesma passagem: “Curse be he that doeth the work of the Lord deceitfully [in margin ‘negligently’] and cursed be he that keepeth back his sword from blood . Jer xlviii. 10.” Amaldiçoado seja aquele que faz o trabalho do Senhor enganosamente[no sentido de negligentemente] e amaldiçoado seja aquele que afasta sua espada do sangue. (tradução livre) Idem. p. 41, segunda nota de rodapé.

²⁹⁷ “Bem, ai de nós ‘se nos não ajudarmos o Senhor (Jz v. 23) contra o poderoso;’ pois é o senhor que envio para nos , e chama por uma parte de nosso exército pelo menos para a França ou Holanda. Portanto , ‘amaldiçoados sejam aqueles que fazem o trabalho do Senhor de forma negligente’, ou por metades”. (tradução livre) Idem. p. 84.

²⁹⁸ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 167.

²⁹⁹ “Existem dois tipos de homens que devem e serão meus adversários professos, o clero nacional e os advogados Normandos. Enquanto eu estou engajado contra o julgo Babilônico e Normando, e atinjo o bloco e o corpo deles (...) as lascas ferozes voam por minhas orelhas; mas eles devem entrar no fogo logo, com a besta e falsos profetas (Rev. xix. 20) (...) mas eu tenho certeza com João Huss, que todo o Clero (Nacional Corrupto) deve ser rapidamente tirado para a Igreja de Cristo ser verdadeiramente reformada, ou o Anticristo cair”. (tradução livre) Rogers. *Some Account... Op. Cit.* p. 82.

³⁰⁰ “As duas pragas dessa nação levantaram-se ambas da fumaça sem fundo, e são os Padres e os Advogados. Ambos mantêm um corrupto, carnal, anticristão, interesse. Os padres iriam encher a taça da prostituta para que nação possa beber dele, e os advogados iriam vesti-la de escarlata. Mas ai de nós se qualquer um dos dois seja tolerado a cumprir seu officio; ‘pois porque tu deixaste eles irem aqueles que eu nomeei à completa destruição, portanto a tua vida será dada a eles e o seu povo ao deles’ (1 Rs. xx 42)” (tradução livre). Idem. p. 87.

concluindo que ambos valiam-se dos mesmos “truques” para manter o povo de Cristo disperso e longe das escrituras, das verdadeiras palavras de Deus³⁰¹.

Contudo, o ponto nevrálgico das hostilidades entre os presbiterianos e John Rogers seria o pagamento dos “tithes”, ou dízimos. Para os pentamonarquistas, o alegado direito aos dízimos:

(...)is prove rotten and invalid by their own laws, as tho the principle, object, end, and foundation of them; and if God do not honour our present governours with such a stripping of the ornamentes and pulling away the black patches of the impudent harlot as this does, I fear they will hardly be the men then that must tear her flesh from her bones and burn it with fire...³⁰²

Para Rogers, os dez chifres da quarta besta de Daniel seriam as monarquias cristãs, enquanto o pequeno chifre seria Guilherme o Conquistador e seus advogados normandos, que teriam invadido a terra dos santos (Inglaterra) para estabelecer o seu domínio maligno e perseguir os homens de Cristo. E essa descendência os advogados ingleses mantinham até seus dias, como argumenta em *Sagrir*, numa carta a Cromwell:

Therefore are the eyes of thousands upon you, to see what you will do for their safety and freedom, according to the just rights and liberties of the people of this nation, which they had before the Norman tyranny and conquest; for it is far better for us my Lord, now to hang us than not to help us against these unsufferable laws and lawyers, which rob us of justice and righteousness, as it is obvious in this treatise³⁰³.

E mais adiante:

Yet all are to abstain from lawyers, and the lawyers are to have nothing to do with them, for, as the Apostle says, ‘Dare any of you go to law before the unjust’, but as it is in I Tim. i. 9, the law is not made for the righteous man, but for the lawless and disobedient, for ungodly and for sinners, for unholy and profane, so it is Rev. ix. 4, for them that have not seal on their foreheads³⁰⁴.

³⁰¹ Idem. p. 74.

³⁰² “É comprovadamente podre e inválida pelas suas próprias leis, quanto ao principio, objeto, fim, e fundação deles; e se Deus não honrar com nosso presente governo com tal privação dos ornamentos e retirada dos remendos pretos da prostituta impudente como isso faz, eu temo que eles dificilmente serão os homens que devem rasgar a sua carne dos seus ossos e queimá-la com fogo...” (tradução livre) Idem. p.. 80.

³⁰³ “Portanto estão os olhos de milhares sobre você, para ver o que você fará pela sua segurança e liberdade, seguindo os direitos justos e liberdades do povo dessa nação; os quais eles possuíam antes da tirania Normanda e conquista; pois é muito melhor para nós, meu Senhor, nos enforcar agora, do que não nos ajudar contra essas leis e advogados insuportáveis, que nos roubam justiça e retidão, como é obvio neste tratado”. (tradução livre) Ibid. p. 77

³⁰⁴ “Entretanto todos devem abster-se de advogados, e os advogados não devem ter nada a ver com eles, pois, como o Apóstolo diz, ‘Não ouse nenhum de vocês ir à lei a frente do injusto’, porem como é em I Tm. i. 9, a lei não é feita ao homem justo, mas para os injustos e desobedientes, para os ímpios e para os pecadores, para os

Contudo, apesar do esforço dos pentamonarquistas (ou graças a ele), o *Barebone's* fracassou e, após sua dissolução, Cromwell instaurou o protetorado. Rogers esteve entre os muitos que acusaram o então protetor de trair a “the good old cause”, tornar-se um apóstata e tentar tomar o lugar deixado vago pela execução de Carlos I³⁰⁵. Para o pentamonarquista, a principal razão para o fracasso repousava sobre os advogados e presbiterianos em sua luta para impedir o avanço das causas dos santos e manter o direito ao dízimo. Ao assumir o cargo de protetor, Cromwell estaria posicionando-se ao lado destas mesmas pragas enviadas pelo inimigo. Na sua última carta ao Lorde General, Rogers iria denunciá-lo por romper todos os dez mandamentos, ameaçando-o da danação eterna, caso não se arrependesse e mudasse os seus atos³⁰⁶.

Durante o protetorado, muitos *Fifth Monarchy Men*, apesar da aparente derrota e da prisão de seis líderes, mantiveram-se ativos, recusando o seu fracasso³⁰⁷. Além de iniciativas para buscar a aliança com outros grupos descontentes, a ala mais violenta do movimento começou a planejar golpes e ataques a Cromwell, chegando até mesmo a um pequeno levante organizado por um líder menor chamado Thomas Venner³⁰⁸. Nenhum dos líderes de maior expressão aceitou os vários convites para participar do levante. Para muitos os inconfidentes estavam precipitando-se. Um sinal claro de Deus deveria ser recebido antes que os santos pudessem pegar em armas³⁰⁹. Outro obstáculo teria sido ainda maior para a associação dos líderes: segundo uma passagem em Revelações (Rev. 11), os santos deveriam aguardar um período de 42 meses, ao final do qual o governo da besta acabaria. Segundo a interpretação dos santos isso aconteceria no dia dezesseis de junho de 1657. O levante de Venner, marcado para a segunda semana de abril, estava adiantado demais, e portanto fadado ao fracasso³¹⁰. Afinal esta previsão concretizou-se e a insurreição fracassou antes mesmo de começar: agentes do governo já haviam se infiltrado no grupo e muitos insurretos foram presos antes mesmo de chegarem ao local combinado³¹¹. Contudo, os pentamonarquistas tiveram pouco tempo para orgulhar-se de sua clarividência, pois a medida adotada pelo protetor consistiu em

profanos e pecaminosos, então é em Rev. ix. 4, para aqueles que não tem selo sobre as suas testas”. (tradução livre). Idem. p. 89.

³⁰⁵ Brown. *Op. Cit.* p. 50.

³⁰⁶ Rogers. *Some Account... Op. Cit.* p. 114.

³⁰⁷ Brown. *Op. Cit.* p. 89 ; Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 109.

³⁰⁸ Idem. p. 111 ; Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 117.

³⁰⁹ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 134.

³¹⁰ Brown. *Op. Cit.* p. 116.

³¹¹ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 117.

prender todos os líderes que poderiam ter tido alguma participação³¹². Como observamos, a principal tática de Cromwell contra esses revoltosos foi jogar os líderes na cadeia. E foi exatamente este o destino reservado a Rogers³¹³.

Os anos na cadeia foram duros para o pregador, a julgar pelos textos que publicou enquanto esteve preso, como o *Prison Borne Morning Beans*. Apesar do esforço dos amigos e até mesmo da breve entrevista concedida a Cromwell, Rogers passaria os próximos anos entre uma cadeia e outra até a morte do Protetor. Durante esse tempo no cárcere, o religioso se aproximaria de Henry Vane. As influências que sofreu nas conversas com seu novo amigo acabaram por afastá-lo de posições mais ortodoxas dos pentamonarquistas e dos radicais³¹⁴.

Em 1659 o pregador receberia a liberdade de Richard Cromwell, filho de Oliver e seu sucessor. Entretanto, seu retorno aos palcos políticos não duraria muito e, após a Restauração de Carlos II em 1660, ele se retiraria para a mesma Holanda que uma vez atacou. Lá estudaria medicina na faculdade de Utrecht, prática que o traria novamente à sua terra em 1662. Entretanto, sua ação política já estava encerrada³¹⁵. Os pentamonarquistas falharam, e a última chance de concretizar os seus intensos sonhos esvaía-se enquanto a corda apertava o pescoço de Thomas Venner em 1661.

Para Capp, o nível especial de hostilidade que as ideias dos santos receberam de seus conterrâneos deveu-se provavelmente ao seu sucesso em publicar a sua ideologia, e pelo fato de que em 1653 eles parecem ter chegado realmente perto de uma oportunidade para implementar o seu programa. Segundo o historiador, os pentamonarquistas não podem ser inteiramente responsabilizados pela Restauração. Contudo, as suas demandas agressivas por revolução social, econômica e religiosa desacreditaram os governos republicanos, incapazes de contê-los. Sua linguagem violenta criava certo pânico entre outros grupos, o que seria utilizado tanto por Cromwell, quanto pelos monarquistas nos momentos anteriores à volta de Carlos II, fortalecendo a crescente ideia de que não poderia haver ordem até que o rei tivesse retornado³¹⁶. O milenarismo era novamente relacionado à subversão política e social³¹⁷.

Contudo, segundo Brown, foram o radicalismo e a intransigência dos pentamonarquistas que aceleraram o fim do *Rump* e um dos principais responsáveis pelo

³¹² Solt. *Op. Cit.*

³¹³ Brown. *Op. Cit.* p. 52.

³¹⁴ Rogers. *Some Account... Op. Cit.* Ver Também: Brown. *Op. Cit.*; Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.*

³¹⁵ Rogers. *Some Account... Op. Cit.* cap. VIII.

³¹⁶ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 130.

³¹⁷ Idem. p. 231.

fracasso do *Barebone's*. A pressão que os seus integrantes realizavam dentro e fora do parlamento congelava os seus procedimentos e ampliava a sua fragmentação. Porém, para a historiadora o maior efeito dos Homens da Quinta Monarquia foi o abalo que eles causaram na fé de Oliver Cromwell de que um grupo de fiéis poderia ser responsável pela administração da sociedade. Os amargos ataques e a linguagem violenta dos seus pregadores fortaleceram a ascendente convicção do Protetor de que uma igreja organizada e um ministério regulamentado eram necessários para manter a paz. Incapazes de perceber que o Protetorado era a sua única defesa contra o retorno de tudo aquilo que lutaram por derrubar, os santos continuaram atacando Cromwell, e a sua intensa atividade política após a morte do Protetor apenas contribuiu cada vez mais para a Restauração de Carlos II. Em sua intransigência, sua resistência para negociar com o que acreditavam ser maligno e sua luta ininterrupta por um estado perfeito, ajudaram apenas para o fracasso do compromisso estruturado por Cromwell e para o retorno do filho do rei que executaram³¹⁸.

2.3 As fontes da esperança

Como diria Brown, é evidente para qualquer pesquisador do século XVII a importância das interpretações religiosas para os homens que dirigiam as questões públicas³¹⁹. Desde os reis e governadores, até os aprendizes, todas as camadas da sociedade demonstravam um contínuo e profundo interesse pelas ideias religiosas. Entretanto, a esse respeito, Christopher Hill emite uma opinião distinta. Para Hill seria um anacronismo afirmar que os homens e mulheres do período seriam influenciados pela “religião”, ao contrário do que acontece no presente. Nessa visão, os argumentos para a execução de Carlos I podem ter tido bases religiosas, mas não poderiam ser interpretados hoje como um ato religioso. Conforme o historiador inglês, deve-se diferenciar as referências bíblicas usadas pelos homens de suas ações concretas. Contudo, para o renomado historiador que concede valor às ideias em sua compreensão do processo revolucionário inglês, as questões religiosas não seriam apenas um pretexto, um “disfarce”, para outros motivos “reais”. Apesar de ser o caso de algumas situações específicas, para a grande maioria dos homens e mulheres a Bíblia era a maior referência para quase todas, senão todas, as questões humanas. Ela era a fonte dos termos e da linguagem usada para formular as ideias. Pensadores eruditos como Hobbes ou

³¹⁸ Brown. *Op. Cit.* p. 205.

³¹⁹ Idem. p. 1.

Newton utilizavam-na. Para Hill, afirmar que a Revolução Inglesa, por exemplo, teve um caráter religioso mostra-se claramente tautológico: ela ocorreu no século XVII. Para o pesquisador, se não entendermos esta questão caímos na “cilada anacrônica” de descrevermos uma “época mais religiosa” que a nossa³²⁰. Veremos adiante como essa questão se coloca na visão de outros historiadores.

Os radicais afirmavam que suas ideias provinham da Bíblia, da mesma forma que seus maiores opositores. E elas certamente originaram-se nas escrituras. A Bíblia seria um meio-termo, uma espécie de compilação de mensagens e ideias. O que definiria ortodoxia e heresia seria apenas o eixo da interpretação canônica³²¹.

Capp, por outro lado, aponta que as profecias seriam muito utilizadas para justificar mudanças por se tratarem de sociedades onde não havia a ideia contemporânea de progresso. A ordem existente era apresentada como imposta por Deus, e qualquer mudança nesta podia apenas ser explicada como parte de um plano geral divino. Um dos meios mais comuns para identificar este processo seria observar os desígnios da Providência. Para muitos, as atribuições políticas deveriam ser vistas como uma ordenação divina, como no caso de Cromwell, por exemplo³²².

Nesse meio entre a política e a religião encontramos os dois autores elegidos como foco deste trabalho, Antônio Vieira e John Rogers. Não espanta que sua maior fonte seja exatamente a Bíblia. Entretanto, como afirmamos, a Sagrada Escritura seria uma compilação de várias mensagens. Do interior de suas páginas poderiam ser retiradas ideias completamente opostas. Portanto, devemos observar quais partes seriam as mais importantes para cada um.

Primeiramente notamos a comum centralidade das profecias de Daniel nas ideias de cunho profético e político advogadas por Vieira e Rogers. O jesuíta definia como sua principal base canônica o livro de Daniel, principalmente o relato dos sonhos da estátua e das quatro bestas: “não só pelo espírito de profecia que foi tão superiormente ilustrado, mas porque o fez Deus particular Profeta dos Reinos e das Monarquias. Será, pois, a primeira pedra deste edifício uma grande profecia de Daniel”³²³. Na leitura de Vieira os reinos seriam: a cabeça de ouro, no “império dos Assírios”; a prata, dos persas; o bronze simbolizando os gregos; e o ferro significando os romanos, que foram e ainda eram o quarto império, também

³²⁰ Hill. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 55.

³²¹ Idem. p. 27.

³²² Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit. Passim* Ver também: Brown. *Op. Cit.* p. 12.

³²³ Vieira. *História do Futuro... Op. Cit.*, p. 243.

dividido entre os dois pés – representando sua divisão entre oriental e ocidental – e os dez dedos – que representariam os retalhos do império romano repartido entre os reinos. Por estarem separados e serem constituídos pela fragilidade do barro, não seria possível formar uma “liga firme” de reinos cristãos. Tal afirmação encontraria eco nos argumentos de Cohen: para o pesquisador Vieira iria basear-se nas ideias do profeta tanto para a sua construção do Quinto Império, quanto para a sua defesa do dom da profecia e do direito de utilizar a história na exegese – argumentos desenvolvidos em sua defesa ante a Inquisição, enquanto o inaciano esteve preso³²⁴.

Entre os santos ingleses a importância das visões do profeta também ocuparia uma posição central. Contudo, não somente entre os pentamonarquistas: a aceitação das revelações de Daniel era consideravelmente ampla na Inglaterra do período. Algumas de suas passagens atraíam pouca ou nenhuma controvérsia. Entre as mais aceitas estava a visão da estátua do sonho de Nabucodonosor e a interpretação de que suas partes simbolizavam respectivamente os reinos dos assírios, persas, gregos e romanos - este último sobrevivente através do papado. Segundo Brown, o capítulo favorito da profecia entre os Homens da Quinta Monarquia era o sétimo. A interpretação do significado das quatro bestas variava em certos detalhes, mas as questões centrais mostravam-se contínuas: cada uma representava um dos quatro grandes impérios da história, e o pequeno chifre na cabeça da quarta besta podia ser visto como o papado, ou Guilherme o *Conquistador* e seus descendentes, ou a linhagem dos Stuarts, ou ainda simplesmente, Carlos I³²⁵.

Contudo, para Capp, precisamente nesta interpretação a seita mais se destacara. Segundo o pesquisador, a grande inovação dos santos seria a associação feita entre os monstros e as bestas das visões do profeta com figuras vivas do cenário político inglês. Neste sentido podemos encontrar a colaboração de Rogers, quando argumentava que Carlos I deveria ser reconhecido entre os dedos dos pés de barro da estátua no sonho de Nabucodonosor³²⁶. Posteriormente, o pregador definiu o pequeno chifre como sendo também uma imagem do rei executado³²⁷.

Entretanto, não era apenas de Daniel que as esperanças milenaristas retiravam as comprovações de seus vaticínios. Outros profetas podem ser encontrados nos textos de Vieira.

³²⁴ Cohen. *The Fire of Tongues...* Op. Cit. p. 151.

³²⁵ Brown. Op. Cit. p. 22.

³²⁶ Rogers. *Ohel or Bethshemesh*. 1653. p. 25 Apud: Bernard S. Capp. *The Fifth Monarchy Men...* Op. Cit. p. 51.

³²⁷ Rogers. *Sagrir...* Londres. S.n.t. 1653.

As visões de Zacarias teriam uma grande importância para a compreensão do Quinto Império³²⁸. O inaciano ofereceu grande destaque a essas passagens no Livro Segundo da *História do Futuro* Para Vieira, a visão de Zacarias, pela qual Jesus, filho de Josedec, era coroado com uma coroa dupla – metade ouro, metade prata – era a comprovação do caráter temporal do reino de Cristo, junto ao espiritual. As duas coroas simbolizariam cada jurisdição e, apesar de reconhecer-se uma divisão hierárquica, sendo a coroa espiritual de ouro mais valiosa que a temporal de prata, o jesuíta valeu-se de tal visão para refutar os argumentos de que Cristo não teria poder sobre esse mundo³²⁹.

Outro profeta a receber certo destaque de Vieira foi Isaías, principalmente na passagem:

Vae terrae cymbalo alarum, quae est trans flumina Æthiopiae, qui mittit in maré legatos, et in vasis papyri super aquas! Ite, Àngeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam; ad populum terribilem, post quem non est alius; ad gentem expectantem et conculcatam, cujus diripuerunt flumina terram ejus³³⁰.

Segundo Vieira, tal texto sempre foi julgado um dos mais “difícultosos e escuros”. Contudo o inaciano, no correr do *Livro Antepimeiro*, tentou comprovar que o significado de tais palavras não podia ser compreendido, porque ainda não havia chegado o momento, até a sua tentativa. Porém, agora, o texto seria mais claro. Pois já havia sido descoberto o Brasil e já se conhecia o Maranhão, graças ao conhecimento da existência do Novo Mundo, fundamental em sua nova interpretação³³¹. O inaciano iria relacionar mistérios da passagem à realidade dos índios, como, por exemplo, através do significado de *cymbalo* encontrado nos maracatins, espécie de canoa indígena³³².

Para Cohen, o padre destacou os primeiros versos do capítulo 18 deste livro com a finalidade de aplicar a profecia bíblica ao Maranhão. Vieira teria aplicado as visões com a convicção de que elas referiam-se ao interior amazônico, onde as profecias seriam cumpridas. Segundo o pesquisador, esta interpretação do jesuíta seria paralela a sua argumentação a favor do valor do Novo Mundo e sua autonomia. O jesuíta chegava a sugerir que seria o reino a depender da “colônia” e não o inverso, comparando o império a um corpo sustentado pelos frutos que viriam dos membros mais distantes³³³.

³²⁸ Vieira. *História do Futuro... Op. Cit.* p. 261.

³²⁹ Idem. p. 297.

³³⁰ Idem. p. 209.

³³¹ Idem. *Passim*.

³³² Idem. p. 215.

³³³ Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 169.

