



Luís Filipe Silvério Lima

**PADRE VIEIRA: SONHOS PROFÉTICOS,
PROFECIAS ONÍRICAS.**

O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo



*Dissertação de Mestrado apresentada ao
programa de Pós-Graduação de História
Social da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo*

*Orientador: José Carlos Sebe Bom
Meihy*

*São Paulo
1º semestre de 2000*



*Para Luana,
amor do tempo eterno*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao prof. José Carlos Sebe Bom Meihy, orientador e amigo, a quem devo a descoberta de Vieira, dos sonhos e muito mais.

Ao Fábio Bezerra de Brito, pela amizade, pelas leituras argutas e sensíveis, pelo exemplo de ser humano. À Maria Eta Vieira, sempre lúcida e sensível. A Fabiano Maisonnave, pelas leituras à distância. Aos colegas do Núcleo de Estudos em História Oral/NEHO, em especial à Suzana, que acompanharam e apoiaram esse trabalho e souberam compreender minhas ausências.

Aos professores do Departamento de História da USP, pelo apoio e pela minha formação. À profa Zilda Marcia Gricoli Iokoi, por tudo que aprendi como seu aluno e amigo. À profa. Ilana Blaj (in memoriam), por ter me indicado a trilha da História. À profa. Mary Del Priore, pela generosidade de seus comentários e indicações. À profa. Janice Theodoro, pelas várias conversas e observações. À profa. Laura de Mello e Souza, pelas sugestões e atenção.

Ao prof. João Adolfo Hansen, pelos comentários e acompanhamento durante todo o processo de pesquisa, que me foram de imensa valia. À profa. Adma Fadul Mubana pelas indicações e leitura do projeto no início da pesquisa.

À Anna Kalenska, Florence Lévi, Jacob Schmutz e Tiago Reis Miranda, pelo diálogo além-mar.

Ao Valmir Muraro, exemplum e professor nos estudos vieirenses.

Aos colegas da pós-graduação, Marilena Vezentin, André Figueiredo Rodrigues e Auxiliomar Ugarte. Ao Grupo de Estudos do Barroco, mais do que interlocutores, companheiros de viagem: Silvia Secco, Jacqueline Rocha, Paulo Oliveira e Marcos Kaiser Mori, que trouxe sua Música e uma amizade antiga.

Ao João Carlos Guedes da Fonseca, pelas críticas de um grande intelectual e amigo.

Aos meus alunos do curso de História Ibérica, em cujas aulas e discussões algumas questões se iluminaram.

À minha família, cujos agradecimentos sempre serão poucos. À Maria Alice, exemplo de força, trabalho, cuidado e minha leitora (e incentivadora) desde o início, e ao Furio. Ao Celso, modelo de postura acadêmica e ética e companheiro nos meus caminhos intelectuais, e à Beth. Ao João André, meu pequeno grande irmão, pelo eterno incentivo e admiração.

Ao Mauro e à Manuela, pelas conversas sobre meus estudos e pela enorme generosidade e apoio. À Miriam, por suas leituras e por estar sempre presente, carinhosa e atenta. Ao Reinaldo e à Monayna, por me acolherem na família. Ao Boris e à Jerusa, pelas barrocas conversas sobre Vieira e seus sonhos.

Aos amigos: Ivan e Bianca, Eduardo e Beatriz, Cássio e Elisa. Ao Carlos, pelos seus comentários sobre meu texto.

Aos funcionários do Departamento de História e da Pós, na figura do Osvaldo. Aos funcionários da seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, do Real Gabinete Português de Leitura, da Biblioteca Mario de Andrade, do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB), das bibliotecas da FFLCH.

Ao CNPq, cujo apoio permitiu que eu realizasse esse trabalho.

À Luana, por tudo.

ÍNDICE

<i>INTRODUÇÃO</i>	2
<i>I. SONHOS PROFÉTICOS. A ONIROLOGIA CRISTÃ.</i>	20
Sonho e práticas políticas em Portugal	36
<i>II. SONHOS VIEIRENSES</i>	44
Os sermões oníricos	45
Xavier Dormindo	48
<i>III. PARA O SONHO DO QUINTO IMPÉRIO</i>	75
O Apóstolo do Oriente: metonímia do destino português	78
<i>CONCLUSÃO</i>	86
<i>REFERÊNCIAS</i>	88

INTRODUÇÃO

Eu dormia, mas meu coração velava
Cântico dos Cânticos

Tempo. Na concepção cristã, dimensão humana do projeto do Infinito. Segundo Santo Agostinho, o tempo era, menos que material, distensão da alma.¹ Limitava, o Bispo de Hipona, a continuidade (o *quando* escolástico) dada à ação humana.² Para Padre Antonio Vieira, convergindo com a Segunda Escolástica,³ o tempo possuía materialidade. Em seu projeto do Quinto Império, o Futuro do Reino de Cristo na Terra fora anunciado, mas necessitava da ação humana, dentro dos futuros contingentes,⁴ para concretizar os planos da Primeira Causa. O tempo para Vieira não podia ser somente uma distensão da alma e, contrariamente ao pensamento agostiniano, o passado não seria lembrança e o futuro não seria puro desejo.⁵ O Futuro, porque escrito, certo e a realizar-se; o passado, porque argamassa sólida no qual o futuro, por meio das ações presentes, se escreveria. Como percebeu Vieira a configuração do Projeto e as eleições divinas? O jesuíta fundamentou-se na exegese

¹ LLOYD, G. “Augustine and the ‘problem’ of time”, in: MATHEWS, G.B. (ed.). The augustinian tradition. Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 39-40; RICOEUR, P.. Tempo e narrativa. São Paulo, Papirus, 1995, v.I.

² HELLER, A. O homem do Renascimento. Lisboa, Presença, 1982, p.12, 15 (n.1). Agnes Heller critica a concepção de enxergar no *quando* aristotélico a idéia de tempo fundada na continuidade. Contudo, segundo Jacob Schmutz, é desse modo que a segunda escolástica lia a definição aristotélica. SCHMUTZ, J. “Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism” in: PORRO, P. (ed.) The medieval concept of time. Leiden, Brill, no prelo.

³ SCHMUTZ, J., *op. cit.*

⁴ A humanidade seria responsável, na sua ação, pelos futuros contingentes, ou seja, as partes do plano Divino deixadas em aberto para que, por meio do livre-arbítrio, se completasse o Futuro da Graça. O tempo teria assim dois vetores concomitantes: a ação humana e a eleição divina (a Graça eficiente), sendo que a ação humana deveria apontar para a Graça - a parusia e para o final dos tempos, a Jerusalém Celeste (ou terrestre, segundo alguns pensadores cristãos). A ação humana, no limite, não impediria a realização do plano Divino, pois Deus está acima do tempo (Ele é infinito e contém o tempo: Deus é o passado e o futuro) e a não realização de seu plano implicaria na falência de seu projeto, o que não pode ocorrer, pois Deus é perfeito e seus desígnios infalíveis. Ao não agir e completar os futuros contingentes a humanidade estaria retardando a consecução do Plano, o que não afetaria Deus, pois este está acima do tempo humano. Quando estivermos nos referindo ao Futuro da Graça, infalível, usaremos maiúscula, em referências aos futuros contingentes, optamos pela minúscula. Isso para evitar repetições desnecessárias ao longo do texto. Para definição de contingência e seu entendimento por Vieira ver artigo de: BOSI, A.. “Vieira e o reino deste mundo” Revista da Biblioteca Mário de Andrade. n. 55, 1997, pp.164 167

das profecias bíblicas, na Patrística e nas visões dos Santos, seguindo a ortodoxia católica, e nos textos proféticos messiânico-milenaristas, seguindo os movimentos sebastianista e joanista, do qual fez parte. Algumas das principais profecias selecionadas por Vieira tinham a particularidade de serem visões em sonho ou narradas em forma de sonho. Percebemos, então, que era necessário sonhar.

Em uma leitura da obra sermônica do jesuíta, deparamo-nos com os sermões de S. Francisco Xavier (1694). Quinze sermões, divididos em duas partes: Xavier Dormindo e Xavier Acordado. Interessou, sobretudo, o primeiro bloco, no qual o “Apóstolo do Oriente” sonhava, e não só sonhava, como tinha o Futuro profetizado. Além da própria figura de Xavier, percebida como missionário-pregador por excelência (fato apontado por Margarida Vieira Mendes),⁶ e talvez como profeta, teve relevância particular perceber a discussão travada por Vieira acerca dos sonhos proféticos como visão do Futuro. Futuro da conquista espiritual da Ásia, ligado ao destino do reino português (e do Império Católico).

Investigamos, assim, os sonhos narrados e sua relação com a profecia nos sermões de Xavier Dormindo, tendo em vista a questão do tempo, enquanto enfoque de compreensão do Quinto Império. Comparações com outros sermões – que, como recurso analítico, de agora em diante, chamaremos de “sermões oníricos” – também foram traçadas, mas não há nenhum no qual a “coisa notável” e matéria dominante são o sonho e sua particularidade profética.

A partir desse *corpus* pensamos o título do trabalho: “Padre Vieira: Sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos Sermões de Xavier Dormindo”. O “sonhos proféticos” está sendo usado no título em sentido diverso do “sonho profético” bíblico, segundo a denominação de Kaufmann.⁷ Para o autor de *A Religião de Israel*, há dois tipos de sonhos enviados por Deus no Antigo Testamento: o “profético”, no qual “a divindade revela-se e fala diretamente ao homem”, e o “simbólico”, “visão (...) enigmática, cujo significado é velado” e que “requer interpretação”. Na obra de Vieira, não percebemos essa distinção entre os sonhos,

⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. Livro, XI, 20; Sobre o assunto ver RICOEUR, P.. *Tempo e narrativa*. Campinas, Papirus, 1994, pp. 22 e ss.

⁶ MENDES, M.V.. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989, pp.267 e ss.

⁷ Será usado nessa acepção ao longo do trabalho, exceto em casos de referência direta ao trabalho de Kaufmann: KAUFMANN, Y.. *A religião de Israel*. São Paulo, Perspectiva, 1989, pp. 95 ss.

pois para o jesuíta a profecia deveria ser interpretada; como figura,⁸ há sempre um significado oculto nas mensagens de Deus que só será desvelada com a exegese posterior e com a aproximação, no tempo, do evento profetizado. Assim todo sonho inspirado por Deus teria sido “profético” e “simbólico” ao mesmo tempo, pois a profecia necessita de uma interpretação posterior.⁹ A inversão de “sonhos proféticos” no título, as “profecias oníricas”, aludem aqui a literatura oneirocrítica divulgada nos séculos XV, XVI e XVII, na qual *oneiros* (segundo a divisão de Artemidoro e seguida por Macróbio) nomeava o sonho que prenunciava o futuro.

De outra parte, buscamos comparações com os textos homiléticos e os “eminentemente proféticos” de Vieira, pensando sim em estabelecer relações, mas em um sentido unívoco sermões-textos proféticos, ou seja, identificar nos sermões algumas propostas elaboradas em outros escritos de Vieira. Essa perspectiva fundamentou-se nas hipóteses levantadas por Hêrnani Cidade, Alcir Pécora, José Carlos Sebe Bom Meihy e Valmir Muraro.¹⁰

De modo geral, para esses autores, há uma permeabilidade nos textos de Vieira, estabelecendo uma relação entre a obra sermônica e os “altos castelos” vieirenses. Cidade identificou na obra vieirense duas fontes que mesclariam os diferentes tipos de texto: a Bíblia, como fonte analógica, e o Quinto Império, como fonte teleológica (contida e explicitada, por sua vez, nas Sagradas Escrituras).¹¹ Pécora, trabalhando com uma unidade retórico-político-teológica, vê uma conversão da parenética com textos vários do jesuíta. Para Meihy, pode-se pensar em um agrupamento sob o nome de textos “proféticos”, que possibilitariam uma compreensão, ainda a se fazer, mais ampla de Vieira, buscando assim uma “Teoria Geral do Pe. Antônio Vieira”. Na mesma linha, segue o trabalho de Muraro, que estudou os sermões proféticos, analisados em blocos temáticos, enquanto explicativos do Quinto Império.

Sendo as únicas obras vieirenses pregadas ou publicadas em vida, vemos os sermões como canal de divulgação das proposições proféticas contidas em *Carta ao*

⁸ Estaremos nos utilizando do conceito de figura desenvolvido por Auerbach: AUERBACH, E.. Figura. Madri, Mínima Trotta, 1998.

⁹ VIEIRA, S. 4^{ta} de Cinzas (1672), Sermões, Porto, Lello, 1951, v. III, p.192

¹⁰ MEIHY, J.C.S.B., “Ensaio introdutório”, *op. cit.*; MEIHY, J.C.S.B., “Para uma teoria geral do Padre Antonio Vieira”, palestra proferida no evento “Vieira Plural”, out. 1997, (mimeo); MURARO, V. Padre Antonio Vieira: o profeta do Quinto Império. São Paulo, Loyola, no prelo.; PÉCORA, A.B.. Teatro do Sacramento. São Paulo, Edusp, 1994; CIDADE, H. Padre Antônio Vieira. Lisboa, Presença, 1985

¹¹ CIDADE, H., *op. cit.*, p. 120.

Bispo do Japão, Apologia das Coisas Profetizadas, Representações, História do Futuro ou na *Clavis Prophetarum*. São “choupanas” de uma mesma cidade - o Quinto Império - que também, imaginamos, permitem entender seu construtor e seus objetivos.

Os sonhos proféticos utilizados por Vieira (bíblicos ou não) justificaram a arquitetura de seu projeto. Nos sermões, sobretudo nos de Xavier Dormindo, a relação do onírico com o profético foi elaborada pelo jesuíta, que constituiu uma onirologia ligada à doutrina proposta pelo *Reino de Cristo na Terra*. Os sonhos foram entendidos enquanto figuras e exemplos do “cuidar” e do ser “vigilante”, por meio da ação humana das “causas segundas”,¹² como também, pelo seu caráter de anunciação, sinais divinos do Futuro e do destino português. Do mesmo modo que as Sagradas Escrituras, de onde retirou muito dos sonhos narrados, Vieira interpretou as profecias oníricas como fonte analógica, no modo de agir, e teleológica, no conteúdo revelado. Tomando os sonhos como figura do Futuro, o pregador atualizou a matéria onírica em seu projeto político-messiânico.

Os três sonhos xavieranos não foram, nesse sentido, meras tópicas estilísticas, pois prefigurados. Xavier tornou-se metonímia do destino imperial português, ao mesmo tempo em que, não por coincidência, exemplo do missionário jesuítico. O Quinto Império encontrou nas visões do Santo e na sua posterior realização dois de seus alicerces fundamentais: o Império lusitano e a ação evangelizadora da Companhia; visões interpretadas por um inaciano português. Podemos discutir, contudo, a percepção dos sonhos proféticos (ou políticos) enquanto um “gênero narrativo” específico, que teria uma tradição na cultura ocidental, particularmente na idade média cristã.¹³

As idéias vieirenses não estavam imbuídas de um caráter de “novidade”. Seu projeto se articulou a partir de uma doutrina católica tridentina e de um clima profético-messiânico, no qual havia se não uma onirologia constituída pelo menos um repertório definido de sonhos proféticos e posições em relação ao onírico. Do mesmo

¹² As “causas segundas” são efeito da Causa Primeira, fundada na ação humana, mediada no livre-arbítrio, que devem no Plano Divino completar Sua obra.

¹³ LE GOFF, J. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia colectiva do ocidente medieval”, *In: Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa, Estampa, 1980, pp.281-288; LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa, Estampa, 1994; AVILÉS, M. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo del Oro*. Madri, Nacional, 1981; MENEZES, A.B.. “O ramo que floresce”. *Revista USP*, n. 37, março/maio, 1998, 204-216; QUEIROZ, T.A.P. “Indivíduo e corpo político no sonho medieval”. *Revista USP*, 41, mar.-mai. 1999, pp. 154-167.

modo, o próprio Quinto Império e sua temporalidade estavam presentes na cultura marrana e portuguesa, muitas vezes caracterizada por *Barroca*.¹⁴

O sonho na obra vieirense, porém, não foi objeto de muitos estudos. Na literatura compulsada,¹⁵ aparece em forma de citações, ligadas aos sonhos bíblicos, carecendo de uma abordagem mais detida.

Há, contudo, um artigo que trata não só da questão do onírico, como também tem por fonte os sermões de Xavier Dormindo. Escrito para uma conferência, em 1954, por ocasião do 4º Centenário da morte de S. Francisco Xavier, o texto de Luís de Pina, “S. Francisco Xavier na lição psicológica do Padre António Vieira”¹⁶, para além de sua função “apologética”, apresentou a articulação dos sermões vieirenses com a doutrina escolástica sobre os sonhos e com os textos de Aristóteles, Hipócrates e Galeno, em sua veiculação no Portugal e Espanha seiscentistas. Além disso, indicou grande parte das fontes utilizadas por Vieira para escritura dos sermões e levantou hipóteses, a partir da literatura vigente à época, de leituras do jesuíta. Ainda que propondo se abster da discussão da originalidade científica de Vieira, Pina reforçou, por meio da engenhosidade dos sermões, a proximidade da onirolgia vieirense com as modernas teorias psicanalíticas sobre o sonho, numa tentativa de estabelecer subsídios para sua história da medicina e psicologia em Portugal.

Nas décadas de 50 e 60, Ivan Lins,¹⁷ mesmo que de relance, se deteve em dois textos na questão do sonho, usando os Ss. de Xavier. Seu enfoque, mais do que estabelecer uma reflexão sobre a matéria onírica, sugeriu o pioneirismo de Vieira sobre Freud.¹⁸ Mário Gonçalves, duas décadas antes de Lins, em uma seleção de trechos de

¹⁴ Sobre o debate acerca do uso e do significado do termo do *Barroco* há uma vasta produção. O mais completo estudo que encontramos nesse sentido foi o capítulo de Helmut Hatzfeld em seu *Estudos sobre o Barroco*: HATZFELD, H.. “Exame crítico do desenvolvimento das teorias do Barroco”, in: *Estudos sobre o Barroco*. São Paulo, Perspectiva, 1988, pp. 13-38; Pensando em Portugal, há o estudo introdutório de Rui Bebianno, em seu *D. João V. Poder e espetáculo*: BEBIANO, R.. *D. João V. Poder e espetáculo*. Aveiro, Estante, 1987, pp. 29 e ss.; no caso do Brasil, há o excelente trabalho de Guilherme Simões Gomes Jr.: GOMES, G.S., Jr.. *Palavra peregrina. O Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil*. São Paulo, Edusp, 1998. Para América, é interessante o balanço apresentado nos vários artigos de: SCHUMM, P.(ed.). *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt am Main, Vevuert, 1998.

¹⁵ Cabe frisar que não pretendemos esgotar, em absoluto, a literatura sobre Vieira, volume incalculável ao longo de mais de trezentos anos de biografias, comentários, críticas, análises, interpretações, panegíricos... A seleção se deu pelos temas afins, num recorte mais qualitativo e temático do que extensivo.

¹⁶ PINA, L.. “S. Francisco Xavier na lição psicológica do Padre António Vieira”, *Revista de Guimarães*, n. 3-4, julho-dezembro 1954, pp.259-89.

¹⁷ LINS, I., “O Padre António Vieira e a "História das Idéias no Brasil" do Prof. Cruz Costa.” *Revista de História*, São Paulo, 1956, 13, pp.166-167; LINS, I., *Aspectos do Pe. António Vieira*. 3a.ed., Rio de Janeiro. Edição de Ouro. 1966, pp.335-6.

¹⁸ Devemos observar que as argamassas que tanto Vieira como Freud usaram para estabelecer seus textos são similares, especialmente no caso de Aristóteles e Galeno. Além disso, Freud vai usar os exemplos de Artemidoro Daldiano, autor divulgado no século XVII.

sermões, recortou a *Prefação* e o *Sonho Primeiro* dos Sermões de Xavier, sem citar a origem, nomeando sob o título de “O sono e os sonhos”.¹⁹ A partir do trecho selecionado por Gonçalves, Clara de Barros buscou, mais recentemente, propor uma leitura do sermão e da compreensão dos sonhos por Vieira, fundada na análise do discurso enquanto aparatos da ideologia, sem contudo se deter muito nem entender o sermão dentro da sua especificidade, o que acabou por levá-la a certas imprecisões.²⁰ Terminam por aqui as referências encontradas aos sonhos, sobretudo, nos sermões de Xavier.

Sobre S. Francisco Xavier e Vieira, existem alguns textos ou passagens.²¹ Buscando uma análise dos sermões e do próprio *Vieira-pregador*,²² Margarida Vieira Mendes, em seu *A oratória barroca de Vieira*, propôs uma leitura (talvez a mais completa) de Xavier como *imago* (e *exemplum*) do pregador e missionário, características essenciais dos inicianos, cuja figura do santo também era vista como protetora do povo português.²³ Caminho similar toma Valmir Muraro, ao estudar as figuras de santo ideais para Vieira. Para Muraro, nos Ss. de S. Francisco Xavier e Santo Antônio:

*o Pe. Vieira procurou projetar os detalhes da eleição divina de Portugal, por meio das atividades dos filhos ilustres da pátria em terras tão longínquas quanto a Itália, a Índia e o Japão.*²⁴

¹⁹ VIEIRA, A. *Antologia de sermões* (ensaio histórico-crítico, selecção, notas e índices remissivos por Mário Gonçalves Viana). Porto, Educação Nacional, 1939.

²⁰ Clara de Barros escreveu: “Barthes afirma que o mito da linguagem não é inocente. No sermão do padre Antonio Vieira denominado “O sono e os sonhos”, percebemos que o jesuíta aceitava o devaneio no sonho noturno como santo Agostinho. Seu *discurso*, porém, demonstrava também sua *ideologia*, já que tenta o *controle do saber* através da advertência de o sonho feliz depender da conduta (cristã, supõe-se) do homem”, (grifos nossos) *In*: BARROS, C.E.M., de.. *Aldeamento São Fidélis*. Rio de Janeiro, Iphan, 1995, p.90. Apresentando uma leitura válida do trecho, De Barros, segue um caminho diverso ao ponto de vista aqui defendido. Ao utilizar os excertos dos Ss. de Xavier retira-os de seu todo argumentativo. Ocorre um esvaziamento de significado onde, numa relação discurso enquanto linguagem>ideologia>construção da realidade (termos extemporâneos ao século XVII), os sermões são vistos como estruturas funcionais de persuasão para os aldeamentos. No caso dos Ss. de Xavier, em particular, isso torna-se relativizado, pois nunca foram pregados como também seu “público-alvo” não eram os índios de aldeamentos jesuíticos.

²¹ Não se vai comentar cada texto, mas sim listá-los e dar destaque às análises mais relevantes para elaboração do projeto e entendimento da figura do Santo. Os textos que falam de Xavier na obra vieirense (não necessariamente nos sermões estudados) são: MAIA, P.M. “O padre Vieira entre o pranto e o riso”, *Quinto Império*, v.1, 1º sem/97, Salvador, CEP/UFBA, pp.11-20; PINA, L. “ S. Francisco Xavier na lição psicológica do Padre Antônio Vieira.”, *op.cit.*; MURARO, V.F.. *Vieira: navegante do profetismo*. Tese de Doutorado em História Social, FFLCH/USP, 1998; MURARO, V.F.. *Padre Antônio Vieira: o profeta do Quinto Império*. São Paulo, Loyola, no prelo; MENDES, M.V.. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989; MAURÍCIO, D.. “Portugal e S. Francisco Xavier”, *Brotéria*, 1952.

²² *Vieira-pregador*, obra do jesuíta Luís Gonzaga Cabral, junto ao primoroso trabalho de Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, talvez sejam os grandes tratados sobre a oratória e a pregação vieirense. CABRAL, L. G., S. J. *Vieira-Pregador: estudo filosófico da eloquência sagrada segundo a vida e as obras do Grande Orador Português*, 2 vol., Livraria Cruz, Braga, 1936; MENDES, M.V., *op. cit.*

²³ MENDES, M.V., *op. cit.*, pp. 79, 103-108

²⁴ MURARO, V.F., *Padre Antônio Vieira: o profeta do Quinto Império*, *op. cit.*, p.211.

Assim, os *exempla* desses santos seriam mais do que figuras ideais de pregadores-missionários, seriam indício e confirmação do destino português.

Os traços proféticos em Vieira foram contemplados, de forma ampla, tanto pela historiografia como pelos trabalhos de estudos literários.²⁵ O primeiro trabalho sistemático, nesse sentido, talvez tenha sido o texto de Raymond Cantel, *Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antoine Vieira*.²⁶ Cantel organizou o pensamento profético de Vieira, diferenciando-o das manifestações milenaristas e identificando suas fontes, seja no messianismo cristão-novo e português, seja no sebastianismo. Em seu livro, Cantel buscou entender Vieira em seu tempo, não o classificando de retrógrado, precursor ou moderno²⁷

A questão de um caráter moderno ou precursor inerente ao pensamento de Vieira, já apontado no trabalho de Ivan Lins, onde se viu Vieira como antecessor de correntes do pensamento, conduz muitas reflexões sobre o Quinto Império vieirense e seu caráter profético. Exemplo disso se vê no livro de Pe. Palacin, *Vieira: entre o reino imperfeito e o reino consumado*, onde identificou na vida e nos textos de Vieira uma defesa pela liberdade (expressa no Quinto Império), porém condicionada por fatores conservadores, explicados pela teoria do “limite da consciência possível” de Goldmann.²⁸

Nesse sentido, é necessário pensar também como são vistos os aspectos judaico-messiânicos no pensamento profético vieirense, viés abordado já em Cantel,²⁹ mas trabalhado por António José Saraiva e, sobretudo, Anita Novinsky.³⁰ Para a historiadora, o projeto de Vieira teve sua maior raiz no messianismo judaico, cujas influências, de um lado, viriam do próprio Portugal, marcado por uma cultura

²⁵ Muraro traz um amplo panorama dos estudos sobre a profecia vieirense do *Quinto Império*, MURARO, V.F., *op. cit.*, I capítulo. Há alguns, contudo, que estão de fora: BORGES P.A.E.. A plenificação da história em Padre António Vieira. Estudo sobre a idéia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995; GIL, F. “La preuve de la prophetie”. Annales. Économie. Sociétés. Civilisation, 1991, 41, pp.25-44; RICARD, R. “Prophecy and Messianism in the Work of Antonio Vieira.” Américas 17, Washington, 1960-61) 357-368.

²⁶ CANTEL, R.. Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antoine Vieira. Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1960. Está-se levando em conta a exclusividade do conteúdo e o trabalho sistemático sobre o tema, pois senão teríamos que considerar os textos de António Sérgio, Lúcio de Azevedo e Hêrnani Cidade, entre outros.

²⁷ CANTEL, R., *op. cit.*, p.237.

²⁸ PALACIN, L.G., S.J.. Vieira. Entre o imperfeito o reino consumado. São Paulo, Loyola, 1998, pp.36 e ss.

²⁹ CANTEL, R., *op. cit.*, p.24

³⁰ SARAIVA, A.J., “Antonio Vieira. Menassch ben Israel et le cinquième Empire.” *op. cit.*; NOVINSKY, A.. “Padre Vieira, a Inquisição e os Judeus.” Estudos CEBRAP 29, São Paulo, n. 29, p. 172-181, março de 1991;

marrana, de outro, dos encontros com o rabino Menasséh. Reforçando a visão de um Vieira moderno, para Novinsky, a posição do jesuíta, em relação aos judeus e os cristãos-novos ganhou, para além da comum “esperança pela redenção universal”, um caráter “humano”, contraposto à política da Inquisição e mesmo da Coroa portuguesa.³¹

Sob perspectiva similar estão os artigos de Alfredo Bosi, marcados pela questão da defesa pelo loiolano dos índios e dos cristãos-novos. Bosi, percebendo em Vieira a “cruz da desigualdade”³², projetou na profecia vieirense um caráter progressista, como expresso no artigo, “Vieira e o reino deste mundo”: “Concepção [de tempo na profecia] sem dúvida progressiva e (arriscaria dizer) progressista”, porque defensor do novo.³³ A profecia no limite estaria circunscrita ao campo da fé: a profecia é Verdade para quem nela acredita, para quem tem fé. Fé em um *telos*, que teria sido anunciado pela profecia. E, com o passar do tempo, com a proximidade da resolução do *telos*, mostrar-se-iam sinais comprobatórios dessa profecia. Bosi precisou, nessa sua definição, o significado de profecia com as próprias palavras de Vieira e o repertório de leitura do jesuíta³⁴, permitindo perceber um novo prisma nessa matéria.

Contrapostos à visão de um “progressismo” em Vieira, estão os trabalhos de João Adolfo Hansen e Alcir Pécora, que leram Vieira pela sua retórica, caminho já trilhado por António José Saraiva, com seu *O discurso engenhoso*.³⁵ Retórica essa, mais do que artifício de linguagem, uso de *tropos* e regras oratórias, marcada por uma ligação íntima com a proposta discursiva e o objetivo a ser alcançado, leia-se político. Pécora compôs *O teatro do sacramento* em cima da unidade retórico-teológico-política dos sermões vieirenses.³⁶ Hansen busca combater, por outro lado, visões anacrônicas na

NOVINSKY, A.. “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, *In: IANNONE, C.A. et al.(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História. op. cit.*, pp.63-79.

³¹ NOVINSKY, A. “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, p.78

³² BOSI, A., “Vieira, ou a cruz da desigualdade” *In: Novos Estudos CEBRAP*, 25, out. 1989

³³ BOSI, A., “Vieira e o reino deste mundo”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade* São Paulo, jan.dez.1997, v.55, p. 172. Retomaremos essa discussão mais adiante ao tratarmos do tempo.

³⁴ *Idem*, pp.164-168

³⁵ SARAIVA, A.J.. *O discurso engenhoso*. São Paulo, Perspectiva, 1980.

³⁶ PÉCORA, A., *O teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo, Ed. da UNICAMP/EDUSP, 1994. No mesmo sentido, estão seus artigos: “Um Mistério eficaz.(Uma Análise do Sermão do Smo. Sacramento, 1665, de Vieira)”, *Estudos Portugueses e Africanos*. Campinas. IEL-UNICAMP.10.1987; “Vieira”, *In: O tempo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989; “O processo inquisitorial de Antônio Vieira”, *In: IANNONE, C.A. et al.(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo, Unesp, 1998, pp.49-62.

obra do jesuíta, buscando entender sua estrutura interna e realizar uma arqueologia dos termos e significados do século XVII.³⁷

A tese de uma unidade de perspectiva, proposta por Pécora, contém pontos que foram discutidos por Valmir Muraro.³⁸ Estabelecendo um diálogo com a obra fundadora de Cantel, na questão da profecia, com Pécora, no entendimento mais amplo da obra vieirense, e com a biografia de Lúcio de Azevedo, *História de Padre António Vieira*, Muraro buscou por meio dos “textos eminentemente proféticos”³⁹ periodizar a trajetória vieirense pelo projeto do Quinto Império, que de esboços tomaria corpo ao longo da vida do jesuíta até sua inacabada obra, *Clavis prophetarum*. Menos do que uma unidade de pensamento, o historiador identificou no caráter profético das fontes e no Quinto Império a medida para periodizar os diferentes momentos do pensamento vieirense.

O tempo, propriamente dito, apesar de incluso na discussão sobre a profecia, não teve muito espaço na bibliografia sobre Vieira. Poucos são os trabalhos que se preocupam com essa temática. Pedro Calafete possui texto que trata do tempo, publicado no livro do colóquio *Vieira escritor*.⁴⁰ Calafete caracteriza o tempo em Vieira, nos sermões, pelo seu caráter efêmero, de uma materialidade passageira, característica presente já em Santo Agostinho e participante de uma “cosmovisão barroca”.⁴¹

Hansen também se preocupou com a matéria.⁴² Para o autor, o tempo em Vieira, como católico ortodoxo, é linear, portanto “não há progresso”⁴³, sendo suas diferenças marcadas pela repetição do Idêntico. Ou seja, pelo dobramento do Infinito, da esfera perfeita e Divina, no eixo imperfeito e humano do tempo. Não há superação do passado, não podendo haver progresso - conceitos anacrônicos se aplicados ao século dezessete. O que não significa que não há mudanças. As mudanças são dadas na refiguração do ser representado no passado. Assim, Hansen colocou-se em campo oposto ao de Bosi. Segundo Bosi, Vieira seria um advogado do novo - o passar do tempo - como eterna melhora (no sentido de uma compreensão do Divino), pois mais

³⁷ HANSEN, J.A., “Vieira, forma e função”, *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, *op. cit.*, pp. 185-197.

³⁸ MURARO, V., *op. cit.*

³⁹ MEIHY, J.C.S.B., “Ensaio introdutório”, *op. cit.*

⁴⁰ CALAFETE, P., “Expressões da temporalidade em António Vieira”, *In: MENDES, M.V. et al. Vieira escritor*. Lisboa. Cosmos, 1997, pp.189-202.

⁴¹ CALAFETE, P., *op. cit.*, pp.196-199.

⁴² HANSEN, J.A., “O profeta da luz”, *Folha de S.Paulo*, caderno Mais!, Domingo, 13/7/1997, 5-6.; “Vieira: tempo, alegoria e história”, *Brotéria*, 4/5, vol. 145, out-nov 1997, pp.541-556, “Vieira, forma e função”, *op. cit.*

⁴³ *Idem*, p.186

perto do acontecer profetizado, como na metáfora do gigante e do anão da *História do Futuro*: mesmo tendo os antigos melhor lume, hoje se ilumina melhor pois estamos mais perto do que vai acontecer.⁴⁴

Trilhando caminho diverso, para nós, o novo em Vieira não era necessariamente melhor, como explicitado no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro*: “E por não deixarmos sem juízo a controvérsia disputada entre as cousas novas e velhas, certamente entre umas e outras não se pode dar regra certa.”⁴⁵ Sobretudo porque, no limite, não haveria coisas novas, pois todas as coisas novas eram “antiquíssimas”, faltando somente decifrá-las. Por outro lado, porém, o tempo vieirense não pode ser pensado somente como ortodoxo, pois há um coeficiente de refutação à leitura católica do Futuro; para o jesuíta, o Reino de Cristo será terreno e o tempo humano ganhou, dentro dessa perspectiva, materialidade, vinculando-se, de forma indissociável, à ação⁴⁶ das “causas segundas”.⁴⁷

Percebemos, contudo, a necessidade de entender Vieira e suas idéias dentro do aparato mental de sua época, sem buscar no jesuíta um pensador “moderno” e “progressista” ou ainda um “teólogo da libertação *avant la lettre*”⁴⁸ Com essa preocupação, estabelecemos alguns traçados que nos orientaram durante a pesquisa e a confecção deste texto.

Nosso caminho metodológico foi estabelecido menos pela afirmação de um método e mais pela negação de outros. Em tempos que se carece de uma linha teórica determinada,⁴⁹ tentamos não resvalar no descritivismo documental, sem, contudo, termos fôlego para propor uma nova abordagem. A isso se soma que, para um historiador, são vários os problemas ao se lidar com os sermões vieirenses. Não somente pela literatura vasta e multifacetada que foi produzida sobre o loiolano e sua obra, mas, sobretudo, pela particularidade do objeto e da documentação, que são caracterizados, no mais das vezes, como pertencentes aos estudos literários. Partindo

⁴⁴ BOSI, A., *op. cit.*, pp. 168 e ss.

⁴⁵ VIEIRA, A. *História do futuro*. 2ª ed., Lisboa, INIC, 1992, p. 180

⁴⁶ cf. BAËTA NEVES, L.F.. *Vieira e a imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1997, p. 96

⁴⁷ Essa segunda perspectiva entende-se dentro de um plano de embate contra a predestinação calvinista, que não só fora de Vieira como também de toda a Igreja Católica.

⁴⁸ ARAÚJO, J.S.. *Profecias morenas. Discurso do eu e da pátria em Antonio Vieira*. Salvador, Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 1999, p. 31.

⁴⁹ COSTA, E.V.. “A dialética invertida: 1960-1990”, *Revista brasileira de História*, v. 10, pp. 10-15.

do pressuposto de que o saber histórico se diferencia do saber literário,⁵⁰ pontua-nos a dúvida de como trabalhar uma fonte que, para além de ser vista como (e ser) uma obra literária, nos obriga, por sua própria configuração, a debruçar sobre sua estrutura narrativa.

Observamos que o caminho mais encontrado na historiografia recente tem sido a observação dos sermões (e dos outros textos do jesuíta) somente em seu conteúdo explícito, abandonando, entre outras coisas, o trajeto oblíquo para o historiador das metáforas, sinédoques, metonímias. Nessas abordagens, o “objeto Vieira” tem-se tornado fragmentário, devido talvez ao seu próprio tamanho e complexidade. Por ser esse vasto caleidoscópio de difícil compreensão, os estudos geralmente recortam um aspecto temático da obra de Vieira: Vieira e a política, Vieira e os negros, Vieira e os índios, Vieira e os judeus, etc..⁵¹ Essas abordagens, contudo, apresentam, menos que uma busca pelo entendimento da obra de Vieira *per se*, um interesse “temático”, talvez explicitado na partícula “E”. No geral, os resultados dessas construções analíticas são uma comparação entre algo maior (o tema abordado) e a perspectiva vieirense, visto como exemplo da questão estudada no século XVII.

Buscar um diferente entendimento histórico dos sermões⁵² implica em definir não só o *corpus* documental mas articulá-lo com as idéias vieirenses. Sob nosso ponto de vista, o eixo articulador está estabelecido no projeto do Quinto Império que, com várias modificações, perpassou e fundamentou a obra e a vida vieirense. As plantas desse edifício, contudo, são muitas e é necessário estabelecer um recorte. Interessados em entender a circulação de idéias no século XVII, nossa opção pelos sermões (e posteriormente pelos Ss. de Xavier Dormindo) pretende tentar reconstruir o palácio

⁵⁰ Sobre este aspecto: FONTANA, J. História: análise do passado e projeto social. São Paulo, EDUSC, 1998; MEIHY, J.C.S.B., “Viagem em torno de Mignolo: a Literatura e a História”, *In: CHIAPPINI, L. & AGUIAR, F.W. Literatura e História na América Latina, op. cit.*; MEIHY, J.C.S.B.M., “A literatura como história; revolução e circunstância. A produção intelectual brasileira e a Guerra Civil Espanhola”, IANNONE, C.A. *et al.(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História. op. cit.*

⁵¹ NOVINSKY, A.. “Padre Vieira, a Inquisição e os Judeus.” *op. cit.*; “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, *op. cit.*; CAMPOS, F., “Política e utopia em Antônio Vieira”, *In: Anais do X Simpósio nacional de estudos missionários*. 1994. pp. 261-281; Os trabalhos e os dias eternos. A escravidão africana nas obras de Antônio Vieira. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1993; FRANCO, J. E. & REIS, B.C.. Vieira na literatura anti-jesuítica, op. cit.. Talvez isso seja fruto também das abordagens biográficas, como observado por Muraro: “Biógrafos como Ivan Lins e João Lúcio de Azevedo optaram por dividir a trajetória vivencial do missionário inaciano de acordo com as atividades que desenvolveu. Durante muito tempo acreditou-se que, para compreender o pensamento do sacerdote inaciano de maneira global, o procedimento mais indicado seria a análise individual das diferentes faces sugeridas pelos seus escritos. Os resultados não foram os esperados, pois na fragmentação perdeu-se a visão de conjunto e o sentido religioso e providencialista de suas propostas”, MURARO, V., *op. cit.*, p. 4

⁵² Muitas das reflexões aqui propostas já foram desenvolvidas pelo Prof. Sebe: MEIHY, J.C.S.B., “Para uma teoria geral do Padre Antonio Vieira”, palestra proferida no evento “Vieira Plural”, out. 1997, (mimeo).

do Quinto Império, porém em sua faceta mais desvelada e veiculada.⁵³ Num passo seguinte, pela própria necessidade de proceder a uma crítica documental, temos que refletir sobre a edição dos *Sermoens*.

A grande parte dos sermões está na *editio princeps*. Poucos são aqueles que foram publicados ou republicados a partir das edições em folhetos ou manuscritos inéditos. Há ainda aqueles de autoria duvidosa (alguns apócrifos sabidamente), presentes, em sua maioria, em publicações estrangeiras feitas ainda em vida do pregador.⁵⁴ O caminho usual na historiografia, contudo, não passa por analisar esses textos parenéticos enquanto textos publicados, revistos e reordenados algumas décadas após a pregação para impressão na *editio princeps*. O ponto de partida, em geral, é: considerar primeiro como corretas as datas e locais da pregação indicadas nos *Sermoens*; segundo, não proceder à comparação com outras versões (quando estas existem) nem pensar as diferenças entre o momento suposto da pregação e o momento posterior de escritura e publicação.

Sabemos, por algumas comparações entre diferentes publicações das mesmas homilias,⁵⁵ que as prédicas publicadas na *editio princeps* foram, muitas vezes, reescritos. Como exemplo teríamos os sermões do Mandato, sobretudo o de 1650, detonador da polêmica entre Vieira e Sor Juana Inês de La Cruz, cuja variedade de versões pode ser um dos vieses para a análise da contenda teológica. Ou ainda, nos *Discursos sobre as Cinco Pedras da Funda de David*, primeiramente pregados e publicados em italiano, traduzidos depois para espanhol, e, por último, para português. Como indicado por Valmir Muraro, as várias e diversas edições podem nos permitir pensar sobre o percurso traçado pelo pensamento vieirense.

Entre os sermões que compulsamos com mais acuidade temos ainda pregações em folhetos que não foram modificados nos *Sermoens*, como o S. do Esposo da Mãe de Deus S. José (1644). Ou ainda aqueles que não foram pregados, como no

⁵³ Entendemos que os textos manuscritos, por meio de cópias, circulavam de modo amplo na Europa seiscentista. Um exemplo disso está na própria carta ao Bispo do Japão, “Esperanças de Portugal”, da qual se encontram muitos testemunhos, e que, por meio dessa circulação, chegou à Inquisição. Não há de se negar, contudo, que a veiculação das obras publicadas era muito maior sem prejuízo do fato que organizadas para tal, ou seja, pensando na aprovação e licença do Paço Real e do Santo Ofício.

⁵⁴ Sobre esse assunto ver: FOLCH, L.T., “A obra do Padre António Vieira em Espanha”, *Oceanos*, 30/31, Lisboa, abril/setembro 1997, pp.82-89. Continua ainda sendo o grande levantamento, mesmo que desatualizado, de sermões e obras de Serafim Leite: LEITE, S., S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1950, tomo IX, revisto, na parte dos sermões, por Margarida Mendes Vieira em seu livro: *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989.

caso da *Oitava parte* dos *Sermoens* dedicada a S. Francisco Xavier (1694), que é nosso foco principal. Sem contar os que não possuem indicação de data e/ou local de pregação, como o de Santa Tereza.

Esses pontos devem ser considerados ao se tentar, por meio dos sermões, realizar uma análise do pensamento vieirense. Não podemos somente localizar o momento da pregação, é necessário proceder a uma crítica documental que contextualize também o momento da escritura e da publicação. O caminho usual, contudo, procede em duas vias: a observação dos sermões pelas datas da *editio princeps*, que pode complicar o processo de periodização; ou a consideração de modo sincrônico dos sermões, que prescinde da periodização e analisa o pensamento vieirense como um todo unívoco, também a partir da reorganização dos sermões. No último caso, as leituras dos sermões se enquadrariam no que chamamos anteriormente de análises “temáticas” de Vieira. No primeiro, temos trabalhos preocupados com a especificidade vieirense, sobretudo em sua faceta missionária, que, todavia, não aprofundam a discussão sobre a produção das fontes utilizadas.⁵⁶

Identificamos a falta de um estudo sobre a tipologia dos escritos do jesuíta, como proposto por José Carlos Sebe Bom Meihy, que reflita não somente sobre o sermão (como feito pela crítica literária), mas também caracterizando o restante de sua produção. Além desses pontos, poderíamos abordar as diferenças supostas entre o discurso oral, a oratória sacra, e o escrito, o sermão publicado, sobretudo se considerarmos a importância da oralidade na cultura ibérica seiscentista. Em nosso caso, porém não nos deteremos nessa questão; pela própria especificidade dos Ss. de Xavier Dormindo, retemo-nos na percepção da fonte impressa, as prédicas publicadas em 1694, nos *Sermoens*.

Ora, pensar Vieira e sua obra - impressa - no difuso âmbito de uma história das idéias religioso-políticas ou de uma história cultural⁵⁷, implica refletir o autor e o texto, porém em sua relação com imprensa (editor), com o leitor e com o veículo desse sistema, a língua. Essas preocupações vêm tomando corpo, especialmente na

⁵⁵ MEIHY, J.C.S.B., “Vieira utópico: Sor Juana distópica”, *In*: MEIHY, J.C.S.B. & ARAGÃO, M.L.(coord.). *América: ficção e utopias*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1994; MURARO, V.F.. *Padre Antonio Vieira: o profeta do Quinto Império*. São Paulo, Loyola, no prelo..

⁵⁶ Dois exemplos recentes nesse sentido estão nos trabalhos de SANTOS, B.C.C. *O pináculo do temp(l)o. O sermão do Padre António Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília, Ed. UnB, 1997; COHEN, T.M., *The fire of tongues. António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*. Stanford, Stanford University, 1998.

⁵⁷ CHARTIER, R.. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990, pp. 13-25.

História, desde a década de 80, com os trabalhos de Darnton e Chartier,⁵⁸ nos quais se discutiu os níveis de veiculação e leitura de obras consideradas fundantes da história das idéias ocidentais.

Menos, contudo, que buscar uma história da leitura (ou da *Formação da leitura no Brasil*,⁵⁹ em Portugal ou no reino português seiscentista), ou ainda uma estética da recepção, interessa uma compreensão mais ampla dos sermões do jesuíta. Não buscamos os sermões enquanto inovação no âmbito de uma história das idéias, como tentaram Ivan Lins e, mais recentemente, Alfredo Bosi, ou ainda, mediar a teoria do Quinto Império pelo “limite da consciência possível”, como na visão de Palacin.⁶⁰

Tentamos, sobretudo, entender o texto de Vieira em sua época, mais precisamente de sua veiculação e publicação⁶¹, em um esforço de compreender melhor a obra sermônica e as idéias vieirenses. Ao pensarmos no século XVII, contudo, o sistema autor-texto-meio-imprensa-público merece cuidados, como demonstrado por Hansen. A categoria “autor” é, em si, anacrônica, pois postulada na individualidade romântica. O autor seiscentista é o “autor que imita *auctores*”⁶², que se utiliza a *auctoritas* dos textos clássicos (sobretudo, Aristóteles, os Santos Padres e a Bíblia) não só para justificar mas para (re)criar, dialeticamente, a matéria de seus sermões. Matéria essa expressa, por meio da retórica, na adequação do plano Divino ao intelecto humano. Vieira é desse modo autor-leitor, que, mais do que propor individualmente novidades, postula desvendar verdades ocultas, mas antigas, ou ainda, realocá-las no presente, transformando-as, dentro de uma prática jesuítica e oratória.

Como caracterizar o Vieira-leitor? Pela sua biografia e pelos seus estudiosos, encontramos um leitor assíduo, mesmo que não erudito,⁶³ possuidor de um cabedal

⁵⁸ CHARTIER, R. *A história cultural. op. cit.; A ordem dos livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília, Editora Unb, 1994; DARNTON, R. *O grande massacre de gatos* Rio de Janeiro, Grall, 1986; *Boemia literária e revolução. O submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

⁵⁹ LAJOLO, M. & Zilberman, R. *Formação da leitura no Brasil*. São Paulo, Ática, 1996.

⁶⁰ PALACIN, L.G., S.J. *Vieira. Entre o Reino imperfeito e o Reino consumado*. São Paulo, Loyola, 1998, pp.58-61.

⁶¹ A veiculação precede aqui a publicação pois se está considerando os sermões terem sido proferidos antes de publicados, seja na forma de folhetos avulsos ou da impressão dos volumes da *editio princeps*. Porém, o que interessa a essa pesquisa, no limite, não é o texto proferido e sim o publicado, mas indicações de local e data da homilia servem para balizar e repensar a análise do documento. Obviamente, levamos em conta a pouca precisão de datas e de locais das pregações.

⁶² HANSEN, *op. cit.*, p.17

⁶³ SALDANHA, A.V.. *Da idéia de “Império”na obra do Padre Antonio Vieira S.J.. Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico-político hispânico de seiscentos*. Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, s/d, p. 14; SARAIVA, A.J. “Antonio Vieira. Menasseh ben Israel et le cinquième Empire.” *op. cit.*;

formado nos preceitos jesuíticos (por sua vez, neo-escolásticos e tridentinos).⁶⁴ Os sermões (e suas indicações bibliográficas) permitem percalçar parte desse caminho de leitura do jesuíta, e, inclusive, permitem pensar sobre seu modo de leitura e apreensão de textos no discurso homílico.

Desse modo, além da própria leitura dos sermões, buscamos constituir um repertório de leituras para compreender a construção do sermão vieirense, especialmente, no que tange os Ss. de Xavier Dormindo. Para além dos textos citados anteriormente, aos quais nos reportaremos no item “referenciais oníricos”, as obras de São Tomás de Aquino e, sobretudo, Santo Agostinho, com o qual percebemos haver uma interlocução direta por parte do jesuíta, permitiram-nos perceber as fontes da doutrina presente nos sermões. De modo auxiliar, servimo-nos de obras que dão conta da literatura patrística e cristã.⁶⁵ Obviamente, não pretendemos esgotar o universo de leituras de Vieira, por objetivar compreender os sermões no XVII e não rastrear todo o repertório intelectual e conceitual do jesuíta.

Ligado ao Vieira-leitor, pensamos em Vieira como autor. Um autor que, em sua época, era tido como modelo de pregador e que organizou, em velhice, sua obra parenética para publicação conjunta. Para isso, em uma primeira instância, tentamos centrar esforços no momento da impressão, rastreando e qualificando a *editio princeps* e os folhetos.⁶⁶

Resta o problema de como ler os “sermões oníricos”. Temos claro que o texto sermônico não é um documento cartorial nem um monumento construído intencionalmente para perpetuar (rememorando) o passado. O sermão, acima de tudo, é uma peça retórica, no estilo mais consagrado da retórica, desde os romanos: a oratória, que teve papel fundamental como meio de divulgação de idéias, mais do que pressupostos estilísticos.⁶⁷ Segundo João Francisco Marques, ao tratar d’*A parenética portuguesa e a Restauração*, o “sermão é um instrumento didático destinado a difundir e

⁶⁴ MENDES, M.V., *op. cit.*, p. 63

⁶⁵ GILSON, E. & BOEHNER, P. *História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis, Vozes, 1991; MORESCHINI, C. & NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: I - De paulo à Era Constantiniana*. São Paulo, Loyola, 1996.