Entre os santos ingleses, os textos mais utilizados, segundo Brown, eram o livro de Revelações³³⁴ e os profetas Zacarias, Ezequiel e Malaquias. Porém, entre estes o mais citado era certamente o livro de Revelações. As misteriosas profecias de João só não recebiam mais referências que as de Daniel, o profeta favorito de ambos os pregadores³³⁵. As mensagens retiradas do livro eram tão importantes para os santos, que precisamente fora uma delas a utilizada pelos líderes para a recusa de participar no levante de Venner em 1657. Como vimos, a passagem no capítulo 11 do livro seria interpretada como uma ordem para que os santos resistissem por 42 meses o domínio do Anticristo. Somente depois deste período poderiam se levantar. Rogers, novamente, mostrava-se presente neste momento:

And were it not to fulfil the Word of God (Rev. xi) that this present death is upon us for three years and a half, I should be so astonished at it as not to know what to make of it (...) Yea, the shrill heaven, heart, and earth tearing call of saints, past, present, and to come, from the days of Abel to this day, to maintain their cause, to revenge their blood and the Lamb's, and to be UP AND DOING for the Lord Jesus, the King of Saints, it is NOW within a year or two, as we shall show you³³⁶.

Porém, para Bernard Capp é mais provável que os santos tenham tirado seu entusiasmo de promessas gerais bíblicas do que de programas detalhados, as descrições comuns do milênio sendo feitas em termos simples e gerais³³⁷. Para o historiador, os santos desenvolviam uma leitura objetiva dos textos bíblicos. As referências a Israel e às regras dos judeus, bem como ao código mosaico, eram constantes, seguidas pelo interesse nas práticas religiosas dos antigos hebreus. Podemos notar essa característica na sugestão que Rogers enviou a Cromwell para a construção de um novo parlamento nos moldes do Synhedrin, proveniente da “Commonwealth of Israel (which is our best pattern)”³³⁸.

Apesar disso, nenhum dos autores pentamonarquistas desenvolveu um relato completo de qualquer código projetado. Some-se a isso a falta de evidências de que qualquer um tenha

³³⁴ Este livro é conhecido na tradução portuguesa como Livro do Apocalipse. Como na bibliografia e na fonte é usado o nome *book of Revelation*, optamos por utilizar esta forma traduzida para o português.

³³⁵ Brown. *Op. Cit. Passim*. Ver também: Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 131.

³³⁶ “E se não fosse para cumprir a palavra de Deus (Rev. xi) que essa morte presente está sobre nós por esses três anos e meio, eu deveria estar surpreso com isso ao ponto de não saber como agir. (...) Sim, o estridente céu, coração, e terra chamando violentamente os santos, passados, presentes, e os que ainda virão, desde os dias de Abel até esse dia, para manter sua causa, para vingar o seu sangue e o do Cordeiro, e para estar LEVANTADOS E FAZENDO para o Senhor Jesus, o Rei dos Santos, é AGORA dentro de um ano ou dois, como nós iremos lhe mostrar”. (tradução livre) Rogers. *Some Account... Op. Cit.* p. 138-139.

³³⁷ Capp. *The Fifth Monarchy Men... Op. Cit.* p. 155.

³³⁸ Rogers. *Some Account... Op. Cit.* p. 50.

realizado um estudo sistematizado das referências tiradas do Antigo Testamento³³⁹. Para Capp, é possível que alguns santos conhecessem apenas as ideias gerais, mas nenhum detalhe do código mosaico³⁴⁰.

Contudo, o historiador argumenta que o chamado “God’s Law” (Lei de Deus) era geralmente aceito como uma associação entre três partes: primeiro a lei moral, relacionada aos Dez Mandamentos e ao Sermão da Montanha. Em seguida havia a lei judicial, retirada principalmente dos cinco livros de Moises, o Pentateuco. Por último, havia a lei cerimonial, retirada das regras e estatutos de Aarão para as igrejas judaicas. Os pentamonarquistas aceitavam que as leis cerimoniais não podiam mais ser aplicadas. Mas eles demandavam a implementação total das leis judiciais. Nesse propósito, os santos não se contentariam com uma alteração parcial da legislação, como demonstra Rogers: “O no: that will be to poor *purpose*, and it is not *your worke* now, which is to provide for the *Fifth* [Monarchy] (...) by bringing the *Lawes of God* given by *Moses*”³⁴¹.

Para os santos, Deus havia comandado aquelas leis através de Moisés e em momento algum havia revogado esta ordem, como demonstra Rogers ao perguntar ao *Barebone's*: “Can men make Lawes better than God? (...) Then if *Moses* dare not set any other Lawes, (...) how dare you?”³⁴².

A importância dos judeus também pode ser claramente observada junto a Antônio Vieira. O encontro entre o jesuíta e o famoso rabino de origem portuguesa, Ben Israel, certamente causou algum impacto no pensamento do inaciano. Aproximação vista até mesmo no título das suas obras: a carta escrita pelo jesuíta de título *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escritas por Gonçaleannes Bandarra* e sua principal obra profética em português *História do Futuro, Esperanças de Portugal, e Quinto Império do Mundo* exibem alguma semelhança com a maior obra de Ben Israel, *Esperanças de Israel*.

³³⁹ Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 164.

³⁴⁰ Idem. p. 168.

³⁴¹ “Oh não esta teria um péssimo *propósito* e não é o *seu* trabalho agora, que é prover para a *Quinta*[Monarquia] (...) trazendo as *Leis de Deus* dadas por *Moisés*”. (tradução livre) Rogers. *Sagrir... Op. Cit.*

³⁴² “Podem os homens fazerem leis melhor do que Deus? (...) Então se *Moisés* não ousou aplicar nenhuma outra Lei, como você ousam?” (tradução livre) Idem.

Esta relação chega a tal nível que Ronaldo Vainfas levanta a dúvida se “teria a *História do futuro* sido mera adaptação de *Esperanças de Israel*, de Menasseh, o rabino de Amsterdã, à realidade portuguesa e à utopia acalentada por Vieira?”³⁴³

O que nos parece certo é que ambas as obras mostram grande semelhança em seu tema central: a salvação universal. Talvez na *Clavis Prophetarum*, pelo abandono de Vieira à teoria da exclusividade de Portugal como reino eleito, essa aproximação fortaleça-se ainda mais.

José Eduardo Reis, por sua vez, demonstra esta relação nas origens do milenarismo cristão:

O vector profético-messiânico do milenarismo cristão tem, pois, a sua origem bem determinada no esquema de pensamento apocalíptico que caracteriza o forte pendor sacral e nacionalista da cultura judaica. Ora, o que em nossa opinião se afigura digno de realce nos textos profético-apocalípticos, tanto do antigo, como do Novo Testamento é o fato (...) dessa linguagem iracunda, saturada de angustia e desespero pelo estado presente das coisas humanas, coexistir com a linguagem profética de consolação futura para aqueles eleitos – os santos mártires na tradição católica, o povo de Deus na tradição hebraica – que preservaram a fé no plano divino de salvação e libertação que há-de ocorrer no fim da história³⁴⁴.

Para o historiador, esta forma de encarar o futuro acabou por adquirir uma forte “coloração escatológica” através da crença original do povo hebraico de se autoproclamar os agentes humanos para o desenvolvimento do plano salvífico e libertador do “único e verdadeiro Deus”³⁴⁵. Desta forma a história do povo eleito era interpretada pelos profetas, legitimados e inspirados pela vontade do próprio Iavé, como etapas direcionadas ao fim escatológico previamente demarcado. Através dessa ótica justificavam-se todas as tragédias que caíram sobre os eleitos como atos divinos de reparação, expiação necessária para a chegada da “terra prometida”. Nesta mesma linha, incentivava-se a ação evangélica e a missão de levar a mensagem do verdadeiro Deus aos gentios e outros povos ignorantes. Para José Reis, tal crença encontrou uma reverberação especial em Portugal e na Inglaterra:

Por outro lado, também, a vocação missionária da nação eleita e a crença de uma era messiânica são temas que conhecerão apropriações e adequações às exegeses de espíritos proféticos de outras culturas nacionais do ocidente, nomeadamente a portuguesa e a inglesa que se fundam ideologicamente nas concepções cosmogónicas e no princípio da verdade e da revelação divina veiculados pelos textos bíblicos³⁴⁶.

³⁴³ Vainfas. *Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 218.

³⁴⁴ José E. Reis. *Do espírito da utopia: lugares utópicos e eutópicos, tempos proféticos nas culturas literárias portuguesa e inglesa*. Fundação Calouste Gulbenkian. 2007. p. 324.

³⁴⁵ Idem.

³⁴⁶ Idem p. 325.

No entanto, tal questão se mostra um pouco mais complexa para nós que apenas procurar os pontos de contato entre a tradição hebraica e o milenarismo cristão, ao menos no que concerne à influência de Ben Israel sobre Antônio Vieira. Tal relação não pode ser encarada como uma via de mão única, enfatiza Ronaldo Vainfas em *Jerusalém Colonial*. Segundo o historiador grande parte da onda migratória, senão toda ela, dos judeus que se direcionaram às cidades holandesas no final do século XVI e no século XVII, era constituída de sefaraditas vindos dos reinos ibéricos, principalmente de Portugal, como vimos. Essa fuga, incentivada pela perseguição da Santa Inquisição, era levada a cabo por um grupo populacional especial: judeus, dos quais uma parte teria fugido da Espanha após o decreto de expulsão dos reis Católicos, refugiando-se em terras lusas. Mas todos haviam decidido permanecer em Portugal após o mesmo decreto ter sido aprovado por D. Manuel. Por mais que o controle sobre os ditos conversos tenha sido frouxo, durante aqueles anos teria havido um significativo distanciamento dos chamados cristãos-novos de suas antigas tradições judaicas. Segundo Vainfas, muitos deles haviam recebido uma formação cristã, estudado em universidades ibéricas, ou até mesmo ingressado em ordens religiosas – sem, contudo, chegar a professar os votos completos: “os cristãos-novos, ainda que criptojudeus no mundo ibérico, conheciam pouco ou nada do judaísmo”³⁴⁷.

Portanto, os judeus de Amsterdã deveriam ser entendidos como “judeus novos”. Após largarem suas vidas de cristãos-novos os fugitivos criptojudeus precisavam (re) judaizar-se, seja na França, a caminho da Holanda, ou mesmo apenas após chegarem ao seu destino. O judaísmo que fincava raízes e espalhava-se pelas cidades holandesas demonstrava ainda algumas marcas de sua origem mestiça com uma forte formação católica. A propósito, Vainfas destaca a utilização do termo “lei de Moises” entre os próprios judeus. Segundo o historiador tal termo teria sua origem na classificação católica criada para diferenciar as leis hebraicas em oposição à lei dos cristãos, usada pela Inquisição para designar a “lei velha”, superada pela vinda do Messias que causaria a consequente vitória da “lei de Cristo”. Ora, jamais o judaísmo tradicional havia utilizado esta expressão, em nenhuma das suas ramificações: “Não há ‘lei de Moisés’ no Pentateuco, nem no Talmud, nem na tradição oral do judaísmo, senão a ‘lei de Deus’ ou, por metáfora, a ‘lei do Sinai’”³⁴⁸.

³⁴⁷ Vainfas. *Jerusalém colonial... Op Cit.* p. 43.

³⁴⁸ Idem. p. 72.

Mais interessante, porém, é a argumentação de Vainfas sobre a marca do milenarismo cristão nesses “judeus novos”. Segundo o historiador, a oposição entre “o mundo real e o mundo que há de vir”, jamais havia sido feita no judaísmo tradicional – rabínico, bíblico, talmúdico. Exceto pela crença messiânica presente nos livros dos Profetas – que segundo o historiador teria resultado, propriamente, no cristianismo –, a tradição hebraica jamais havia considerado a vida terrena intrinsecamente má, nem, por outro lado, a vida no outro mundo como um “imperativo superior à existência humana neste mundo”³⁴⁹. Bastaria apenas ser judeu e seguir as leis de Deus para alcançar a salvação: “A preocupação dos judeus novos, por vezes dramática, de saber ‘qual era a melhor lei para a salvação da alma’ possuía ‘conotações mais cristãs do que judaicas’. Indicava na verdade, uma herança católica, ibérica”³⁵⁰. Com essas questões, chegamos à seguinte dúvida: até que ponto podemos entender as influências que Antônio Vieira teria sofrido, em Amsterdã, por Ben Israel e pelo judaísmo holandês como propriamente judaicas? Ou, de outra forma, até que ponto podemos relacionar a visão dos “judeus novos”, significativamente marcados pela sua forte formação católica, ao pretense judaísmo que voltavam a praticar e ao judaísmo tradicional distante deles há décadas? Onde terminava a influência do judaísmo sobre o cristianismo, e onde começava a influência do cristianismo no novo judaísmo?

Por outro lado, Vainfas também indica as aproximações possíveis entre a nova população judaica holandesa e os calvinistas que lá se encontravam, o que teria favorecido a política de tolerância do governo holandês:

O apego ao Antigo Testamento era um desses pontos – embora ele fosse absoluto para os judeus e apenas valioso para os protestantes. Mais importante era o anticatolicismo, partilhado por judeus e calvinistas, incluindo escárnios cotidianos contra a Virgem Maria Santíssima, os santos e o culto às imagens. Os protestantes chamavam os católicos de papistas, enquanto os judeus os acusavam de idólatras³⁵¹.

Apesar de, neste trecho, Vainfas referir-se aos calvinistas holandeses, cremos que essa indicada relação com o Antigo Testamento pode ser concebida de certa forma também para os puritanos ingleses, mais especificamente os pentamonarquistas, como vimos. Contudo, a inimizade em relação ao catolicismo já não mostrava-se tão central à seita inglesa, apesar de ter sido um tópico bastante presente nos anos anteriores, principalmente durante os reinados Tudors. Agora, frente ao novo conflito interno que culminaria na guerra civil, os monarcas

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ Idem.

³⁵¹ Idem. p. 79.

ingleses, em especial da dinastia Stuart, assumiam a posição de piores inimigos e enviados do Anticristo, como observamos em Rogers, quando este identificou o pequeno chifre da última besta profetizada por Daniel no rei Carlos I, como citamos antes³⁵².

Nossos autores comparados referiam-se não apenas às Sagradas Escrituras. Seus argumentos relacionavam-se e eram influenciados por longas tradições de pensamento, tanto na Inglaterra, quanto em Portugal. Uma das maiores influências em suas idéias proféticas, e uma das principais fontes dos problemas de Vieira, teria sido o sapateiro de Trancoso, “aquele autor idiota e infeliz que eu tenho mais razões para detestar que de alegrar”³⁵³, segundo o próprio inaciano, do qual já tratamos um pouco. Na carta *Esperanças de Portugal ...*, Vieira atribuiu estatuto canônico às *Trovas*, abandonado qualquer precaução. Ao invés de privilegiar as Escrituras e os seus intérpretes eruditos, a carta centrara-se apenas nas visões de Bandarra. Segundo Cohen, alguns aspectos das profecias de Daniel confirmariam esta defesa da capacidade profética de Bandarra, para Vieira³⁵⁴. Já para Azevedo, o “bendito ignorante – idiota, como se dizia na linguagem da época” seria o alicerce da obra do inaciano³⁵⁵.

Destacando o contexto de “guerra de papel” – a disputa entre discursos que buscavam defender ou atacar a legitimidade de D. João ao trono português –, Vainfas argumenta que o jesuíta, “além de vaidoso, e convencido de que estava destinado por Deus a realizar uma grande missão, arquitetou um plano, montando uma estratégia cujo primeiro passo consistia em glorificar o rei e consagrar a sua legitimidade”³⁵⁶. No entanto, Vieira não se interessava em utilizar argumentos genealógicos ou linhagistas, tampouco baseados no direito natural de inspiração neo-escolástica, tão comuns nesta disputa. Para o jesuíta as razões para a ascendência de D. João ao trono eram superiores, por isso mesmo indiscutíveis e definitivas. Para sustentar esses argumentos o jesuíta buscou apoio exatamente no profeta popular, conhecido por muitos, que previra o retorno do rei.

Não só com Bandarra dialogava Vieira. Precisamente por valer-se de suas profecias, o padre entrava em contato direto com outra tradição de pensamento milenarista português: o sebastianismo, cuja principal fonte também eram as *Trovas*.

³⁵² Rogers. *Sagrir... Op. Cit.*

³⁵³ Para Azevedo não se pode tomar a sério o tom depreciativo de Vieira, pois este trecho teria sido escrito na prisão e destinado aos inquisidores. Cf: Azevedo. *História de Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 32.

³⁵⁴ Cohen. *The Fire of Tongues... Op. Cit.* p. 152.

³⁵⁵ Azevedo. *História de Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 9.

³⁵⁶ Vainfas. *Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 95.

No final do século XVI começou a formar-se em Portugal uma série de crenças e idéias, nomeadas posteriormente de sebastianismo. Após o desastre de Alcácer-Quibir e a aparente morte em combate do *Desejado* D. Sebastião - que não deixara herdeiro -, a situação culminaria, após o breve reinado do cardeal D. Henrique, tio do rei desaparecido, com a anexação do reino selada mediante a aclamação lusa de Felipe II de Espanha.

A partir de um nobre, outrora partidário de D. Antonio o prior do Crato nas pretensões ao trono português, mas que sequer conhecera o rei *Desejado*, a crença na volta gloriosa do rei desaparecido, como o Encoberto, resgatando Portugal do domínio castelhano, finalmente iria tomar corpo. Ela receberia uma estrutura letrada, formando uma profecia de considerável envergadura voltada ao reino de Portugal. Filho de um dos importantes aliados de D. Sebastião na virada política que iria levar o rei a seu destino na África, D. João de Castro, já com 30 anos e uma “sólida formação religiosa”, aliara-se às forças de D. Antônio, contra a pretensão castelhana ao trono português. Esteve presente durante a ocupação da ilha Terceira, nos Açores, e nos exílios da “miserável ‘Corte’”³⁵⁷ de D. Antônio, por França e Inglaterra, enquanto o rei “aclamado em Santarém” – como costumava intitular-se - buscava alianças para uma nova invasão e a retomada de seu reino. Porém, desgastado pelas provações e sacrifícios que aquele arriscado projeto impunha, o nobre separa-se daquele que acreditava ser o verdadeiro rei de Portugal, a quem já tinha considerado “o melhor dos reis”. Podemos acreditar que começava a ficar claro para D. João de Castro que as dificuldades sem fim do projeto antonista eram um reflexo da falta de apoio, não somente dos outros poderes terrenos, mas também dos céus.

Assim, D. João de Castro voltou suas atenções a outro monarca. Sua firme defesa da identidade do falso Sebastião (Marco Túlio Catizone) iria comprovar a solidez de sua crença na volta do *Desejado*, mesmo sem nunca tê-lo conhecido. Suas esperança e fé seriam a marca de um “sebastianismo letrado”³⁵⁸, consolidando, através de seus escritos, todo o corpo profético para a proposta política sebastianista, ou, como diria Hermann: “sua ascendência ilustre, marcada por homens bravos e guerreiros, sua formação religiosa, seus embates, ao lado dos antonistas e o importante papel que desempenhou junto à ‘Corte’ do falso de Veneza imprimiram às suas principais obras um tom profético e messiânico, valendo-lhe o título de *são Paulo* dos sebastianistas”³⁵⁹.

³⁵⁷ Hermann. *No reino do Desejado... Op. Cit.* p. 192.

³⁵⁸ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 200.

³⁵⁹ Hermann. *No reino do Desejado... Op. Cit.* p. 198

Castro também ofereceu grande colaboração aos textos do profeta sapateiro Bandarra: sua obra *Paraphrase et concordância de algumas Prophecias de Bãdarra, çapateiro de Trancoso*, de 1603, foi a primeira edição de parte das *Trovas*, que circulavam com grande popularidade em Portugal. Em seu próprio projeto profético, o nobre lançaria mão em diversas ocasiões das visões de Bandarra, para comprovar a semelhança de sua profecia com os escritos bíblicos e, logo, sua veracidade³⁶⁰.

A colaboração de D. João de Castro ao sebastianismo não terminaria na consolidação dos argumentos sebastianistas. Mas também por terem sido escritas em exílio, suas obras eram voltadas a duas direções: interna, a Portugal, e externa, a outras nações. Sua argumentação dedicava grande atenção à negativa das profecias estrangeiras. Ou, nas palavras de Silvério Lima:

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-nacionais³⁶¹.

Para José Reis, a sublimação do milenarismo português sebastianista estaria diretamente relacionada a um contexto de crise política, como ruptura de uma esperada continuidade. Neste sentido, o historiador relaciona o movimento luso às manifestações milenaristas ocorridas nas ilhas britânicas:

“muito embora os dois processos não sejam isomorfos, tanto o advento do sebastianismo como a deflagração do sectarismo utópico-político seiscentista inglês ocorreram em conjunturas históricas propícias e em contextos de grave crise política – em ambos os casos caracterizados por uma ruptura temporária na continuidade dinástica – e de grande expectativa ideológica”³⁶².

Esta relação apontada por José Reis entre sublimação das expectativas proféticas e apocalípticas e os contextos de crise e ruptura receberá a nossa atenção posteriormente, ao trabalharmos os efeitos da Restauração portuguesa em Vieira e da condenação de Carlos I para Rogers.

³⁶⁰ João de Castro “De quinta e ultima monarchia futura com muitas outras cousas admiraveis do nosso tempo”, BNL, Reservadood. 4371, f. 1v. *Apud*: Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.*

³⁶¹ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 201

³⁶² Reis. *Op Cit.* p. 384

Contudo, como já vimos, a relação do padre com as ideias sebastianistas mostrava-se completamente diferente antes da Restauração concretizar-se, levando-o à situação desconcertante de aclamar o rei espanhol após este já ter sido destituído em Portugal.