⁶⁶ Isto por não sabermos ao certo o momento da escritura. Devemos frisar, também, que não é o interesse dessa pesquisa trabalhar com o processo criativo e genético de Vieira e sim, localizar o seu texto publicado na época para melhor entender o período e a repercussão das teorias do *Quinto Império* vieirense.

⁶⁷ E isso desde o início da literatura cristã, descendente da tradição helenística e romana, porém, na qual a retórica assumira outras funções: “A retórica não é um embelezamento, mas o instrumento mediante o qual se formulavam e se comunicavam idéias, para agir sobre os destinatários dos textos, e está intimamente ligada aos conteúdos e as situações de comunicação. Isso significa que o nascimento e o desenvolvimento do

a tornar compreensível e convincente aos ouvintes uma doutrina religiosa no domínio do dogma, moral e culto”.⁶⁸ Os sermões foram concebidos como tal e sua publicação, além da implícita veiculação das idéias (teológico-políticas) do seu autor, tinham como finalidade servir como *exempla* de sermão.⁶⁹ Os sermões assim também devem ser entendidos - não só pelo literato - pela sua retórica, de sua linguagem. Como demonstrado por Pécora e Vieira Mendes, a retórica possuiu função definitiva na construção do objetivo teológico-político da homilia, imiscuindo-se um campo no outro.⁷⁰ A figura, como dito por Bosi, fez-se essencial para entender a profecia em Vieira.⁷¹ Nesse sentido, o trabalho de Saraiva, *O discurso engenboso*,⁷² permitiu-nos uma renovada abordagem do sermão vieirense.

Saraiva fez, em seu livro, uma análise do texto sermônico de Vieira. Sua preocupação não estava em historicizar ou periodizar os sermões, e sim, em compreender sua estrutura lingüística e discursiva. Procedendo ao estudo do uso de conceitos e palavras por Vieira, indicou um duplo jogo estabelecido entre significante e significado, no qual não há uma direção única, sendo que significante pode estabelecer o significado e vice-versa. Da mesma forma, a estrutura lógica discursiva foi muitas vezes invertida, sendo a proporção quebrada para, propriamente, redefini-la.

Para Saraiva, a obra homílica do jesuíta tornou-se um campo fértil para o estudo da lingüística e das relações estabelecidas na construção do discurso. Em nossa visão, esse processo de entendimento deve estar presente em uma análise histórica que procura compreender o sermão através do sermão, como proposto anteriormente. Atentar para a estrutura discursiva do sermão também responde de certo modo a uma demanda do próprio documento, pois produzido por um autor preocupado e ciente do uso da palavra, da narração e do como narrar.

Da mesma forma, foi necessário observar o próprio léxico utilizado, que nos permitiu também comparar e confrontar diversas pregações, como também encontrar, por meio do *Index* novas homílias. Assim, outro caminho de “arqueologia” do texto sermônico se apresentou no estudo de suas “matérias principais” ou “cousas

cristianismo provocam novas formas de comunicação literária, adaptadas às novas instituições em relação às quais elas devem funcionar.”, *in*: MORESCHINI, C. & NORELLI, E., *op. cit.*, p16.

⁶⁸ MARQUES, J.F.. *A parenética portuguesa e a Restauração*. Porto, INIC, 1989, p.10, v. I.

⁶⁹ MENDES, M.V., *op. cit.*, p.60 e ss.

⁷⁰ PÉCORA, A.B.. *op. cit.*; MENDES, M.V., *op. cit.*

⁷¹ BOSI, A., “Vieira e o reino deste mundo”, *op. cit.*, pp. 167-173.

notáveis”, expressas aqui por meio dos vocábulos utilizados: “cuidado”, “vigilância”, “São Francisco Xavier”, “sonho”, “sonno”, “prophesia” ou “prophetas”, “tempo”, “Imperio”, “Monarchia”. Preocupação que responde ao entendimento da documentação em sua especificidade temporal, por meio do que Febvre chamou de “utensílios mentais”, tentando evitar a projeção (inevitável) de termos e conceitos presentes ao passado, de modo anacrônico.

Cientes da estreita ligação entre “res” e “verba” nos sermões vieirenses, somente decompondo o discurso homílico podemos proceder à análise das idéias vieirenses. Em um primeiro estágio, internamente, em simultâneo ao processo de entendimento da retórica sermônica e de suas matérias. Em um segundo estágio, comparando os sermões entre si, tecendo um corpo mais consistente da teoria do Quinto Império presente nas homílias. Por último, a articulação desse corpo com outras fontes de época, balizadas por sua vez pela historiografia. Constituído esse caminho, podemos voltar para, diacronicamente, refletir sobre os sermões de Xavier. A intenção desse último movimento é inserir e pensar os sonhos proféticos e o Quinto Império vieirense em seu tempo, buscando um entendimento das idéias profético-religiosas no seiscentos português.

De certa maneira, foi no inverso desse processo que organizamos o texto apresentado. No primeiro capítulo, “Sonhos proféticos. Uma onirologia cristã”, buscamos rastrear as concepções de sonho e profecia que organizavam o mundo cristão, discutindo a movimentação teológica e das idéias religiosas, que se fortificou a partir de Trento, para delimitar a verdadeira e falsa profecia a partir da necessidade de reordenar o rebanho cristão, e como a literatura recente tem abordado a história dos sonhos no mundo cristão. Num segundo momento, tentamos perceber a especificidade dos sonhos proféticos e políticos na história moderna portuguesa, constituindo uma genealogia das profecias oníricas nas fontes que, ao longo da História Moderna portuguesa, fundamentaram a visão dos portugueses como povo eleito por Deus.

No segundo capítulo, “Sonhos vieirenses”, elencamos os sermões que chamamos de oníricos, indicando os vários entendimentos de sonho em Vieira e suas relações com a profecia, para então entrar em uma leitura detida dos Sermões de Xavier Dormindo, observando as matérias do “cuidado”, da “vigilância”, do “sonho”

⁷² SARAIVA, A.. *Discurso engenhoso*. São Paulo, Perspectiva, 1980

e do “sonno”, instruída pela especificidade da publicação, pelas leituras e fontes vieirenses, e pela figura de Xavier, nas práticas político-religiosas portuguesas no século XVII.

No terceiro capítulo, “Para o sonho do Quinto Império”, analisamos os Sermões de Xavier, retomando e articulando as matérias que fundamentam o sermão com a questão do “tempo” e da “profecia” do Quinto Império, indicando subsídios para se discutir a validade de uma onirotologia vieirense. Observando, nos sermões, a interpretação figural do Velho e do Novo Testamento e da comparação de Xavier com outros Santos, heróis e personagens bíblicos, buscamos identificar a relação da figura de Xavier e de seus sonhos, constituída por Vieira, com o papel da Companhia de Jesus e das conquistas da Nação Portuguesa com o advento do *Reino de Cristo na Terra*.



*SONHOS PROFÉTICOS.
A ONIROLOGIA CRISTÃ.*

*O mistério que o rei procura desvendar, nem os sábios
nem os adivinhos nem os magos nem os astrólogos
podem dá-los a conhecer ao rei. Mas há um Deus no
céu que revela os mistérios, e que dá a conhecer ao
Nabucodonosor o que deve acontecer no fim dos dias.*

Livro de Daniel

Assim, segundo as Escrituras, respondeu o profeta Daniel ao rei babilônico quando este lhe perguntou se poderia lhe narrar o sonho e desvendar o enigma das visões as quais “lhe perturbaram o espírito”.¹ No sonho, como narrado pelo profeta, aparecia uma enorme estátua brilhante, “de aspecto terrível”, cuja “cabeça (...) era de ouro fino, de prata eram seu peito e braços, seu ventre e as coxas eram de bronze, as pernas eram de ferro, os pés, parte de ferro e parte de barro”². Uma enorme pedra veio do céu, “sem intervenção de mão alguma”, esmagou a estátua, reduzindo-a a migalhas, e “tornou-se uma grande montanha, que ocupou a terra inteira”.³

Pela interpretação do sonho, contada pelo profeta hebreu, a estátua multimatéria eram os reinos do mundo, onde o primeiro e mais nobre era o de Nabucodonosor, “rei dos reis, a quem Deus do céu concedeu o reino, o poder, a força e a honra, (...) tu que és a cabeça de ouro”⁴, seguido por três reinos, representados pelos metais e materiais de valor decrescente. O último reino da estátua (o ferro misturado com o barro) seria esmagado pelo reino representado na Pedra, suscitado por Deus, “que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo” e que “subsistirá para sempre”⁵. Daniel terminou a interpretação dizendo: “O

¹ Dn, 2:1. Para citação das Sagradas Escrituras estamos utilizando a *Bíblia de Jerusalém* e para cotejar o texto latino a *Vulgata* da Deutsche Bibelgesellschaft. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 1995; *Bíblia Sacra Iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

² Dn 2:31-33

³ Dn 2:35

⁴ Dn 2:37-38

⁵ Dn 2:44

grande Deus manifestou ao rei o que deve acontecer depois disso. O sonho é verdadeiramente este, e digna de fé é a sua interpretação”.⁶

O sonho de Nabucodonosor foi um dos fundamentos do Quinto Império vieirense. Seguindo as exegeses judaicas, que transformaram os profetas “em autores de visões referentes a épocas e impérios longínquos” e sua profecias “em visões perspectivas e históricas”⁷, Vieira identificou os quatro reinos da estátua como o Caldaico de Nabucodonosor (como decifrado por Daniel), o Persa, o Grego (Macedônico) e o Romano, representado em seu tempo pelo Santo Império Germânico, da casa de Áustria.⁸ Ao contrário da leitura messiânica hebraica, que identificava na “*pietra gloriosa*”⁹ a vinda do Messias instaurando a Quinta Monarquia, o jesuíta via na rocha o Reino de Cristo na Terra, com sua dupla coroa: a do papa e a do rei de Portugal (identificado primeiro na figura de D. João IV, depois estendendo-a para seus dois filhos coroados e depois seus netos).

A proposta vieirense do Quinto Império português era tributária da tradição messiânica-milenarista¹⁰ lusitana, que propunha a eleição divina do povo português desde o advento do Milagre de Ourique (1139), “mito fundador” constituído a partir do final do século XV,¹¹ e que ganhara forças no sebastianismo, gestado ao longo da União Ibérica.¹² A idéia de Portugal como Quinto Império (ou Monarquia) fazia parte do repertório messiânico-profético português; D. João de Castro, o “primeiro apóstolo do sebastianismo” nas palavras de Oliveira Martins, escreveu um livro, em 1597, intitulado *De quinta et ultima monarchia futura*, no qual defendia - a partir de uma miscelânea de textos e tradições proféticas e oraculares (de Merlim a Isidoro de Sevilha) e, sobretudo, a partir da leitura de Bandarra - a eleição do povo português, a

⁶ Dn 2:45

⁷ KAUFFMANN, Y. *A religião de Israel. op. cit.*, p. 352.

⁸ MUHANA, A.F. (ed.). *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. São Paulo, Ed. da Unesp, 1995, p. 63.

⁹ ISRAEL, M. B.. *Piedra gloriosa o de la estatua de nebuchadnesar con muchas y diversas autoridades de la S.S. Y antiguos sabios*. Amsterdã, s/e, 1665

¹⁰ Ao usarmos a expressão “milenarista”, estaremos aplicando-a no sentido mais amplo dado por Delumeau: DELUMEAU, J.. *Mil anos de felicidade*. São Paulo, Cia. das Letras, 1997, pp. 11, 18. Discordamos, contudo, de sua aplicação às idéias vieirenses, pelo falso entendimento que esse termo possa acarretar e pela própria especificidade da formulação do projeto do jesuíta. Não é nosso interesse, contudo, discutir a esse momento essas questões. Usaremos a nomenclatura de França pensada especificamente para o século XVII português: FRANÇA, E.O.. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo, Hucitec, 1997, pp. 235-281

¹¹ BUESCU, A.M.. “Vínculos da Memória: o mito de Ourique”, *in*: CENTENO, Y. K. (coord.). *Portugal: mitos revisitados*. Lisboa, Salamandra, 1993, p. 15

¹² VALENSI, L.. *Fábulas da Memória*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, p. 140 ss.

vinda do “Encoberto”, na figura de Dom Sebastião, e a instauração da última monarquia.¹³

O sonho de Nabucodonosor foi utilizado continuamente para justificar “a esperança vetero-testamentária de um reino messiânico terrestre”¹⁴, não somente pelos judeus ou em Portugal, mas pelos cristãos em geral.¹⁵ Exemplo disso, no próprio século XVII, foi o movimento protestante inglês chamado sugestivamente de “Homens da Quinta Monarquia”, que propunha uma Monarquia liderada pelos santos, que restabeleceria a tradição mosaica.¹⁶ Mais próximo às propostas de Vieira, está o pensador protestante Pietrus Serrarius que anteviu um Reino de Cristo na Terra com a conversão de Israel no ano de 1666, uma das datas do Quinto Império vieirense e da Quinta Monarquia do Grão-Rabino de Amsterdã, Menasseh Ben Israel.¹⁷

Segundo a ortodoxia católica, contudo, o Quinto Império seria o do Anticristo, que precederia a parusia, a segunda vinda de Cristo. Qualquer proposta contrária poderia ser vista como herética, como tentaram provar os inquisidores de Vieira.¹⁸ Essa doutrina estava baseada em Santo Agostinho, defensor de que o Império Romano, o Quarto da estátua de Nabucodonosor, era o reino representante de Cristo na Terra, na sua união com a Igreja, formando a *Cidade de Deus*, pondo-se assim contra as idéias proféticas quiliásticas ou messiânicas.¹⁹

A discussão sobre a veracidade das profecias e a correção das interpretações movimentou o mundo cristão desde a fundação da Igreja romana. Contudo, nos séculos XV, XVI e XVII, definir a verdadeira e a falsa profecia - ou seja, realizar o discernimento dos espíritos (*discretio spiritus*) - ganhou nova dimensão.²⁰ A crise religiosa e ética do final da Idade Média, a eclosão de movimentos milenaristas e

¹³ DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade*. *op. cit.*, p. 185; HERMANN, J.. *No reino do desejado*. São Paulo, Cia. das Letras, 1998, p. 193-194.

¹⁴ DELUMEAU, J., *op. cit.*, p.21

¹⁵ VALENSI, L., *op. cit.*, p. 147, 281 n.44.

¹⁶ DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 226-236.

¹⁷ MURARO, V., *op. cit.*, pp. 100 e ss. Para Vieira e Menasseh, as outras datas possíveis seriam 1648 e 1652. Serrarius, que inicialmente propôs somente o ano de 1666, transferiu a manifestação dos prodígios divinos para 1670. Vieira, contudo, adiou sucessivamente, até o fim da vida, a data do advento do Reino de Cristo na Terra e modificar qual o rei que iria ser coroado como Imperador do Mundo, cf. MURARO, V., *op. cit.*, pp. 106, 117. Para localizar Serrarius dentro do milenarismo protestante ver também: DELUMEAU, J., *op. cit.*, pp. 151 e ss. O clima da proximidade do final do mundo era intenso, como ilustração, vale lembrar os textos e cálculos exegéticos do físico Issac Newton para determinar com precisão o Apocalipse.

¹⁸ MUHANA, A., *op. cit.*, p. 63-65

¹⁹ O pensamento agostiniano constituiu um marco a partir do qual as crenças profético-milenaristas foram marginalizadas na Igreja: DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 31.

²⁰ SALLMANN, J. *et al.*. *Visions indiennes, visions baroques*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 91 e ss. Ver sobretudo capítulo IV

messiânicos desde o século XV, as Reformas Protestantes e Católica,²¹ as idéias renascentistas e humanistas, e a questão das conquistas e dos “novos mundos” podem ser elementos elencados para explicar ou localizar o debate teológico. Não é nosso objetivo, contudo, discutir as razões desse momento do pensamento cristão, especificamente, do católico romano. Interessa-nos sobretudo pontuar como grande parte desse debate se concentrou nas penínsulas Itálica e, sobretudo, Ibérica, que foram os centros da Reforma Católica.²²

A religiosidade mística espanhola do século XVI foi uma das impulsionadoras dessa questão.²³ Definir a inspiração das visões era dilema constante para religiosos como Santa Teresa D’Ávila e S. João da Cruz,²⁴ assim como para a Igreja e a Inquisição espanhola, sobretudo diante do crescente número de “profecias de rua” (“street prophecies”)²⁵ nas últimas décadas do XVI. Na vertente apostólica do debate, Inácio de Loiola, fundador da Companhia de Jesus, compôs os *Exercícios Espirituais* e *As regras para o discernimento dos Espíritos* instruindo as práticas do bom cristão a partir de um método.²⁶

Do mesmo modo, houve uma produção de obras, na Espanha dos séculos XVI e XVII (como na Itália do mesmo período)²⁷, que buscaram definir e divulgar os procedimentos de identificação da substância divina das visões.²⁸ Livro emblemático foi o do arcediogo de Segóvia, Juan de Orozco Y Covarrubias, com o sugestivo título de *Tratado de la verdadera y falsa profecía*. O interesse por essa obra aumenta pois foi citada por Vieira no *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, na defesa de que Bandarra era verdadeiro profeta.²⁹

²¹ CARDINI, F. *Dois ensaios sobre o espírito da Europa*. São Paulo, Companhia ilimitada, 1993, pp. 46-8

²² *Idem*, p. 51.

²³ SALLMANN, J., *op. cit.*, p. 92

²⁴ MACCORMACK, S.. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 45

²⁵ KEGAN, R.. *Lucrecia’s dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain*. Berkeley, University of California Press, 1990, p. 88

²⁶ SALLMANN, J., *op. cit.*, p. 92; SOUZA, L.M.. *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI - XVIII*. São Paulo, Cia. das Letras, 1993, p.110-111

²⁷ SALLMANN, J., *op. cit.*, p. 94 e ss.

²⁸ KEGAN, R., *op. cit.*, pp. 41-42

²⁹ VIEIRA, A.. *História do Futuro*. (introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalho Buescu) 2ª ed., Lisboa, INIC, 1992, p.128. O mesmo trecho que Vieira citou também foi utilizado na *Restauração de Portugal prodigiosa* (1643-44), indicando que o tratado de Orozco y Covarrubias circulava nos círculos dos defensores do messianismo brigantino. ALMEIDA, G.. *Restauração de Portugal prodigiosa*. Barcelos, Cia. Editora do Minho, 1939, v. 2, p. 64 (I parte, cap. XXIV). Covarrubias, porém, defendia o oposto dos sebastianistas e brigantinos, ou seja, para o arcediogo de Sevilha, Bandarra profetizava a união de Portugal e Espanha sob o reino de D. Filipe II de Espanha.

Publicada em 1588,³⁰ a obra foi dividida em dois livros: o primeiro, com 21 capítulos, dedicado a definir a verdadeira e a falsa profecia, sendo uma inspirada divinamente e a segunda diabolicamente; o “Libro segundo” trata dos modos que se apresentam as “falsas profecias”, 31 ao total, cada um com um capítulo próprio. O objetivo, exposto no “Prologo al lector”, não era apresentar novas idéias, mas defender as verdades ditas com “obscuridad” e divulgá-las para que todos as compreendessem, no combate contra o inimigo (o demônio). A profecia, baseando-se em São Jerônimo, seria uma visão (por isso “se llaman (...) los prophetas videntes”),³¹ ligada a imaginação e seus “fantasmas”, e por isso suscetível à ação demoníaca corporal.

Como explicitado pelo autor, sua doutrina baseava-se no pensamento cristão. Desde Santo Agostinho e da definição da figura do Demônio e do Mal,³² a profecia verdadeira era um anúncio inspirado divinamente. Por outro lado, as visões enganosas eram frutos do corpo, influenciado pelo Diabo, e análogas às adivinhações.

Diante disso, como ficavam os sonhos? No capítulo “De la interpretacion de los sueños y diferencia dellos”, a fundamentação de Orozco y Covarrubias se deu em três níveis: a Bíblia, os Santos Padres e os pensadores Clássicos (de Galeno a Cícero, incluindo Artemidoro e Macróbio). O arcediogo não excluiu a substância profética dos sonhos, evidente na Bíblia, porém advertiu para o fato de que os sonhos, segundo Hipócrates, muitas vezes são “afecciones en el alma [no sentido de *anima*]”³³ sem relação com o futuro. Por esse caráter natural, os sonhos podiam ser inspirados pelo Diabo, que “sabe mucho de las cosas naturales”. Por isso devia-se evitar utilizar “del arte que interpretava los sueños”³⁴ para que não se afastasse do caminho de Deus, como advertido no texto Sagrado.

A leitura de Covarrubias era similar à do jesuíta Francisco de Monzon, que teria escrito vários tratados “da vida espiritual” instruindo a vida do cristão. Estes textos seguiam de certa maneira a estrutura dos *Exercícios espirituais* inicianos. Entre

³⁰ OROZCO y COVARRUBIAS, J.. Tratado de la verdadera e falsa profecia. Segovia, of. De Juan de La Costa, 1588

³¹ *Idem*, p.10

³² PESSÓTI, I.. A loucura e suas épocas. São Paulo, 34, 1991994, p. 85; cf. SOUZA, L.M., *op. cit.*

³³ OROZCO y COVARRUBIAS, J., *op. cit.*, p.142

³⁴ *Idem*, p.143

eles, dedicou um ao tema do sono e de sua consequência, o sonho,³⁵ publicado em 1563, sob o título de *Avisos spirituales que enseñan como el sueño corporal sea provechoso al espíritu*. Partindo da máxima que “a donde mas el tiempo se pierde es quando se duerme”³⁶ o autor buscou a medida ideal de quanto e como se deve dormir e como se deve preparar para o sono, sobretudo na questão da alimentação.

Nos capítulos XII e XIII, abordou o tema do sonho. Partindo de São Gregório, definiu que há três tipos de sonhos: “los unos se causan naturalmente, e los otros por illusão y medio del demonio, e otros por diuina revelacion e ministerio delos Angeles.”³⁷ Citando Aristóteles e Galeno, Monzon afirmou que os sonhos “ordinarios” são naturais e ligados ao efeito dos humores (“malécomicos”, “colericos”, “sanguineos”, “fleumaticos”)³⁸, de onde podem ser utilizados para diagnosticar enfermidades. A manifestação demoníaca dos sonhos adviria do poder do diabo de movimentar as coisas corporais, que “mueve las especies que estan en la memoria, y offrescelas en la fantasia de ~q duerme” causando ilusões, comuns sobretudo às bruxas. A terceira maneira dos sonhos viria por meio de revelação ou inspiração divina, por meio da ação dos anjos. Desse modo Deus revelara aos profetas “sus divinos misterios”, como fizera a José, filho de Jacob, a São José, esposo da Virgem Maria, ao faraó, a Nabucodonosor, a Daniel “e a otras muchas personas del viejo e nuevo testamento”.³⁹

No capítulo seguinte, Monzon tratou “Delos [nove] auisos que se deuem guardar, para conoscer la diuersidad de los sueños, e no se engañar con ellos”, abordando o problema teológico de como averiguar os sonhos e instruindo as práticas do cristão. O primeiro aviso afirmava que os sonhos sem ordem são sonhos naturalmente “causados por muchos e diuersos humos”.⁴⁰ O segundo aviso era que o sonho natural tem uma causa natural, que pode ser descoberta, normalmente, relacionada às atividades diárias e às ações diurnas do sonhador. O exemplo dado é o

³⁵ A preocupação com o sono (em sua relação com o corpo e a penitência) estava expressa nos *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola. LOIOLA, I, S.J.. *Exercícios espirituais*. 3ª ed., Braga, Apostolado da Imprensa, 1999, PPCJ, WWW, <<http://www.pcyj.pt/sjee.htm>>

³⁶ MONÇON, F.. *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu*. Impresso em Lisboa, en casa de Ionnes Blavio de Colonia, Anno 1563, p. 2. (Há mais de um tipo de numeração no documento, uma da impressão, outra à lápis, posterior, optamos pela numeração original)

³⁷ *Idem*, p.48.

³⁸ “Estos sonhos vienen segun la diversidad de las cumplissions muy ordinariamente, que los maleconicos sueñan en cosas tristes y penosas, los colericos en cosas de huego y questiones, los sanguineos en cosas alegres e de amores, los fleumaticos en cosas de agua e de humidades.” *Ibidem*

³⁹ *Idem*, p. 49-50.