Consoante Hermann, por mais que Vieira tenha sempre se declarado anti-sebastianista³⁶³, alguns de seus escritos e sermões são atravessados por ideias, tópicos e símbolos presentes no sebastianismo. Mesmo suas ideias proféticas por vezes aproximavam-se das de D. João de Castro, principal nome do sebastianismo letrado³⁶⁴. A historiadora – ao centrar seus estudos no sebastianismo e nos seus vários formatos, nas terras portuguesas e brasileiras – também se refere ao sermão de São Sebastião de 1634. Em tal circunstância o inaciano, seguindo seu gosto por jogos de metáforas, falava do santo, porém, deixando para a historiadora a dúvida se discursava apenas sobre o Sebastião bíblico. Principalmente por pautar seu discurso pelo tema “Sebastião Encoberto”³⁶⁵. Segundo Hermann: “A relação de Vieira com o sebastianismo nunca foi literal ou direta, mas parece-me difícil dissociar o messianismo régio por ele estruturado e defendido da forma assumida pela crença sebástica na passagem do século XVI ao XVII”³⁶⁶. Já para João Lúcio de Azevedo, Vieira, estando em Lisboa, tentava atrair o sebastianismo. Antes de atacá-lo abertamente, o padre “Desculpava-o, acariciava-o, buscava atraí-lo, demonstrando-lhe que o objetivo de suas crenças, o esperado *Encoberto*, não era D. Sebastião morto, mas D. João IV vivo”³⁶⁷. Nesse sentido, Ronaldo Vainfas afirma que, já no primeiro sermão proferido pelo jesuíta no paço português, Vieira iria refazer totalmente sua abordagem sobre Bandarra, elevando-o ao nível de profecia inquestionável, ao invés de “tola quimera”, como pregara em seu último sermão na Bahia. Assim, ele “não adotou, literalmente, a leitura sebastianista das Trovas, embora não as tenha desmerecido, como antes”³⁶⁸. Para Vainfas, Vieira seria o maior responsável pela transformação política do sebastianismo em joanismo.

³⁶³ A sua crítica à crença na ressurreição do rei chegou a colocá-lo numa situação peculiar, quando pregou um sermão no dia de reis ratificando o direito dos Habsburgos ao trono português e caracterizando a esperança dos sebastianistas de “uma quimera tola”, quase ao mesmo tempo em que D. João IV era aclamado em Portugal, tornando o deposto rei Habsburgo um inimigo do reino. As notícias haviam de ser enviadas por barcos e, por vezes podiam demorar meses para cruzar o Atlântico. Quando a nova chegou, o padre dirigiu-se o mais rápido que pôde ao reino, para dar suas congratulações ao novo monarca verdadeiramente português. Hermann. *No reino do Desejado...* Op. Cit. p. 233.

³⁶⁴ Hermann. O império profético de Antônio Vieira... Op. Cit.

³⁶⁵ Hermann. *No reino do Desejado...* Op. Cit. p. 228.

³⁶⁶ Hermann. O império profético de Antônio Vieira... Op. Cit.

³⁶⁷ Azevedo. *História de Antônio Vieira...* Op. Cit. p. 78.

³⁶⁸ Vainfas. *Antônio Vieira...* Op. Cit. p. 95.

Por outro lado, na Inglaterra havia uma longa tradição milenarista. Segundo Capp, a Reforma protestante comportaria uma atração revigorada pelas ideias milenaristas. Entre as razões que levaram a esta situação, o historiador destaca a ênfase protestante nas palavras das Sagradas Escrituras, ao invés da tradição e de autoridade. Outra questão era como entender por que Deus havia permitido que a Igreja católica tivesse perseguido a verdade por tanto tempo. Aceitando as profecias bíblicas, os fiéis poderiam vislumbrar tudo como parte de um plano de Deus, levando a um inevitável, porém justo, final³⁶⁹.

No reino inglês alguns nomes se destacaram na interpretação das profecias e das ideias milenaristas. Esses acadêmicos, amplamente aceitos entre os puritanos, seriam lidos e citados pelos pentamonarquistas. Os nomes de maior destaque eram John Foxe, Thomas Brightman, Johannes Alsted e Joseph Mede, segundo Capp³⁷⁰. John Rogers, por sua vez, fez referências a Foxe e a Brightman em seu texto *Ohel or Bethshemesh*³⁷¹.

Porém, após a Guerra Civil, as idéias milenaristas se afastariam das especulações calmas e acadêmicas de Mede que, inclusive, esperava que a queda de Roma ocorresse sem derramamento de sangue. A perseguição e/ou exílio sofridos por muitos impulsionavam um sentimento de vingança. Consequentemente, a sua alegria de presenciar a chegada do tempo prometido era igualada, senão ofuscada, pelo seu prazer no terrível destino que cairia sobre os seus inimigos³⁷².

Outra grande influência para os santos viria de fora da Inglaterra, na revolta dos camponeses em Münster de 1525³⁷³. O levante marcaria fortemente a opinião geral em relação aos classificados como anabatistas, trazendo descrédito para qualquer um que criticasse o batismo infantil³⁷⁴. Para Capp, os acontecimentos na cidade alemã trariam aos milenaristas os rótulos de socialmente subversivos e violentos. Na Inglaterra os oponentes dos Homens da Quinta Monarquia alegariam que os santos desejavam repetir as atrocidades cometidas pelos rebeldes germânicos. Segundo o pesquisador, as diferentes atitudes dos santos eram claramente destacadas na visão contrastante que eles possuíam em relação aos anabatistas de Münster: enquanto uns condenavam o movimento e recusavam qualquer

³⁶⁹ Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 24.

³⁷⁰ Idem. p. 29.

³⁷¹ Rogers. *Ohel or Bethshemesh*. 1653. p. 23-24 Apud: Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 45.

³⁷² Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 39.

³⁷³ Para estas informações, Ernst Bloch. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros, S. A., 2002.

³⁷⁴ Brown. *Op. Cit.* p. 2.

semelhança entre os grupos, outros aceitavam o levante anabatista e atacavam os luteranos por serem “no other then Romish Sectaries”³⁷⁵.

Outra característica que separava o padre jesuíta do pregador pentamonarquista seria a constante referência feita por Vieira aos Santos Padres e às interpretações canônicas da Bíblia, fosse quando estes concordavam, ou para destacar a importância do tempo na interpretação dos desígnios de Deus, quando estes discordavam³⁷⁶. Entre os mais citados destacava-se Santo Agostinho³⁷⁷. Para Thomas Cohen, apesar de basear-se fortemente no santo durante o *Livro Antepimeiro*, na sua conclusão o padre, através do papel profético do ministério jesuítico, afastava-se da visão agostiniana da história da Igreja primitiva. Ao privilegiar a posição dos jesuítas na história, Vieira conferia um fator determinante à atuação humana para o empreendimento missionário. Segundo o pesquisador, tal valor diferia da interpretação de Agostinho do progresso contingente da Igreja³⁷⁸. Vainfas, por sua vez, aponta que Vieira daria grande peso na *História do Futuro ...* ao paradigma providencialista, cujo maior representante foi Santo Agostinho. Na sua principal obra, *De Civitate Dei (A cidade de Deus)*, o santo apresentaria a história humana como o resultado do desvelar da Providência divina, a narrativa bíblica demonstrando que profecia e história andavam “de mãos dadas”³⁷⁹, desde a conhecida criação do mundo até o pré-estabelecido Fim. Tal interpretação seria muito cara a Antônio Vieira, como vimos. Pois ele enxergaria em todas as movimentações humanas e em todo os acontecimentos históricos a clara mão de Deus, regendo-os.

No entanto, como também diria Vainfas, Vieira não era um agostiniano ortodoxo. A influência do santo padre sobre o inaciano tinha um limite bem definido: além de sua ênfase na participação humana para o desvelar da Providência, o próprio milenarismo do padre iria contra as ideias de Agostinho. Segundo José Reis, em *De Civitate Dei*, seu autor iria posicionar-se diretamente contra a interpretação literal do livro do Apocalipse, que acreditava na materialização histórica do reino divino na terra. Para Agostinho, tratava-se de uma alegoria que falava, na verdade, sobre o progresso espiritual e a salvação individual dos cristãos³⁸⁰. Trataremos um pouco mais sobre a concepção providencialista e sua relação com a política no século XVII no próximo capítulo.

³⁷⁵ Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 145.

³⁷⁶ Vieira *História do Futuro...* *Op. Cit.* p. 178.

³⁷⁷ Idem. *Passim*.

³⁷⁸ Cohen. *The Fire of Tongues...* *Op. Cit.* p. 173.

³⁷⁹ Vainfas. *Antônio Vieira...* *Op. Cit.* p. 214.

³⁸⁰ Reis. *Op Cit.* p. 333.

Pelo lado dos Homens da Quinta Monarquia, devemos considerar o momento de surgimento do variado número de seitas na Inglaterra. A relação com e entre as diversas seitas certamente influenciou as ideias deste grupo. John Rogers, por exemplo, vivenciou um forte conflito com os batistas irlandeses durante sua estada na ilha, referindo-se constantemente em seus ataques aos advogados com o termo “Norman Yoke” (opressão normanda)³⁸¹. Relacionando os seus ataques ao sistema legislativo inglês ao mito popular da tirania estrangeira, o pentamonarquista conseguia direcionar todo o ódio popular aos advogados. Segundo Capp, esta seria uma temática constante em Rogers, e o pregador interpretaria todos os abusos e opressões sofridas pelo povo através dessa vertente³⁸². Tal termo teria sido cunhado dentro da ideologia radical secular, comum também aos *levellers*. Apesar de suas diferenças e certa hostilidade, havia intercâmbio entre as ideologias dos grupos³⁸³.

Enfim, observamos uma referência comum, que aproxima os dois homens estudados: as profecias das Sibilas. Enquanto Vieira citava as antigas “profetizas da Gentilidade”, para comprovar que os gentios também teriam recebido a previsão do nascimento do messias Jesus Cristo, Rogers também referenciava-as, talvez seguindo o modelo de John Foxe, como levanta Capp³⁸⁴.

Portanto, observamos neste capítulo que os dois homens pregadores postos em comparação podem ser caracterizados como “arauto(s) do seu povo”, como já escrevera Azevedo³⁸⁵, mas também de seu tempo. Todas essas tradições de pensamento seriam combinadas e aquecidas no conturbado mundo do século XVII. A partir dessas bases, seriam construídas concepções políticas e discursos seculares. Nas atuações políticas dos dois autores notamos uma profunda e constante interação entre religião e política, aspecto a ser desenvolvido no próximo capítulo. Fosse pela execução de um rei ou pela aclamação de outro, as ideias de cunhos político e profético de Vieira e dos Homens da Quinta Monarquia estavam profundamente marcadas pela forte crença de que o mundo que conheciam estava muito próximo de seu fim.

³⁸¹ Rogers. *Some Account...* Op. Cit. *Passim*.

³⁸² Capp. *The Fifth Monarchy Men...* p. 167.

³⁸³ Idem. p. 167.

³⁸⁴ Idem. p. 187.

³⁸⁵ Azevedo. *História de Antônio Vieira...* Op. Cit. p. 44.

Capítulo 3

Dias profetizados, vicissitudes políticas

Antes de darmos início à análise da relação entre religião e política nas ideias dos autores John Rogers e Antônio Vieira, acreditamos ser de grande importância abordar como esses vínculos desenvolviam-se em geral nas sociedades inglesa e portuguesa do conturbado século XVII.

Vale lembrar que nessas sociedades o homem não era entendido como o principal responsável pelo desenrolar da história; suas ações eram vistas mais como sequências da providência divina, seguindo seu plano até um fim pré-estabelecido, a redenção do homem. Como afirma Pedro Cardim: “No que concerne ao tema do *principio e fim da vida em comunidade*, tais textos [coetâneos] insistem na *voluntas* criadora de Deus – e não na vontade do homem (...). Além disso, sustentam que ao ser humano está reservado um fim escatológico, e veem na aliança entre o amor e a razão a melhor forma de atingir esse fim”³⁸⁶.

Segundo John Pocock, interessado em perceber como surgia o “momento maquiaveliano” entre a Florença dos Médicis e a independência dos Estados Unidos da América, nesse tempo a história ainda – não obstante o florescimento de outras acepções – adquiria um sentido subordinando-se à escatologia³⁸⁷. Portanto, pela característica onisciente do de Seu conhecimento, Deus conseguiria visualizar todos os tempos históricos ao mesmo tempo, desde a Queda e a expulsão do Éden até a Redenção e o Fim dos Tempos, o *nunc-stans* descrito pelo historiador³⁸⁸. Mediante esta capacidade, Deus havia “programado” os seres para seguirem um determinado rumo que os levaria ao Fim.

Por conseguinte, acreditava-se ser possível remontar este planejamento divino, seja através de analogias entre momentos históricos e bíblicos, ou das profecias, pois cada grande acontecimento seria um “ato de Deus” e, assim, uma parte de seu plano. A Bíblia era então a chave para prever o futuro, pois ela conteria mais que passagens simbólicas ou mágicas. Seus momentos eram mais do que história literal, eram uma história orientada para o seu final, e como figuras de um mesmo fim, o Alfa e Omega, podiam ser comparadas aos eventos

³⁸⁶ Pedro Cardim. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias. O Estado e a Igreja*, Coimbra, nº 22, 2001, p. 151.

³⁸⁷ J. G. A. Pocock. *The Machiavellian moment*, Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press. 2003. p. 31-48.

³⁸⁸ Idem.

presentes e aos homens³⁸⁹. Como vimos, a Bíblia era a maior referência para quase todas, senão todas, as questões humanas. Ela era a fonte dos termos e da linguagem usada para formular as ideias³⁹⁰. E podemos claramente observar os pentamonarquistas como um caso exemplar. Não somente em relação a suas ideias apocalípticas e suas previsões sobre as consequências da vinda de Cristo, a Bíblia foi a sua principal fonte. Em todos os momentos que esses homens, em especial John Rogers, sentiram necessidade de buscar respostas para as contingências do dia-a-dia, foi para as narrativas bíblicas que eles viraram sua atenção. José Reis demonstra como os modelos sociais pensados pelos pentamonarquistas tinham na Sagrada Escritura – principalmente no Antigo Testamento, nas leis de Moisés e pelos versos do Pentateuco – a sua principal inspiração³⁹¹.

Desta maneira, as profecias e visões eram representadas como uma breve olhada no programa de redenção divino. Ou como se o homem por alguns momentos se elevasse ao *nunc-stans* de Deus, como Luís Filipe Silvério Lima destaca na *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’, tomada das Escrituras. E como tal relata o futuro”³⁹². Acerca dessa interpretação, Ronaldo Vainfas lança as seguintes questões: “Ao tratar do advento do *Quinto Império*, Vieira produziu um texto histórico ou profético? Onde se encontra a fronteira entre profecia e história em narrativas que prognosticam o futuro a partir do passado?” Em sua resposta, tratava-se do modelo cristão de pensar a história, mais especificamente o paradigma providencialista, cujo maior representante foi Agostinho, como vimos no capítulo anterior³⁹³.

João Adolfo Hansen, por sua parte, diria:

Portanto, toda diferença faz semelhança, toda semelhança é proporção, toda proporção faz participação e toda participação é Providência, que age amorosamente na diversa natureza e nas diferentes histórias anteriores à do Quinto Império por vir, orientando-as a todas como causalidades segundas e já reveladas da redenção prometida dos fins últimos donde recebem o ser³⁹⁴.

Ora, se o destino humano era um só, cada visão e profecia que se realizava, fosse na Bíblia ou no tempo presente, devia mostrar uma sintonia. Podemos notar a importância dada a

³⁸⁹ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 260.

³⁹⁰ Hill. *A Bíblia Inglesa... Op. Cit.* p. 55.

³⁹¹ Reis. *Op. Cit.* p. 374.

³⁹² Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 205.

³⁹³ Vainfas. *Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 211.

³⁹⁴ João Adolfo Hansen. *Prefácio*. In: *Pécora. Op. Cit.* p. 20.

esta questão pelos argumentos dos dois autores escolhidos: quando esses gastavam um espaço significativo em suas obras para a apresentação de todo um “cortejo de profecias”, estavam buscando uma legitimação que mostrasse a semelhança entre os vaticínios. Como Silvério Lima argumenta, “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”³⁹⁵.

Para as *Trovas* de Bandarra, por conseguinte, tentar-se-ia comprovar o seu verdadeiro espírito profético mostrando-se semelhança a outros profetas canônicos, como Daniel, Jeremias, Esdras, Isaías e Ezequiel, argumentando que todos teriam visto a mesma realidade, estando todos certos. Qualquer disparidade ou diferença seria causada pela imperfeição humana e a sua incapacidade de entender a verdade de Deus. Esta compreensão acabava causando outro efeito: por mais que as profecias falhassem, elas jamais eram desacreditadas. Para Silvério Lima, isso era interpretado como consequência da incapacidade humana de lidar com “a multiplicidade dos tempos contidos no tempo profético”³⁹⁶. Na realidade, segundo Reinhart Koselleck, quanto mais as expectativas e profecias falhassem, mais acreditava-se que o momento de sua concretização estava próximo³⁹⁷.

Podemos notar essa relação ao observarmos a situação de Portugal. Por mais que as profecias sebastianistas tenham falhado, poucos duvidavam do seu destino, como demonstra Silvério Lima:

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’ ou ‘gramática’ profético-onirológica com os quais realizavam a leitura das *Trovas*³⁹⁸.

Se notamos que através dos olhos dos homens dessa época a mão de Deus se mostrava continuamente presente, e era a partir de Seu desígnio que a história desenrolava-se, podemos compreender que especial atenção seria dada aos monarcas e governadores, vistos como principais agentes seculares dos desejos divinos.

³⁹⁵ Idem. p. 175.

³⁹⁶ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 259.

³⁹⁷ Reinhart Koselleck. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006. p. 316.

³⁹⁸ Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* p. 259.

Como demonstra Ernst Kantorowicz, durante a Idade Média desvelaram-se infinitas inter-relações entre a Igreja e o Estado, as quais produziram híbridos em ambos os campos. Tais elementos híbridos seriam constituídos sobre empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias. Dentre esses, o historiador oferece destaque ao protótipo onipresente dos conceitos corporativistas – o *corpus mysticum* da Igreja³⁹⁹. No decorrer da Idade Média a ideia de corpo político, utilizada para exaltar a posição do papa-imperador, que comparava a organização hierárquica dentro da Igreja a um governo qualquer onde o papa era o *Rei*, foi tornando-se cada vez menos mística, passando a representar a Igreja como corpo político ou, por transferência, qualquer corpo político secular⁴⁰⁰.

Em contrapartida, enquanto a ideia de corpo místico era inflada de conteúdo secular, o Estado secular buscava cada vez mais fundamentar a sua exaltação e glorificação por vias quase religiosas⁴⁰¹. Neste sentido, o *corpus mysticum* seria utilizado relacionando o reino às diversas partes do corpo, representando-se o monarca como a cabeça do Estado, assim como Cristo era a cabeça do corpo místico da Igreja, segundo o historiador⁴⁰².

Portanto, segundo Kantorowicz a ideia de monarquia “pela Graça de Deus” ganhava nova vida nas ideologias dinásticas, e a continuidade de uma justiça que “nunca morre” desempenhava papel fundamental com relação à continuidade da coroa. Mas o valor de imortalidade ou continuidade para o qual iria contribuir a realeza centrada no governo estava investido na *universitas* (comunidade) “que nunca morre”, na perpetuidade de um povo, governo, ou pátria imortais, âmbito do qual o rei individualmente considerado poderia facilmente se separar, mas não a dinastia, a coroa e a dignidade real⁴⁰³. A partir desta distinção seriam criados os dois corpos do rei, um mortal e um imortal, com seu exemplo máximo, na formulação do historiador germano-polonês, na Inglaterra Tudor, por meio da pena de seus juristas.

Seguindo esta análise das práticas e símbolos místicos direcionados para fortalecer a sacralização da dinastia, outro grande historiador dedicou seus trabalhos sobre a pretensa capacidade taumaturgica dos reis da França e da Inglaterra. Para Jacques Le Goff, no prefácio a uma edição de *Os Reis Taumaturgos*, March Bloch busca explicar o milagre régio de cura

³⁹⁹ Ernst Kantorowicz. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 126.

⁴⁰⁰ Idem. p. 133.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem. p. 138.

⁴⁰³ Idem p. 169.

das escrófulas em sua duração e evolução, no centro de uma “explicação total” – tema tão caro à geração dos Annales – compreendendo sua pesquisa na longa duração de estruturas que evoluíam e mudavam lentamente⁴⁰⁴.

Ao pesquisar as origens do milagre régio, Bloch aponta dois temas essenciais de sua obra: o vínculo entre poder taumatúrgico e a sagração (a unção, mais precisamente); e as políticas desse recurso ao sagrado. Na França e na Inglaterra a conquista de um poder miraculoso caminhara junto à afirmação do poder monárquico, confrontando os grandes senhores feudais. Tratava-se de um instrumento dinástico. Bloch atenta para o fato de que, mais que a noção de *rex-sacerdos*, avançada pelos teólogos e teóricos da Questão das Investiduras, seria no domínio litúrgico (na análise dos rituais) que se poderia perceber as analogias pelas quais os reis tentavam infiltrar-se na hierarquia eclesiástica⁴⁰⁵.

Entretanto, segundo Bloch, não se pode pensar em considerar os ritos de cura isoladamente, fora de todo o grupo de superstições e lendas que formavam o “maravilhoso” monárquico, aspecto que precisa ser visto em sua ligação com as tendências gerais da consciência coletiva. Tais ritos serviam ao historiador como fio condutor para estudar, particularmente na França e na Inglaterra, o caráter sobrenatural por longo tempo atribuído ao poder régio, aquilo que poderíamos chamar de “realeza mística”. Da mesma forma, não seria suficiente apenas esclarecer até o último detalhe o mecanismo da organização administrativa, judiciária, financeira que essas monarquias impuseram a seus súditos, nem analisar abstratamente ou extrair de alguns grandes teóricos os seus conceitos de origem ou natureza divina. Seria necessário também penetrar pelas crenças e mitos que floresceram em torno dessas casas régias⁴⁰⁶.

Novamente, podemos observar o papel destacado que as Sagradas Escrituras desempenhavam nessas sociedades: para Bloch, foi a Bíblia que forneceu enfim o meio de reintegrar na legalidade cristã a realeza sagrada das ideias antigas, oferecendo comparações úteis. O Antigo Testamento era fonte de símbolos e modelo de uma instituição muito concreta, oferecendo exemplos de reis sagrados unguídos por um óleo santo. Exemplos como os de Davi e de Salomão permitiam restituir cristamente aos reis o seu caráter sagrado⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Marc Bloch. *Os Reis Taumatúrgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 17.

⁴⁰⁵ Idem. p. 21.

⁴⁰⁶ Idem. p. 44.

⁴⁰⁷ Idem. p. 76.

Em meados do século XIV começou-se a falar mais livremente sobre a crença popular de que os reis nunca deixaram de parecer participar – mais ou menos vagamente – da glória do sacerdócio. Um bom exemplo seria a obra do inglês Wycliff, *Tratado Sobre o Ofício do Rei*, de 1379, que qualificava a realeza como uma ordem eclesiástica, embora separando os dois poderes, secular e espiritual⁴⁰⁸. Essas ideias teriam entrado no rol das tradições dos discursos político-religiosos, com os quais interagiam os pentamonarquistas.

Segundo Bloch, o conceito de realeza sagrada e miraculosa dera origem ao toque das escrófulas. Profundamente enraizada nas almas, essa crença permitiu que o rito do toque sobrevivesse a todas as tempestades e todos os assaltos. Contudo, centrado nos casos de França e Inglaterra, comparando o que era comparável, segundo o seu próprio método inspirador deste trabalho, Bloch generaliza ao afirmar que em todos os países ocidentais os reis eram então considerados personagens sagradas, por mais que nem sempre vistos como taumaturgos. Pare ele, a ideia de realeza sagrada teria sido comum a toda Europa ocidental. Mesmo nos lugares em que uma crença análoga ao toque das escrófulas teria florescido por pouco tempo, por faltar-lhe o vigor necessário para fazer nascer uma instituição regular, como em Castela e em Aragão⁴⁰⁹. Desconsidera, assim, as particularidades de cada monarquia, como as suas vivências cívicas e inspirações teóricas diferentes, como no caso de Portugal.

Não obstante, por outro viés, ao fazer um levantamento de textos coetâneos que focavam “as bases em que assentava a ordem comunitária”, Pedro Cardim aponta algumas questões importantes, evidenciando os fundamentos da ordem social do Antigo Regime português e o quão central era o lugar aí ocupado pela crença religiosa católica, revelando que tanto o conceito de humanidade como os objetivos e metas para a coletividade humana, eram questões cronológica e historicamente situadas, variando no tempo e no espaço⁴¹⁰. Percebe-se, aí, uma opinião diferente da encetada por Christopher Hill, ao criticar o anacronismo de uma interpretação que testificasse a onipresença da religião na Inglaterra seiscentista, como vimos no capítulo 2⁴¹¹.

Pedro Cardim observa como em Portugal a Igreja católica, a par da coroa, era a instituição com a presença mais forte. Além disso, o autor surpreende-se com uma “flagrante sobreposição entre o poder profano e o poder religioso”. Este componente religioso também

⁴⁰⁸ Idem. p. 16.

⁴⁰⁹ Idem. p. 130.

⁴¹⁰ Pedro Cardim. Religião e ordem social. Em torno de fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra, nº 22. 2001. p. 137.

⁴¹¹ Hill. *A Bíblia Inglesa... Op. Cit.* p. 55.

mostrava-se presente pelos tratados moralizantes que definiam as formas como as pessoas deveriam agir e portar-se umas com as outras. Tais alusões à religião seriam ainda mais importantes ao tratar-se das reflexões acerca das articulações entre o rei e os outros diversos corpos do reino, aspecto presente também de forma marcante na literatura jurídica⁴¹².

Para Cardim, chama a atenção a diferença entre as matrizes organizativas da vida coletiva contemporânea – nomeadamente os princípios de racionalidade e igualdade – em relação aos temas do amor e da diferença, mais próprios deste outro tempo. No lugar de elogios à capacidade organizadora da razão, faziam-se presentes as alusões ao amor e ao poder intuitivo dos afetos como algo intrínseco à natureza das coisas. Ao invés da igualdade entre os homens, segundo Cardim praticamente ausente, nos discursos seiscentistas estaria o relato das diferenças decorrentes da vontade divina, refletida na natureza das coisas⁴¹³. Tais textos relacionam o objetivo do “princípio e do fim da vida em comunidade” à providência divina direcionada a um fim escatológico, creditando a aliança entre amor e razão e a melhor forma para se atingir tal fim:

Em face disso, ao descreverem as relações sociais os autores desses textos concedem um evidente primado do nível anímico [no sentido que o homem é visto fundamentalmente como uma criatura cuja faceta mais importante é a espiritual] da existência, encarando a Teologia como o saber mais competente para conduzir os homens, um saber que se interessa sobretudo pelos dados interiores do comportamento humano privilegiando o impulso interior (...) em detrimento da expressão exterior, visível e objetiva do comportamento⁴¹⁴.

No concernente ao programa governativo e das autoridades constituídas, direcionavam-se os mesmos para os objetivos escatológicos previamente definidos, relacionando continuamente o modelo supremo de governança à figura de Jesus Cristo. Segundo Cardim, todos eram unânimes em atribuir a Deus a origem do poder político.

Outra diferença interessante seria a elevação da família como célula unitária da organização da vida em comunidade, face à pessoa individual. Portanto, o reino era entendido como um aglomerado de famílias e o rei entrava na representação familiar de figura paterna para os seus súditos, o que para o historiador, denota um senhorio marcadamente afetivo⁴¹⁵. Desta forma, tratava-se de um governo eminentemente “afetuoso”, que privilegiava a avaliação afetiva nos impasses e conflitos.

⁴¹² Cardim, *Op. Cit.*, p. 148.

⁴¹³ *Idem.* p. 151.

⁴¹⁴ *Idem.* p. 153.

⁴¹⁵ *Idem.* p. 154.

Ainda de forma tributária a este destaque para a representação familiar, as diferenças entre os estratos sociais eram relacionadas à posição dos vários membros familiares. Uma vez apresentada a justificação dessa desigualdade, era esperado que cada indivíduo reconhecesse o seu estatutário natural e respeitasse essas hierarquias, reproduzindo-as ante a comunidade⁴¹⁶.

Portanto, no lugar da razão e da força criadora dos indivíduos, encontrava-se o amor e a vontade universal de Deus; ao invés do indivíduo como matriz da sociedade, imperava a família, a comunidade do amor natural. Onde poderiam estar a igualdade e a liberdade individual como princípios fundamentais, observava-se o consenso – cimentado por razões católicas – em torno da diferença e da desigualdade naturalmente estabelecida; ao invés da iniciativa individual, havia a recomendação para que as pessoas seguissem os amorosos desígnios divinos, os quais tinham a sua expressão mais nítida na indisponível constituição da família⁴¹⁷.

De certa forma, podemos entender assim o mundo onde especialmente Antônio Vieira começou a tecer as suas opiniões sobre a autoridade e o governo dos povos, guardando-se as devidas diferenças em relação ao contexto de uma Inglaterra anglicana ou puritana e com profundas transformações e mobilidade sociais, âmbito no qual se movia John Rogers. Contudo, mesmo nesse meio marcadamente anticatólico e protestante, entendemos a procedência dos argumentos de Cardim acerca da simbiose entre a ordem política e social e a religião, constituindo esse meio inglês, também, um tempo bastante diferente do atual.

3.1 - Seleta Documental

Neste capítulo vamos nos concentrar nos “projetos” proféticos dos dois autores seiscentistas – se podemos caracterizar seu conjunto de ideias, por vezes desconexas, de projetos. Desenvolvendo o exercício da comparação, buscaremos colocar os dois autores frente à frente. Em alguns momentos poderemos testemunhar uma reveladora aproximação, em outros veremos um interessante afastamento. Entretanto, neste jogo o exercício comparativo demonstra o seu verdadeiro valor.

Antes de iniciarmos mostra-se deveras importante justificar a escolha dos documentos utilizados em nosso trabalho. Toda análise deve passar por uma etapa de destacada

⁴¹⁶ Idem. p. 159.

⁴¹⁷ Idem p. 163.

importância: circunscrever e delimitar. Mesmo os estudos mais ambiciosos devem ter consciência das suas limitações.

Como vimos, nessa dissertação decidimos trabalhar com temas e autores significativos – mas com pesos diferentes – para várias historiografias: Antônio Vieira, o famoso jesuíta, imperador da língua lusitana, já visitado com bastante frequência pelas historiografias portuguesa e brasileira. Além dessa evidente popularidade, o próprio objeto oferece os seus obstáculos particulares. Vieira era um homem em grande sintonia com o seu tempo e muito ativo. Não só um autor de importância, como um ator de papel destacado nas movimentações políticas do seu Portugal.

Por outro lado, deparamo-nos com os pentamonarquistas, que apesar de terem se constituído num foco de pesquisa apenas recentemente, encontram-se relacionados a um dos momentos mais destacados da história das ilhas britânicas. Os grandes conflitos que engoliram os reinos insulares desde a guerra civil até a restauração de Carlos II já atraíram a atenção de um grande número de pesquisadores, dentre eles Christopher Hill, Lawrence Stone e Hugh Trevor-Roper⁴¹⁸.

Entretanto, nesses e em outros estudos pouca ou nenhuma atenção foi dedicada à seita dos Homens da Quinta Monarquia, lacuna que não necessariamente reflete a importância política detida por tal grupo. Pouco se falou sobre John Rogers, nosso autor escolhido. Se do lado português tivemos que expandir a leitura a fim de abarcar as importantes colaborações desenvolvidas ao longo do tempo, do lado inglês deparamo-nos com certa dificuldade para encontrar pesquisas que trabalhassem o tema de modo mais específico.

Para tanto, decidimos ater-nos às obras de maior importância para as ideias de cunho profético dos autores, efetivamente o objeto da presente pesquisa. Da parte de Vieira decidimos selecionar a carta *Esperanças de Portugal...*, escrita pelo padre em caráter de alegada confidencialidade para André Fernandes, o bispo do Japão. Este texto seria considerado por alguns autores como uma introdução para a grande quimera profética do

⁴¹⁸ Cf: Christopher Hill. *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987; Hill. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003; Hill. *O eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras. 1970; Lawrence Stone. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Bauru: Edusc. 2000; Hugh Trevor-Roper. *A crise do século XVII. Religião, a Reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007.

jesuíta: a *História do Futuro*.... Escrita durante o processo inquisitorial de Vieira, tal obra mostrou-se central em nossas análises⁴¹⁹.

Já para John Rogers, selecionamos três obras principais e uma secundária. Primeiramente, recorreremos à compilação desenvolvida por Edward Rogers em 1867, chamada *Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man*. Nesta obra pudemos travar contato com extratos de outros escritos de John Rogers, junto a pequenos textos explicativos, redigidos por Edward Rogers. Além de conter partes de outras fontes já selecionadas, esta compilação possibilita-nos a leitura de algumas cartas do pregador, as quais não conseguiríamos obter de outro modo⁴²⁰.

Também de grande importância para a nossa pesquisa foi a obra *Sagrir*, na qual John Rogers teria exibido todo o seu desprezo pelos advogados ingleses e suas propostas em favor de uma reforma judicial do reino. Nesta obra encontra-se um capítulo de grande importância, no qual o autor dedicou-se inteiramente ao tema da Quinta Monarquia⁴²¹.

Por último, debruçamo-nos sobre uma carta escrita pelo inglês a Oliver Cromwell, na qual podemos ver o tratamento reservado ao líder – destacadamente sua comparação com Moisés – antes da instituição do protetorado⁴²². Com um papel secundário, selecionamos *Ohel or Bethshemesh*, obra que demonstra um caráter de confissão de fé, comum entre os puritanos ingleses. Neste texto, Rogers dedicou-se a questões mais particulares, bem como a narrativas de revelações individuais de seu rebanho. Todavia, aqui as questões políticas ou as grandes questões religiosas não receberam do autor uma atenção significativa⁴²³.

Delimitamos a baliza temporal final para a análise deste pregador até o momento de seu cárcere. O envolvimento político de John Rogers não acabaria ali. Na verdade, isso estava

⁴¹⁹ Consideramos a agregação da última obra profética do padre, a *Clavis Prophetarum*, em nosso corpo documental. Contudo, devido à infelicidade de não possuímos o domínio da língua latina, na qual foi composta a mencionada obra, e o fracasso em encontrar uma tradução em tempo suficiente para que a obra recebesse o tratamento adequado, sua menção aparece aqui restrita a leitura de terceiros. Quanto aos tão populares sermões de Vieira e outros documentos políticos e diplomáticos, também optamos por lidar com eles através de visões já produzidas sobre o seu conjunto. Caso contrário, correríamos o risco de criar um corpo documental demasiado grande, impedindo que cada obra recebesse a atenção devida, embrenhando-nos na complexidade do personagem político que foi o padre Antônio Vieira.

⁴²⁰ E. Rogers. *Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer. 1867.

⁴²¹ Rogers. *Sagrir*... *Op. Cit.* Cap. 5: “CHAP. V. Of the FIFTH MONARCHY, when? and how? and why? with the alteration of all the LAWS, and OFFICERS of the FOURTH MONARCHY; Improved with use to the PARLIAMENT and the PEOPLE.” Sobre a Quinta Monarquia, quando? Como? E Porque? Com a alteração de todas as leis e funcionários da Quarta Monarquia; Uso melhorado para o parlamento e ao povo. (tradução livre)

⁴²² Rogers. *To his excellency Lord General Cromwell. A few proposals, relating to Civil Government*. Londres. s.n.t. 1653.

⁴²³ Rogers. *Ohel or Bethshemesh. A Tabernacle for the Sun*... Londres. s.n.t. 1653.

longe de acontecer. Após a sua absolvição e a consequente libertação, o pregador teria grande participação na vida pública nos anos seguintes à morte do protetor Cromwell. Contudo, neste tempo suas ideias já mostravam-se significativamente diferentes. Durante os anos na prisão, o inglês entrou em contato com Henry Vane, e a partir deste debate foi absorvendo um caráter mais republicano, paulatinamente afastando-se das posições pentamonarquistas, que hoje poderíamos caracterizar como sendo mais ortodoxas. Dessa forma, resolvemos não abarcar as obras e o engajamento político de John Rogers posteriores ao seu cárcere; mesmo que este período não seja de menor importância, tal contexto afastar-se-ia mais de nosso objeto.

3.2 - Um século de crise

Poderíamos olhar para os dois movimentos em perspectiva comparada, pelo prisma da crise política no século XVII⁴²⁴. Tanto em Portugal quanto na Inglaterra, as bases do soberano anterior haviam sido derrubadas, e o cenário político passaria por importantes mudanças. John Rogers e Antônio Vieira presenciaram transformações políticas de relevo aos seus respectivos reinos. Em Portugal, não obstante o contributo recente de uma historiografia revisionista que repensa o paradigma das fissuras nacionais para explicar a Restauração, valorizando o jogo das clientelas e as ideias políticas de contrato⁴²⁵, é certo que o domínio dos Habsburgos de Castela foi finalizado e um novo monarca português era levantado ao trono – carregando consigo os símbolos da monarquia lusa. Na Inglaterra, ao fim da guerra civil, Carlos I era julgado, condenado e executado por crime de alta traição contra os seus súditos. Junto ao rei, caía o prestígio da coroa inglesa. Ampliou-se, principalmente entre os independentes, uma profunda desconfiança na capacidade de um homem sozinho governar o reino. Entre os pentamonarquistas, esta desconfiança expandia-se a um nível em que estes acreditavam que o cetro da monarquia jamais poderia ser empunhado por mãos humanas, apenas pelo próprio

⁴²⁴ O contexto geral europeu de “crise” no século XVII, segundo essa chave interpretativa, já mereceu trabalhos de fôlego, seja destacando o âmbito social, o político e/ou o religioso. Cf. J. H. Elliott et alii, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*, Madri, Alianza Universidad, 1989; Roland Mousnier, *Fureur paysannes. Les paysans dans les revoltes du XVII siècle*, Paris: Calmann-Lévy, 1967 e Hugh Trevor-Roper. *A crise do século XVII. Religião, a Reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007.

⁴²⁵ A título de exemplo, Luís Reis Torgal. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade. 1981-1982, 2 v.; Fernando Bouza Álvarez. *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos. 2000. p. 207-291; Jean Frédéric Schaub. *Portugal na monarquia hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte. 2001; e Mafalda Soares da Cunha. Os insatisfeitos das honras. Os aclamadores de 1640. In: Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado & Maria Fernanda Bicalho (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda. 2009. p. 485-505.

Senhor. Essas movimentações políticas marcariam significativamente o discurso dos nossos autores.

Seguindo essa argumentação, podemos levantar algumas questões defendidas por Lawrence Stone, em seu livro *Causas da Revolução Inglesa*. Na obra o historiador, tratando o caso da Revolução Inglesa, defende que o momento de crise pode não ter se originado de uma ameaça real ou de situações de carência acentuada. Tais convulsões poderiam também acontecer em momentos de franco crescimento e expansão, como no caso de alguns setores da *gentry* bem educada, puritana e próspera economicamente. Para o historiador, o crescimento exponencial da expectativa dos homens, quebrado por uma frustração em seus prognósticos, poderia levantar a ideia de crise e carência, relacionada à diferença entre as expectativas e o crescimento tido como real. Essa seria uma das principais causa do antagonismo entre o parlamento e o rei Carlos⁴²⁶.

Todavia, o desenvolvimento dessas ideias foge ao escopo do trabalho. Aproximando John Rogers e António Vieira, podemos facilitar a observação das características que os fazem peculiares, bem como das que os tornam mais próximos entre si.

Começaremos, porém, pela ruptura, ou melhor, pelo que cada “corte” podia representar para cada pregador. Em Vieira, percebemos que a mudança estava no retorno da independência de seu reino. Podemos notar, na maior parte do seu corpo profético, a presença de tópicos que nos aproximam a essa questão. Primeiramente, a defesa de uma nova dinastia encabeçada por D. João IV de Bragança. Num tempo anterior, D. João de Castro, tido como fundador do sebastianismo letrado, havia defendido o retorno de um rei mítico – D. Sebastião –, que vencendo a morte, voltaria para levar seu povo à glória. Vieira, por sua vez, talvez por vivenciar o momento real de independência do reino, optava por defender e fortalecer esta mudança, encabeçada pelo rei aclamado, D. João IV. Era o momento de confirmar o direito do novo rei ao trono e também de seus descendentes portugueses, evitando assim o retorno à sujeição que haviam acabado de encerrar. Deste modo, não só D. João IV, mas toda a Casa de Bragança, teriam sido escolhidos por Deus e:

(...)se Deus é o monarca supremo e universal, que funda e desfaz os reinos e os impérios e, com tão especial solenidade, fundou, por sua própria pessoa, nos Reis Portugueses o de Portugal, quem haverá, que não seja o mesmo Deus, que o possa desfazer e dissipar?⁴²⁷

⁴²⁶ Lawrence Stone. *Op. Cit.*

⁴²⁷ Vieira. *História do Futuro... Op. Cit.* p. 130.

Mas não somente a nova dinastia Vieira tentou legitimar: todo o povo português aparecia, na maior parte das obras do padre, como o povo escolhido por Deus. Era necessário recontar as glórias dos portugueses, no passado e naquele presente, comprovando a sua eleição ante todas as outras nações cristãs. Neste intento destacamos, dentre outras passagens, a interpretação que o jesuíta faz da visão do profeta João, segundo a qual descia um anjo forte com a mão num livro aberto, colocando o pé esquerdo sobre a terra e o direito no mar. Este anjo seria Cristo, o livro seria o Evangelho e os pés:

Que é a Igreja, os pregadores apostólicos que levam pelo Mundo ao mesmo Cristo e seu Evangelho, entre os quais o pé esquerdo, que está sobre a terra, são aqueles que, sem saírem da terra firme, pregaram nela; o pé direito, que está sobre o mar, os que, navegando às regiões apartadas e remotas do nosso hemisfério, levam a elas a Fé de Cristo e a luz de seu Evangelho. Donde se segue que o pé direito que Cristo pôs sobre o mar para esta gloriosa e evangélica empresa, são, entre todas as nações do Mundo, por excelência os Portugueses⁴²⁸.

Enfim, podemos caracterizar o momento do inaciano como de recuperação, da monarquia e de seus símbolos, bem como da própria qualidade intrínseca ao povo elevado por Deus ante todos os outros.

Contudo, em John Rogers o sentido do momento seria diferente: com a condenação e a subsequente execução de Carlos I, a monarquia encontrava-se questionada na Inglaterra. No momento seguinte, entre o *Rump Parliament* e a Restauração, houve um período de abertura único na história das ilhas britânicas. Uma série de seitas começava a surgir nos quatro cantos do reino, e os questionamentos levados a cabo por um sem número de novos pregadores espalhavam-se por vários âmbitos da vida inglesa, indo desde a preferência pelo republicanismo e pelas formas de governo, até o tocante à relação dos homens com o sexo e com o pecado.