⁴⁰ *Idem*, p.47.

sonho de Nabucodonosor, que, além da revelação divina, foi causado pelas preocupações (“*efficax cuidado*”) para com o reino, pois:

*como acontece que naturalmente se sueña en lo que se piensa, y principalmente quando se van a dormir. Assi soño Nabucodonosor en aquella materia, avn que Deus [ilegível] sueño sobre naturalmente le quiso reuelar las Monarquias y señorios vniuersale que auiam de suceder enel m~udo, hasta que viniessse la de Christo nuestro Redemptor que avia de ser sin fin”*⁴¹

O terceiro aviso alertava que qualquer sonho que propunha “algo cõtra nuestra sancta fee catholica” ou contrário às Escrituras ou à Igreja se devia “tener cierto que son illusiones y engaños del demonio”. No quarto, afirmou que não há pecado em sonhar (ou no que se sonha), mas sim em acreditar nos sonhos. O quinto aviso espiritual postulava que se era obrigado a acreditar em “todos los sueños que son divinos”, porque quando “Dios reuela alguna verdad, juntamente da la certeza enel entendimiento, que el es que la reuela” e portanto era necessário obedecer a mensagem onírica, por ser mandamento divino. O sexto propunha que, se havia dúvida da origem divina do sonho, dever-se-ia segui-los se trazem “vnos bons consejos, que nos provocam a cumprir los diuinos mandami~etos”. O sétimo, continuando no mesmo assunto, dizia que, se há dúvida, não se deveria perguntar “a otro que es que lo significa su sueño: porque en la yglesia catholica na ay tales interpretadores de sueños, antes por ley diuina estar prohibidos, y las leyes humanas castigar a estos tales adeuinos”. O caminho para a elucidação do mistério é pedir a intervenção do Espírito Santo. O oitavo aviso era relativo ao sonho com pessoas, vivas ou “defuntas”; devia-se rogar por elas, “si quiera sea amiga, si quiera sea enemiga”.⁴² Por fim, o nono aviso afirmava que se o leitor:

*dormir dela manera que (...) este tratado [ensinou], pod[erá te?]ner vna seguridad y confianza en Dios que no terna malos sueños, ni sera engañado del demonio (...). Y esta promessa haze el Sabio alumbrado por el Spiritu Sancto dizjendo Guarda la ley diuina y sus consejos, y si durmieres no ternas de que temer: antes reposaras, y sera suave tv sueño.*⁴³

No *Tratado sobre la verdadera y falsa prophecia* de Covarrubias e, sobretudo, nos *Avisos spirituales* de Monzon, estão evidentes as concepções de sonho presentes no

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Idem*, p.48-50.

⁴³ *Idem*, p.50

século XVI ibérico, que, como veremos mais à frente, eram as de Antonio Vieira. O sonho poderia ser, como as visões, inspirado divina ou diabolicamente. A matéria onírica, contudo, possuía uma particularidade pelo seu carácter natural e “ordinário”. Se a ilusão demoníaca era causada pela interferência maligna na memória e na imaginação, o sonho comum, por sua vez, também funcionava desse modo, porém sem intervenção sobrenatural. De outro lado, o sonho era produto do sono, estado contrário à vigilância necessária para o bom cristão. O sono era morte breve na qual o Livre-arbítrio e a ação estavam suspensas. A diferenciação e definição do sonho tornava-se mais complexa. O sonho era ao mesmo tempo canal privilegiado para a comunicação divina como artifício usualmente utilizado pelo demônio, mais ainda, a própria natureza corporal das imagens oníricas lhe conferiam um estatuto difuso.

Razão para essas ambigüidades talvez se encontre na multiplicidade e variedade de fontes que fundamentam a idéia de sonho na cristandade ocidental e na Península Ibérica quinhentista e seiscentista. A partir dos tratados de Monzon e Covarrubias, podemos identificar pelo menos quatro grupos: a Bíblia, os pensadores gregos, os livros de interpretação dos sonhos e os Santos Padres. Lendo as Escrituras, contudo, podemos perceber que o problema está presente desde o Antigo Testamento.⁴⁴

Foi o texto sagrado que serviu para grande parte dos modelos e diretrizes sobre o sonho, sobretudo o Velho Testamento. No episódio de Nabucodonosor estão presentes as características da onirológia bíblica. Se voltarmos a Daniel, perceberemos que tanto o sonho quanto a interpretação foram enviados por Deus, que manifestou por meio de uma profecia onírica o futuro dos reinos para o rei. Nabucodonosor, sem entender a mensagem divina, ameaçou de morte todos os sábios, adivinhos e magos da Caldéia se não adivinhassem o sonho e desvendassem seu significado oculto. Buscando escapar da morte junto “com os outros sábios da Babilônia”,⁴⁵ Daniel e seus companheiros do cativeiro pediram misericórdia ao “Deus do Céu sobre esse mistério”. Deus revelou, em uma visão noturna, o sonho e sua interpretação. Não foi

⁴⁴ LE GOFF, J. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia colectiva do ocidente medieval”, *In: Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa, Estampa, 1980, pp.281-288; LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa, Estampa, 1994

⁴⁵ Dn 2:18

alguma característica mântica de Daniel, algum dom adivinhatório próprio,⁴⁶ mas o próprio Deus que o revelou:

*Quanto a mim, este mistério me foi desvendado, não porque eu tenha mais sabedoria que os outros videntes, mas para manifestar ao rei a sua interpretação, a fim de que possas conhecer os pensamentos do teu coração.*⁴⁷

Daniel, no trecho acima e na epígrafe do presente capítulo, condenou assim a ação oracular. Deus envia e desvenda as profecias, pois é o único senhor do Futuro. Essa distinção estava também presente nos sonhos e nas interpretações de José, na corte do faraó: “É Deus quem dá a interpretação” dos sonhos.⁴⁸ O sonho seria canal de comunicação com o divino pelo qual Deus se revelaria aos profetas.⁴⁹ A adivinhação por meio dos sonhos era interdita,⁵⁰ pois “os sonhos extraviaram a muitos” e só os sonhos enviados pelo “Altíssimo” eram dignos de “atenção”.⁵¹ Essa proibição ficou mais evidente com a tradução de S. Jerônimo que “consistently mistranslated a Hebrew word in order to include prohibitions against dream work in the sacred text.”⁵²

Outras fontes citadas nas fundamentações da onirologia cristã foram os textos gregos que trataram do funcionamento do corpo humano: os tratados médicos de Hipócrates e Galeno, e, sobretudo, os capítulos sobre sonho e sono da *Parva Naturalia* de Aristóteles. Para Hipócrates e Galeno, ambos utilizados nas aulas de anatomia e medicina durante os séculos XVI e XVII,⁵³ os sonhos serviam para diagnosticar os estados do corpo, por meio dos elementos relacionados aos humores,⁵⁴ pois eram manifestações da alma relacionadas à ação diária do corpo e dos sentidos.⁵⁵ Hipócrates, contudo, não descartou a ação externa e sobrenatural nos sonhos, servindo inclusive para interpretar o futuro do paciente e de sua saúde.

⁴⁶ KAUFFMANN, Y., *op. cit.*

⁴⁷ Dn, 2: 30

⁴⁸ Gn, 40:8, cf. 41:16, 25, 28

⁴⁹ Nm, 12:6

⁵⁰ Dt, 13:2, Jr 29,8

⁵¹ Eclo. 34, cf. Ecl. 5:6

⁵² WEBB, W.B.. “Historical perspectives: from Aristotle to Calvin Hall”, *In*: KRIPPNER, S. (ed.) Dreamtime and dreamwork. Decoding the language of the night. NY, Tarcher, Putnam, 1990, p. 179.

⁵³ PINA L.. “A cultura anatômica em Portugal no século XVI e a ‘Microcosmografia’ de André Falcão Resende”, *O instituto*, v. 107, 1946, pp.101-246

⁵⁴ Havia uma correspondência dos 4 elementos com os 4 humores, assim como com o Zodíaco, as Idades do Homem, as Partes do Mundo, cf. PINA L.. “A cultura anatômica em Portugal no século XVI e a ‘Microcosmografia’ de André Falcão Resende”, *O instituto*, v. 107, 1946, pp.101-246

⁵⁵ HIPPOCRATES. “Regimen IV or Dreams”, *in*: Hippocrates. Vol. IV. (tr. W.H.S. Jones), Cambridge, Harvard, 1986, The Loeb Classical Library

O pensamento aristotélico, talvez pela sua importância no tomismo, foi o grande eixo pelo qual se organizou a leitura do funcionamento do sonho enquanto fenômeno natural e corpóreo. Aristóteles, entretanto, não dedicou grande espaço ao tema. Em três capítulos do *Parva Naturalia*,⁵⁶ “Sobre o sono e o acordar”, “Sobre o sonho” e “Sobre a Profecia no sonho”, e em alguns trechos do *De anima*, o “príncipe dos filósofos” defendeu a desvinculação do sonho com o divino. O sistema de produção de sonhos, apesar de similar ao de Hipócrates, era mais elaborado: o sonho era fruto dos vapores digestivos que movimentam os resíduos impressos no corpo (e na *anima*) ao longo do dia levando até a imaginação e causando as imagens oníricas. As poucas vezes que seriam fruto de inspiração sobrenatural, se manifestariam para pessoas distintas - reis, sábios, heróis -, indicadas para resolver assuntos importantes. Aristóteles não viu nos sonhos também nenhuma chave para interpretação do futuro ou do presente do sonhador,⁵⁷ como propunham Hipócrates e Galeno. Os sonhos eram assim resquícios das atividades diurnas, mais do que algum efeito metafísico.

No lado oposto, estavam os livros de interpretação dos sonhos. Houve uma série dessas obras, inclusive de autores cristãos como Sinésio de Cirene (370-413) e Sto. Isidoro de Sevilha (570-636). O tratado mais importante foi o texto de Artemidoro de Daldis, *Oneirocrítica*,⁵⁸ escrito provavelmente no século II, no qual classificou os tipos e deu as chaves de interpretação para mais de 3.000 sonhos. Artemidoro identificou dois tipos de sonho, ambos possuindo variantes: o *oneiros*, que indicaria o futuro, e o *enypnion*, que estaria relacionado ao cotidiano do sonhador, por meio de seu corpo, de sua alma ou ambos.⁵⁹ A partir da *Oneirocrítica* se fundamentaram oráculos oníricos, por um lado, utilizados de modo mais amplo pela população e, por

⁵⁶ ARISTOTLE. “On sleep and waking”, “On dreams”, “On Prophecy in Sleep”, In: *On the Soul. Parva Naturalia. On breath. vol. VIII. Aristotle in twenty-three volumes* Cambridge, Harvard University Press, 1986, The Loeb Classical Library, 288.

⁵⁷ ARISTOTLE, *op. cit.*, pp. 375-379.

⁵⁸ ARTEMIDORO, *Le clef des songes*. Paris, J. Vrin, 1975.

⁵⁹ McCURDY, H.G. “The history of dream theory”, *Psychological Review*, July, 1945, vol. 43, n.4, p. 227. Freud citou o método oneirocrítico de Artemidoro, classificando de “método decifrador”, dizendo que, apesar do uso de chaves para interpretação não ser o melhor método para se entender o sonho, Artemidoro e as chaves populares oneirocríticas tinham razão em afirmar que o sonho possuía um sentido oculto. FREUD, S.. *La interpretación de los sueños. in: Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, v.1, p. 306-308.

outro, publicados e traduzidos no século XVI,⁶⁰ junto com as leituras herméticas do Renascimento.⁶¹

Outro texto importante para onirolgia cristã foi o *Comentário do sonho de Cipião*, de Macróbio, escrito por volta do ano 400 e amplamente divulgado, junto com a *Oneirocrítica*, nos séculos XVI e XVII.⁶² Por supostamente ser um autor cristão, a divisão dos sonho feita por Macróbio, baseada na de Artemidoro, foi amplamente utilizada por autores católicos.⁶³ Por outro lado, ao transcrever o sonho de Cipião narrado por Cícero, o *Comentário* tornou-se fonte para o questionamento da espiritualidade cristã por meio dos textos romanos durante o Renascimento italiano.⁶⁴

Segundo Macróbio, que buscava enquadrar o sonho de Cipião, haveria cinco tipos de sonho:

*the enigmatic dream, in Greek oneiros, in Latin somnium; second, there is the prophetic vision, in Greek horama, in Latin visio; third, there is the oracular dream, in Greek chrematismos, in Latin oraculum; fourth, there is the nightmare, in Greek enypnion, in Latin insomnium; and last, the apparition, in Greek phantasma, which Cicero, when he has occasion to use the word, calls visum.*⁶⁵

Essa preocupação com os tipos de sonho não estava presente nos Santos Padres. Santo Agostinho, no século IV, estava interessado na verdade do sonho, assim como das visões em geral, retomando o problema bíblico. Problema compartilhado por autores cristãos da Igreja antiga como São Cipriano. O sonho poderia ser um sinal divino (nas *Confissões* foram descritos anúncios divinos durante o sono),⁶⁶ porém a questão era identificar sua inspiração. O sonho, como a profecia, se dividiria em falso e verdadeiro.⁶⁷ O critério para diferenciação estaria no estado da alma, origem

⁶⁰ FERREIRA, A.A.G.D.. *Oneirocrítica de Artemidoro Daldiano: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos*. Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/FFLCH/USP, 1993, p. 2.

⁶¹ cf. YEATS, F.A.. *A tradição hermética e Giordano Bruno*. São Paulo, Cultrix, 1968. O texto de Macróbio chegou inclusive no México de Sor Juana Iné de La Cruz, sendo uma das fontes que fundamentaram o poema seiscentista *Sueño*, cf. BUXÓ, J.P.. *Sor Juana Inés de La cruz: amor y conocimiento*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996

⁶² Desde sua primeira edição em Veneza, em 1472, ocorreram, entre traduções e reimpressões, 37 publicações até 1694, sendo que 27 no século XVI. HALL, W.H. "Preface" in: MACROBIUS, *Commentary on the dream of Scipio*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1990, pp. 61-62. O texto de Artemidoro por sua vez foi publicado em Grego em 1518, também em Veneza, depois traduzido para o Latim (Basiléia, 1539; Lion, 1546) e para o italiano (Veneza, 1542, 547, 548) McCURDY, H.G., *op. cit.*, p. 227, n. 4

⁶³ LE GOFF, *O imaginário medieval*, *op. cit.*, pp. 296-298

⁶⁴ BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991, p. 391.

⁶⁵ Macróbio transforma as subdivisões de *oneiros* e *enypnia*, existentes em Artemidoro, em tipos próprios de sonho.

⁶⁶ LE GOFF, J., *op. cit.*, pp. 313-315.

⁶⁷ Essa divisão já estaria presente nos textos gregos e romanos, segundo Le Goff: *Idem*, p.288

principal do processo onírico: se tornava-se confusa, a natureza era demoníaca, se mantinha-se tranqüila, era divina.⁶⁸ Critério esse, utilizado pelos místicos espanhóis no século XVI.⁶⁹

Na Baixa Idade Média, com Tomás de Aquino, a questão do sonho ganhou outro enfoque. Para São Tomás, duas ordens de elementos influenciariam os sonhos: causas internas (subdivididas em “animal” - as preocupações e pensamentos inacabados diurnos - e “corporal” - a movimentação dos humores) e externas (subdivididas em “corporal externa” - o ar ambiente e a movimentação dos astros - e a “espiritual”- de inspiração divina ou demoníaca).⁷⁰ Fundamentando-se em Aristóteles, o Doutor Angélico, porém, viu a maioria dos sonhos como produtos do sentido interno da imaginação, excitados pelos vapores corporais, o que propiciaria imagens carnis (daí derivou sua preocupação com a poluição noturna), tornando o sonho espaço pouco propício a visões divinas. O sonho, entretanto, não implicaria em pecado pelo fato do juízo estar impedido durante o sono e, portanto, de não se poder exercer o Livre-arbítrio, mas as imagens oníricas poderiam incentivar o erro. Para além disso, o problema em se utilizar os sonhos para prever o futuro, residia na questão da “adivinhação ilícita”.⁷¹ Para saber se a visão revelava o futuro, era necessário identificar nela a causa espiritual divina, pela ação dos anjos ou pela intervenção do Agente primeiro.

Na Alta Idade Média, “os sonhos bons”, premonitórios e divinos, ficaram restritos aos santos, substituindo a figura dos profetas, pessoas autorizadas por Deus a estabelecer a comunicação entre o divino e o humano. Segundo Le Goff, no século XII com a retomada dos textos clássicos sobre anatomia e funcionamento do corpo, o caráter natural dos sonhos se acentuou. Ao mesmo tempo que o sonho se laicizou, novamente se fortaleceu a literatura política que utilizava dos sonhos como afirmação premonitória. No caso, sonhavam os antigos reis e nobres.⁷²

⁶⁸ *Idem*, pp. 315-6

⁶⁹ MAcCORMACK, S.. *op. cit.*, p. 45

⁷⁰ AMATUZZI, M.M. “Tomás de Aquino e os sonhos: recorte de uma psicologia humanista”, *Boletim de Psicologia*, vol. XXXVIII, n. 88/89, Janeiro-Dezembro 1998, pp.33-58

⁷¹ *Idem*, p. 55

⁷² LE GOFF, J.. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia colectiva do ocidente medieval”, *op. cit.*, p.287-288

Nos séculos XIV, XV e XVI, vários autores utilizarão o sonho como *topos* de seus escritos políticos e filosóficos,⁷³ retirando-o da exclusividade dos santos e dos reis. Sonhavam agora autores e seus personagens. Há de se notar, contudo, que a inspiração ainda vinha de Deus, no caso dos sonhos bons, ou do “demônio”, no caso dos sonhos malignos.

Na Península Ibérica, por outro lado, ocorreu, ao longo do XVI e XVII, uma profusão de visões, muitas em sonhos, tidas por “místicos” - pelos inspiradores dessa vertente religiosa e, principalmente, por beatas e “profetas de rua”. Como observou Cardini, não podemos porém determinar com precisão se houve um real aumento de visões ou se na verdade ocorreu maior número de registros e/ou se intensificou a perseguição à qualquer tipo de heresia ou desvio da ortodoxia católica.⁷⁴ O que se repara é que dentro da Igreja Católica houve um movimento para ordenar o rebanho. De um lado, pela confissão, de outro, pelo Santo Ofício. Ambos instruídos pela ampla produção de manuais e tratados, a partir do século XIV, sobre o discernimento dos espíritos.

Podemos identificar na historiografia três tipos de sonhos premonitórios que apareceram na produção ocidental cristã, evidentes em Espanha e Portugal Moderno. O primeiro seria o sonho “popular”, objeto da ação do Santo Ofício, como por exemplo as visões das *doncela* espanhola, Lucrezia de León, estudada por Kegan.⁷⁵ O segundo e o terceiro tipo seriam os sonhos narrados ou registrados em imagens, os sonhos de santos e reis, como os sonhos de Carlos Magno, D. Manuel e Francisco Xavier, e as visões oníricas dos autores ou personagens de obras, como Dante e o *Viriato*, de Brás Garcia Mascarenhas. São estes dois últimos tipos que nos interessam para o presente trabalho. Há, porém, um problema a ser discutido, ligado à proposta, por parte de certos autores, de identificar nos sonhos um “gênero literário” específico ou ainda uma intencionalidade fictícia e estilística no sonho como *topos*.

Cabe ressaltar que o sonho nunca foi um campo privilegiado da História. Uma história do sonho, ou, uma história da onirologia ainda está para ser feita. Deixamos essa tarefa muitas vezes para os psicanalistas, psicólogos, psiquiatras,

⁷³ QUEIRÓZ, T.A.P. “Indivíduo e corpo político no sonho medieval”. *Revista USP*, 41, mar.-mai. 1999, pp. 156, 160 e ss; CARDINI, F. “Sognare a Firenze fra Trecento a Quattrocento” in: Le mura de ali Firenze inargentati. Palermo, Sellesio, 1993, pp. 29-59.

⁷⁴ CARDINI, F.. Dois ensaios sobre o espírito da Europa, *op. cit.*

⁷⁵ KEGAN, R., *op. cit.*

médicos, antropólogos, helenistas e críticos literários.⁷⁶ A partir da Nova História e das abordagens da etno-história e da psico-história, o onírico vem sendo, aos poucos, observado pelos historiadores, sobretudo nos estudos medievais. Com a valorização do subjetivo e do íntimo na historiografia⁷⁷ e com a nova história social, o sonho tem começado a ganhar estatuto de documento.⁷⁸ A abordagem, na maior parte das vezes, tem sido de realizar uma psicanálise coletiva ou do subjetivo histórico. Em poucos momentos se pensou os relatos oníricos como fonte para História das Idéias, sobretudo na relação sonho-profecia no mundo cristão ocidental, abordagem de nosso interesse.

Isso talvez pela própria importância do pensamento freudiano (e também junguiano) para se pensar o sonho. O próprio Freud, na *Interpretação dos sonhos*, buscou realizar uma breve história das teorias e da interpretação do sonho.⁷⁹ Inclusive, ele já havia se preocupado com os sonhos narrados, ou “los sueños que no han sido nunca soñados”, em ensaio de 1907.⁸⁰

Nesse último aspecto a historiografia trouxe a delicada questão sobre a abordagem dos sonhos narrados enquanto gênero e ficção. As visões oníricas descritas em obras diversas, de Dante a Vieira, podem ser entendidas enquanto recurso literário. Esse foi o caminho trilhado por Miguel Avilés, ao tratar dos “sonhos políticos” do *Siglo de Oro* e buscar entender o “motivo concreto” dessa produção literária. O historiador espanhol viu nas narrações oníricas uma escolha dos autores da melhor maneira para “contar lo que contaban e hacerlo en las circunstancias en que lo hacian”,⁸¹ que seria uma crítica ideológica (mais especificamente, contra-ideológica) ao

⁷⁶ cf. KRIPPNER, S. (ed.). *Dreamtime and dreamwork. Decoding the languages of the night*. Nova Iorque, Putnam, 1990, pp.175-184; VAN DE CASTLE, R.L.. *Our dreaming mind*. Nova Iorque, Ballantine, 1994; AMATUZZI, M.M. “Tomás de Aquino e os sonhos: recorte de uma psicologia humanista”, *op. cit.*; DE BECKER, R.. *O significado dos sonhos. Uma interpretação científica e moderna dos sonhos*. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973; HALL, J.A.. *Sonhos. Símbolos religiosos do inconsciente*. São Paulo, Loyola, 1994.; DODDS, E R *Os gregos e o irracional*. Lisboa, Gradiva, 1988, cf. “Padrão onírico e padrão cultural”, pp. 114-148; CAILLOIS, R. & VAN GRUNEBAUM, G.E.. *O sonho e as sociedades humanas*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978, pp. 215-223.

⁷⁷ ZELDIN, T.. *História íntima da humanidade*. São Paulo, Record, 1996; COSTA, E.V. “Dialética invertida: 1960-1990”, *Revista brasileira de História*, v. 10, p. 20; A história oral é campo que tem explorado o indivíduo e sua subjetividade, tendo já alguns trabalhos que visam os sonhos: PASERINI, L.. *Autobiography of a generation*. New England, University Press of New England, 1996; MEIHY, J.C.S.B.. “Analfabetismo e reserva mítica: pensando a tradição oral”. *NEHO-História*, O, 1998, pp.7-20.

⁷⁸ THOMPSON, E.P. *Formação da Classe Operária*, Inglesa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; BURKE, P. “L’histoire sociale des rêves”. *Annales ESC*, Mars-Avril 1973, n. 2, pp.329-342.

⁷⁹FREUD, S., *op. cit.*, pp. 259-263

⁸⁰FREUD, S., “El delirio y los sueños en la ‘Gradiva’ de W. Jensen” *in: Obras completas, op. cit.* Em nosso caso, também de sonhos que o autor não sonhou, mas atribuiu a alguém, ou sonhos que o autor teria sonhado em outro ocasião.

⁸¹ *Idem*, p. 27

sistema vigente. Os sonhos por serem “visiones inventadas” e fingidas⁸² constituiriam um gênero literário crítico chamado de “Sueño-ficticio”. O grande problema dessa abordagem é a transposição de categorias anacrônicas. O trabalho de Avilés pressupõe uma individualidade criativa, fundada no estatuto da ficcionalidade, por parte dos autores espanhóis dos séculos XVI e XVII, conceitos que só podem ser identificados a partir d’*A ascensão do romance*, nos finais do século XVII, na Inglaterra,⁸³ e que foram elaborados, com consistência, no XIX europeu.

Mais prudente, Adélia Bezerra de Menezes assumiu a “tese ‘perigosamente atraente’ [de Jorge Luis Borges] que os sonhos constituem ‘o mais antigo e o não menos complexo dos gêneros literários’”⁸⁴, porém sem buscar restringi-los a isso, pelas suas inúmeras funções assumidas nas sociedades, do anúncio do futuro à ligação com o divino. Nesse mesmo campo, poderíamos incluir também o “sonho literário”⁸⁵ como utilizou a historiadora Tereza Aline Pereira de Queiróz para estudar os sonhos políticos medievais. O que as autoras frisaram, ao contrário de Avilés, foi que o sonho não é meramente um recurso estilístico ideologicamente projetado, ele faz parte de uma estrutura retórica, narrativa e está relacionado com uma oniologia constituída ou em constituição.