Tal abertura seria significativamente intensificada pelo crescimento da cultura impressa na ilha, pela expansão e pelo aumento de casas de editoras, como demonstra Sharon Achinstein⁴²⁹. Em seu artigo sobre os textos e a imprensa na guerra civil, a autora analisa o impacto que a imprensa nascente causaria no desenrolar da guerra e em seu interregno.

⁴²⁸ Idem. p. 229.

⁴²⁹ Sharon Achinstein. Texts in conflicts: the press and the Civil War. N. H. Keeble. (org.), *The Cambridge companion to writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001. p. 56.

Levando em conta o significativo crescimento de novas casas de impressão e certa desregulamentação que as mudanças políticas causaram, Achinstein evidencia um momento de significativa liberdade para a imprensa britânica, levando os conflitos ideológicos do período para o âmbito do papel impresso.

Sobre este contexto, suas causas e consequências, Christopher Hill desenvolveu um trabalho já clássico na historiografia, recomendável para qualquer um que se interesse pelas questões envolvendo a religiosidade e a política⁴³⁰. Em seu livro *O Mundo de Ponta-Cabeça*, o historiador inglês trabalha o momento imediato ao fim da guerra civil, quando muitas seitas e grupos religiosos surgiram e espalharam-se pelas ilhas britânicas.

O objetivo de Hill é demonstrar que dentro da revolução política burguesa havia outra revolução cultural levada a cabo por líderes religiosos que, representando as classes menos favorecidas, questionavam os valores impostos pela sociedade inglesa. Seguindo o tópico da história vista por baixo, e influenciado pela então recente revolução cultural chinesa, o neo-marxista Hill busca resgatar as bandeiras e as lutas de uma classe que havia sido calada até então, sufocada pela revolução puritana e burguesa, grupos que enxergavam este momento conturbado na história inglesa como uma grande oportunidade para causar grandes reviravoltas em todos os aspectos da vida britânica. Ou, como diria o historiador:

Houve porém, outra revolução, que nunca chegou a se concretizar, embora de tempos em tempos ameaçasse acontecer. Ela poderia haver estabelecido um sistema comunal de propriedade e uma democracia muito mais ampla nas instituições legais e políticas; poderia, também, haver retirado da Igreja Anglicana o seu caráter oficial e repudiado a ética protestante⁴³¹.

O que nos interessa aqui é destacar o alto caráter contestatório do período.

Não podemos cair no erro de creditar aos pentamonarquistas a vanguarda dos questionamentos, mas devemos notar que o momento ligava-se à criação de algo diferente. Seja a partir da volta de um período anterior perfeito entre os apóstolos e a igreja cristã primitiva, ou na construção de um novo reino dos santos, seguido apenas pelo fim do mundo, muitas coisas iriam mudar, e o próprio Rogers mostraria essa faceta ao questionar a existência dos dízimos e das leis:

O that the Parliament would goe on apace with this Publique work, that is upon them, i. e. Of Lawes and Tithes, least they be laid aside, or which is worse, as that part of the Fourth Monarchy too, which must be crushed and crumbled by the

⁴³⁰ Hill. *O mundo de ponta-cabeça... Op. Cit.*

⁴³¹ Idem. p. 32.

entrance of the Fifth: else I feare (as well as hundreds more) a Blast, or a Blow ere long, and mark it⁴³².

A monarquia terrena estava desacreditada, e o messias poderia ser apenas o próprio Cristo. A crise político-religiosa instaurada no reino insular influenciou na transferência das esperanças messiânicas para longe dos representantes régios. A situação por que passava a monarquia britânica teria causado uma falta de esperança e confiança nos monarcas. Tal deslocamento da figura messiânica também pode ser observado nos escritos de Antônio Vieira entre a carta *Esperanças de Portugal...* e a *Clavis Prophetarum*, segundo Hermann⁴³³.

Esta característica, verificada entre os pentamonarquistas, conduz-nos a outra diferença entre os dois conjuntos de ideias proféticas: segundo o Quinto Império vieirense, o poder seria dividido entre dois gládios – um temporal, exercido pelo rei de Portugal, e outro espiritual, pelo papa. Sobre tal divisão Vieira discutiu no livro segundo da *História do Futuro*, desde o capítulo terceiro (“Se este império de Cristo no Mundo é espiritual ou temporal”), até o capítulo sétimo, quando o padre afirmou, como demonstra o título do capítulo: “Conclui-se que o Reino de Cristo é espiritual e temporal juntamente”. Para esta argumentação o jesuíta lançou mão da profecia de Zacarias, nela destacando a visão de duas coroas, e não de uma só. A coroa de prata simbolizaria o poder temporal, a coroa de ouro o poder espiritual. Sobre a cabeça de Jesus elas formariam uma só, porém antes da chegada do Salvador cada uma ficaria sobre cada representante dos dois poderes na terra: o papa e o soberano do Quinto Império⁴³⁴.

Por mais que posicionasse o poder temporal – representado na coroa de prata – abaixo do poder espiritual, justamente representado pelo ouro, era importante para o autor destacar a existência e a independência deste governo. Assim, o jesuíta seguia projetando suas esperanças proféticas para o seu rei, inicialmente D. João IV. Ao mesmo tempo, justificava o exercício do poder deste mesmo monarca, bem como sua independência.

Contudo, na Quinta Monarquia inglesa o poder estaria todo centralizado sob o domínio dos santos. Para Rogers⁴³⁵, os escolhidos de Deus formariam o governo e dispensariam a justiça, agindo sob influência direta de Cristo até a vinda direta do mesmo, quando este reinaria pessoalmente no mundo. Se levarmos em consideração o clima de amplo

⁴³² Tradução livre: Que o parlamento fosse apressado com este trabalho publico que está sob eles, ou seja, das leis e dízimos, antes que estes sejam deixados de lado, ou o que é pior, como aquela parte da Quarta Monarquia, que deve ser esmagada e destruída pela entrada da Quinta. John Rogers. *Sagrir. Op. Cit.* p. 8.

⁴³³ Hermann. O império profético de Antônio Vieira... *Op. Cit.* p. 16.

⁴³⁴ Vieira, *História do Futuro...* *Op. Cit.* p. 297.

⁴³⁵ Rogers. *Sagrir...* *Op. Ci.* p. 147.

questionamento por que passava a monarquia inglesa, como já analisamos, e o fato de o papa ser encarado como a incorporação do Anticristo pelos puritanos ingleses, podemos compreender melhor porque o “projeto” de Vieira jamais seria aceito entre os Homens da Quinta Monarquia. O poder temporal inglês havia sido derrubado e era tachado por muitos como agente dos católicos e do papa, como Rogers demonstrara ao representar Carlos I – e toda a descendência dos reis normandos desde Guilherme, o *Conquistador* – como o pequeno chifre da quarta besta na profecia de Daniel⁴³⁶.

As relações mantidas entre o reino escolhido e todos os outros constituem outra questão merecedora da nossa atenção. Em Vieira, podemos ver como Portugal, sendo o reino escolhido pelo Deus católico, iria unificar todos os reinos cristãos e convertê-los à Igreja católica, junto aos judeus e índios. Seu discurso com relação à guerra travada pela Espanha para a confirmação do monarca português seria balizado por uma postura pacifista⁴³⁷.

Embora Vieira conseguisse ver a diferença de potencial bélico entre os dois reinos, buscando assim a paz, pois a guerra significaria a derrota de Portugal, o papel do Quinto Império português frente ao mundo cristão seria de liderança. Tratamento diferente seria reservado ao mundo islâmico, visto como a incorporação do Anticristo. Diferente de D. João de Castro, para o inaciano a destruição do Mouro era apenas uma das etapas mais importantes na efetivação do reino de Cristo, mas não tão importante quanto a conversão dos índios e judeus.

Entretanto, a Quinta Monarquia de John Rogers exerceria um papel um tanto mais belicoso, em consonância à conhecida agressividade dos pentamonarquistas. Após o reino dos santos ser instaurado, este se expandiria pelos seus exércitos. Devido à origem de muitos de seus membros e de um dos seus maiores líderes (general Harrison) estar vinculada ao *New Model Army*, as forças armadas exerceriam um papel de grande importância para o santo. Podemos notar o destacado papel dado pelo pregador para o exército no Reino de Cristo na passagem seguinte:

⁴³⁶ Idem. p. 138.

⁴³⁷ Esta postura se confirma nos capítulos em que o inaciano dedicou-se a confirmar a eleição de Portugal aos espanhóis a fim de que estes cessassem com a guerra que os dois reinos travavam. Vieira. *História do Futuro... Op. Cit.* p. 97-136

For where the Kingdom of Christ comes, there is no such thing, as bounds or limits, or Rivers or Seas, that shall cage up or confine the fervent zeal and flaming affections of an Army, Representative, or People spirited for the work of Christ⁴³⁸.

Também evidenciado posteriormente na mesma obra:

So such of the Army, Representative, and Commonwealth that have the heart to go further beyond the Seas (Jordan) but would be set to rest, on this side, should hear a Moses say, what? what? your brethren go on and fight further for Canaan? and you sit still? All live lazing and idling at home? No! no! away: you that would first sit down, and lay down Armes, and live in Peace, get you first out beyond Jordan, for you shall not returne to your Cattle and Corne, and fine finical fig-leaves, to be Coached and complimented into effeminacy and fooleries; no, nor yet to dwell at home in England with your wives, untill the Lord hath driven enemies before you, and granted a place to your Brethren beyond Jordan, as well as to you on this side it; and then you shall turn in peace, and with welcome, and be innocent before the Lord and his people Israel, and abide in quiet, but not till then⁴³⁹.

Muitos pentamonarquistas opuseram-se a Cromwell, quando este deu início às negociações de paz com a Holanda. Entre eles John Rogers, como vimos⁴⁴⁰. Através de invasões os escolhidos de Deus expandiriam sua influência até chegar às portas de Roma, onde derrotariam o enviado do Anticristo, o papa.

Nota-se uma diferença neste momento. Primeiramente, em quem incorporava o inimigo. Em seguida, notamos a ausência do Islã nas profecias inglesas. Talvez este fato seja um reflexo da distância entre a Inglaterra e o mundo de Allah, tanto geograficamente, quanto ideologicamente, uma vez que ao afastar-se da Igreja católica, a mentalidade cruzadística medieval – que permanecia em resquícios entre outros povos, dentre eles Portugal – tenha sido eliminada entre os protestantes. Talvez a separação de Roma tenha tornado o papa e todos os católicos inimigos muito mais próximos e ameaçadores do que os islâmicos, ofuscando qualquer perigo que os antigos oponentes pudessem representar.

⁴³⁸ Tradução livre: Pois onde vem o Reino de Cristo, não existem fronteiras ou limites, rios ou mares, que possam enjaular ou confinar o zelo fervente e as afeições flamejantes de um Exército, representativo, ou pessoas animadas pelo trabalho de Cristo. Rogers. *Sagrir... Op. Cit.* p. 36.

⁴³⁹ Tradução livre: Desse mesmo modo o exército, representantes, e a República que têm a coragem de ir além dos mares (Jordão), mas iriam descansar, neste lado, deveriam ouvir um Moisés dizer, o que? O que? Seus irmãos vão e lutam adiante por Canaan? E vocês ficam parados? Todos vivem preguiçosamente e indolentes em casa? Não! Não! Fora: você que iria primeiro sentar e abaixar suas armas, e viver em paz, colocá-lo primeiro para fora e além do Jordão, pois você não deve retornar ao seu rebanho e ao seu milho e as suas boas e meticulosas figueiras, para ser mimado e parabenizado até tornarem-se efeminados e idiotas; não, nem ainda para ficar em casa na Inglaterra com suas mulheres, até que o Senhor tenha retirado seus inimigos de sua frente e garantido paz aos seus irmãos além do Jordão, assim como para você do lado dele; aí sim você poderá voltar em paz, e com boas-vindas, e ser inocente perante o Senhor e o seu povo de Israel, e obedecer quietamente, mas não até então. Idem. p. 38.

⁴⁴⁰ Idem. p. 34.

Tais questões marcam uma diferença de tratamento reservada por cada autor ao reinado anterior ao Reino de Deus na profecia de Daniel, a Quarta Monarquia ou Quarto Império. Vieira elaborara sua definição do que seria este império anterior, utilizando a imagem das pernas da estátua, seguindo em direção aos dedos dos pés: o império romano, profetizado como o quarto, teria sobrevivido na divisão entre o oriental e o ocidental, posteriormente dividindo-se em dez outros reinos (representados pelos dez dedos da estátua). Dentre estes encontrava-se Portugal⁴⁴¹. Ora, podemos observar como o padre não interpretou este império posterior como uma grande ameaça, não reservando-lhe um tratamento agressivo. O Quarto Império acabaria com a chegada do Quinto; mas não podemos encontrar nos escritos do jesuíta ameaças ou condenações àquele.

Para Rogers, esta relação dar-se-ia de um modo marcadamente diverso: para o pregador a Quarta Monarquia teria se concretizado com os romanos – como profetizada –, e sobrevivido através da Igreja de Roma e dos governantes católicos. Ora, como o pregador identificava o papa e os papistas aos agentes do Anticristo, a Quarta Monarquia seria propriamente o seu governo. Nos escritos de Rogers observamos a existência de contínuas ameaças à Quarta Monarquia, por ele relacionada às formas de governo julgadas pecaminosas e errôneas – como as práticas dos advogados ingleses (ou normandos, segundo o autor). A Monarquia anterior iria ser conquistada e destruída pela Última Monarquia, e o autor dedicou alguns momentos dos seus textos para descrever como esta Babilônia seria purificada pelo fogo dos canhões⁴⁴².

Para este afastamento acreditamos ser de grande importância notar qual das profecias de Daniel recebeu mais destaque por cada autor, e como isso afetava as suas respectivas interpretações. Enquanto Vieira debruçou-se sobre a profecia da grande estátua de quatro partes, dedicando capítulos para identificar cada um de seus segmentos, Rogers concedeu maior atenção à profecia das bestas, dando grande importância à identificação dos dez chifres da última besta, em especial ao pequeno chifre – algo não notado em Vieira. Torna-se interessante para nós a relação entre a representação das monarquias – ou impérios –, em cada profecia e a leitura dos autores: acreditamos que a imagem de bestas enormes e ameaçadoras geraria uma reação mais belicosa e mais agressiva do que as partes de uma grande estátua.

Outro ponto que merece nossa atenção é a influência que o cárcere exerceu nos dois pregadores. Vieira, após escrever a carta ao bispo do Japão, teve que se defender ante o

⁴⁴¹ Vieira. *História do Futuro... Op. Cit.* p. 248-249.

⁴⁴² Rogers. *Sagrir... Op. Cit.* p. 8 e 36.

tribunal da Santa Inquisição, sendo forçado a escrever parte de sua *Defesa* nas celas frias da prisão. Rogers, por sua vez, após pregar contra Cromwell, acusando-o de apostasia e traição de todos os princípios de Deus, passaria a maior parte do Protetorado entre uma cadeia e outra.

Entretanto, existe uma diferença essencial entre os dois casos: a relação do acusado com os acusadores. Vieira teria que se defender de um órgão que fazia parte da instituição a qual pertencia e que defendia. Sua reação foi pautada por uma tentativa em se readequar e/ou mostrar que suas denúncias eram equivocadas. Ao correr do tempo podemos notar, como aponta Hermann, que o inaciano ia, aos poucos, abandonando os pontos mais polêmicos de suas profecias⁴⁴³. Se fizéssemos uma linha imaginária ligando a carta ao bispo do Japão, a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*, poderemos ver o jesuíta paulatinamente abandonando seus temas polêmicos, como o retorno de D. João IV; a veracidade da capacidade profética de Bandarra; até chegar ao ponto em que a bandeira portuguesa não poderia mais ser vista tremulando vigorosamente no topo dos castelos do Quinto Império, com a mesma clareza que outrora.

A relação de Rogers é bem diferente: a instituição que o condenou teria sido a mesma condenada por ele e, segundo sua fé, também por Deus. Se antes acreditava que o Anticristo estava sentado em Roma, agora ele descobrira que se deparava com um enviado do Inimigo muito mais próximo do que imaginara. Seus ataques ao protetor iriam apenas aumentar, chegando até mesmo a ter uma participação, mesmo que breve, na organização do levante de Venner, citado no capítulo anterior.

Assim, se a repressão marcaria o discurso de Vieira no sentido de readequá-lo ao discurso da Igreja, podendo os tópicos polêmicos e incentivando-o a desenvolver uma defesa consistente, em John Rogers o efeito iria ser o oposto, tornando-o mais radical e mais agressivo contra o governo que o condenou, inclusive caracterizando essa acusação de truques do Anticristo para fazer calar a voz dos santos.

Outro aspecto peculiar entre Antônio Vieira e os pentamonarquistas pode ser observado na relação entre os movimentos messiânicos e suas lideranças. Vieira, por um lado, pode ser caracterizado como líder carismático – seguindo as indicações de Queiroz⁴⁴⁴, por ser capaz de interpretar as profecias, capacidade essa não apenas extraordinária, mas também inspirada divinamente, como o próprio jesuíta gostava de lembrar. Entretanto, por mais

⁴⁴³ Hermann. O império profético de Antônio Vieira...*Op. Cit.*

⁴⁴⁴ Maria Isaura Pereira de Queiroz. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega. 1977.

elaborados que fossem os seus “projetos proféticos”, e por mais capacidade oratória que este exibisse, o movimento do Quinto Império não atraiu seguidores. Ainda que o nome Quinto Império tenha prevalecido sobre o de Quinta Monarquia, os que ainda aguardavam sua chegada esperavam também pela volta de D. Sebastião, como argumenta Silvério Lima⁴⁴⁵.

A abordagem do jesuíta a vários temas polêmicos pode ajudar a entender essa questão. Como, por exemplo, seu posicionamento em temas importantes, como a defesa dos cristãos novos, a argumentação a favor da capacidade profética de Bandarra, e a negação da volta de D. Sebastião, elegendo D. João IV e seus descendentes como o(s) verdadeiro(s) Encoberto(s).

Por outro lado, os *Fifth Monarchy Men* constituíram um movimento amplamente caracterizado pela falta de uma liderança firme. Apesar dos vários comandos internos ao grupo, faltou um homem que assumisse a posição central, tornando-o mais organizado. Homens como Harrison, Feake e mesmo o próprio Rogers, atraíram uma grande quantidade de seguidores, mas nenhum elevava-se sobre os outros, e uma organização central sobre os vários líderes menores nunca foi estabelecida. Rogers inclusive teve problemas com outros líderes – principalmente com Feake – por defender o potencial de Cromwell.

Algo que pode ajudar-nos a compreender essa questão é a observação feita por muitos historiadores de que os pentamonarquistas não eram os únicos a acreditarem na iminência do fim do mundo. Após a condenação de Carlos I e o fim da monarquia inglesa, tornou-se amplamente aceito que o fim do mundo estava chegando e que o reino de Cristo se concretizaria em poucos anos. O que separava os Homens da Quinta Monarquia era a sua fé na necessidade da criação de um reino dos santos antes da chegada do Cristo, e a defesa da violência como o meio principal para a sua implantação, como demonstra Stumer⁴⁴⁶. Sob essas ideias agregavam-se fiéis de origens diversas: anabatistas, congregacionistas e tantos outros. A própria alcunha *Fifth Monarchy Men* foi, na verdade, imposta por outros fora do movimento, como o próprio Rogers demonstrou:

The kingdom is the Lord's and his Christ's. They which detain what they have unjustly taken are thieves. Why do they not make restitution of their stolen powers, their stolen thrones and dignities, restore them to the saints whom they deposed and cast out, under the name of Fifth-Monarchy-Men⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Lima. Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal... *Op. Cit.* p. 559.

⁴⁴⁶ Stumer. *Op. Cit.* p. 21.

⁴⁴⁷ Tradução livre: O reino é do Senhor e de seu Cristo. Aqueles que detêm aquilo que eles tomaram injustamente são ladrões. Por que eles não restituem os poderes roubados e os tronos roubados e dignidades, restituem-nos aos santos a quem eles depuseram e expulsaram, sob a alcunha de Homens da Quinta Monarquia. Edward Rogers. *Op. Cit.* p. 128.

Portanto, podemos observar um quadro curioso: de um lado temos um pregador jesuítico, que poderíamos encarar como um líder carismático, com destacada capacidade profética e oratória, contudo sem seguidores. Do outro, uma massa de seguidores de uma profecia com bases semelhantes, entretanto, com a ausência de um líder carismático que tivesse capacidade profética e de oratória para desenvolver um programa comum que congregasse todos os líderes menores.

Outro ponto importante para a comparação seria caracterizado pela vivência que cada um teve com os seus governadores e com a política dos seus respectivos reinos. Após a Restauração, Vieira aproximou-se paulatinamente de D. João IV. Esta relação possibilitou que o padre tivesse um contato direto com o governo de Portugal, podendo oferecer alguns conselhos ao rei. Além desta experiência, o jesuíta seria enviado em missões diplomáticas a outros reinos. A fim de buscar apoio para a nova dinastia que ascendia em seu reino, o padre teve que se envolver em negociações e buscar alianças e acordos, através de suas viagens a outros reinos europeus. Seria até mesmo numa dessas missões diplomáticas na Holanda que o padre entraria em contato com as ideias de Menessah Ben Israel, líder judaico, intérprete de profecias e autor de obras profético-políticas, sendo a de maior destaque *Esperanças de Israel*⁴⁴⁸, como vimos. Mesmo que jamais tenha alcançado um sucesso significativo, é importante levarmos em consideração tal vivência que o autor teve com a política.

Formado em Cambridge, John Rogers recebeu toda a educação que a instituição oferecia na época, e sua erudição pode ser comprovada, por exemplo, nos momentos em que citava Plutarco, Platão e Aristóteles. A construção que o pregador fez sobre Cromwell, elevando-o à posição de guia de seu povo, aproximou-o um pouco do governante. Contudo, Rogers jamais desfrutou da mesma intimidade que Vieira tinha com seu líder. Por mais que mandasse cartas e propostas a Cromwell⁴⁴⁹, este jamais inseriu o pentamonarquista nas discussões do governo do reino e nem buscou seu conselho ou enviou-o a qualquer missão oficial, isso se chegou alguma vez a realmente ler as cartas enviadas por Rogers. Observamos, desta forma, que a experiência política do inglês devia-se mais a uma formação teórica e menos a uma prática política de destaque. Não podemos esquecer-nos do contato que o

⁴⁴⁸ João Lúcio de Azevedo. *Op. Cit.* v. 1 p. 167.

⁴⁴⁹ A própria obra que utilizamos como fonte principal, *Sagrir*, teria sido dedicada a Cromwell: “To the Right Honourable The Lord Gen. CROMVELL, The Peoples Victorious Champion in England, Ireland, and Scotland.” Tradução livre: Ao justo honorável senhor general Cromwell, o campeão vitorioso do povo da Inglaterra, Irlanda e Escócia. Rogers. *Sagrir. Op. Cit.* p. 2.

pregador tinha com as questões levantadas pelo seu rebanho, como ele demonstrara tão claramente em seu ataque aos advogados. Porém, até a morte do protetor, o pregador não teve nenhum acesso direto ao governo da Inglaterra.

Podemos observar esta relação entre os autores e seus líderes através das biografias escritas sobre D. João IV e Oliver Cromwell. No recente livro de Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha, notamos as constantes menções ao jesuíta, pelos seus sermões, pela presença na vida do monarca e pela influência que exercia. A proximidade junto ao soberano fica exposta na seguinte passagem: “Uma vez em Lisboa, Vieira depressa alcançou ascendente junto do rei e de seus acólitos (...). Em breve Vieira recebia prova da total confiança do monarca, quando este o incumbiu por mais de uma vez de excepcionais missões diplomáticas”⁴⁵⁰. Segundo as autoras, tal confiança seria relatada inclusive por um cônsul francês que tomou o padre por “informal conselheiro do rei”⁴⁵¹.

Como argumenta Vainfas, o padre também seria para D. João IV um conselheiro caro, primeiramente pelo seu inquestionável carisma, e, não menos importante, por ainda não ter nenhuma inserção naquela corte envolvida por intrigas e alianças obscuras. Para um monarca inseguro como D. João, a força de Antônio Vieira geraria uma forma especial de magnetismo⁴⁵².

Por outro lado, na já clássica biografia escrita por Christopher Hill, *O Eleito de Deus*, podemos encontrar poucas menções a John Rogers. Em nenhum momento o autor relata qualquer aproximação entre os dois personagens históricos. O maior contato entre os dois teria se dado apenas quando o protetor deu início a uma série de encontros com líderes independentes e revoltados contra o seu governo, a fim de buscar alguma espécie de concórdia⁴⁵³. Entre esses encontrava-se Rogers. Contudo, o pregador jamais recebe algum destaque significativo na obra de Hill.

Para além deste pouco contato pessoal, havia uma diferença importante na forma de ver os acontecimentos e na forma de agir ante os mesmos entre o Protetor e o seu antigo propagandista. Cromwell compartilhava da sólida convicção, tipicamente puritana, da

⁴⁵⁰ Leonor Freire Costa & Mafalda Soares da Cunha. *D. João IV*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006. p. 151.

⁴⁵¹ Idem.

⁴⁵² Vainfas. *Antônio Vieira... Op. Cit.* p. 88

⁴⁵³ Hill. *O eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras. 1970. p. 169.

influência direta da providencia divina no desvelar da história humana, como podemos observar na citação que Clement Walker oferece:

Quando se propôs pela primeira vez na Câmara dos comuns impor ao rei a pena capital, Cromwell levantou-se e disse-lhes “que se qualquer homem fizesse tal proposta agindo por desígnio próprio, ele o consideraria o maior traidor deste mundo; mas, já que a providencia e a necessidade assim o dispuseram, ele oraria a Deus para que abençoasse seus conselhos, embora assim de improviso, não se achasse em condição de propiciar-lhes conselhos.”⁴⁵⁴.

Porém, por mais que se aproximasse de Rogers na visão providencialista dos acontecimentos, a cautela de Cromwell contrastava radicalmente com a pressão exercida pelo pentamonarquista para medidas urgentes. Segundo Hill, para o líder, “servir a providência” relacionava-se a uma atitude política mais paciente, aguardando para saber onde realmente residia a vontade de Deus, ou segundo o historiador: “significava certificar-se por todos os modos de que a situação política estava madura, antes de empreender uma ação drástica, assegurar-se de que o Exército e seus líderes estavam de seu lado, de que a *City* anuiria, etc., etc.”⁴⁵⁵.

Como demonstra o próprio Hill, não precisaríamos de muito esforço para compreender que tal postura poderia parecer uma indecisão, como se esperasse para “ver de que lado sopraria o vento”, como de fato aconteceu com muitos membros de seitas mais radicais⁴⁵⁶.

3.3 - Império ou monarquia?

Com relação à diferença na utilização entre os conceitos de Monarquia e Império, o historiador espanhol José Antón Maravall argumenta que esta antinomia não era pertinente, pois não levava em conta as práticas dos reis ibéricos relativas às diversas Espanhas e conquistas. Apontava também que, por diversas vezes, podia ser notado o intercâmbio dos termos no mesmo documento⁴⁵⁷. Silvério Lima observa esta situação, ao tratar de um texto apócrifo de Vieira que teria como objetivo transformar o padre em sebastianista: no caso o próprio autor falseador, tentando passar-se pelo jesuíta, não trocou o termo Quinto Império pelo de Quinta Monarquia, evidenciando, talvez, que os termos não teriam entre si uma

⁴⁵⁴ Idem. p. 207.

⁴⁵⁵ Idem. p. 208.

⁴⁵⁶ Idem.

⁴⁵⁷ J. A. Maravall. El concepto de Monarquia en la Edad Media española. In: *Estudios de historia del pensamiento español*. 3ª ed., Madri: Cultura Hispanica. 1983 *Apud*: Luís Filipe Silvério Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.*

alteração tão profunda de ideias, ou revelando a sua incompetência na simulação de outra identidade. Outro historiador português, Antônio Vasconcelos Saldanhas, vai além, ao supor os dois como sinônimos, atestando que contrapô-los seria forçar uma situação teórica e etimológica. Conclui que a escolha pelo termo seria “mera questão imagística”⁴⁵⁸. Thomaz segue no mesmo sentido: “Registra-se que não é frequente a utilização do termo ‘império’ ou *Imperium*, na acepção concreta de ‘formação política’, embora ocorra bastas vezes na acepção abstrata de ‘mando, jurisdição’”⁴⁵⁹.

Segundo Pagden, esta relação poderia ter sido iniciada pelo próprio Santo Isidoro de Sevilha, utilizando, no século VII, a palavra de origem grega, monarquia, para o exercício do *imperium*⁴⁶⁰. Para o historiador, o termo monarquia era usado como um sinônimo para império, um território onde a vontade de um soberano era inquestionável, sobre ela constituindo-se a lei. Ora, como vimos, é significativo que Dante escolhera para nomear a sua defesa da autoridade do império de *De Monarchia*, e não *De Imperium*. Por outro lado, o termo império poderia vincular-se à autoridade religiosa do papa, enquanto monarquia mostrava-se mais conveniente a uma instituição temporal⁴⁶¹.

Contudo, para Silvério Lima, a diferença entre os usos dos conceitos de império ou monarquia estaria ligada à expansão lusa ao ultramar. Após a descoberta de tantos outros povos, nos outros continentes, teria sido realizada uma resignificação sobre as ideias de governo e domínio. Dessa maneira, essa diferença contemplaria a importância dada sobre a conquista de outros povos para a fé cristã, sua característica expansionista e a divisão jurisdicional, entre o império, como poder terreno, e o papado, com o poder espiritual⁴⁶².

Entretanto, para a distinção dos termos Quinto Império e Quinta Monarquia, utilizados nomeadamente por nossos autores – ou para perceber o que levou cada autor a escolher um ao invés do outro –, acreditamos ser de grande importância recorrer ao contexto, tanto geral como aos âmbitos específicos de cada um, e às suas ideias proféticas em si, como elas se estruturaram e quais seriam os seus programas. Para tal, mostra-se relevante relembrarmos as

⁴⁵⁸ A.S. Vasconcelos. *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). *Apud*: Luís Filipe Silvério Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.*

⁴⁵⁹ Thomaz ; J. S. Alves. *Op. Cit.* p. 93

⁴⁶⁰ Anthony Pagden. *Op. Cit.* p. 15

⁴⁶¹ Idem. p. 16

⁴⁶² Lima. *Império dos Sonhos... Op. Cit.* & Luís Filipe Silvério Lima. Dreams and prophecies: the Fifth Empire of Father Antonio Vieira and the Portuguese Messianism in 17^o Century Portugal. In: *Vieira, Baroque Portugal and Colonial Brazil*. Providence. Brown University. 7 a 8 de novembro de 2008.

questões que levantamos no nosso primeiro capítulo sobre as ideias de monarquia e império na Época Moderna.

Como vimos, a ideia de império mostrou-se bastante presente no discurso político europeu desde a queda do império romano. Muitos reinos buscavam identificar-se à antiga potência, apesar de sua ligação clara com o seu alegado herdeiro, o Sacro Império Romano Germânico. Tal relação seria fortalecida com a ascensão de Carlos V, ostentando os seus vastos domínios territoriais e o seu poderio militar. Durante o seu reinado as ideias de domínio universal expandiam-se, tanto no discurso de seus propagandistas, quanto pelos ataques de seus oponentes. Contudo, após a abdicação do imperador, outro termo começaria a ganhar espaço entre os textos políticos. O conceito de monarquia passou a ser mais utilizado, dentre outras razões, por evitar a relação com o decadente Sacro Império.

Já no reino inglês, a ideia imperial e os seus símbolos seriam reapropriados pelos Tudors, com destaque para a rainha Elizabeth. A propaganda imperial ganhava espaço na Inglaterra, e o culto à rainha virgem teria apenas reforçado as ambições universais inglesas. Conforme Frances Yates, a relação com o império seria crucial para a compreensão das concepções de poder dos Tudors e dos Stuarts⁴⁶³. Contudo, na passagem para a nova casa dinástica dos Stuarts, esta expansão sofreria importantes bloqueios. Primeiramente com Jaime I, acostumado à tradição política do reino da Escócia, onde reinava antes de receber a coroa inglesa. Sua intensa propaganda “absolutista” em favor do direito divino dos reis geraria conflitos numa Inglaterra onde a participação política do parlamento já era significativa. Este conflito chegaria ao seu ápice no reinado de seu filho Carlos I. Herdeiro de seu pai na tentativa de alargar as pretensões da coroa, o novo rei, todavia, não possuiria a erudição e nem investiria tanto quanto Jaime I numa propaganda política a favor de amplos poderes ao rei. Os conflitos com o parlamento apenas se elevaram, resultando numa guerra civil no reino. Com a derrota das forças realistas, Carlos I seria capturado e julgado. Pela primeira e única vez na história inglesa um monarca britânico seria acusado de alta traição contra seu próprio reino e condenado à morte. Junto com Carlos I, caía a fé na coroa inglesa e em todos os seus símbolos. Para alguns, até mesmo a ideia de um homem governando unicamente se tornaria inaceitável.

Por outro lado, em Portugal as ideias imperiais chegariam pela fronteira com Castela. O discurso político a favor de Carlos V influenciaria o reino luso. Apesar de nunca ter

⁴⁶³ Frances Yates. *Op. Cit.* p. 39.

buscado uma relação direta com o título imperial, D. Manuel I cultivava a esperança de fundar o Quinto Império de Daniel. Por não ter possibilidade de expandir suas conquistas em solo europeu, o discurso português buscou valorizar as amplas conquistas que realizava no ultramar. A pretensão imperial evidenciava-se na caracterização de D. Manuel como “rei de reis”, o que desde a Idade Média era associado ao papel de imperador. Apesar do fim inesperado dos planos portugueses ao império mundial, com a morte do *Venturoso*, a esperança de certa forma iria voltar e ser muito presente após o desastre de Alcácer-Quibir e o desaparecimento de D. Sebastião, com a conseqüente submissão à monarquia espanhola. Através da expansão do sebastianismo, os tópicos da Quinta Monarquia de Daniel voltariam a ser associados ao rei português. Dessa vez, contudo, um rei mítico, ressuscitado e, por tudo isso, *Encoberto*, não mais representante do ponto de vista situacional do poder, mas catalisador da possível alteração institucional.

Em contrapartida, ao finalizar o ano de 1640 a União das Coroas encerrava-se e Portugal ostentava novamente um rei português. Esta Restauração demandava um discurso legitimador, a fim de buscar alianças dentro da Europa e a resistir contra a Espanha, que buscava recuperar seu domínio. Neste contexto, o discurso “imperial” seria retomado pelo padre Antônio Vieira, novamente buscando comprovar a eleição do reino luso, não mais ao título imperial do Sacro Império, mas sim ao último reino da terra: ao Quinto Império de Daniel.

Em Vieira podemos notar a proximidade que o jesuíta possuía junto a D. João IV. Esta relação causou tal impacto no padre, que este projetou suas esperanças proféticas neste rei. Essa convicção foi longe, a ponto de, quando D. João IV morreu, Vieira afirmar o seguinte na carta *Esperanças de Portugal ...*: uma vez que havia sido profetizado que o rei deveria realizar certos atos para a vinda do Quinto Império e estando este homem morto, este naturalmente deveria ressuscitar a fim de cumprir o prometido⁴⁶⁴. A relação entre Vieira, os soberanos portugueses e suas ideias proféticas não pode ser ignorada. Mesmo após abandonar por completo sua projeção em D. João IV como imperador do Quinto Império, o jesuíta iria paulatinamente direcioná-la a outros reis portugueses, até abandonar os homens entronizados e simplesmente defender que um descendente da dinastia de Bragança seria o *Encoberto*.

⁴⁶⁴ Vieira. *Esperanças de Portugal Quinto Império do mundo primeira e segunda vida Del-Rei D. João o Quarto* escritas por Gonçalves Bandarra. In: José van den Basselaar (org.). *Antônio Vieira. Profecia e polémica*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj. 2002, p. 49.

Por outro lado, em John Rogers vemos um pregador, também, com alguma relação com o seu soberano. A defesa de Cromwell e de seu potencial para a realização da Quinta Monarquia chegou até mesmo a gerar desconfiança de outros líderes pentamonarquistas. O pregador chegou ao ponto de comparar o governante a Moisés, como o líder do povo escolhido que os conduziria a um lugar melhor. Contudo, devemos atentar para uma importante diferença: por maior valor que Cromwell tivesse para com Rogers, ele seria apenas um guia. Jamais o pregador depositaria nele a coroa da Quinta Monarquia, pois esta mereceria apenas uma única pessoa, Jesus Cristo. Neste sentido destacamos a referência que Rogers fez às profecias das Sibilas:

I meet with many old Prophecies of these daies, as in the Oracles of the Sibyls there is one (...) that in the latter daies of Kings and Emperors, Christ alone shall be the King, and shall deliver his Subjects that have been captives under other Kings and Emperors (...)and then Christ shal have the only Supreme Power, the *summam potestatem* in the Nations⁴⁶⁵.

Com isso chegamos a uma importante observação: o Quinto Império de Vieira seria regido por um monarca cristão, enquanto a Quinta Monarquia inglesa podia apenas ser comandada por Cristo em pessoa. Dessa forma, podemos entender como a figura do imperador, muito importante para o discurso imperial, poderia atrair sobremaneira Vieira: seu monarca seria um líder entre os outros monarcas da cristandade. Toda simbologia imperial relativa ao título e à pessoa do imperador poderia ser direcionada à cabeça portuguesa sob a égide do Quinto Império. Podemos notar este apelo na interpretação que Vieira fez de uma passagem das profecias de Bandarra, em que D. João IV receberia a coroa imperial “e feito el-Rei Emperador de Constantinopla”⁴⁶⁶.

Este apelo cairia por terra no caso de John Rogers. A consideração que o pregador teria sobre os imperadores pode ser notada quando este citou a seguinte história:

When Diomedes was brought before Alexander for Piracy: Says Alexander, How now Fellow? what a Pirat? Ah I says he, indeed I am a Pirat, for that I robbed a few Fisher|men in a Cock-boat; but if I had scoured the Seas as thou hast done, and spoiled all the World with an Army and a Navy, I had been no Pirate but an Emperor by this time⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Tradução livre: Eu tenho conhecido muitas antigas profecias nestes dias, como nos Oráculos das Sibilas há uma que [diz] que nos últimos dias dos Reis e Imperadores, Cristo sozinho se tornará Rei, e libertará seus súditos que tem sido cativos sob outros Reis e Imperadores (...) e cristo terá o único Poder Supremo, o *summam potestatem* nas Nações. Rogers. *Sagrir...Op. Cit.* p. 11.

⁴⁶⁶ Vieira. *Esperanças de Portugal... Op. Cit.* p. 72.

⁴⁶⁷ Tradução livre: Quando Diomedes foi trazido perante Alexandre por pirataria: diz [para] Alexandre, como agora, amigo? Que pirata? Ah, diz ele, certamente eu sou um pirata, pois eu roubei um punhado de pescadores

Em um momento de grande desprestígio da monarquia britânica, quando o próprio pregador acompanhou a condenação e a execução de seu rei, ampliou-se a desconfiança em relação aos governantes e monarcas. A relação que o termo império evocava com o Sacro Império, um dos maiores aliados da Igreja católica – interpretada como a maior ameaça pelo pentamonarquista – e inimigo dos reinos protestantes no contexto da Guerra dos Trinta Anos, também deve ter contribuído significativamente para o afastamento do pregador deste conceito.

Característica entre os pentamonarquistas, Rogers nutria profundamente a fé de que a Quinta Monarquia não poderia ser conduzida pelas mãos pecadoras de qualquer rei cristão, mas apenas do Salvador em pessoa. Somente Ele seria legítimo como regente único de todos os verdadeiros cristãos. Para Rogers os reis humanos seriam usurpadores da coroa que pertencia apenas a Cristo, ou, nas palavras do autor:

And the Kingdome (i. e. the fifth Monarchy) and the *summa potestas Regni*, the Supreme authority of the Nation is his, or the absolute Sovereignty is given him (...) in Heaven and in Earth. Wherefore woe be to those Usurpers, that trade, and triumph with the title due to Christ alone, who is now coming for his own⁴⁶⁸.

Dessa forma torna-se importante observar como a Quinta Monarquia e o Quinto Império iriam relacionar-se a outros reinos cristãos. Como destacamos acima, para Rogers a coroa de Cristo seria a única legítima, assim excluindo todas as outras monarquias cristãs. Como profetizado por Daniel, a Quinta Monarquia iria se expandir, e para Rogers esta expansão seria levada a cabo pelas mãos armadas do exército. Campanhas militares iriam conduzir a Monarquia de Cristo à conquista de todas as outras, subjugando todos os ilegítimos governantes que encontrasse pelo caminho⁴⁶⁹. Tal avanço iria parar apenas quando se alcançasse o domínio total do globo terrestre, transformando, assim, todos os homens em servos de Jesus Cristo, como havia sido profetizado⁴⁷⁰.

Contudo, Vieira conduz as coisas de forma um pouco diferente. Lembrando que o jesuíta presenciava um momento de restauração da monarquia portuguesa e de todos os seus

em pequeno barco; mas se eu tivesse pilhado os mares como você tem feito, e estragado o Mundo com um exército e uma Marinha, eu não seria um pirata, mas um Imperador a esta hora. Rogers, *Sagrir... Op. Cit.* p. 29.

⁴⁶⁸ Tradução Livre: E o Reino (ou seja, a Quinta Monarquia) e a *summa potestas Regni*, a autoridade suprema da nação é dele, ou a soberania absoluta é dada a ele (...) no céu e na terra. Portanto, ai daqueles usurpadores, que comercializam, e triunfam com o título devido apenas a Cristo, quem está agora vindo para os seus. Idem. p. 146.

⁴⁶⁹ Idem. p. 38.

⁴⁷⁰ Idem. p. 137.

símbolos, podemos notar como este jamais comungaria do ceticismo de Roger frente aos governantes cristãos. Observamos essa descrença na seguinte passagem:

But all Civil Formes are (as yet) accompanied with a world of corrupt, close-cleaving Interests (...).Wherefore as sure as Israels God will throw down the Tyranny of the Ecclesiasticall Administration, so surely will he also crush and throw down the tyranny of the Civill Administrations (...)⁴⁷¹.

As monarquias cristãs não perderiam a legitimidade no discurso do padre, sendo o próprio Quinto Império regido por um governante cristão⁴⁷². Eleito por Deus, porém ainda assim um monarca. Como eleito para governar o Quinto Império, o rei português iria exercer um papel de liderança entre todos os outros monarcas da cristandade, os quais não tinham sua coroa deslegitimada, mas serviriam como aliados e vassalos para o Quinto Império⁴⁷³, o que nos remete à ideia manuelina de “rei de reis”.