Por outro lado, é infrutífera, como dito por Cardini, a discussão sobre a veracidade dos sonhos.⁸⁶ Realidade e fantástico são termos não necessariamente antagônicos no início da modernidade européia. As visões oníricas, por fantásticas que sejam ao nossos olhos contemporâneos, pressupunham uma relação com a dimensão espiritual, demoníaca ou divina. Além disso, próximo à tópica do mundo como um teatro, Calderón propôs que *La vida es sueño*, dentro de uma concepção de que o maravilhoso (*mirabilia*) era presente na vida humana.⁸⁷ Ao se utilizar dos sonhos não se estava necessariamente mentindo, fingindo, criando, “ficcionalizando”, estava-se traduzindo a Verdade pelos meios que lhe eram dados no *theatro mundi*. Cardini

⁸² *Idem*, p. 26-27

⁸³ WATT, I. *A ascensão do romance*. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.

⁸⁴ MENESES, A.B.. “O ramo que floresce” *Revista USP*. Mar/Abr/Mai 1997, 3, p. 204.

⁸⁵ Atentamos para o fato, como observado por Hansen, da palavra Literatura ser um conceito Moderno.

⁸⁶ CARDINI, F, “Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento”, *op. cit.*

⁸⁷ Cf. PERES, L.R.V.. *O maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições*. Tese de Doutorado apresentada à área de Língua Espanhola e Literatura Espanhola e Hispano-Americana/FFLCH/USP, 1992

afirmou ainda que a crença ou não nos sonhos por parte do autor é um “pseudoproblema”.⁸⁸

A questão, levantada por Avilés, do porquê dessa “produção onírica” permanece. Le Goff apontou que há um renascimento oniroológico na Europa a partir dos séculos XII e XIII, influenciado pela releitura dos tratados clássicos sobre o funcionamento do corpo e da alma, suavizando assim a demonização do sonho.⁸⁹ Isso porém não dá conta da permanência dos sonhos proféticos narrados do início da Idade Moderna. Algumas hipóteses podem ser levantadas.

Pensando que os sonhos foram identificados com heresias, dos cátaros franceses aos *alumbrados* espanhóis, e estas, por serem movimentos utópicos, iam contra a ordem estabelecida, o sonho, seguindo a linha de Avilés, teria sido assumido no discurso contra-ideológico da burguesia e da fidalguia para esvaziar o conteúdo desestabilizador das visões oníricas. Como observado, porém, por Queiróz com relação às perseguições da Igreja contra os cátaros e o controle de seus sonhos, “essa perversidade explícita está ausente dos escritos medievais”⁹⁰ e, poderíamos estender, das obras quinhentistas e seiscentistas da península Ibérica.

Não excluimos, entretanto, uma relação de poder estabelecida por meio dos sonhos. Havia sonhos autorizados e sonhos interditos. A separação destes reafirmava a hierarquia da união mística da república cristã, no momento em que definia quem podia sonhar com o futuro, ou seja ter revelações divinas. Um dos parâmetros estava em identificar se os sonhadores (autores ou não da obra) eram pessoas santas, pias ou letradas, em geral, padres, freiras, reis, nobres e heróis. Outro, se assegurar que o sonho não ia contra os mandamentos da Igreja e a figura do Rei (corpo místico do Reino). A aceitação de um texto (no caso de Portugal e Espanha: pelo Santo Ofício e pelo Paço) que narrasse um sonho profético implicava em atestar a veracidade do texto, já que este reafirmava (ou pelo menos não ia contra) a união mística. Também isso não abarca, em nossa visão, a particularidade do sonho narrado ou “literário”.

Devemos pensar que o sonho era, logicamente, um fenômeno comum a todos. Nesse sentido, o sonho perpassava todas as camadas da *res publica*. Era um fenômeno natural que, em casos específicos, teria causas espirituais. Poderíamos supor

⁸⁸ CARDINI, F, “Sognare a Firenze fra Trecento e Quattrocento”, *op. cit.*, p. 41

⁸⁹ LE GOFF, J.. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia colectiva do ocidente medieval”, *op. cit.*, cf. LE GOFF, J., *O imaginário Medieval*, *op. cit.*

⁹⁰ QUEIROZ, T.A.P., *op. cit.*, p.158

que o sonho, por meio do *ingenio*, criava um elo de aproximação e, ao mesmo tempo, reafirmava uma distância baseada na eleição implícita do sonhador pela natureza divina do *oneiros*. Não pressupomos aqui nenhuma falsidade, que separasse “forma” de “conteúdo” (para usar termos menos anacrônicos, *res e verba*), pois o sonho era um dos meios de comunicação de Deus com os homens. Pelo contrário, era um modo de validar a matéria exposta, no limite, a Verdade. Por isso, era usual a analogia de estruturas ou a citação de sonhos bíblicos nos textos onírico-proféticos.

Os sonhos proféticos narrados buscavam reafirmar os planos da primeira Causa e a união mística. Seus autores, mesmo os heterodoxos, provavelmente não estavam só e artificialmente utilizando de um dispositivo estilístico. Isso fica mais evidente ao vermos a produção onírica no quinhentos e seiscentos português, como faremos a seguir, e nos sermões oníricos de Vieira, como iremos fazer mais adiante.

SONHO E PRÁTICAS POLÍTICAS EM PORTUGAL

Se está correto dizer que, à idéia de “nação” acompanha um “mito de origem”,⁹¹ podemos identificar no Milagre de Ourique a fundação mítica de Portugal. A aparição de Cristo a Afonso Henriques, às vésperas da batalha de 1139, foi um “evento” construído aos poucos, desde o século XV tomando sua forma final e importância no XVII.⁹² Cristo, ao anunciar a vitória dos portugueses contra os “hereges” mouros,⁹³ também garantiria a conservação do reino português e, nas versões feitas durante e após a União Ibérica, sobretudo, com o movimento restauracionista, a eleição do povo português como povo escolhido, em substituição aos pecadores judeus.⁹⁴ Como prova dessa eleição divina, o reino de Portugal adotou as chagas de Cristo (representando a cruz que aparecera no céu de Ourique) no seu brasão e bandeira. Após Alcácer Quibir, o episódio de Ourique, para além de constituir o “mito de origem”, foi construído como evidência que a “missão universal

⁹¹ Nação é termo complexo e de significado pouco preciso em Portugal Moderno, sobre isso ver: BETHENCOURT, F. “A sociogênese do sentimento nacional” *in*: BETHENCOURT, F. & CURTO, D.R. *A memória da nação*. Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 484-485. De modo similar, as expressões “mito de origem” ou “mito fundador” são conceitos que implicam em uma aparato intelectual inexistente nos séculos XVI e XVII, como a relação Memória-História, no âmbito de uma “memória coletiva”, como definido por Ana Isabel Buescu. BUESCU, A.I. “Vínculos da Memória”, *op. cit.*, p. 11-13.

⁹² BUESCU, A.I., *op. cit.*, p. 17; cf. BETHENCOURT, F., *op. cit.*, pp. 486-493.

⁹³ GALVÃO, D.. *Crónica de D. Afonso Henriques*, Lisboa, Portugália, s/d, pp. 77, *apud* OLIVEIRA MARQUES, A.H.. *Antologia da historiografia portuguesa*. Lisboa, Europa-América, 1974, p.115.

dos portugueses”⁹⁵ estava anunciada desde a fundação do reino.⁹⁶ Para Vieira, os brigantinos e os sebastianistas, esse destino figurado desde o início seria o Quinto Império e a redenção do mundo, justificando (e provando) a necessidade da separação de Castela e de se continuar a empresa colonial.

Uma das mais ricas e completas descrições do Milagre está no terceiro volume da *Monarchia lusitana*, escrita por Frei Antonio Brandão em 1632. Os elementos que caracterizaram a forma final já estavam presentes: a piedade, a modéstia e a religiosidade de Afonso Henriques; a vinda do velho avisando da profecia e da imagem da Cruz nos Céus; a visão propriamente dita confirmando a vitória contra os mouros; a eleição do povo português substituindo o judeu; a aclamação pelo exército de Afonso Henriques como rei e a fundação do Reino de Portugal.⁹⁷ Um detalhe, contudo, nos interessa particularmente nessa narrativa do Milagre: o sonho de Afonso Henriques.

Segundo o religioso, após o príncipe rezar pedindo ajuda para derrotar os inimigos de Deus (“vossos inimigos”):

*lhe sobreveio um brando sono, e começou a sonhar que via um velho de venerável presença, o qual lhe dizia tivesse bom ânimo, porque sem dúvida venceria aquela batalha, e com evidente sinal de ser amado e favorecido por Deus veria com seus olhos antes de entrar nela o Salvador do mundo, o qual o queria honrar com sua soberana vista*⁹⁸

A vinda do ermitão foi anunciada durante o sono de Afonso Henriques, precedida pela leitura do trecho bíblico da vitória do “insigne capitão do povo judaico”, Gedeão, contra os Madianitas, tomada pelo capitão português a “vitória [de Gedeão] prognóstico feliz da que esperava”.⁹⁹ O espírito do príncipe estava ocupado com a batalha quando foi dormir e, em seu sonho, teve o anúncio da confirmação da vitória. O fundador do reino, preocupado com o seu povo, sonhava com o futuro do reino (de modo similar a Nabucodonosor que, pensando nas coisas do seu império,

⁹⁴BUESCU, A.I., *op. cit.*, p.18-22

⁹⁵*Idem*, p. 18

⁹⁶Exemplo dessa preocupação em constituir provas e evidências do Milagre de Ourique foi a “descoberta” do juramento de Afonso Henriques, descrito primeiramente na *Crónica de Cister* e utilizado por Frei Antonio Brandão, no volume III da *Monarchia Lusitana*: BRANDÃO, A., Fr., *Crónica de D. Afonso Henriques*. (ed. atualizada com uma introdução de A. de Magalhães Basto) Porto, Civilização, s/d, cap. V, pp. 23-29.

⁹⁷ BUESCU, A.I., *op. cit.*, p.13

⁹⁸ BRANDÃO, A., Fr., *Crónica de D. Afonso Henriques*, *op. cit.*, p.7

⁹⁹ *Ibidem*

sonhou com o futuro das monarquias).¹⁰⁰ Além disso, o sonho serviu para introduzir e qualificar a chegada do “velho de venerável presença”, que confirmaria o prognóstico, o sonho e a visão do “Salvador do mundo”.

Afora a estrutura circular e sobreposta (um prognóstico favorável que antecedeu um sonho que anunciou a vinda de um velho, que anunciou a visão de Cristo, que anunciou a vitória e a eleição de Portugal, já anunciadas no sonho e na leitura da Bíblia), o episódio ganha interesse pela introdução de um sonho “presciente” no “mito de origem” português.¹⁰¹ O uso da profecia onírica não foi, porém, inaudito: se inseria em uma prática dos escritores portugueses, desde o século XV, de ligar sonhos proféticos ao futuro das “coisas do reino”.

Na *Crônica de D. Pedro* (1431), de Fernão Lopes, o sonho de D. Pedro prefigurou “a salvação do reino ‘por este seu filho Joane’”.¹⁰² A visão onírica, por meio de uma alegoria (D. João apagando o fogo que consumia Portugal com uma vara), validava a ascendência do Mestre de Avis, filho bastardo de D. Pedro, e profetizava a salvação do reino por D. João. As *Trovas* de Bandarra, peça central do sebastianismo, do joanismo e do Quinto Império vierense, foram escritas como se o sapateiro de Trancoso estivesse sonhando e vendo as figuras proféticas narradas. N’*O Lusíadas* de Camões (1572), D. Manuel, “o Venturoso”, viu, durante seu repouso, os rios Ganges e Indo, na figura de dois anciões, que profetizaram a campanha de Vasco da Gama e a conquista do Oriente pelos portugueses.¹⁰³

No *Restauração de Portugal prodigiosa* (1643-44), publicada sob o pseudônimo de Gregório de Almeida, o autor assumiu a versão do milagre de Ourique que continha o sonho de D. Afonso Henriques, e utilizou, dentre uma série de prodígios e textos confirmando o destino português e a Restauração,¹⁰⁴ os *Sueños* de Quevedo.¹⁰⁵ Dedicado ao rei D. João IV e escrito na década de 1650, mas publicado somente em

¹⁰⁰ MONÇON, F., *Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu*, *op. cit.*, p. 47

¹⁰¹ O sonho pré-admonitório estava já presente na versão de Fr. Bernardo de Brito, na *Chronica de Cister*, à qual não tivemos acesso. Sobre isso ver: MARQUES, J.F.. *A parenética portuguesa e Restauração. 1640-1668. A revolta e a mentalidade*. Porto, INIC, 1989, v.1, p. 111

¹⁰² GIL, F. & MACEDO, H.. *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto, Campo da Letras, 1998, p. 153.

¹⁰³ CAMÕES, L. *Lusíadas*. (ed. organizada por Emanuel Paulo Ramos), Porto, Porto, 1982, pp. 179-182 (Canto IV, 67-76)

¹⁰⁴ Mais uma vez é interessante notarmos, como no caso do “juramento”, a preocupação em “documentar” e mostrar a veracidade dos indícios e anúncios da eleição, com testemunhos, aprovações de autoridades eclesiásticas, textos, cartas, sermões etc. A necessidade de indicar a veracidade do discurso (distanciando-o das superstições) estava patente desde o “Prólogo ao leitor”, ALMEIDA, G., *Restauração de Portugal prodigiosa*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁵ *Idem*, v.1, p. 65-66 (Parte I, cap. VI), v.2, p. 53 (Parte I, cap. XLV)

1699, após a morte de seu autor, Brás Garcia Mascarenhas, o poema épico *Viriato trágico* continha um canto dedicado a um sonho do herói português, prevendo o futuro glorioso do reino lusitano.¹⁰⁶ Também foi comum, ao longo do século XVII, o uso de sonhos (bíblicos ou não) em pregações, muitas vezes ligados às propostas restauracionistas ou ao destino lusitano.¹⁰⁷ Padre Vieira em seus *Sermoens*, no *Livro Antepimeiro* e na *História do Futuro* utilizou dos sonhos proféticos para fundamentar seu Reino de Cristo na Terra.

Nas primeiras décadas do século XVIII, no *Vocabulario Portuguez e Latino* de Bluteau, o verbete “sonho” foi dedicado grande espaço para os sonhos proféticos, citando largamente Vieira e os Ss. de Xavier Dormindo. O padre Rafael Bluteau advertiu contudo que “antigamente os sonhos proféticos erão tão frequentes como hoje são raros” e que “quiz o diabo arremedar os sonhos profeticos; com este invento alentou a superstição da Gentilidade.”¹⁰⁸

Essa preocupação com a oniromancia estava explícita já nas *Ordenações Filipinas*, compiladas no reinado de Filipe I, publicadas no início do XVII e revalidadas, em 1643, por D. João IV. Baseadas na estrutura nas *Ordenações Manuelinas*,¹⁰⁹ as *Ordenações Filipinas*, porém, deram uma atenção maior aos assuntos referentes a desvios da fé católica, da heresia criptojudáica à feitiçaria.¹¹⁰ No “Título III” proibiam, a partir de uma lei de 1582:

¹⁰⁶MASCARENHAS, B.G.. *Viriato trágico em poema heróico* (ed. fac-similada) Lisboa, Gulbekian, 1996, pp. 569-604 (canto XV).

¹⁰⁷RIBEIRO, J., S.J. *Seman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier (...)*. Lisboa, por Domingues Lopes Rosa, [1645?], p. 6, 14; SOLEDAD, F., Fr.. *Sentimentos da ley da natureza, ley escrita, e ley da graça, na figura, na profecia, & na Experiencia, articulados na morte, enterro e sepultura de Jesus Christo, S.N. e expostos em hum Sermão de Descendimento (...)*. Lisboa, na Officina de Manoel Lopes Ferreyra, 1697, p. 15. SÁ, A., S.J., *Sermão do glorioso Sam Ioseph Esposo da Mãe de Deus (...)* Coimbra, Na officina de Ioseph Ferreyra, 1675, MATTOS, S.S. *Serma do glorioso patriarca S. Joseph, esposo da may de Deos (...)* Lisboa, na Officina de João Galvão, 1682, p.11 Ver também: MARQUES, J.F., *op. cit.*, v. 1: pp. 13-15; 138-9, 171.

¹⁰⁸BLUTEAU, R. *Vocabulario portuguez, & latino*. Lisboa, na Officina de Pascoal da Silva, 1720, v. VII, p. 722. Bluteau citou, na questão da interpretação dos sonhos, o trabalho de Artemidoro como “hum livro, em q~pretende dar regras certas, para a interpretação dos sonhos”, p. 723.

¹⁰⁹COSTA, M.J.A., “Ordenações” in: SERRÃO, J.(dir.) *Dicionário de história de Portugal*. Lisboa, Iniciativas, 1963, v. 3: p.209-210.

¹¹⁰Um artigo curto (Título II) nas *Manuelinas*, no quinto livro, contra quatro (Títulos I a IV) nas *Filipinas* (se contarmos o curto e peculiar Título IV: “Dos que benzem cães, ou bichos sem autoridade do Rei, ou dos Prelados”), também no quinto livro. Além disso, nas *Filipinas*, as penas e punições para os crimes de heresia se encontravam muito mais precisas e detalhadas e houve a inclusão dos crimes contra fé da blasfêmia e da feitiçaria (títulos II e III). Para as *Ordenações* utilizamos as versões fac-similares presentes no site do Instituto de Teoria da História e História da Idéias, da Universidade de Coimbra, nos seguintes endereços: [Ordenações manuelinas](http://www.uc.pt/ifti/proj/manuelinas/L5p14) *Ordenações manuelinas*, WWW, <<http://www.uc.pt/ifti/proj/manuelinas/L5p14> e [L5p15.htm](http://www.uc.pt/ifti/proj/manuelinas/L5p15)>; [Ordenações filipinas](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1147) (org. Cândido Mendes de Almeida), Rio de Janeiro, s/e, 1870, pp.1147-1152, *Ordenações filipinas*, WWW, <<http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1147>, [L5p1148](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1148), [L5p1149](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1149), [L5p1150](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1150), [L5p1151](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1151) e [L5p1152.htm](http://www.uc.pt/ifti/proj/filipinas/L5p1152)>

*E estas mesmas penas haverá qualquer pessoa, que disser alguma coisa do que stá por vir, dando a entender, que lhe foi revelado per Deus ou per algum Santo, ou em visão, ou em sonho, ou per qualquer outra maneira.*¹¹¹

Caberia discutir, como levantado para o caso espanhol, se houve um aumento de sonhos e visões proféticas (ou de seu impacto na sociedade)¹¹² ou se, pelos efeitos reguladores da Reforma Católica e pela força da Inquisição, inexistente no período manuelino, ocorreu um maior controle sobre as práticas religiosas. Sabemos, contudo, que a lei foi aplicada, entre 1647 e 1660, contra beatas portuguesas, que tiveram sonhos político-proféticos e messiânicos.¹¹³

Os membros da Companhia buscaram evitar as práticas oniromânticas entre os índios brasileiros, obviamente aqui esvaziadas de um conteúdo messiânico e político.¹¹⁴ Preocupação presente em outras missões jesuíticas americanas, como na Nova França¹¹⁵ e no México e Perú, na América Espanhola, nesses últimos havendo nos sonhos um conteúdo messiânico.¹¹⁶ Ao mesmo tempo que proibiam a oniromancia, segundo o junguiano De Becker, os membros da Companhia buscaram, durante o século XVII, reservar “a interpretação de sonhos às pessoas investidas de confiança das autoridades eclesiásticas e possuidoras do ‘dom do Espírito Santo’”¹¹⁷, seguindo talvez a própria doutrina da leitura das fontes divinas por integrantes instruídos no “corpo místico” católico.

Apesar desse quadro, há pouca literatura sobre os sonhos proféticos portugueses. Os poucos trabalhos que encontramos não vêm da área de História,¹¹⁸ sendo que na historiografia sobre Portugal e América portuguesa o sonho passou quase despercebido no meio das visões e profecias messiânicas e sebastianistas.¹¹⁹

¹¹¹ Ordenações filipinas, *op. cit.*, pp. 1151-1152, < <http://www.uc.pt/proj/filipinas/L5p1151 e 5p1152.htm> >

¹¹² HERMANN, J., *op. cit.*, p. 159

¹¹³ SOUZA, L. M., *op. cit.*, pp. 109, 111, 121-122, cf. HERMANN, J., *op. cit.*, pp. 21, 289.

¹¹⁴ ANCHIETA, Joseph de. Doutrina Cristã. São Paulo, Loyola, 1993, v. 2, p. 83; “Carta do ir. Pero Correia [ao P. Sião Rodrigues, Lisboa], S. Vicente, 10 de marco de 1553”, *in*: LEITE, S., S.J.. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, vol. I. 1538-1553. São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, p. 446

¹¹⁵ Sobre isso ver as Relações jesuítas da Nova França ao longo dos século XVI e XVII, no site: <http://vc.lemoyne.edu/relations/>

¹¹⁶ SALLMANN, J (dir), *op. cit.*, pp. 35-56, 117-166; MaCCORMACK, S, *op. cit.*, pp. 42 ss.

¹¹⁷ DE BECKER, R., O significado dos sonhos. Uma interpretação científica e moderna dos sonhos. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973, p. 106-7

¹¹⁸ PINA, L., *op. cit.*; GIL, F. & MACEDO, H, *op. cit.*; RODRIGUES, E.. “Manuel Pires de Almeida e o Sonho de D. Manuel em *Os Lusíadas*”, *in*: Vários Autores. Para Segismundo Spina. Língua, Filologia, Literatura. São Paulo. Edusp, 1995, pp. 157-158.

¹¹⁹ As exceções encontradas são os trabalhos de Laura de Mello e Souza e Jacqueline Hermann, que fazem breves citações em seus trabalhos: HERMANN, J., *op. cit.*; SOUZA, L.M., *op.cit.*

Voltando aos documentos que narram sonhos proféticos, é interessante notar suas fontes, referências e modelos. Não eram muito diversas de outras narrativas oníricas européias. Centravam-se na tradição cristã e na clássica, nas Escrituras e nos tratados onirológicos.

O funcionamento do “sonho natural” - a suspensão dos sentidos, o papel da imaginação e dos humores - foi descrito por Camões e Mascarenhas, antes de narrarem as prefigurações oníricas de D. Manuel e Viriato. Segundo Helder Macedo, o sonho de D. Pedro, na *Crônica de D. João* (1433), de Fernão Lopes, foi classificado como um sonho de “revelaçom” no diálogo entre frei João Barroca e o Mestre de Avis a partir das definições de Macróbio, estabelecendo “uma fundamental relação entre o visionarismo profético e o propósito político”.¹²⁰

O sonho de D. Manuel, nos *Lusíadas*, também foi visto em seu paralelo com a *Eneida* de Virgílio, na qual o rio Tíbre, na figura de um velho, apareceu a Enéias, aconselhando-o.¹²¹ Podemos, da mesma maneira, encontrar na visão do Venturoso uma paráfrase do sonho de Nabucodonosor. Desse modo Camões iniciou o sonho de D. Manuel:

**Estando já deitado no áureo leito,
Onde imaginações mais certas são,
Revolvendo contino no conceito
De seu ofício e sangue a obrigação,
Os olhos lhe ocupou o sono aceito,
Sem lhe desocupar o coração;
Porque, tanto que lasso se adormece,
Morfeu em várias formas lhe aparece**¹²²

A estrutura era muito parecida com o início da interpretação do sonho de Nabucodonosor por Daniel:

**Enquanto estavas sobre teu leito, ó rei, acorriam-te os
pensamentos sobre o que deveria acontecer no futuro, e aquele que
revela os mistérios te deu a conhecer o que deve
acontecer.**¹²³

¹²⁰GIL, F. & MACEDO, H., *op. cit.*, p. 154.

¹²¹Ver comentário de Emanuel Paulo Ramos na edição crítica dos *Lusíadas*: CAMÕES, L., *op. cit.*, p. 432.

¹²²*Idem*, p. 180 (canto IV, 68 - grifos nossos)

¹²³*Dn*, 2: 29 - grifos nossos.

Após o sonho, o D. Manuel, como Nabucodonosor, chamou o conselho e “propõe-lhe as figura da visão”,¹²⁴ porém, ao contrário do rei caldeu, não esperou a revelação da profecia. Para além de validar um rei, uma dinastia ou mesmo uma mudança política, a “Revolução de Avis”, como no caso do sonho de D. Pedro, o sonho manuelino prefigurava a empresa das Navegações e a volta a terras “desque Adão pecou aos nossos anos/ Não as romperam nunca pés humanos”,¹²⁵ uma possível referência ao Paraíso Terreal, um dos marcos dos milenarismos. Ambos os textos, contudo, apontavam para um destino glorioso, onde Portugal redimirá o mundo. O sonho profético, já em si figura do Futuro do presente do sonhador, redimensionou-se como figura presciente do Futuro do autor ou do documento, ou seja, o sonho narrado era metáfora da metáfora onírica. Se isso pode ser visto, como aponta Macedo, enquanto “uma metáfora, uma invenção”, “só retoricamente profética”¹²⁶ é discussão que não nos interessa a esse momento. Novamente, o fato de destaque é o uso do sonho enquanto *topos* que validaria o discurso profético.