Podemos notar como cada construção teórica relacionava-se às ideias coevas de monarquia e de império. Para o autor que escolheu o termo monarquia – Rogers –, o seu monarca eleito seria o único senhor (o Senhor), reinando sobre todos de forma universal. Todos os que contestassem sua prerrogativa seriam usurpadores e deviam ser conquistados e subjugados. Por outro lado, para aquele que preferiu o termo império – Vieira –, o seu imperador, cercado por toda a parafernália imperial, reinaria soberano sobre outros monarcas, empreendendo a liderança e sendo a sua inspiração. Não haveria, nesse caso, uma desautorização das prerrogativas dos outros monarcas, mas esses apenas tornar-se-iam seus aliados e vassalos. Para esta ideia acreditamos ser de grande contribuição o que o próprio Vieira definiu como o Império do Quinto Império:

O Império que dão ou reconhecem em Cristo os que admitem e veneram nele o nome de temporal, é um domínio soberano e supremo sobre todos os homens, sobre todos os reis, sobre todas as cousas 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 direta sobre todo o Mundo como a que os reis tem sobre seus vassalos e Reinos, antes com muito maior, mais perfeito e mais excelente domínio.

⁴⁷¹ Tradução livre: Porém todas as formas civis são (até então) acompanhadas com um mundo de interesses corruptos. Portanto tão certo quanto que o Deus de Israel vai derrubar a tirania da administração eclesiástica, também certamente ele irá esmagar e derrubar a tirania da administração civil. Idem. p. 23.

⁴⁷² Em seu discurso dirigido ao rei da Espanha, Felipe IV, na *História do Futuro*, o jesuíta chega a elogiá-lo como “maior monarca do mundo”. Vieira. *História do Futuro. Op. Cit.* p. 105.

⁴⁷³ Tal intenção pode ser evidenciada nos capítulos em que o jesuíta apelou aos espanhóis para que lessem a sua *História do Futuro* ... a fim de que entendessem os desígnios divinos e desistissem de derrotar Portugal. Após esta compreensão, acreditava o padre que “obedeceriam logo com humilde sujeição e adorariam com suma reverência os divinos decretos; abateriam a Deus, ainda que tremulassem vitoriosas suas católicas bandeiras; tocariam a recolher seus capitães e exércitos e confessariam na mais levantada fortuna, a desigualdade de sua maior potência contra os acenos da divina.” [Os grifos são meus]. Idem. p. 111.

não dependente como eles das criaturas, mas absoluto, soberano e independente de todos⁴⁷⁴.

Portanto, nosso intuito foi demonstrar como as ideias proféticas, as esperanças ou “projetos políticos” dos autores estavam intimamente relacionados às convulsões por que passavam os seus reinos e que marcaram suas trajetórias. A partir desta análise começamos a compreender de onde eles retiravam a “argamassa” para construir os seus palácios, e como este material modificava-se a cada desenvolvimento pelo qual passavam ou presenciavam. Dessa forma, os textos e as obras que nossos autores produziram demonstram o seu verdadeiro valor como testemunhos, reflexos do conturbado tempo que estavam passando.

Chegamos enfim ao debate acadêmico atual, em que alguns optam por destacar as grandes contradições nos escritos dos autores, enquanto outros preferem apontar as suas continuidades: podemos caracterizar os escritos dos autores como projetos? Até onde as várias mudanças, tanto de discurso quanto de postura, dos autores apontam para uma falta de solidez?

Neste sentido, acreditamos ser relevante o artigo de Pedro Cardim sobre as noções de governo e de política na vida de Antônio Vieira. Nele, o historiador português procura contestar os trabalhos centrados naquilo que “alegadamente constitui o ‘pensamento de Vieira’, as suas “ideias”⁴⁷⁵ e a interpretação comum de que o pensamento do jesuíta ostentava um forte caráter de originalidade, partindo do princípio de que seria possível encontrar em suas obras “formulações consistentes, sistemáticas e originais”⁴⁷⁶ sobre esse tema.

Fazendo constantemente a relação entre os argumentos de Vieira e outros textos e ideias coevas, bastante conhecidas pelo padre, Cardim demonstra o vínculo próximo que o mesmo tinha com o seu tempo, desmentindo a argumentação de que o jesuíta trazia algo inovador, num exercício de comparação intertextual, talvez inspirado na chamada escola de Cambridge e nos trabalhos de Quentin Skinner e John Pocock⁴⁷⁷. Por outro lado, o historiador destaca as várias contradições em que o padre colocava-se devido a mudanças no cenário político e, principalmente, à posição que este ocupava: “a noção de que existe um ‘pensamento político’ específico do inaciano é algo de bastante questionável, porque uma leitura mais atenta de seus escritos revela que eles carecem de originalidade não estando

⁴⁷⁴ Idem. p. 294. [Os grifos são meus].

⁴⁷⁵ Pedro Cardim, ‘Governo’ e ‘política’ no Portugal de seiscentos. O olhar do jesuíta Antônio Vieira. *Penelope*, n. 28, 2003. p. 59. Disponível em: <http://www.penelope.ics.ul.pt/pages/todo.htm>.

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Quentin Skinner. *Op. Cit.* ; Pocock. *Op. Cit.*

isentos de contradições, encontrando-se o jesuíta longe de revelar um ‘ideário político’ coerente e sistemático”⁴⁷⁸. Para Cardim, as oscilações que podem ser claramente observadas numa análise comparativa dos escritos de Vieira devem ser encaradas como “impressões fragmentárias” de um homem que testemunhava os eventos que se desenrolavam diante de si⁴⁷⁹.

Para Ronaldo Vainfas, estas variações não deveriam ser vistas apenas como “ofertas de serviços de vassalo”, ou seja, parte de uma estratégia retórica e laudatória típica da época. Segundo o historiador, cai-se no erro de supervalorizar a retórica do inaciano em detrimento da história, assimilando-a a um discurso histórico iluminista incapaz de postular qualquer racionalidade ao pensamento religioso. Antes, seria preferível, para o historiador, analisar essas alterações no discurso do jesuíta como “mudanças de ênfase, ajustes decorrentes quer do amadurecimento dessas ideias, quer de fatores externos”⁴⁸⁰.

Por outro lado, Alcir Pécora ressalta que a consideração do personagem histórico Antônio Vieira em várias análises causa uma segmentação indesejável da vida e da obra do inaciano, com etapas bem definidas, irreconciliáveis entre si⁴⁸¹.

No entanto, seguindo o seu trajeto de pesquisa nas leituras do padre jesuíta, parece que cada vez fica mais clara ao teórico literário uma “unidade de perspectiva” no discurso de seu analisado. Tal percepção se fortalece quando, ao confrontar os sermões com as obras proféticas, Pécora observa convicções e objetivos fortemente enraizados e coevos entre si. Segundo ele, esta conexão pode, e deve, ser encontrada na constância de Vieira em sua crença messiânica, desde ter recebido a notícia da Restauração, até a sua morte⁴⁸². Porém, Alcir Pécora admite que mesmo esta abordagem unificadora ainda das expressões de Vieira está “muito longe de uma interpretação realmente capaz de descobrir a *articulação* (ou seu eixo básico) presente na multiplicidade com que se mostram”⁴⁸³.

Por sua vez, Adma Muhana afirma a importância do processo inquisitorial, a que Vieira foi réu, como fundamental para a construção de sua obra “profético-especulativa”. A natureza da defesa que o inaciano estava sendo forçado a fazer marcou profundamente o seu discurso, num contexto de debate contínuo com os inspetores do Santo Ofício. Não se tratava

⁴⁷⁸ Cardim, ‘Governo’ e ‘política’... *Op. Cit.* p. 60.

⁴⁷⁹ *Idem.* p. 77.

⁴⁸⁰ Vainfas. *Antônio Vieira...* *Op. Cit.* p. 217-218.

⁴⁸¹ Pécora. *Op. Cit.* p. 60

⁴⁸² *Idem.* p. 66

⁴⁸³ *Idem.* p. 66

apenas de interpretar as profecias e argumentar, o inaciano buscava defender as ideias ante os inquisidores. Mais do que isso, Vieira defendia a sua vida e o seu propósito. As obras proféticas eram encaradas pelo inaciano como o objetivo dado por Deus para a sua missão na terra, eram a sua principal colaboração à cristandade e a Portugal, seus palácios frente às choupanas que seriam os sermões. Portanto, para a autora, mais que questionar se se tratava de um projeto especulativo coerente, importa mostrar:

“que no caso de sua obra [de Vieira] (ou talvez de qualquer obra, umas mais do que outras), a unidade é feita de pedaços. É o caso da *História do Futuro*, da *Apologia das coisas profetizadas* e da *Clavis Prophetarum*, cujas incompletudes e dependências do processo inquisitorial de Vieira mostram-nas como peças de um debate do gênero retórico judiciário, em que menos do que a averiguação da verdade, visa-se ao assentimento do interlocutor”⁴⁸⁴.

Citando Raymond Cantel, José Reis argumenta que antes de Vieira, as aspirações milenaristas em Portugal – tanto por parte dos judeus, quanto pelos sebastianistas e pelos cristãos – eram vagas e imprecisas. O jesuíta não iria elaborar nada de novo, antes faria uma síntese de todas as aspirações de seu tempo criando um sistema coerente preciso, claro e perfeitamente articulado, segundo a lógica de sua época, oferecendo-lhe uma dimensão científica e convincente⁴⁸⁵.

Infelizmente, algo semelhante a este rico debate não pode ser encontrado ao se falar de John Rogers. A desigualdade da atenção historiográfica que os dois homens receberam mostra-se latente nesta situação. Uma pequena exceção poderia ser encontrada na comparação que José Reis estabelece entre Antônio Vieira e os homens da quinta monarquia⁴⁸⁶.

No entanto, mostra-se um obstáculo aqui a já demonstrada falta de concordância entre os homens da seita inglesa, que José Reis não deixa de destacar⁴⁸⁷. Ora, o estudioso baseia sua pesquisa sobre William Aspinwall, e alguns de seus apontamentos não encontram eco quando nos voltamos para John Rogers. Além das referências frequentes à “lei de Moises” e aos velhos costumes hebraicos relatados na narrativa bíblica – como a sugestão para Cromwell espelhar-se no Synhedrim na constituição do parlamento e do conselho de estado –, Rogers jamais desenvolveu um programa conciso ou uma organização planejada para o Reino de Cristo. Neste sentido podemos perceber como este novamente aproxima-se de Antônio Vieira,

⁴⁸⁴ Muhana. *Op. Cit.* p. 1 no prelo.

⁴⁸⁵ Reis. *Op. Cit.* p. 399.

⁴⁸⁶ Idem. p. 403.

⁴⁸⁷ Idem p. 373.

pois, também este jamais conseguiu escrever em detalhe “sobre a substância ou sobre a organização da sociedade aperfeiçoada que Vieira idealizou para vigorar na terra”, como afirma Reis⁴⁸⁸.

Porém, ao nos debruçarmos sobre qual teria efetivamente sido o foco destes dois autores, podemos observá-los novamente a se distanciar: Vieira, em seu discurso, talvez marcado pelo caráter de defesa, buscava consolidar essa esperança milenarista, dedicando toda a sua produção profética para comprovar a chegada do Reino da Pedra. Já John Roger, por outro lado, direcionava o seu discurso para demonstrar os efeitos que a vinda de Cristo causaria no mundo. Neste sentido, o pregador dedicou-se amplamente a ameaças a quem tinha como inimigos – como os advogados e o clero anglicano – e à exortação para quem tinha como seguidor.

Neste momento, talvez possamos retornar com alguma cautela à comparação traçada por José Reis, ao utilizar a tipologia de Shepperson – que diferencia pré-milenarismo - como crença que o milênio chegaria de qualquer forma e que o advento inauguraria o reino - de pós-milenarismo – quando através da ação humana o milênio seria efetivamente concretizado, ou o advento se sucederia em consequência de uma ação humana. José Reis argumenta que poderíamos posicionar Antônio Vieira na categoria de pré-milenarista: o inaciano aguardava por uma resolução final da história que pressupunha uma intervenção transcendente providencial, dando início ao tempo profetizado. Portanto, torna-se compreensível para o historiador, desta forma, que o jesuíta jamais tenha dado grande importância à organização da sociedade futura. Talvez fosse da fé de Vieira que esta questão seria resolvida, diretamente sob inspiração divina, segundo José Reis⁴⁸⁹.

Contudo, parece-nos que faltou ao historiador levar em consideração os contextos diversos onde se encontravam Vieira e os pentamonarquistas – ou Aspinwall, em seu trabalho, e Rogers no nosso. O padre jesuíta, ao fazer seus discursos proféticos entrava em contato (e em conflito) com toda a tradição católica, desde as influências antigas, como Santo Agostinho, até as ondas mais recentes, como a Reforma católica e a segunda escolástica. Ante este quadro, para o inaciano poderia parecer fundamental defender suas ideais e consolidá-las a interlocutores que muitas vezes poderiam mostrar-se céticos. Basta lembrarmos o processo a que teve que se defender frente à Santa Inquisição e todas as ramificações que esta defesa causou, como vimos. A defesa que foi forçado a apresentar ante o Santo Ofício teria

⁴⁸⁸ Idem.

⁴⁸⁹ Idem. p. 404.

marcado significativamente seus escritos, como Adma Muhana argumenta⁴⁹⁰. Por mais que o momento da Restauração possa ser visto como um retorno das ideias milenaristas, como demonstra José Reis⁴⁹¹, e uma aceitação de certa forma geral das profecias de Bandarra, dentro do reino ainda havia uma significativa luta política. Não havia consenso geral, e entre os inimigos de Vieira, que aumentavam proporcionalmente ao seu crescimento na corte, o jesuíta encontraria menos ainda.

Por outro lado, os pentamonarquistas jamais estiveram sob a ameaça da Santa Inquisição. Mais do que isso, tratava-se de um momento de ebulição milenarista nos reinos britânicos. Ao pregar a chegada do reino de Cristo, os homens da quinta monarquia causavam pouco ou nenhum choque dentro do conturbado interregno inglês. O que os diferenciaria, por conseguinte, jamais poderia ser o esforço em comprovar tal crença, quase não questionada entre as seitas inglesas. Como vimos, entre os muitos que poderíamos citar que seguiam essa fé destaca-se Oliver Cromwell, o próprio protetor. Mais além, a classificação feita por Reis dos pentamonarquistas como pós-milenaristas também não parece tão sustentável dentro de todas as variações de interpretação no grupo, como o próprio historiador reconhece: “As teses variaram entre a sensibilidade pré e pós-milenarista”⁴⁹².

Porém, entre as posições explanadas aqui podemos encontrar um ponto importante de concordância: tanto Antônio Vieira quanto John Rogers eram homens de grande atuação política. Por mais que um realmente tenha deixado marcas mais claras nos acontecimentos de seu tempo, tratava-se de dois autores e atores em seu tempo. Por mais que optemos por interpretá-las como “impressões fragmentárias” ou “mudanças de ênfase, ajustes decorrentes quer do amadurecimento dessas ideias, quer de fatores externos”, fica claro, segundo nossa interpretação, que os discursos produzidos pelos autores devem ser encarados como construídos e baseados nas suas respectivas atuações políticas. Ou, em outras palavras, deveríamos buscar respostas no espaço de experiência de cada um dos autores. Foi a partir da prática política que Vieira e Rogers criaram os fundamentos para as suas obras.

Para entendermos as alterações nas ideias dos autores, acreditamos ser conveniente valermos-nos do arcabouço teórico de Reinhart Koselleck, relacionando as diferenças entre os

⁴⁹⁰ Muhana. *Op. Cit.* p. 5 no prelo.

⁴⁹¹ Segundo o historiador a aceitação das profecias de Bandarra pelos portugueses chegou a tal nível que no primeiro aniversário da Restauração a sua imagem chegou a ser colocada num altar da Sé de Lisboa. Além disso, alguns de seus versos seriam citados com valor de prova jurídica nas apologias de justificação da causa nacionalista e independentista no reino de Portugal enviadas ao papa e aos monarcas europeus. Reis. *Op. Cit.* p. 387.

⁴⁹² *Idem.* p. 373.

horizontes de expectativas – as profecias – e os espaços de experiência de cada um dos personagens históricos⁴⁹³. Dessa forma as várias contradições, mudanças ou aparentes curvas e retornos em seus pensamentos deveriam ser interpretados como consequências da dinâmica com que os acontecimentos se desvelavam ante seus olhos, como acomodação às questões conjunturais, às suas experiências. Tais modificações ficam claras nos terremotos que algumas derrotas causavam nos seus discursos. Mas não somente nos fracassos das batalhas levadas a cabo pelos autores podemos encontrar as acomodações que se sentiam forçados, por vezes, a fazer.

A propósito, Pedro Cardim traz a ideia de que antes de se buscar uma interpretação inovadora nos escritos dos autores, seria mais produtivo encarar os textos como testemunhos, ou “enquanto vestígio textual do modo como a sensibilidade deste[s] homem[ns] foi reagindo às vicissitudes do processo político de seu tempo”⁴⁹⁴.

Alcir Pécora, por sua vez, argumenta que a qualidade extraordinária em Vieira, “que a meu ver ultrapassa qualquer consideração exclusivamente textual”, não se sustenta apenas da reconhecida “inteligência espantosa” e da “profunda imersão” que poderiam ser encontradas nos textos do jesuíta. Deve-se destacar o peso da sua participação no desvelar dos acontecimentos, ou, segundo o autor: “E nem sei se ‘inteligência’ e ‘imersão’ são, de fato, bons termos para aplicar ao caso; o que seria imprescindível deixar claro é que a qualidade incomum dos discursos de Vieira certamente se alimenta do peso de sua participação no *state-of-affaris* que configura sentidos epocais básicos”⁴⁹⁵.

Compreendemos nossa pesquisa como tributária de toda essa argumentação, embora tenhamos tentado sublinhar aqui as relações entre os âmbitos político e religioso nas trajetórias e discursos das duas figuras, representativas de dois contextos históricos ao mesmo tempo distintos e aproximados, não apenas pelas alianças políticas concretas que se configuravam na conjuntura das duas restaurações monárquicas⁴⁹⁶, mas pela relativa

⁴⁹³ Koselleck, *Futuro Passado*. *Op. Cit.*

⁴⁹⁴ Cardim. ‘Governo e ‘política’... *Op. Cit.* p. 60.

⁴⁹⁵ Pécora. *Op. Cit.* p. 39.

⁴⁹⁶ Sobre a chamada “aliança inglesa” concretizada entre Portugal e a Grã-Bretanha pelo tratado político e comercial e pelo casamento de Catarina de Bragança, filha de D. João IV com Carlos II Stuart em 1661, ver o capítulo 1 de Letícia dos Santos Ferreira. *Amor, sacrifício e lealdade*. O donativo para o casamento de Catarina de Bragança e para a paz de Holanda (Bahia, 1661-1725). Niterói. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal Fluminense. 2010, p. 18-63 e Rodrigo Bentes Monteiro. *Overseas alliances. The English marriage and the Peace with Holland in Bahia (1661-1725)*. In: Cardim; Tamar Herzog; José Javier Ruiz Ibáñez & Gaetano Sabatini (orgs.). *Polycentric Monarchies: how did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?* Sussex: Sussex Academic Press. 2012, no prelo.

semelhança entre certas ideias de cunho profético proferidas nesses dois ambientes. Assim, buscamos demonstrar como as “ideias” de Vieira estariam relacionadas às vicissitudes e movimentos por que passavam tanto o autor, como o seu reino. Ademais, objetivamos realizar semelhante análise para o caso do pregador pentamonarquista John Rogers. A partir deste estudo simultâneo dos dois atores históricos, fundamos a nossa interpretação comparativa, evidenciando as suas relações com o seu tempo, e contextos, destacando e diferenciando as influências e as trajetórias daqueles dois homens que um dia sonharam, de diferentes modos, com a tão esperada concretização do reino divino profetizado por Daniel.

Conclusão

Neste trabalho buscamos compreender a construção das ideias político-proféticas de John Rogers e Antônio Vieira, destacando as relações entre seus respectivos momentos e observando de forma comparativa os traços que os aproximavam ou distanciavam. No primeiro capítulo evidenciamos o “pano de fundo” das ideias políticas, em especial os conceitos de monarquia (universal) e império, e como estes foram desenvolvidos e modificados no decorrer dos séculos anteriores da Época Moderna. Já no segundo, destacamos as trajetórias individuais de cada autor e de onde retiravam suas leituras políticas, teológicas e escatológicas. Enfim, buscamos fechar nossa análise no terceiro capítulo, relacionando as ideias levantadas nos dois capítulos anteriores, a fim de oferecer nosso pequeno contributo à compreensão individual dos dois personagens históricos destacados, bem como ao momento comumente entendido como “crise do século XVII”.

Mais que respostas, cremos que esta modesta pesquisa pode iluminar novos caminhos. As relações entre política e religião no século XVII apontam para questões além das fronteiras dos reinos, ao observarmos algumas ideias comuns tanto ao pensamento ibérico quanto ao insular. Extrapolam-se também as fronteiras religiosas, ao notarmos, por exemplo, a dinâmica entre os projetos vieirenses e o mesmo milenarismo condenado oficialmente pela Igreja católica já no século V, no concílio de Éfeso. Contradição interessante, ao observarmos tratar-se de um jesuíta, partícipe de uma ordem formada no âmbito de Reforma católica, balizada em seus princípios. Também evidenciamos a influência mútua entre as religiões, seja pela dinâmica entre catolicismo e novo judaísmo, levada a cabo pelos antigos cristãos novos portugueses, ou pelas semelhanças entre uma escatologia católica, representada aqui por Vieira, e a escatologia puritana, exemplificada por Rogers.