Esse movimento fica evidente ao percebermos uma preocupação em distinguir o sonhador e autorizá-lo a ver o futuro. Frei Antonio Brandão (como o autor da *Restauração de Portugal prodigiosa*) caracterizou D. Afonso Henriques como homem pio e modesto,¹²⁷ onde o “insígne capitão Gedeão” prefigurou o príncipe (e a vitória do primeiro povo eleito, a vitória do novo e eterno povo escolhido). Além disso, o primeiro rei português sonhou, como teria feito Nabucodonosor, com o que estava preocupado e com coisas relativas à função de capitão. Brás Garcia Mascarenhas explicitou que “os Grandes Heroés grandes cousas sonhão”, para justificar que o sonho de Viriato não seriam:

*Fabulas (...), que tu, Morphee, inspiras;
 Quem conta sonhos pecca de imprudente,
 Que o mesmo hê contar sonhos, que mentiras.
 Fôra de assuntos tais, como o presente,
 Ornato falso de agradaveis lyras
 Sonhos, & agouros mãos bom hê temelos,
 Mas ignorancia, & peccado crelos.*¹²⁸

¹²⁴CAMÕES, L.. *Lusíadas*, p. 182 (Canto IV, 76)

¹²⁵*Idem*, p. 180 (Canto IV, 70)

¹²⁶MACEDO, H., *op. cit.*, p. 160. Helder Macedo teceu considerações semelhantes à Maria Leonor Carvalhão Buescu: BUESCU, M.L.C., “Introdução” in: VIEIRA, A., S.J.. *História do Futuro*. *op. cit.*, pp.25-27.

¹²⁷Não podemos esquecer a constante campanha para a beatificação do primeiro rei de Portugal.

¹²⁸MASCARENHAS, B.G., *op. cit.*, p.571 (Canto XV, 6)

A referência, provavelmente, foi o Eclesiástico:

*As esperanças vãs e mentirosas são para o homem insensato,
os sonhos dão asas aos estultos.
Pegar sombras e perseguir vento,
assim é quem atende a sonhos. (...)
Adivinhações, augúrios, sonhos são coisas vãs,
são como o devaneio de uma mulher grávida*
Se eles não forem enviados pelo Altíssimo
*numa de suas visitas, não lhes dê atenção.
Pois os sonhos extraviaram a muitos,
os que neles esperavam caíram.¹²⁹*

Além disso, Viriato sonhou com as batalhas e as monarquias futuras porque “sempre em sonhos se nos afigura/ O que mais desejamos, ou tememos.”¹³⁰

O sonhador autorizado o estava porque era uma pessoa destacadamente santa, nobre ou heróica, ligada ao Divino, e a matéria com que sonhava estava relacionada a sua função e preocupações.

Nesse sentido, poderíamos entender que a estrutura de três “Sonhos” das *Trovas* atribuídas a Bandarra buscavam identificar o sapateiro de Trancoso “com ninguém menos que Daniel” e confeririam a Bandarra “um papel de intermediário da mensagem e da vontade divina”.¹³¹ Não sabemos, contudo, de quando, exatamente, data essa disposição em sonhos ou mesmo se foi uma organização dada pelo próprio sapateiro. Podemos, contudo, afirmar que tal arranjo vinha para confirmar que Bandarra seria um profeta e que suas profecias seriam verdadeiras.

Restava interpretar esses sonhos. Foi isso que Vieira fez.



¹²⁹Eclo, 34: 1-2, 5-7.

¹³⁰MASCARENHAS, B.G., *op. cit.*, p.571 (Canto XV, 7)

¹³¹HERMANN, J., *op. cit.*, pp. 56-57

II

SONHOS VIEIRENSES

Os futuros portentosos do mundo e Portugal, de que há-de se tratar a nossa História, muitos anos há que estão sonhados como os de Faraó e escritos como os de Baltasar; mas não houve até agora nem José que interpretasse os sonhos, nem Daniel que construísse as escrituras; e isto é o que começo a fazer, com a graça daquele Senhor que sempre se serve de instrumentos pequenos em coisas grandes, para que conheça o mundo e Portugal, com os olhos sempre no Céu e em Deus, que tudo são feitos de seu poder e conselhos da sua Providência.

Padre Antonio Vieira,
Livro Antepimeiro da História do Futuro

O jesuíta, como Daniel e José que construíram (no sentido de decifraram, explicaram)¹ os sonhos de reis e faraós, buscou interpretar as profecias oníricas escritas sobre o futuro de Portugal, não por possuir alguma qualidade própria, mas ser um “instrumento pequeno” da divina “Providência”.

Na *História do Futuro*, entre as fontes que Vieira utilizou para justificar a esperança do *Quinto Império* a presença do onírico era evidente. Das três profecias bíblicas (do livro de Daniel, capítulos 2 e 7; e do profeta Zacarias, capítulo 6) nas quais Vieira encontra a descrição e sucessão dos quatro impérios (Caldeu, Persa, Grego e Romano), duas foram reveladas em sonhos: o sonho da estátua de Nabucodonosor, talvez a visão mais importante para o *Quinto Império* vieirense, e o sonho dos quatro ventos de Daniel. Outra fonte na qual Vieira bebeu grandemente, as *Trovas* de Bandarra, estava organizada em três sonhos. Mais do que isso, em Portugal, como vimos, Vieira conhecia uma produção ligada aos sonhos proféticos e aos mitos fundadores lusitanos.

Na obra sermônica, havia uma preocupação de Vieira em definir e qualificar o que entendia por sonho (não existente, por exemplo, na *História do Futuro*). O centro

¹VIEIRA, A.. *Livro antepimeiro da Historia do Futuro*. (ed. crit. de José Van Den Besselaar), *op. cit.*, p. 46, n. 14.

dessa onirologia estava nos sonhos proféticos, ligados ao anúncio Divino do Futuro, tendo seu maior exemplo nos sermões de Xavier Dormindo, que escolhemos, então, como centro documental. Antes, porém, de descrevermos com mais precisão os sermões xavieranos, propomo-nos realizar um passeio pelos outros “sermões oníricos”.

OS SERMÕES ONÍRICOS

Se observarmos estritamente os “index das cousa mais notáveis”, presentes nos volumes da *editio princeps*, e excetuarmos o tríduo de Xavier Dormindo, encontraríamos somente cinco sermões que tratam das matérias do “sonho” e “sonno”: S. Roque (1652); Sta. Tereza (s/d); Esposo da Mãe de Deus S. José (1644); Quinta Dominga da Quaresma (1655); Bons Anos (1641). Realizando, porém, uma leitura mais ampla dos *Sermoens*, notamos que os “index” não indicavam com precisão a recorrência dos temas oníricos nos sermões.² Localizamos pelos menos outros sete sermões que mesmo de modo tangencial abordaram o dormir e o sonhar: Mandato (1655); Segundo e Terceiro do Rosário (s/d); Quinta Dominga da Quaresma (1654); Primeira Dominga do Advento, (1655); Quarta-Feira de Cinzas, (1670), 3ª Quarta-Feira da Quaresma (1670).

A partir daí pudemos realizar algumas classificações semânticas de “sonno” e “sonho” nos sermões compulsados. A primeira delas diz respeito à incidência das matérias nos sermões. Observamos aqui três grupos:³

- **sono** - Santa Tereza (s/d), 3º do Rosário (s/d), 5ª Dominga da Quaresma (1654);
- **sonho** - Mandato (1655), 2º do Rosário (s/d), Bons Anos (1641), 5ª Dom. da Quaresma (1655), 3ª Quarta-Feira da Quaresma (1670);
- **sono e sonho** - S. Roque (1652), 1ª Dom. do Advento (s/d), 2ª Dom. Adv (s/d), 3ª Dom. Adv.(1644), 4ª Feira de Cinzas (1670), Esposo da Mãe de Deus S. José (1644).

² Apesar de instigador, esse descompasso entre o registro dos índices e a presença das “cousas notáveis” não ilumina muito o caminho, pois não encontramos pistas indicadoras de quem organizou esse temário (se o próprio Vieira, seus auxiliares ou o editor), quais foram os procedimentos e mesmo qual o objetivo para a organização dos “index”.

³ Por razões de melhor referência, doravante ao citarmos trechos dos sermões indicaremos o nome do sermão abreviado, ano (seguindo indicação da Lello), volume, página. Todas as citações, exceto quando indicadas, se referem a: VIEIRA, A. *Sermões*. Porto, Lello, 1951, 15 v..

Em grande parte, as matérias apareceram ligadas aos sonhos bíblicos, que se caracterizavam pelo caráter profético, especialmente os sonhos: no Antigo Testamento, de Jacob; José; Faraó; Nabucodonosor e Daniel; nos Evangelhos, de S. José.⁴

Importante também é perceber as diferentes acepções das palavras sono e sonho tomadas em cada prédica. Mais do que se limitar a um só sentido, Vieira utilizou da vasta gama de significações assumidas por essas palavras. Para Vieira, sono foi a pequena morte⁵, descanso⁶. Além disso, o sono se estabeleceu relação inversa à vigília, por isso:

para afirmar [algo], hei de ver com os olhos primeiro; e se para isso for necessário que os olhos não durmam quarenta noites, estando vigiando a uma esquina, hei-o de fazer sem descansar, até ver averiguada a minha suspeita. Ah! ronda do inferno! Ah! sentinela de Satanás! Este mesmo, se lhe mandar o confessor que faça exame de consciência meio quarto de hora antes de se deitar, não o há de poder fazer com o sono. Mas, para destruir honras, para abrasar casas, estará feito um Argos quarenta noites inteiras. Não cuidem, porém, estes malignos vigiadores, que por aí se livrarão de mentirosos. Fostes, vigiastes, observastes, vistes, dissestes, e tendes para vós que falastes verdade? Pois mentistes muito grande mentira. Os olhos mentem de dia, quanto mais de noite. Grande caso!⁷

No S. da 1ª Dominga do Advento (1655), Vieira ampliou essa correlação, qualificando a passagem do tempo a partir do mote “Tudo passa, e nada passa. Tudo passa para a vida, e nada para a conta” e pelo seu estado de vigília ou não:

Todos vamos embarcados na mesma nau, que é a vida, e todos navegamos com o mesmo vento, que é o tempo; e assim como na nau uns governam o leme, outros mareiam as velas; uns vigiam, outros dormem; uns passeiam, outros estão assentados; uns cantam, outros jogam, outros comem, outros nenhuma coisa fazem, e todos igualmente caminham ao mesmo porto; assim nós, ainda que o não pareça, insensivelmente vamos passando sempre, e avizinhandose cada um ao seu fim; porque tu, conclui Ambrósio, dormes, e o teu tempo anda: Tu dormis, et tempus tuum ambulat. Disse pouco em dizer que o tempo anda, porque corre e voa; mas advertiu bem em notar que nós dormimos; porque tendo os olhos abertos para ver que tudo passa,

⁴ Gn, 28:10-22; 37:5-11, 40-41; Dn, 2; 7, Mt, 1, 20-25. Não estamos falando de todas as ocorrências de profecias em sonhos da Bíblia presentes em sermões, mas sim as que foram citadas como sonho.

⁵ 4ª Feira de Cinzas, 1670, III

⁶ 3º do Rosário, VII

⁷ 5ª Dom. Quar., 1654, II, p. 174-5

*só para considerar que nós também passamos, parece que os temos fechados.*⁸

A vigilância foi entendida como o emprego de “todo o vosso cuidado” e empenho nos trabalhos, porque “a perfeição não consiste nos verbos, senão nos advérbios; não em que as nossas obras sejam honestas e boas, senão em que sejam bem feitas.”⁹ Por isso, muitas vezes os sonhos são quimeras, pois desejos do mundo aparente:

*Sonhastes no último quarto da noite, quando as representações da fantasia são menos confusas, que possuíeis grandes riquezas, que gozáveis grandes delícias, e que estáveis levantado a grandes dignidades; e quando depois acordastes, vistes com os olhos abertos, que tudo era nada? Pois assim passam a ser nada em um abrir de olhos todas as aparências deste mundo, diz o mesmo profeta*¹⁰

Mesmo no sonho de José, anunciado divinamente e, por isso, concretizado, as coisas profetizadas se esvaíram por causa da ação inexorável do tempo:

*Sucedeu-lhe José, o que sonhou as suas felicidades e as adorações de seu pai e irmãos; e posto que todas se cumpriram, todas passaram como se foram sonho.*¹¹

Isso não significou, contudo, que o anúncio feito no sonho não possuiu conseqüências e dimensões materiais na esfera terrena. Usando o mesmo episódio bíblico, Vieira, em outros sermões sobre o Advento, mostrou que José, devido a sua visão foi perseguido pelos seus irmãos:

*Dormindo estava José quando sonhou, e porque sonhou o condenaram á morte seus irmãos.*¹²

*A José revelou Deus, que seus irmãos o haviam de adorar; mas como esta revelação foi feita em sonhos, chamavam-lhe os irmãos o Sonhador; e, primeiro com a morte, e depois com a venda, lhe quiseram impedir a proeminencia sonhada.*¹³

⁸ 1ª Dom. Adv., 1655, I, p. 125

⁹ *Idem*, p.109

¹⁰ *Idem*, pp. 120-1

¹¹ *Idem*, p. 116

¹² 2ª Dom. Adv, s/d, I, p. 180

¹³ 3ª Dom. Adv., 1644, I, p. 224

As conseqüências no sonho de José se deram, sobretudo, porque a profecia onírica foi narrada e interpretada. Nabucodonosor precisou do profeta Daniel para a revelação do significado oculto na figura da estátua.¹⁴ Jacob, no sonho da escada, “Accordou assombrado (...), não do que vira, senão do que na mesma visão Deus lhe revelara”.¹⁵ Jacob não conseguiu, contudo, apreender o significado como um todo, porque a revelação é realizada ao longo dos tempos contingentes: “Êste é o mistério de tôda a escada, em que Jacob não reparou inteiramente, como quem estava dormindo”.¹⁶ Para tanto, foi necessária a leitura posterior dos intérpretes instruídos e capazes que resignificaram o sonho, atualizando-o.

O sonho profético foi representação da Verdade manifesta, na qual se vislumbraria o que virá. Como escrito na *História do Futuro*, as profecias se revelariam verdadeiras com o passar dos acontecimentos vislumbrados e, com a proximidade do evento, mais clara seria a leitura das profecias e, portanto, do “hemisfério invisível” do tempo, o Futuro.¹⁷ Não é, portanto, somente um espelhamento mimético e estilístico, como quando o sonho foi usado enquanto metáfora de teatro ou pintura da vida.¹⁸ Na retórica do jesuíta, a representação constituiu o uso de signos, de modo analógico, que traduz a Presença invisível de modo substancial e visível.¹⁹ O sonho profético, divinamente inspirado, foi assim tradução do plano Divino, que, contudo, necessita da ação humana (“causas segundas”) para sua interpretação e posterior realização, como expresso nas matérias do “cuidar” e “agir”.

Vieira ao reinterpretar as visões oníricas, as readequou ao plano português, na esfera político-imperial da sua “visão onírica”. Os sonhos de Nabucodonosor, Daniel, José, Jacob, entre outros, se refeririam ao projeto do *Quinto Império* e à eleição da nação lusitana, liderada pelo seu monarca, como o novo povo escolhido. Eleição esta feita a partir das ações dos portugueses, que, só as faziam e deveriam continuar a fazer, por serem sabedores dessa mesma eleição: “Digo politicamente, que nas acções se hão de fundar as eleições; digo espiritualmente, que nas acções se devem segurar as

¹⁴ 4^ªf. Cinz., 1672, III, p. 182-5

¹⁵ Mandato, 1655, IV, p. 401

¹⁶ 4^ªf. Cinz., 1672, III, p.192

¹⁷ VIEIRA, A.. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu). 2^ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, p. 51

¹⁸ 5^ª D.Q., 1655, p.215

¹⁹ HANSEN, J.A.. “A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII”, comunicação apresentada no seminário “Festa: cultura e sociabilidade festiva na América Portuguesa”, 9 de setembro de

predestinações”.²⁰ A “ação”, expressa no “cuidado” e a “vigilância”, tornou-se em Vieira ponto indispensável para a realização do Futuro glorioso destinado aos lusitanos, como veremos nos Ss. de Xavier Dormindo.

XAVIER DORMINDO

Os três Ss. de Xavier Dormindo²¹ são aqueles nos quais encontramos uma formulação mais precisa do que é sonho e quais suas relações com a profecia. A maioria dos elementos vistos nos sermões oníricos estão presentes de modo articulado nas prédicas xavieranas. Fruto de uma encomenda da Rainha Maria Sofia de Neuburgo, devota do Apóstolo do Oriente, a oitava parte da *editio princeps*, impressa em 1694, era composta por quinze sermões sobre Xavier. O volume saiu dividido em duas partes. A primeira denominou-se “Xavier Dormindo”, contendo uma introdução (dividida em *Proposta e Prefação*), uma conclusão, três sermões, cada um em homenagem aos três filhos da Rainha. À segunda parte deu-se o nome de “Xavier Acordado”, com uma prefação e doze sermões.

Os sermões de Xavier Dormindo eram panegírios a S. Francisco Xavier, como o próprio título indica: *Xavier (...) Dormindo, em três orações panegíricas no tríduo da Sua Festa*. A estrutura encomiástica buscava louvar o santo, “insistindo (...) na imitação de suas virtudes”, utilizando o santo enquanto ilustração moral (estilo deliberativo) ou exaltando sua vida e suas obras (estilo exornativo).²² Vieira, segundo o jesuíta Luiz Gonzaga Cabral, buscou mesclar os dois estilos oratórios nos sermões de Xavier Dormindo, buscando ao mesmo tempo os encômios e o exemplo moral, prática comum na homília vieirense.²³

A “Notícia previa” da *Oitava parte* informou serem os três sermões que “em um tríduo da festa do mesmo Santo se haviam de prègar, ha mais de quarenta annos”, porém não o foram por estar Pe. Vieira adoecido. Adverte o autor da “Notícia”, contudo, que Vieira “ainda nam tinha riscado a penna mais do que as primeiras linhas

1999, (mimeo), pp. 2-4, 8-11.

²⁰ 3ª D. A., IV, p. 225

²¹ VIEIRA, A., S.J.. *Xavier dormindo, e Xavier acordado... Oitava parte*. Lisboa, Miguel Deslandes, 1694.(v.8), na ed. da Lello, v. XIII.

²²HONORATI, A., S.J. *Chrisóstomo português*, p. XX, apud: CABRAL, L.G.. *Vieira-prègador*. 2ª ed., Braga, Cruz, 1936, v.2, p.404

²³Idem, pp. 405-409, 420-421.

da idèa, & divisão dos assumptos.”²⁴ Os sermões restantes, que compõem a parte de Xavier Acordado, teriam sido escritos, como presente na “Apresentação” do volume, do Pe. Balthasar Duarte, especialmente para atender ao pedido da Rainha. A Rainha Maria Sofia acreditava que tivera os filhos por meio de uma promessa feita a S. Fco. Xavier, dando o nome do Santo para seus filhos:

He pois beneficio de Xavier o felicissimo a continuado Parto de tres Filhos Varoens: assim a consessão, não só eu, e o Reyno todo senao V. Magestade, que se lembra muito bem, do que lhe adivinhou o animo, presagio do futuro, quando chea de fé, entre sacrissimos jubilos de seu coração, recebo a primeyra vez em sua Real cabeça o Sagrado Barrete de Xavier, trazido havia pouco de Goa²⁵

Por causa do atraso de Vieira em atender à Rainha, esses sermões foram resposta multiplicada, como os “Filhos Varoens”, ao pedido da Rainha, que encomendara um sermão.²⁶ Além disso, talvez tenham servido para reforçar as desculpas pela falsa previsão de um futuro glorioso para o primogênito real, João, que morrera semanas após o parto.

Referenciais oníricos

Os grandes referenciais oníricos citados nos sermões do tríduo são: os capítulos de Aristóteles, na *Parva Naturalia*, que tratavam do dormir, dos sonhos e da profecia nos sonhos; Galeno e seus tratados sobre diagnóstico pelo sonho; como também, e não poderia deixar de sê-lo, a Bíblia, sobretudo o Antigo Testamento, subsídio fundamental para a proposta do *Quinto Império*.

A *Parva naturalia* utilizada por Vieira foi a existente no *Cursus conibricensis*, utilizado no colégio jesuítico da Bahia.²⁷ Provavelmente Vieira, pelos comentários feitos na “Prefação”, conhecia as teorias do funcionamento do corpo e dos humores, bem como da relação entre memória e imaginação, que fundamentavam a teoria do sonho no XVII. Sobre Galeno, não há indicação exata, apenas uma citação sem

²⁴ VIEIRA, A., S.J., *Xavier dormindo, e Xavier acordado... Oitava parte op. cit.*, s/p.

²⁵ DUARTE, B.. “Apresentação”, in: VIEIRA, A., S.J., *op. cit.*, s/p.

²⁶ Vieira dedicou, em 1995, novamente outro sermão de Xavier para o nascimento do quarto filho da rainha Maria Sofia, D. Antônio: “Carta á Rainha D. Maria Sofia”, 16/06/1695, in: VIEIRA, A., S.J.. *Cartas do padre Antônio Vieira*. (coord. e anotadas por J. Lúcio de Azevedo) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1928, t. III, p.665.

²⁷ LEITE, S., J.F. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1949, t. VII, p. 220; BAËTA NEVES, L.F.. *Vieira e imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século*

referência na “Prefação”. Não sabemos portanto, se foi por leitura direta que Vieira chegou à teoria dos humores de Galeno e sua relação com os sonhos (teoria, em geral, acompanhada dos escritos de Hipócrates). Há a possibilidade de Vieira ter conhecido os comentários de Galeno sobre o sonhos por via indireta, como, por exemplo, o texto de Orozco y Covarrubias, *Tratado sobre la verdadera y falsa profecía*, que sabemos ser do repertório de leituras do jesuíta, ou mesmo a partir dos livros e manuscritos de “lugares” para citação em prédicas.

Dos sonhos bíblicos, os mais recorrentes e/ou comentados por Vieira nos sermões de Xavier Dormindo foram: a visão da escada de Jacob;²⁸ os vários sonhos de José, tanto de sua predestinação e glória no Egito quanto suas interpretações dos sonhos na corte do Faraó;²⁹ o sonho da estátua de Nabucodonosor, desvendado pelo profeta Daniel;³⁰ a visão noturna de São Paulo do macedônio.³¹ Além disso, o jesuíta utilizou algumas vezes o livro de Job, para evidenciar o perigo do dormir e o horror das visões e pesadelos noturnos.

Quanto às *Chaves de sonhos*, não existem, ao longo dos sermões estudados, indicações dos textos de Artemidoro ou Macróbio. Sabemos que Vieira conhecia Macróbio das *Saturnálias*;³² o que não garante, contudo, o acesso e a leitura dos *Comentários*, que, apesar de inclusa a leitura do *Sonho de Cipião* na *Ratio studiorum*, não constava da formação do Colégio da Bahia³³ nem encontramos referências na obra do loiolano. Por outro lado, há a possibilidade, similar aos textos de Galeno, de que pregador conhecesse o sistema de classificação onírica de Macróbio por intermédio de textos como o de Covarrubia ou mesmo das *Crônicas* de Fernão Lopes.

Vieira citou sem créditos diretos trecho d’*Os Lusíadas* de Camões (o denomina “poeta também indiático”), no qual falou das coisa fabulosas sonhadas, o que nos permite formular a hipótese de uma tradição de leituras de sonhos em relação ao futuro português.

^{XVII}. Rio de Janeiro, Topbooks, 1997, p. 282

²⁸ Gn, 28: 10-9

²⁹ Gn, 37: 5 e ss

³⁰ Dn, 2

³¹ At 16:9

³²S. 17° do Rosário, XIII, s/d, pp. 362, 368, cf., BAËTA NEVES, L.F., *op. cit.*, pp. 429, 445.

³³LEITE, S., S.J., *op. cit.*, pp. 149-150. Não está especificado a leitura dos *Comentários*, porém sabemos que os *Sonhos de Cipião* de Cícero só sobreviveram devido à obra de Macróbio. Sobre o assunto ver: HALL, W.H. “Preface” in: MACROBIUS, *Commentary on the dream of Scipio*, *op. cit.*, cf. BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. *op. cit.*

A fonte de onde Vieira retirou os sonhos de Xavier foi a *História da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*, escrita pelo padre jesuíta João de Lucena, e publicado em 1600,³⁴ o que não exclui a possibilidade de uso de outras hagiografias. Não citando diretamente, Vieira escreveu que utilizou biografias do Santo e escolheu a mais “diligente”.³⁵ Sabemos, contudo, se tratar do livro de Lucena, porque a descrição dos dois primeiros sonhos nos sermões foram paráfrases - ou mesmo cópias - dos encontrados em Lucena, como indicaram Agostinho dos Santos e Luís de Pina.³⁶ A *História da vida do padre Francisco Xavier*, por sinal, fôra utilizada em sermão sobre Xavier de autoria do padre Jerônimo Ribeiro, de 1643, na época ainda jesuíta. É curioso notar a semelhança entre os sermões vieirenses e o de Jerônimo Ribeiro:³⁷ ambos tratam da vigilância como característica do Santo fundamentando-se no mesmo trecho bíblico³⁸ e na mesma biografia de Xavier. Essa similitude inseria-se no contexto mais amplo da importância do Apóstolo do Oriente em Portugal.