Não devemos esquecer que a principal base letrada para estes homens era semelhante. Por mais que houvesse alguma diferença na interpretação, essas ideias eram largamente derivadas das narrativas bíblicas. A importância da Sagrada Escritura para as sociedades do século XVII é outro ponto de acordo, como já observamos. Enquanto continuassem retirando da Bíblia os seus projetos e argumentos, de uma forma ou outra esses homens estariam sempre dialogando entre si, de um ou outro lado da divisão confessional acirrada pela Guerra dos Trinta Anos.

No entanto, esta aproximação balizada na utilização da Bíblia também deve ser tomada com cautela. Na análise simultânea de Rogers e Vieira observamos como, mesmo baseando-se no mesmo profeta Daniel, as interpretações variaram. A caracterização da quarta monarquia, ou do reino anterior ao reino de Cristo, mostrou-se diferente para cada autor: enquanto o inaciano ofereceu maior destaque à visão da estátua, a qual não gerava nenhuma espécie de repulsa pelos reinos anteriores, o pregador inglês destacaria o outro sonho, o das bestas. Neste segundo sonho Daniel representaria os reinos anteriores como bestas, o quarto sendo uma besta destacadamente horrível e ameaçadora. A partir dessas leituras diferentes notamos ramificações importantes no desenvolvimento das ideias proféticas, como a postura “diplomática” que o Reino de Cristo deveria assumir frente a outros reinos, como líder ou conquistador.

Contudo, não efetivamos somente aproximações nesta análise comparada. Das diferenças evidenciadas entre os dois autores, a mais saliente relaciona-se aos momentos inversamente proporcionais vividos pelas monarquias portuguesa e britânica.

Como apontamos diversas vezes, enquanto no reino luso o trono português voltava a ser ocupado por um rei igualmente português, a coroa inglesa cairia junto à cabeça de Carlos I. Essas mudanças políticas iriam reverberar nas respectivas mentalidades. Em terras lusas os símbolos associados à monarquia portuguesa receberiam nova vida, suas prerrogativas estariam em ascendência, e, na luta pela independência recém-adquirida do reino, a imagem do rei português seria alçada à posição mais alta. Por outro lado, após a guerra civil, o amplo questionamento desenvolvido acerca do monarca britânico alcançaria seu apogeu quando Carlos I foi julgado e condenado por alta traição contra os seus próprios súditos. Gestava-se então um desafio à ideia do poder divino dos reis. A coroa britânica em seu corpo místico estaria em decadência, trazendo consigo seus símbolos e prerrogativas. Tal questionamento seria ainda mais exacerbado pelo grupo dos Homens da Quinta Monarquia, ao duvidarem do monarca inglês e de qualquer governo exercido por um homem só.

Tais circunstâncias podem ser observadas nos discursos de nossos autores. Mesmo que anteriormente tenham se posicionado de forma ambígua ou contrária, após a concretização desses respectivos processos políticos, Vieira e Rogers associaram-se à glorificação da Restauração, por um lado, e ao questionamento de Carlos Stuart e do governo monárquico, por outro, engajando-se assim politicamente. Tal integração nos círculos de poder pode ser evidenciada ao apontarmos que ambos destacaram-se na construção desses mesmos discursos

políticos e religiosos. Política e religião em Vieira, quando este mostrou-se o principal construtor da imagem providencial da Restauração do rei restaurador, D. João IV; ou em Rogers, ao associar Carlos I às imagens do último reino nas duas profecias de Daniel, nomeadamente um dos dedos do pé da grande estátua e ao pequeno chifre da última besta.

Deste contraste originam-se outras diferenças. A de maior importância para nós estaria na utilização dos termos monarquia ou império. Apesar de alguns historiadores argumentarem acerca da irrelevância da distinção entre as palavras, acreditamos ter indicado como cada conceito trazia características diferentes aos dois projetos, portanto justificando-se a escolha de cada um por Vieira ou Rogers.

A partir de sua proximidade para com seu rei, da postura internacional do Quinto Império, marcada pela liderança e da importância dada à realidade ultramarina das conquistas lusas, compreendemos um pouco melhor porque o termo império seria mais atraente ao jesuíta. Seu milenarismo seria direcionado a uma figura – o rei restaurador D. João IV –, posteriormente à figura geral do rei português, ou do segundo corpo do rei, seguindo a ideia dos juristas Tudors quinhentistas. O jesuíta não compartilhava da reserva inglesa face ao governo monárquico, o que não o induzia a questionar outras monarquias. Portanto, nessa visão o Reino de Cristo não seria o único legítimo na terra, opondo-se a todos os outros usurpadores, sendo o seu próprio governante um rei cristão. Antes, ele seria um líder entre os outros, que não perderiam suas prerrogativas, apenas tornando-se vassalos e jurando fidelidade ao Quinto Império. Por fim, a ideia de domínio sobre o globo, com as conquistas ultramarinas e os reis conquistados da África e da Ásia fazendo do rei português um “rei de reis”, direcionava o iniciano para a ideia de um império universal, também ultramarino.

Por outro lado, Rogers vivenciava um momento de amplo questionamento ao governo monárquico, e por participar de um grupo que encabeçava este desafio, jamais direcionou suas esperanças a um homem encarnado, como Vieira. Por mais que o pregador enxergasse em Cromwell a ação da providência divina, comparando-o a Moises, ele jamais concebeu-o como cabeça do reino prometido. O único rei de direito seria Jesus Cristo em pessoa. Como Carlos I, todos os outros reis eram usurpadores ilegítimos. Portanto, cabia à Quinta Monarquia a conquista e a retirada desses falsos monarcas. O contato com os outros reinos do globo seria levado a cabo pelo braço armado dos soldados e pela boca dos canhões. Por outro lado, a realidade ultramarina não recebeu nenhum espaço no discurso profético inglês: o mais longe

que o pregador iria, em pessoa e em discurso, seria à Irlanda. Sua atenção estaria completamente voltada ao mundo europeu.

Devemos lembrar também que o termo império evocava o Sacro Império Romano Germânico, inimigo dos reinos protestantes na Guerra dos Trinta Anos, neste contexto encarado como braço armado da Igreja católica. Para os puritanos ingleses – dentre eles Rogers – o papa e o imperador seriam os agentes do Anticristo.

Demonstramos como cada termo parece ter sido mais interessante a cada um dos dois autores. Porém além dessas prováveis atrações, levantamos também razões que tornariam o outro termo inaceitável ou incompleto para as distintas caracterizações que Rogers e Vieira desenvolveram de seus próprios Reinos de Cristo.

Chegamos à argumentação sobre a presença ou não de projetos constituídos pelos autores. Após levantar respectivas contradições nas quais Vieira e Rogers envolveram-se, bem como as análises historiográficas acerca desta questão, concluímos que não podemos compreender os dois conjuntos de ideias como projetos em si unificados. Talvez pudéssemos tê-los como vários projetos cronologicamente identificados e separados pelas curvas dos processos políticos de suas épocas. Mas as contradições que essas mesmas mudanças súbitas evidenciaram, impedem a argumentação a favor de dois projetos proféticos unificados e solidamente constituídos, seja por Antônio Vieira, ou por John Rogers.

Por outro lado, é difícil subscrever as leituras que, centrando-se nessas contradições, acabam por descrever personagens históricos quase esquizofrênicos. Novamente observamos o valor da análise comparada. Essas interpretações às quais tivemos mais acesso, centradas, sobretudo, nas contradições do jesuíta, costumam caracterizá-las como traços tipicamente virenses. Contudo, ao colocarmos Vieira ao lado de Rogers podemos observar essa particularidade distante de mostrar-se como um atributo exclusivo do primeiro. Pois essas contradições também podem ser percebidas na trajetória do pregador inglês.

Por mais que tenham sido induzidos a contradições, paradoxos e “guinadas” em suas ideias proféticas, não ignoramos nesses dois casos a presença de um princípio inalterável, uma esperança básica não só mantida em seus discursos, mas que poderia ser vista como a “cola” a unir tudo. Tal princípio seria a esperança escatológica. Por mais que frustrações, derrotas e mudanças ceifassem alguns detalhes do vaticínio, ou os obrigassem a inserir outros, a fé na vinda do Reino de Cristo manteve-se inabalável aos dois autores. Mesmo em Vieira, por mais que consideremos suas mudanças e seu paulatino abandono de Portugal e dos reis portugueses

como os agentes do Fim anunciado. Até o término de sua vida o jesuíta acreditou fervorosamente que esse tempo chegaria.

Por outro lado, não podemos compreender essas aparentes contradições levantadas nas obras dos dois autores simplesmente como mudanças levianas de opinião. Devemos sempre lembrar que Rogers e Vieira viveram num tempo crítico, entendido também como um momento de grandes mudanças, não seguindo assim um caminho retilíneo, como equivocadamente poderíamos interpretar hoje. Terremotos abalavam tradições antigas e constituídas, e das ruínas do antes estável surgiam novas construções, que por sua vez podiam vir a cair em pouco tempo. Alianças duvidosas eram formadas e antigos inimigos tornavam-se amigos. Um tempo de incertezas.

Para além desta compreensão do momento histórico, observamos como os dois autores lidavam com essas conjunturas. Para tal, acreditamos ser de boa ajuda pensar na ideia de autores e atores políticos. Nossos pensadores não se limitavam a observar o mundo a uma distância segura e, a partir desta, interpretá-lo inteiramente. Eles não eram acadêmicos eruditos ou profetas reclusos, em sua solidão levantando os acontecimentos para construir projetos orgânicos e definidos. Por mais que em alguns momentos fosse precisamente essa a ideia que pareciam veicular.

Longe disso, Vieira e Rogers estavam pessoalmente enlaçados a processos e acontecimentos próprios de sua época. A aproximação com D. João IV, as missões diplomáticas e as cartas do jesuíta exibem de forma inquestionável quão próximo Vieira estava das mudanças por que passava Portugal. Já em Rogers, mesmo que jamais tenha sido acolhido de forma semelhante por seu líder e/ou governante Oliver Cromwell, suas cartas enviadas a este, os convites recebidos para falar no parlamento – sempre aceitos – e suas missivas escritas a parlamentares e homens de seu tempo demonstram o grande interesse e a importante participação do pregador nos conflitos e processos deste período único da história britânica.

Portanto, notamos as relações entre personagens, contextos e um tempo. As mudanças de posicionamentos a que nossos autores foram levados podem vincular-se às reviravoltas nos processos políticos em seus respectivos reinos. As crenças escatológicas que Rogers e Vieira tentaram construir eram sempre modificadas em adequação às curvas da contingência política. Não apenas as derrotas e frustrações, mas também as turbulências políticas causavam tremores nas interpretações coetâneas, abalando as bases do antes tido como certo. A partir

desta reflexão chegamos ao questionamento: poderiam homens ligados a processos políticos num tempo de crise e instabilidade construir projetos imaculados, completamente livres das incertezas e constantes mudanças por que seus reinos passavam? Como testemunhas de seu tempo, não seriam as suas variáveis também marcas de um tempo mutante?

Referências Bibliográficas:

Fontes:

BRITO, Bernardo de. *Primeira Parte da Monarchia Lusitana contém as histórias de Portugal desde a criação do mundo até o nascimento de nosso senhor Jesus Cristo...* Alcobaça, Monastério de Alcobaça, 1597.

Obras inéditas do padre Antônio Vieira. Lisboa: Editora J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes. 1856.

ROGERS, Edward. *Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man.* London: Longmans, Green, Reader and Dyer. 1867.

ROGERS, John. *Ohel or Bethshemesh.* Londres. s.n.t.1653.

_____. *Sagrir, or, Doomes-day drawing nigh, with thunder and lightening to lawyers in an alarum for the new laws, and the peoples liberties from the Norman and Babylonian yokes.* Londres. s. n. t. 1653

_____. *To his excellency Lord General Cromwell. A few proposals, relating to Civil Government.* Londres. s.n.t. 1653.

VIEIRA, António. *História do Futuro.* Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

_____. *Esperanças de Portugal Quinto Império do mundo primeira e segunda vida Del-Rei D. João o Quarto escritas por Gonçaleanes Bandarra.* In: José van den Basselaar (Org.). *Antônio Vieira. Profecia e polêmica.* Rio de Janeiro: Ed. Uerj. 2002.

Bibliografia geral:

ÁLVAREZ, Fernando Bouza. *Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa, Cosmos, 2000.

ARMITAGE, David (Ed.). *Theories of Empire. 1450-1800*. Burlington: Ashgate, 2002.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda 2008. 2v.

BATAILLON, Marcel. Le Brésil dans une vision d'isaie selon Le père Antônio Vieira. In: *Bulletin des Etudes Portugaises* 25 (1964).

BARROS, José D'Assunção Barros. História Comparada – um novo modo de ver e fazer a História. In: *Revista de História Comparada*. Vol.1, n. 1, 2007.

_____. História Comparada: atualidade e origens de um campo disciplinar. In: *História Revista*. Goiânia. Vol. 12, n. 2, p. 279-315. 2007.

BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Madrid: A. Machado Libros, S. A., 2002.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

BODEI, Remo. *A História tem um sentido?* Bauru, SP: EDUSC, 2001.

BOSBACH, Franz. The European Debate on Universal Monarchy. In: ARMITAGE, David. *Theories of Empire. 1450-1800*. Burlington: Ashgate, 2002.

BROWN, Louise Fargo. *The Political Activities of the Baptists and Fifth Monarchy Men in England During the Interregnum*. London: Oxford University Press. 1912.

CANNY, Nicholas P. The Ideology of English Colonization: From Ireland to America. In: ARMITAGE, David. *Theories of Empire. 1450-1800*. Burlington: Ashgate, 2002.

CAPP, Bernard S. *The Fifth Monarchy Men. A study in Seventeenth Century English Milenarism*. London: Faber and Faber. 2008.

_____. A Door of Hope Re-opened : The Fifth Monarchy, King Charles and King Jesus. In: *Journal of Religious History*, s/1,v. 32, n. 1, p. 16-30, 2008.

CARDIM, Pedro. La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVI y XVII) In: SABATINI, Gaetano (Org.), *Comprendere le Monarchie Iberiche: Risorse Materiali e Rappresentazione Del Paetere*, Roma, Viella, 2010.

_____. ‘Governo’ e ‘política’ no Portugal de seiscentos. O olhar do jesuíta Antônio Vieira. *Penelope*, n. 28, 2003. p. 59. Disponível em: <http://www.penelope.ics.ul.pt/pages/todo.htm>.

_____. “Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, *Revista de História das Ideias. O Estado e a Igreja*, Coimbra, nº 22, 2001.

COHEN, Thomas. *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. California: Stanford University Press, 1998.

COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da. *D. João IV*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2006.

COUTROT, Aline. Religião e política. REMOND, René (org.). *Por uma história política*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV. 1996.

CUNHA, Mafalda Soares da. Os insatisfeitos das honras. Os aclamadores de 1640. In: Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado & Maria Fernanda Bicalho (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda. 2009. p. 485-505.

DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma historia do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Felipe Silvério; SILVA, Luís Geraldo. (Orgs.) *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

ELLIOTT, John H. A Europe of Composite Monarchies. In: *Past and Present: journal of historical studies*, n. 137, p. 48-71, nov/1992.

_____. *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en America (1492-1830)*, Madri, Taurus, 2006.

_____; MOUSNIER, Roland; RAEFF, Marc; J. W. SMIT & STONE, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*. Madri, Alianza Universidad, 1989.

_____. The Seizure of Overseas Territories by European Powers. In: ARMITAGE, David. *Theories of Empire. 1450-1800*. Burlington: Ashgate, 2002.

FALCON, Francisco. História e poder. In: Ciro Flamarion Cardoso & Ronaldo Vainfas (orgs.). *Domínios da história. Ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus. 1997.

FERREIRA, Letícia dos Santos. *Amor, sacrifício e lealdade. O donativo para o casamento de Catarina de Bragança e para a paz de Holanda (Bahia, 1661-1725)*. Niterói. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal Fluminense. 2010.

GIL, Xavier. Império, Monarquia Universal, Equilíbrio: Europa y la Política Exterior en el Pensamiento Político Español de los siglos XVI y XVII. Perugia: *Lezione XII del Seminario de la Università di Perugia*. Dipartimento di Scienze Storiche, 1996.

_____. Spain and Portugal. In: LLOYD, Howell A.; BURGESS, Glenn; HODSON, Simon (Ed.). *European Political Thought. 1450-1700*. New Haven: Yale University Press, 2007.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. O império profético de Antônio Vieira. Lisboa, *Atas do Congresso Internacional IV Centenário do Nascimento do Padre Antônio Vieira: 1608-2008*.

HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *O eleito de Deus. Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1970.

JASMIN, Marcelo Gantus & FERES JR., João. (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola/Iuperj. 2006.

_____. *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola/Iuperj. 2007.

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

KELLEY, Donald R. Elizabethan Political Thought. In: POCOCK, John. G. A. *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Os nomes do Império em Portugal no século XVII: reflexão historiográfica e aproximações para uma história do conceito. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Felipe Silvério; SILVA, Luís Geraldo. (Orgs.) *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____. *Império dos Sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo, Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005.

_____. Entre o Quinto Império e a Monarquia Universal: concepções proféticas de poder para o Reino e para o Ultramar. L. M. Souza; J. F. Furtado; M. F. Bicalho (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 205

_____. Dreams and prophecies: the Fifth Empire of Father Antonio Vieira and the Portuguese Messianism in 17^o Century Portugal. In: Vieira, Baroque Portugal and Colonial Brazil. Providence. Brown University. 7 a 8 de novembro de 2008.

MARAVALL, J. A. El concepto de Monarquia en la Edad Media española. In: *Estudios de historia del pensamiento español*. 3^a ed., Madri: Cultura Hispanica. 1983.

MARRIOT, B. J. *Blurring Boundaries: The Transmission of Millennial Information Across the Seventeenth-Century Judeo-Christian Frontier*. Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in History. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada. 2008.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América: 1640-1720*. São Paulo: Hucitec, Fapesp, 2002.

_____. Regiões e império: Vieira na América portuguesa na segunda metade dos seiscentos. CARDIM, Pedro; SABATINI, Gaetano (Orgs.), *António Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2011, p. 181-201.

_____. Overseas alliances. The English marriage and the Peace with Holland in Bahia (1661-1725). In: Cardim; Tamar Herzog; José Javier Ruiz Ibáñez & Gaetano Sabatini (orgs.). *Polycentric Monarchies: how did Early Modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?* Sussex: Sussex Academic Press. 2012. No prelo.

MUHANA, Adma. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético argumentativos. In: *Semear*, n. 2, 1997. Disponível em: http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/2Sem_02.html.

MULDOON, J. *Empire and Order: The Concept of Empire. 800-1800*. New York: St. Martin's, 1999.

PAGDEN, Anthony. *Lords of the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500- c. 1800*. New Haven: Yale University Press, 1998.

PECK, Linda Levy. Kingship, counsel and Law in early Stuart Britain. In: POCOCK, John G. A. *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retóricopolítica dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: EDUSP. 1996.

POCOCK, John G. A. Interregnum and Restoration. In: POCOCK, John G. A. *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp. 2003.

_____. *The Machiavellian moment, Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press. 2003.

_____. *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PUNTONI, Pedro. Prefácio. In: João Lúcio de Azevedo. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda 2008. v.1.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega. 1977.

REMOND, René (org.). *Por uma história política*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV. 1996.

REIS, José E. *Do espírito da utopia: lugares utópicos e eutópicos, tempos proféticos nas culturas literárias portuguesa e inglesa*. Fundação Calouste Gulbenkian. 2007.

ROBERTSON, John. Empire and Union: The Concepts of the Early Modern European Political Order. In: ARMITAGE, David. *Theories of Empire*. 1450-1800. Burlington: Ashgate, 2002.

SCHAUB, Jean Frédéric. *Portugal na monarquia hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte. 2001.

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

SOLT, Leo F. The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millennium. In: *Church History*. S/I, v. 30, n. 3, p. 314-324.

STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*, Bauru, Edusc, 2000.

STUMER, Andrew. The sixteenth century apocalypse: The fifth monarchists. In: *Access: History*, S/I, v. 2, n. 2, p. 21-30, 1999,

THOMAZ, L. F. F. R. A idéia imperial manuelina. In: DORÉ, Andréa; LIMA, Luís Felipe Silvério; SILVA, Luís Geraldo. (Orgs.) *Facetas do Império na História. Conceitos e métodos*. São Paulo: Hucitec, 2008.

_____; J. S. ALVES. Da cruzada ao Quinto Império. In: BETHENCOURT, F. Bethencourt; CURTO, D. R. (Orgs.). *A Memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa, 1987.

TORGAL, Luís Reis. *Ideologia política e teoria do Estado na Restauração*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade. 1981-1982, 2v.

TREVOR-ROPER, Hugh. A crise do século XVII. Religião, a Reforma e mudança social. Rio de Janeiro: Topbooks. 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *Antônio Vieira, jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001

_____. *Jerusalém Colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

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).

WARBURTON, Rachel. Future Perfect?: Elect Nationhood and the Grammar of Desire in Mary Cary's Millennial Visions. In: *Utopian Studies*. S/1, v. 18, n. 2, p. 115-138, 2007.

YATES, Frances. *Aestreae. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London, New York: Routledge, 1999.