São Francisco Xavier: o Apóstolo de Portugal

A devoção ao santo em terras portuguesas era grande. A começar pela própria rainha Maria Sofia de Neuburgo, para a qual foram escritos os Ss. de Xavier Dormindo e Acordado. Mais do que isso, Xavier era identificado como santo português, apesar de nascido em Navarra.³⁹ Um santo que teria patrocinado a Restauração portuguesa, em 1640,⁴⁰ além de ter expandido o império português e cristão⁴¹, no reinado de D. João III, por meio da conversão das almas no Oriente.⁴²

³⁴ As citações se referem a edição organizada por Agostinho dos Santos: LUCENA, J.. *Vida do Padre Francisco de Xavier*. Lisboa, Bertrand, 1921. Compulsamos também a *editio princeps*: LUCENA, J., S.J., *Historia da vida do Padre Francisco Xavier : e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Iesu* Lisboa, Imprensa per Pedro Crasbeeck, 1600.

³⁵ Doravante, ao tratarmos dos sermões de Xavier, citaremos somente o título do sermão ou parte (a saber, Proposta, Prefação, Sonho Primeiro, Sonho Segundo, Sonho Terceiro, Conclusão), e a página; o tomo correspondente na edição da Lello é o XIII (na *editio princeps* é a “Oitava parte” e na edição da Edamericas, o 17º volume). Proposta, p. 41

³⁶ SANTOS, A.. “Apresentação”, in: LUCENA, J., *op. cit.*; PINA, L.. “S. Francisco Xavier na lição psicológica do Padre António Vieira”, *op. cit.*, p. 263, 272

³⁷RIBEIRO, J., S.J. *Seman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier (...)*. *op. cit.*

³⁸Lc, 12:35-39. Coincidente pelo calendário litúrgico, provavelmente.

³⁹.tirar nota

⁴⁰MARQUES, J.F., *op. cit.*, v.1, pp. 133-136. Para ver a prática sermônica restauracionista do uso de santos, da Nossa Senhora, Anjos e Cristo ver o capítulo V da obra citada.

⁴¹Sobre isso, compulsar a carta de D. João III para D. Pedro Mascarenhas, de 1539: “Carta de D. João III Rei de Portugal a D. Pedro Mascarenhas, Roma”, Lisboa, 4 de Agosto de 1539, in: LEITE, S., S.J., *Carta dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 100; cf. VIEIRA, A., S.J., *História do Futuro*, *op. cit.*, p. 235 e ss; MAURICIO, D.. “Portugal e S. Francisco Xavier. D. João III na projeção apostólica xaveriana”. *Brotéria*, vol. LV, 1952, pp. 455-482.

A relação de Xavier e de sua missão com Portugal estava estabelecida mesmo antes deste ser santificado. A *História da vida do P. Francisco Xavier* do jesuíta Lucena (1600) era dedicada aos Duques de Bragança, sucessores preteridos de D. Sebastião, talvez postulando, em um momento de “anacefalose”, que a missão jesuítica era também (e talvez principalmente) portuguesa. Para além de uma biografia que buscava dar subsídios para a canonização do Apóstolo do Oriente, Lucena descrevia, como indica o subtítulo *do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*, a ação da Companhia na Ásia, ligada, no caso, à expansão do Império Português. Xavier, desse modo, era visto como um jesuíta integrado a uma empresa lusitana, como provava o fato de ter nascido na mesma data da partida de Vasco da Gama para as Índias Orientais.⁴³

A canonização de Xavier, em 1622, junto a de Inácio de Loyola, abriu espaço para a devoção ao mesmo tempo que fortaleceu o uso do missionário enquanto *exempla* da vida cristã e missionária. Em Portugal, o fato da Restauração ocorrer na véspera do dia de Xavier, 2 de dezembro, confirmava que o Santo era “no nascimento navarro, no ânimo e no maior emprêgo dos trabalhos de sua admirável vida fino Português”.⁴⁴

Nas prédicas gratulatórias da Restauração, seja por membros da Companhia ou de outras ordens,⁴⁵ Xavier apareceu como protetor da libertação portuguesa, o que estaria claro tanto pela proximidade das datas quanto pela fato de em vida ter sido “tam solícito do bem das conquistas deste Reino”. Por isso, os portugueses deveriam lhe agradecer e confiar, “que por seu meio, e com seu patrocínio ha a nossa Nação Portuguesa delograr este bem per muitos seculos”.⁴⁶

Em 1659, a congregação jesuítica portuguesa buscou organizar uma novena para Apostolo do Oriente, impulsionada pelo *Prodigioso milagre de S. Francisco Xavier; Saude restituída a Alexandre Philipucio*.⁴⁷ Este panfleto descrevia como o santo salvou um

⁴²VIEIRA, A., S.J., idem, p. 230; S. XII de Xavier Acordado, “De seu Patrocínio”, s/d, XIV, p.58-59.

⁴³ LUCENA, J., *op. cit.*, p. 33

⁴⁴ALMEIDA, G.. *Restauração de Portugal prodigiosa*, *op. cit.*, v. 3, p. 88 (Segunda Parte, Cap. III) cf. VIEIRA, A., S. XII de Xavier Acordado, “De seu Patrocínio”, s/d, XIV, p.63.

⁴⁵MARQUES, J.F., *op. cit.*, p.135-136.

⁴⁶“Demôstraçoens que fez o collegio da Companhia de JESV e das Artes da cidade e Universidade de Coimbra pela feliz acalamção do Muy Alto e muy poderoso Rey e Senhor nosso natural D. João o 4º. de Portugal” *in*: MARQUES, J.F., *op. cit.*, v.2, p. 535.

⁴⁷ Prodigioso milagre de S. Francisco Xavier saude resituída a Alexandre Philipucio da Companhia de Iesv em doze de março de 1558 com huma devota novena ao mesmo Santo muy poderosa para alcançar por sua intercessan grandes favores do Ceo sae a luz por ordem da congregam deste grande Apostolo do Oriente. Lisboa, na de Jenrique Valente Oliveira, 1659.

jesuíta italiano no dia de sua santificação, como o fizera com seu companheiro de missão, Marcello Mastrilli, na Ásia. O mais interessante, contudo, não é a descrição do milagre, traduzida do italiano, mas sim a conclamação para a novena, a terminar no dia da santificação de Xavier, 12 de março. O texto do folheto foi estruturado em três matérias, das quais nos interessam as duas primeiras: “o que nella [na novena] se ha de pedir” e “os motivos, que temos confiança para alcançar”. Deveriam os portugueses pedir sobretudo coisas grandes, pois a novena era petição pública: aumento temporal e espiritual do Estado das Índias e das outras conquistas e províncias às quais foi o apóstolo; bom progresso das missões; conversão dos infiéis; conservação do Reino e da saúde do monarca; por último, as petições particulares. As missões e a conversão ficavam ligadas à república temporal, assim como a missão de Xavier. O que fica evidente na razão principal dada para que fossem atendidos as petições: muito “t~e Xavier de Portuguez” pois deu o melhor da vida a Portugal e à Índia.

O Santo também foi objeto de visões e sonhos proféticos, como relatado em um processo no Tribunal do Santo Ofício em Gôa, em 1664, no qual um jesuíta via Xavier lhe dizendo que seria o Imperador do Japão.⁴⁸ Já no século XVIII, uma carta supostamente enviada por Xavier “do outro Mundo”, endereçada ao rei D. João V, pedia pela conservação da Índia e reafirmava que, se as missões continuassem, o Quinto Império seria Portugal.⁴⁹

A figura de Xavier era sempre identificada com a missão. No encomiástico *Serman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier* (referido no item anterior), Jerônimo de Ribeiro subordinou o nascimento da Companhia de Jesus à ação missionário do Santo.⁵⁰ Santo que era o *exempla* da vigilância e do trabalho, características dos “bem aventurados” (*beati*) em relação ao divino.⁵¹ Prova disso foi que Xavier tinha “realidades de divino” e “manifestao a sciencia do futuro, que tantas vezes annunciou em sucessos de batalhas, em mudanças de monarquias, em mortes de Prinicipes, & Senhores”. Além disso, São Francisco Xavier foi o único que “serviu com os olhos puramente no trabalho”. Jerônimo Ribeiro citou para isso visões (“representações”)

⁴⁸“Sentença do P. Matheus Francisco da Companhia de Jesus (...) ano de 1664”, in: RÊGO, Y.C.. Feiticeiros, profetas e visionários. Lisboa, INCM/BN, 198, pp.57-76

⁴⁹Devo a citação desse documento à cópia da transcrição que gentilmente me cedeu Tiago Costa Pinto dos Reis Miranda. “Treslado de huã Carta feita pelos Padres da Companhia de Jesus em noem de Saõ Francisco X.^o ao serenissimo Rey de Portugal Dom João o 5^o para concervar a India no anno de 1722.” B.A., 51-VII-42, ff. 137r-146r. Existem várias cópias dessa carta.

⁵⁰“Se a Companhia de Jesv não viera, nem nacera mais do que para deste Apostolo ao mundo, este Santo ao Ceo, tinha satisfeito a todas suas obrigacoes” in: RIBEIRO, J., S.J., *op. cit.*, p. 7

que prefiguravam os trabalhos do Apóstolo no Oriente, pelos quais sempre pediu mais, comparando à Cristo, que amou aos homens sem esperar ser amado, que serviu sem esperar receber nada em troca. Entre eles, Ribeiro citou um sonho profético de Xavier, descrito em Lucena, e depois também utilizado por Vieira no *Sonho primeiro*, no qual o Santo “trasia hum Indio nos braços”, que representava a luta pela conversão das Índias, e “acordou suado, & cançado”. Diferente da interpretação vieirense - como veremos -, Jerônimo Ribeiro encontrou aí prova de que o trabalho era o estado natural do Apóstolo, pois o motivo pelo qual suava ao acordar “não foi o canção do Indio, que trasia, mas o Indio, que lhe faltava”.⁵²

O *Serman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier* de Jeronimo Ribeiro, pregado possivelmente em 1644,⁵³ foi impresso em folhetos várias vezes.⁵⁴ Sabemos que Vieira conhecia as prédicas de Jerônimo Ribeiro,⁵⁵ porém mais do que buscar aqui uma possível influência nas prédicas de *Xavier Dormindo*, nos interessa observar as matérias comuns (o cuidado, o trabalho, santo como exemplo, as representações proféticas, o sonho) para localizar os sermões vieirenses em uma prática homílica e religiosa-política. Prática ligada a idéia de uma representação figural do mundo, na qual Xavier era ator e modelo no *theatro mundi*.

Modelo de missionário, ator no palco dos trabalhos no Oriente, Xavier era figura da missão e da conquista da própria Ásia pelos jesuítas e pela Nação Portuguesa, ambos participantes ativos, segundo Vieira, para a realização do advento do Reino de Cristo na Terra, o Quinto Império. No *Livro Anteprimeiro*, Vieira acentuou essa correlação (Xavier, Oriente, Conquista, Portugal, Quinto Império) narrando a visão do jesuíta Marcelo Mastrilli, na qual São Francisco Xavier aparecera vestido como cavaleiro da Ordem de Cristo, “que tanto adiantou nossas [de Portugal] Conquistas a glória de sua empresa”.⁵⁶ A visão de Mastrilli foi interpretada por Vieira de modo a criar uma nova representação profética, na qual Xavier se tornava

⁵¹Lc, 12:37

⁵²RIBEIRO, J, S.J., *op. cit.*, pp. 6, 12-14

⁵³ “converteo à Fé Catholica mayor numero de homens em 10 annos, do que todos os hereges ha **1644**”, *idem*, p.7

⁵⁴Identificamos pelo menos três impressões: 1645, Lisboa, Off. de Domingos Lopes; 1664, Coimbra, Off. de Thome Carvalho; 1686, Coimbra, Off. de Ioseph Ferreyra. Para maiores informações sobre Jerônimo Ribeiro de Carvalho ver Dicionário do Inocencio: SILVA, I.F.. Diccionario bibliographico portuguez. Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1862, v. III, pp. 274-275; MARQUES, J.F., *op. cit.*, v. 2, 341-342.

⁵⁵MARQUES, J.F., *op. cit.*, v. 2, p. 341.

⁵⁶VIEIRA, A., S.J., História do futuro, *op. cit.*, p. 230.

metonímia da Ásia ou de uma futura Ásia cristã, ao mesmo tempo, que de Portugal e da Conquista e da eleição portuguesa enquanto Quinto Império.

Xavier figurava a conversão dos antípodas no Oriente pela Companhia e pelo povo português. Para Vieira, o conhecimento dos antípodas, na Ásia (como nas Américas), e a conquista das Índias (Ocidental e Oriental) foram os elementos que faltaram para que os Santos Padres (como Agostinho) entendessem as profecias bíblicas e interpretassem corretamente o local e o tempo do Quinto Império, o reino português sob a dinastia dos Braganças.⁵⁷ No tempo devido da revelação, determinado divinamente, seriam descobertas as “novas gentes” das Índias, indicando o caminho para o Quinto Império. A contingência desse futuro, entretanto, estava dada no tempo da ação, na necessidade da conversão da Gentilidade, por meio das missões (sobretudo, as jesuíticas) patrocinadas pelo reino português. Com o Oriente e o Ocidente juntando-se à Europa se completariam os tempos para a realização do plano Divino (graça eficiente).⁵⁸

No *Livro Antepimeiro*, a figura do Santo assim estaria no tempo da revelação, por iluminar as profecias indo para Oriente, e no tempo da ação, por ter convertido os Antípodas, porém, seu próprio trabalho e vida missionária tornaram-se uma representação profética, pois foram *exempla* de cristandade e prefiguraram a conquista portuguesa e o advento do Quinto Império.

Matéria dos sermões

Para cada sermão da primeira parte, Vieira separou um sonho, tido por Xavier, e, a partir deles, fez uma “oneirocrisia”.⁵⁹ Essa “oneirocrisia” tinha seus pressupostos estabelecidos na *Prefação*, na qual, além de indicar os três sonhos, Vieira definiu o que são sono e sonho, a partir da “vigilância”, dos “cuidados” e do “modo como se vive”. Vai ainda acrescentar uma outra matéria ao sonho: a matéria profética. Ao contrário de Aristóteles, Vieira encontra em (certos) sonhos o Futuro, anunciado por Deus, porém anunciado para aqueles que cuidavam do modo como viviam.

O “cuidado” assume valor polissêmico, como o tinha no século XVII,⁶⁰ não só enquanto cuidado a se ter, como também criar, agir, fazer. Desse modo, o jesuíta

⁵⁷ Idem, p. 203

⁵⁸ Idem, pp. 206-207, 209, 212-213, 228-229, 235-238.

⁵⁹ Emprestamos esse termo de Daldiano para significar uma análise e interpretação dos Sonhos.

⁶⁰ Segundo *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, de Morais Silva, em longos verbetes: “Cuidado² (...) aplicação do espírito a alguma coisa ou em fazer alguma coisa; desvelo, solicitude, atenção (...) Objeto de desvelos, de

juntou a predição do Futuro (através do dobramento do Infinito no eixo temporal) com o “modo de viver”. Seguindo a interpretação onirológica quinhentista e seiscentista sobre o sonho da estátua,⁶¹ Nabucodonosor sonhou com Impérios, pois era Imperador e cuidava do Império:

*Enfim, sonhou em reinos e monarchias futuras porque os reinos, as monarchias, e os futuros, era a materia (digna e verdadeiramente de um rei) em que elle estava cuidando: Tu, rex, cogitare coespiti quid futurum esset post haec.*⁶²

O que na oneirocrisia daldiana e no livro de Macróbio se encontrava em separado (*oneiros*, a predição do Futuro, e *enyphnia*, sonhos que seriam lembranças do Presente e fantasmas do Passado, ligados ao modo de viver e reflexos dos seus “cuidados”)⁶³, em Vieira ganhou confluência. Isso, obviamente, ligado a uma perspectiva pela qual as causas segundas e o (seu) livre-arbítrio tinham espaço importante na realização do plano Divino. Para Vieira, o Futuro estava ligado diretamente ao seu Passado, ou seja, ao Presente, sendo necessário cuidar do Presente das “cousas” para poder saber/realizar seu Futuro.

Assim, os sonhos de Xavier eram (e só poderiam sê-lo) sonhos de santo por um santo, o maior deles (e é esta a proposição que Vieira queria provar). Como futuro Apóstolo do Oriente, sonhara com a conversão da Ásia e com seu trabalhos (cuidados).

O *Sonho primeiro* mostrava Xavier lutando contra “um índio agigantado e robustissimo”, que o esmagava entre o braço e quase o matava por asfixia. Tão real era a dimensão onírica que Xavier acabara asfixiado. Depois, no mesmo sonho, Xavier trazia o imenso índio aos ombros. E do mesmo modo, Xavier, ao acordar, estava dolorido e cansado: “foram tão duros os efeitos, que depois sentia acordado, quanto tinha sido fortes os combates que experimentara dormindo”.⁶⁴ Esse índio era a Ásia que Xavier viria a converter.

precauções ou de inquietações (...); “Cuidar¹ v.t. (do lat. Cogitare) Imaginar, supor, suspeitar, calcular, cogitar, pensar, meditar (...) Reflectir, meditar; «Dêem aos homens em cuidar na conta que hão-de dar a Deus» António Vieira, Sermões, III, 156 (...)”, In SILVA, A.M. Grande Dicionário da Língua Portuguesa. 10ª ed., revista, corrigida, muito aumentada e actualizada por Augusto Moreno, Cardoso Júnior e José Pedro Machado, Lisboa, Editorial Confluência, 1949-59, vol. III, pp. 740-1

⁶¹V. capítulo anterior, sobre Monzon.

⁶² Prefação aos três sonhos, p.44. Vieira, nessa citação de Daniel, 2, 29, retira um trecho “in strato tuo”(trad. Livre, “em seu leito”), In: Bíblia sacra vulgata, *op. cit.*, p. 1345.

⁶³ FERREIRA, A.A.G.D., *op. cit.*, pp. 19-29

⁶⁴ Sonho primeiro, p.48

No *Sonho segundo*, Xavier, dormindo em um hospital de Roma, gritara, no meio da noite, “mais, mais, mais”. Deus revelara à Xavier, por meio de um sonho, as desgraças que o santo “havia de padecer por seu amor [por Deus]”. E por ser o amor de Xavier por Cristo tão grande, “e com serem tão grandes, tão excessivos, tão inumeráveis, era tão generoso o animo de Xavier, e a sêde de padecer por Cristo tão fervorosa, tão ardente, tão insaciável, que nada o intimidava, nada o satisfazia, nada o fartava, tudo [todas as desgraças, os trabalhos, as doenças, as perseguições, os combates] lhe parecia pouco; e assim pedia mais.”⁶⁵

No *Sonho terceiro*, e último, o Diabo, vendo Xavier dormindo e cansado, pensou que o Santo estaria descuidado. Assim, mostrou ao Santo “uma representação menos decente [a da cobiça, a da vaidade e da luxúria], que sua virginal pureza lhe permitia”.⁶⁶ Porém “Tão longe esteve o valente soldado de Cristo de dar ao combate da tentação, nem ainda um inadvertido consentimento, que antes aos primeiros acenos d’ella a rebatou com tanta violencia de espirito, que lhe saltou das veias sangue puro.”⁶⁷

Proposta, prefação

Nos Ss. de Xavier Dormindo, o tema escolhido é o versículo 37, do capítulo 12 de Lucas: “*beati sunt servi illi, quos, cum venerit Dominus, invenerit vigilantes*” (Na tradução da Bíblia de Jerusalém: “Felizes [ou bem-aventurados] os servos que o senhor, à sua chegada, encontrar vigilantes”), vigilância caracterizada pela eterna milícia de estar acordado. Vieira encontrou a “imagem perfeita da vigilância” pintada por S. Lucas no retrato de Xavier.⁶⁸ Menos do que analogia “formal”, a prefiguração da vigilância de Xavier encontrava-se no evangelho sinótico de Lucas, como ele mesmo escreveu, indicando-nos seu próximo passo e método de pregação:

*a primeira diligencia dos prègadores depois de acharem no Evangelho, sujeitos ou heroes de que hão-de fallar, é tornal-o a buscar na sua vida. Ao menos eu assim o fiz sempre, e alguma vez com ventura.*⁶⁹

⁶⁵ Proposta, p. 40

⁶⁶ Proposta, p. 41

⁶⁷ Sonho terceiro, p.131

⁶⁸A pintura foi utilizada também como figura para descrever Sto. Inácio, fundador da Companhia: S. Sto. Inácio, 1669, VII, pp. 427 e ss.

⁶⁹ Proposta, p. 38

Encontramos depois a primeira interrogativa, que, segundo Margarida Vieira Mendes, caracteriza a “estrutura da língua inaciana”:⁷⁰ se temos que ser vigilantes (estar em vigília), como Xavier se apresentou em sua biografia dormindo, e mais sonhando? Após descrever os três sonhos, o pregador indicou seu caminho e o dos sermões que se seguem:

*Resolvi-me enfim em seguir a aventura, fôsse caso, ou fôsse mysterio, e a fazer da difficuldade resolução, respondendo a um acinte com outro acinte. Já que o Evangelho manda vigiar, e Xavier se nos representa sempre dormindo, o somno, e os sonhos de Xavier sejam a prova da sua vigilância.*⁷¹

A lógica do “discurso engenhoso” de Vieira aqui se manifesta. Se ser feliz, abençoado (beato, santo) era ser vigilante, estar em vigília (i.e., acordado, à espera - do senhor), e sendo Xavier santo (abençoado), o seu dormir e sonhar só poderia ser vigília. Termos contraditórios, logicamente, foram igualados pela retórica (com fim prático), tornando-se verdades por meio de um raciocínio de “engenho”. Mais do que isso, esse raciocínio vieirense se fundou em duas verdades apriorísticas: a Bíblia contém a Verdade, em dois níveis, moral e histórico-profético; e Xavier era um grande santo (o maior dos santos). Assim o que parece contraditório (“difficuldade”), se resolve pela inversão especular (“resolução, respondendo um acinte com outro”). A partir da qual faz sua proposição: “São Francisco Xavier foi tão grande Santo dormindo, como os maiores Santos acordados”.⁷²

Entrando na *Prefação*, Vieira expôs de modo condensado a matéria dos sonhos e sua onirológia, a partir da pergunta: “se o somno é imagem da morte, os sonhos de que serão imagem?”, respondida logo em seguida:

*“O somno é imagem da morte, e os sonhos são imagem da vida. Cada um sonha como vive: Ea maximè somniamus, quae agimus, aut acturi sumus, aut volumus, disse Aristóteles.”*⁷³

⁷⁰ MENDES, M.V. (apresentação crítica, selecção, notas e sugestão para análise literária). *Sermões do Padre António Vieira*. 4ª ed. rev., Lisboa, Comunicação, 1992, p.21.

⁷¹ Proस्ता, p.41

⁷² *Ibidem*

⁷³ Prefação, p. 42

Utilizando-se desse tema, mostrou no Antigo Testamento sonhos que corroboraram com a proposta: o Faraó sonhava com seu povo, o copeiro-mór com a taça, o imperador Nabucodonosor, “com imperio e monarchias”.⁷⁴ Isto “porque dormir é consequencia do viver, e o sonhar, do modo como se vive”.⁷⁵ Introduziu então o “cuidar”, que assumiu sentido análogo a estar vigilante: “os sonhos são filhos do cuidado, como muitos cuidados filhos dos sonhos”. Seguindo caminho semelhante ao de Monzon, no *Avisos espirituales*, readequou o sonho profético de Nabucodonosor em termos do “cuidar”, afirmando que:

*antes de Daniel declarar o mysterio, começou a contar os sonhos d’esta maneira: Tu, rex, cogitare coepisti in strato tuo: Vós, rei, começaste a cuidar no vosso leito. (...) diz Daniel; mas eu quero, e devo contar o caso desde sua primeira origem, e a origem do sonho de Nabuco foram seus cuidados (...) Cuidava no que seria, e por isso sonhou o que havia de ser.*⁷⁶

O “*cogitare coepisti?*” que traduziríamos como verificar, foi lido por Vieira como cuidar, porém em sua dupla acepção: criar e tomar conta. E completou: “Emfim, sonhou em reinos e monarchias futuras porque os reinos, as monarchias, e os futuros, era a materia (digna e verdadeiramente de um rei) em que elle estava cuidando.”⁷⁷

Os “cuidados” se aplicariam a todos os sonhos, inclusive os proféticos, como o de Nabuco ou o de S. José. Os de Xavier foram dessa espécie: “sonhos divinos, sonhos e revelações juntamente.”⁷⁸ Na peroração desse preâmbulo, Vieira reforça que os sonhos seriam “reliquias dos cuidados”,⁷⁹ a partir da teoria onirológica de Aristóteles. Assim, reportando-se à dúvida inicial - a contradição entre dormir (metáfora do descuido) e ser Santo (cuja condição é estar em vigília, vigilante) -, o jesuíta propôs mais uma vez com “engenho” uma solução especular:

*“os cuidados são exercícios de homens acordados, os sonhos são atenções de homens dormindo: os cuidados são disvelos da atenção; os sonhos são desatenções do descuido [dormir]”.*⁸⁰

⁷⁴ *Idem, ibidem*

⁷⁵ *Idem, p.43*

⁷⁶ *Idem, ibidem*

⁷⁷ *Idem, p.44*

⁷⁸ *Idem, ibidem*

⁷⁹ *idem, p.45*

⁸⁰ *idem, p. 46*

Essa construção contudo não fora escrita por efeito, sua função é moral e religiosa; por consequência, no pensamento vieirense (e tridentino), política: estar sempre atento, cuidando, com a fé absoluta em Deus (e em seus representantes), que mesmo “dormindo o ame, assim dormindo o sirva”.

Sonho primeiro

No começo do *Sonho primeiro*, elegendo o versículo seguinte do capítulo de Lucas (“*Si venerit in secunda vigilia*”)⁸¹, Vieira ampliou, decompondo, o tema bíblico dos sermões:

“O mesmo Evangelho, que tão encontradas nos mostrou as suas vigilancias com os sonhos de S. Francisco Xavier, agora que entramos n’elles nos descobre, que dentro em si continha distinctamente o numero dos sonhos, a ordem dos sonhos e o auctor, ou actores dos sonhos. O numero: si venerit in secunda vigilia, um [Sonho Primeiro]: si in tertia vigilia venerit, o segundo [Sonho Segundo]: qua hora fur venerit, tres [Sonho terceiro]. O auctor, ou auctores ; porque no primeiro e no segundo, o auctor foi o Senhor : expectantibus dominum suum ; e no terceiro foi o auctor o ladrão [o demônio]: qua hora fur venerit (...) o qual (...) o tentou em sonhos, presumindo de o achar descuidado, ou menos vigilante.”⁸²

Xavier, em sua primeira vigília, sonhara uma batalha com o gigantesco Índio, que representava os antípodas - os asiáticos ou indianos - “unidos em um só corpo”. O Santo, imbuído da visão profética, revelação da Verdade oculta, pôde observar os antípodas enquanto dormia, como o Sol que à noite ilumina o outro hemisfério, metáfora tanto da Ásia a se conquistar quanto dos tempos por vir (como vemos na *História do Futuro*), quanto figura da ação do rei português em cujo império o Sol nunca se punha, portanto, como cabeça do “corpo místico”, o monarca nunca dormia.⁸³

O passo seguinte de Vieira foi definir o espaço e o tempo da representação onírica.

O espaço foi “O theatro do primeiro sonho de Xavier”: “toda a Asia”. Ásia que era a pátria do “genero humano”, o local do descanso do Senhor, o “mappa particular e commum, dentro do qual se contém quanto nas Sagradas Escrituras

⁸¹ Lc, 12, 38

⁸² Sonho Primeiro, p.47

⁸³CAMÕES, L. *Lusíadas*, *op. cit.*, p. 71 (canto I, 8)

lemos, assim no Velho, como no Novo Testamento”. E conclui: “De sorte que de tudo o que Deus obrou no passado e prometeu para o futuro, não partiu o mesmo Deus com Xavier, que tomou para si, mas deu-lh’o inteiro”.⁸⁴

O tempo da pregação no Oriente estava delimitado na própria ação de Xavier, escolhido divinamente para converter a Ásia. Contingência que, como estava em Lucena, teria se provado historicamente com a partida de Vasco da Gama de Lisboa para o “descobrimento da Índia” no dia em que Xavier nasceu em Navarra. Nesse duplo movimento, a Providência tinha estabelecido uma ordenação das coisas terrenas, por meio de “duas missões”: a conquista das armas (Vasco da Gama) que abriram caminho para a conquista das almas (Xavier), verdadeiro fim. Para Vieira, essa subordinação foi que dilatou o período para o descobrimento, para esperar o futuro e real conquistador das Ásias, Xavier.⁸⁵

Remetendo-se à Sagrada Escritura, o pregador buscou na figura de São Paulo a reserva da Ásia para Xavier, pois a São Paulo teria sido proibido em aviso celestial pregar na Índia. Novamente, Vieira calibrou a ação de Xavier com o Plano Divino, pois só em sua missão para o Oriente, os japoneses (metonímia da Ásia Maior, por ser seu limite) estariam prontos para receber a palavra de Deus, como estava a Ásia Menor para receber o Evangelho de São João e não de São Paulo, nas palavras de S. João Crisóstomo. Tempo e espaço se aproximaram na metáfora do teatro, onde o palco é delimitado pela ação. Do mesmo modo, sonho se mesclou ao mesmo teatro, ou ainda, nos sonhos estavam as profecias que serão realizadas na ação temporal do teatro.

No terceiro capítulo, a quantificação espacial foi aprofundada, a partir da comparação entre João e Xavier e suas respectivas Ásias. O fiel dessa balança foi o amor de Deus, onde “deve-se medir o que ama pelo que dá”, na esfera espacial. Prova disso estava no “reino mais vizinho”, o Egito de José. Xavier foi comparado a Benjamim, que recebera do irmão mais velho uma porção com cinco vezes mais comida que os outros. Essas cinco vezes representavam quanto amava mais José seu caçula. Transportando para as Ásias, a porção territorial destinada a Xavier “excedia a de S. João em (...) cinquenta partes”. Assim por ter a “*maior pars*”, Xavier, como Benjamim, era o mais amado.⁸⁶ Num jogo de refutações e contra-refutações, Vieira

⁸⁴ Sonho Primeiro, pp. 49-50

⁸⁵ *Idem*, pp.50-1

⁸⁶ *Idem*, p.52-4

resignificou, além dos citados, outros episódios bíblicos para demonstrar que cabia a Xavier o título de mais amado: o parentesco de João com Cristo e a luta pela primogenitura de Esaú e Jacob.

A figura que permaneceu a ser utilizada, no quarto capítulo, foi a da comida e do tamanho do prato. A partir da visão misteriosa de Pedro para converter o gentio Cornélio Romano, na qual os gentios aparecem como comidas interditas, Vieira aproximou comer de converter. Como comprovação, usou Cristo não se alimentando materialmente, pois estava repleto de alimento espiritual após a conversão da Samaritana.

O loiolano estabeleceu uma relação entre o tamanho da ação e do espaço dessa ação, transitando e recompondo, constantemente, as matérias “prato”, “comida”, “comer”, “converter”, “semear”, “pregar”, afim de provar não só o tamanho de Xavier, mas a força da “fé” junto ao “cuidado”.

No reforço da ação xavierana, a pregação, Vieira parou de observar o tamanho do Índio sonhado (a Ásia - o prato) e passou, no capítulo quinto, para a luta que o Santo tivera com o agigantado asiático:

Entrando pois Xavier na sua [Ásia], o recebeu todo o Oriente entre os braços, mas não com a benevolencia de hospede, senão com o aperto que vimos, a violencia do inimigo.⁸⁷

No mesmo procedimento de buscar nas Sagradas Escrituras exemplos para comparação, o jesuíta selecionou visões noturnas bíblicas para mostrar a particularidade do sonho xaveirano. O episódio central foi o “sonho”⁸⁸ de São Paulo⁸⁹ no qual aparecera um:

varão (...) que no traje e linguagem mostrava ser macedonico (...) rogava ao Apostolo que quizesse tomar o trabalho de passar á sua pátria, para promover e ajudar sua conversão⁹⁰

⁸⁷ *Idem*, p. 60

⁸⁸ A definição como sonho era passível de discussão, pois na *Vulgata* está “visio per noctem” (At 16:9). O próprio Vieira mencionou essa indefinição entre sonho e visão noturna (que se daria à noite durante a vigília) na *História do Futuro*, ao tratar da revelação de Daniel do conteúdo do sonho de Nabucodonosor, porém sem se definir se achava melhor traduzir *visio per noctem* por sonho ou visão noturna, tradução hoje usualmente empregada (cf. *Bíblia de Jerusalém, Bíblia Ave Maria*). VIEIRA, A.. *História do Futuro*, *op. cit.*, p. 261.

⁸⁹ Ac, 16: 9

⁹⁰ Sonho primeiro, p.60

Vieira, transportando a cordialidade e a boa apresentação do macedônio no sonho de São Paulo, indagou porque não tivera sonho semelhante (ou melhor e maior) Xavier. Não coube discutir se a visão de Paulo era premonitória e profética ou somente uma aparição divina,⁹¹ relevante era que as figuras do Macedônio e do Índio vão ser representações da Macedônia e Ásia.

A Ásia, segundo o jesuíta, deveria aparecer montada em um elefante real do Ceilão, dando continuidade a sua representação na estátua magnífica de Nabucodonosor, cujo “ouro da cabeça e a prata dos peitos e dos braços não significava outra coisa, senão a mesma Asia.”⁹²

A Ásia deveria se oferecer a Xavier por meio de um embaixador, pacificamente (e com esplendor), como nos sonhos de Jacob em Betel, José em Canaã, Mardoqueu em Suza,⁹³ “logares todos dentro da mesma Ásia”. Mesmo sendo “Deus (...) auctor de uns e outros sonhos” e a Ásia o centro da representação (seja espacial ou tematicamente), Xavier foi tratado “tão diversa e tão violentamente e com tão descobertas hostilidades”.⁹⁴

No sexto capítulo, Vieira enfatizou a evidência das figuras, que representavam a Ásia: os braços que esmagavam Xavier eram “os dois braços mais poderosos do Oriente”, seus grandes impérios, Mogor⁹⁵ (braço esquerdo, pois localizado mais a oeste) e China (braço direito, pois localizada mais a leste). Os impérios asiáticos estavam previamente derrotados, contudo, pois atacando com toda a força Xavier indefeso, mostraram-se fracos e fizeram do Santo mais forte. O verdadeiro lutador, como Alexandre Magno e Ajax, conhece e respeita seu oponente, e mede sua força por isso.

À figura da peleja, à representação pela luta, contudo, não poderia faltar “mysterio, sendo disposição divina”.⁹⁶ O loiolano reforçou a origem divina dos sonhos de Xavier, colocando sonho e sonhador ao lado das visões bíblicas e seus personagens. Conferindo-lhe um estatuto de verdade, autorizou o sonho e sua própria exegese. Ao

⁹¹ É interessante notar que a questão da diferença entre aparição e visão premonitória não parece fazer, como dito na Introdução, muito sentido na obra vieirense, sobre essa diferença na Bíblia ver: KAUFFMAN, Y., *op. cit.* cf. Bíblia de Jerusalém, *op. cit.*, p. 83 (n. 2), p. 1838, (n. b)

⁹² Sonho primeiro, p. 60

⁹³ Gn, 28:10-9, 37: 5ss, Est, 11:2-12

⁹⁴ Sonho primeiro, p. 60-61

⁹⁵ Mogor, segundo João Franco Barreto, no *Micrologia Camoniana*, escrito no XVII, era um “princepe poderosissimo, cuja gente, a que comumente chamamos Mogores, entre si se Chamam Chacatais”, que habitariam o Turquestão: BARRETO, J.F.. Micrologia camoniana. Lisboa, INIC/CM, 1983, pp. 537-538

⁹⁶ Sonho primeiro, p. 65

mesmo tempo, utilizou essa contraposição para mostrar a particularidade da visão xavierana. Particularidade que se mostrou na própria matéria sonhada: a luta corpo a corpo.

A luta teria sido escolhida porque “é o mais forte meio de pelear e o mais glorioso de vencer”, pois, por não usar armas, na luta “toda a victoria inteiramente é do homem”.⁹⁷ A definição viria de Davi, nos Salmos, que descrevera a luta pelas partes do corpo (braços, mãos, pés), presentes na leitura de Vieira do sonho e da figura de Xavier (os braços que o esmagam e os pés que representam os passos do missionário).

“Reconhecido, pois, e sentenciado á lucta o primeiro e mais glorioso logar entre as batalhas”,⁹⁸ nos próximos capítulos (VII e VIII), o jesuíta descreveu a realização dos combates previstos nos sonhos. Vieira que encontrou nos braços do Índio a figura de dois impérios orientais também interpretou as duas citações de Lucena do primeiro sonho de Xavier como dois momentos diferentes da missão do Santo.

Para Vieira, o primeiro combate sonhado por Xavier se tornou verdade em Gôa, onde a forma agigantada do Índio foi interpretada por Vieira como análoga a dos gigantes de má índole descendentes de Caim.⁹⁹ O Índio definido como gigante teve sua natureza identificada como corrupta e feminina, características dessas criaturas pré-diluvianas, fruto das várias misturas das quais descenderam. A visão representou o estado de vício em que se encontravam as comunidades de Gôa, misturadas, casadas as “quatro diferentes seitas: Judeus, Mouros, Gentios e Christãos”, seguindo todas uma lei, “a da natureza corrupta”. Os cristãos o eram só na forma, não mais em suas ações, pois, ainda que “professassem a fé e verdade do Evangelho, a fé estava n’elles (...) morta, e a verdade (...) casada com o appetite e (...) sujeita a elle”.¹⁰⁰

Como uma das causas dessa corrupção fôra a mistura, Xavier necessitava separar os Cristãos, pois não fora Deus que procedera essa união e sim o demônio. Vieira reforçou então a similitude do destino português com a missão xavierana. O argumento mais importantes de Xavier, segundo o pregador português, na exortação da vida cristã foi para que os cristãos de Gôa “não desdissem da eleição tão

⁹⁷ *Idem, ibidem*

⁹⁸ *Idem*, p. 67

⁹⁹ Gn, 6:4

¹⁰⁰ Sonho primeiro, p. 69

particular com que Deus os tinha escolhido entre todas as nações catholicas, para propagadores do seu nome nas entranhas, que reparassem em si e fóra de si.”¹⁰¹

Passando para o capítulo VIII, retomou a relação da profecia sonhada com a representação do que viria a acontecer:

*O segundo combate (no qual, como no primeiro, posto que em sonhos, porque eram sonhos propheticos, se lhe representavam a Xavier tão vivamente o que havia de ser, como se já fôra) foi no Japão*¹⁰²

O sonho era representação tão verdadeira, pois divinamente inspirada, quanto a própria verdade. Para justificar isso, Vieira se reportou mais uma vez à Bíblia na busca de exemplos análogos. Davi, em sua luta com Golias, foi o escolhido, postulando o caráter heróico e guerreiro do soldado de Cristo, Xavier. Como os fariseus, os “japões” também escolheram um campeão, o bonzo Fucarandono, para enfrentar o Santo em um combate teológico. O contraste entre o pastor Davi e o gigante Golias foi repetido na figura modesta de Xavier *versus* a soberba do seu oponente, Fucarandono.

A comparação remeteu às contraposições anteriores entre o Santo e a Ásia, metonimicamente representada na estatura gigantesca do Índio e no esplendor dos impérios orientais (seus braços). O combate agora, contudo, se centra no campo da razão e do saber. Por isso, Fucarandono trazia protegida a cabeça:

*com uma viseira forjada na officina de Vulcano, e temperada na lagoa Estygia, composta de todos os erros que o inferno introduzio na especulação cega e sem fé, de todos os antigos philosophos.*¹⁰³

A armadura de Fucarandono representou sua intenção e essência, como também o despojamento de Xavier, vestido só com a verdade, que “é muito confiada”. Como o combate se deu no campo do saber, a cabeça assumiu papel central, e a origem da viseira representava a origem dos pensamentos do bonzo.

A verdade proferida por Xavier era tão luminosa, porque “mais que natural”, divina, que todos os presentes acataram a nova lei. O “capitão da christandade” trouxe

¹⁰¹ *Idem*, p. 70

¹⁰² *Idem*, p. 71

¹⁰³ *Idem*, p. 72

apostolicamente a “boa nova” da Aliança de Cristo, retirando, nas duas lutas, o povo de Deus das falsas leis.

Na peroração, no capítulo IX, Vieira retomou a mensuração para provar a grandeza de Xavier, que crescia em estatura a cada uma de suas vitórias. Os Cânticos salomônicos indicaram para Vieira que se deve medir a “estatura do homem interior” com uma palmeira, que tem o nome e cresce à medida de suas palmas.¹⁰⁴ Afirmando a grandeza de Xavier ligada à missão portuguesa na Ásia, Vieira citou o destino dos *Lusíadas* (“As verdadeiras vossas são tamanhas,/Que excedem as sonhadas fabulosas.”).¹⁰⁵ O tamanho do “Gigante sonhado e fabuloso”, o Índio com o qual lutava, diminuiu diante do Gigante real que era Xavier.

Sonho Segundo

Vieira iniciou o “Sonho segundo” refletindo sobre a “fabrica de sonhos”. Utilizando-se de Aristoteles, definiu o sonho como imagens e objetos depositados na memória corporal que, pelos vapores, são levados ao cérebro, onde funcionam a “phantasia” ou imaginação. Esse emergir das memórias seria igual ao de cortiças cobertas de sal em uma tina, que quando se coloca água e o sal se dilui vêm à tona sem ordem. O sonho natural era fruto da representação desordenada de imagens e lembranças diurnas. O sonho divino, pelo própria intencionalidade, porém, possuiria uma ordem e disposição “para mostrarem e darem a entender o que significavam”.¹⁰⁶ Os dois sonhos de Xavier seriam desse tipo, porém o segundo seria mais claro (e portanto mais divino) que o primeiro.

O segundo sonho tido por Xavier (prefigurado no “*Et si in tertia vigilia venerit?*”)¹⁰⁷ seria a confirmação e declaração do que “suppoz” o primeiro sonho. A representação tornava-se mais evidente pois se mostravam agora os trabalhos, das quais as lutas foram o anfiteatro.

¹⁰⁴ O Cântico dos Cânticos é livro obscuro e de leituras contraditórias, e o uso de Vieira é de difícil interpretação. Sua exegese se refere à estatura interior, porém o versículo insere-se na fala do Amante (os Cânticos são um livro sensual, de amantes, sobre o amor) descrevendo sua Amada fisicamente, e não o espírito. Para Vieira, essa relação de amantes (Amado-Amada) representa a relação de amor Deus-homens, e o que é físico se torna espiritual/interior (cf. “Introdução ao Cântico dos Cânticos”, in: *Bíblia de Jerusalém*, *op. cit.*, pp. 1182-5). Mais uma vez, a leitura de Vieira é figural, vendo na Bíblia o texto que tudo contém (passado, presente, futuro), cabendo ao padre/pregador encontrar sua matéria encoberta, descobrindo-a por meio da metonímia e prefigurações.

¹⁰⁵ CAMÕES, L.. *Lusíadas*, *op. cit.*, p. 71, Canto I, 11

¹⁰⁶ Sonho Segundo, p.81

¹⁰⁷ Lc, 12:36

No segundo capítulo, de modo similar ao “Sonho primeiro”, o jesuíta buscou definir o tamanho da representação do sonho. Os limites do anfiteatro e do teatro dos sonhos xavieranos não seriam os mesmos dos outros apóstolos. Se fossem teria parado Xavier na Costa da Pescaria, pois os Apóstolos eram pescadores, e pescar era muito semelhante a pregar. Também o grande conquistador, Alexandre, tivera um sonho onde Deus, vestido de Oriental, disse que não conquistaria o Oriente.¹⁰⁸ Xavier estava, contudo, destinado a ultrapassar esse limite; prova disso era o fato de ter nascido no mesmo ano que os Portugueses chegaram à Índia e no ano que o Apóstolo chegou à Índia “se descobriu o Japão aos Portugueses”.¹⁰⁹ Esses seriam os limites dos trabalhos de Xavier e de suas Conquistas (não vitórias, mas trabalhos).

Os sonhos xavieranos, porém, precisavam ser interpretados como Daniel fizera com o de Nabucodonosor. Vieira reafirmou seu papel como intérprete dos sonhos e profecias, como postulara no *Livro Antepimeiro*, comparando-se à Daniel e José.

No capítulo III, Vieira vai descrever o sonho como representação dos trabalhos de Xavier no Oriente: todos os males contra um homem só, a imensa distância e o tamanho de suas peregrinações, até o último ato, com a visão de Xavier morrendo também sozinho, desamparado, “Religioso sem Companhia; christão sem os auxílios da Igreja; homem sem nenhum socorro humano”.¹¹⁰ Mais um vez, Vieira descreve, como no caso da representação pela luta, Xavier como único responsável por seus trabalhos, e por isso mais virtuoso.

Nos capítulos IV e V, o pregador utilizou da prática da comparação, comum nos encômios. Primeiro, comparou Xavier a José, que “sonhou propheticamente” por duas vezes o sucesso de suas peregrinações ao Egito. José sofreu, padeceu, mas Deus lhe mostrou a Glória, antes dos trabalhos. Ao que Vieira concluiu: “Vêde quanto vae de sonho a sonho, de homem a homem. A José mostra-lhe Deus a gloria, e esconde-lhe os trabalhos: a Xavier mostra-lhe os trabalhos, e esconde-lhe as glórias.”¹¹¹ Isso, porque os trabalhos eram as glórias para Xavier, o que o diferenciava dos outros homens e mostrava sua fineza, pois amava por amar (como Cristo, nos sermões do Mandato). O segundo alvo de comparação foi São Paulo, o grande Apóstolo. Ao

¹⁰⁸ Sonho Segundo, p.82

¹⁰⁹ *Idem*, p.84

¹¹⁰ *Idem*, p.86

¹¹¹ *Idem*, p.88

contrário de Xavier e de modo similar a José, São Paulo teve reveladas as glórias para motivar seus trabalhos. O Apóstolo do Oriente fôra além, pois além de se representar os trabalhos (ao invés das glórias), o Santo, de modo maravilhoso (no sentido de *mirabilia*) pedira “mais, mais, mais” trabalhos. Isso implicaria que mesmo sonhando, Xavier estava em si, ou seja, “*invenerit vigilantes*”.

Retomando a estrutura interrogativa inaciana, Vieira introduz, no sétimo capítulo, uma refutação a essa maravilha do pedir “mais, mais, mais”, e também simula um auditório: “Vejo que estaes dizendo convosco, que pedir mais em trabalhos sonhados, não parece grande cousa; mas que se Xavier dissera isto mesmo no tempo em que depois os padeceu, então seria uma grande façanha”.¹¹² Xavier repetiu e ratificou esses pedidos, porém não era esse seu grande valor, pelo contrário, seu “muito maior excesso de valor” foi pedir mais trabalhos enquanto estava sonhando. Por duas razões: primeira, os trabalhos em sonhos causam muito mais horrores - como no caso de Job, que preferia ficar acordado - pois os temores se dão na apreensão mais que nos sentidos, e a apreensão é maior quando se dorme, pois a alma não está entretida com os sentidos (externos), pois a alma, sendo o sono pequena morte, está separada do corpo enquanto dorme; segunda, no sonho de Xavier, todos os “trabalhos e perigos” representaram-se juntos, ao contrário da vida, na qual se apresentaram dispersos. Como Cristo, que sofreu antes, com as visões dos trabalhos e sofrimentos no Horto.

Vieira também deu uma temporalidade aos “mais” de Xavier: um “mais” seria para os tormentos que sofreram os mártires da Igreja; um “mais” para os tormentos que viriam a sofrer até o fim do mundo; e o último “mais” para os tormentos e trabalhos possíveis, que mesmo com o fim do mundo, poderiam vir a existir, pois o poder de Deus não acabaria com o fim do mundo. Na representação de Xavier, estavam, desse modo, passado e futuro da Cristandade, resignificados no presente do sonhador e do missionário. Além disso, o terceiro mais, relativo aos possíveis, indicava a ligação de Xavier e do sonho com o Divino, que era “sem exceção, sem limite, sem fim”. O sonho de Xavier, como a escada de Jacob, a estátua de Nabucodonosor ou qualquer outra profecia bíblica, continha os tempos e a Eternidade em si, pois representava o dobramento do Infinito no tempo humano.

¹¹² *Idem*, p. 98

No capítulo IX, Vieira buscou definir esse infinito. Entrando em uma discussão muito presente no XVI e XVII,¹¹³ o jesuíta afirmou que Deus não pode criar algo infinito “em especie, numero, intensão, ou extensão”,¹¹⁴ somente algo que possa produzir infinitamente e sempre “mais, e mais, e mais” (infinito “sincategorimático”). Os mais de Xavier pediram o infinito de trabalhos, para além do que lhe havia reservado Deus, por isso, o “mais” dos possíveis, ou seja, do Infinito que pode estender sem fim tudo (os trabalhos). Xavier, ao pedir mais, estaria lutando com Deus, como o fizera Jacob.¹¹⁵ Xavier, nisso, seria maior que Jacob, pois prevalecera três vezes diante de Deus - os três “mais”. O desejo de Xavier por trabalhos seria infinito, formando um círculo, “também infinito, do desejo contra o infinito dos trabalhos”.¹¹⁶ Não houve vencedores nessa batalha, pois o infinito do desejo de Xavier estava fundado no infinito divino. Prova disso era o fato da imagem de Cristo, que o Apóstolo do Oriente possuía em sua casa, em Navarra, suar toda a vez que o Santo no Oriente “padecia algum trabalho notável”, porque “Christo apertava Xavier com os trabalhos, Xavier apertava a Christo com os desejos [de mais trabalhos].”

No capítulo X, encaminhado-se para o final, Vieira descreve que Xavier, porém, se rendeu com a visão da glória, no lugar dos trabalhos. Não falava “mais, mais, mais”, mas sim, “basta, basta, basta”, pois os trabalhos eram o alimento de Xavier.¹¹⁷ Esses mais seriam a resposta às três traições de Pedro, provando o amor de Xavier por Cristo três vezes, pois “padecer é o comparativo do amar”.¹¹⁸

Na peroração, Vieira indicou que, segundo Salomão, haveria quatro vícios insaciáveis: a ira, a sensualidade, a cobiça, a ambição. Para esses quatro vícios, haveria uma virtude insaciável, representada em Xavier. Esse “quinto insaciável”, no mais trabalhos, era “de tal maneira (...), que venceu e affrontou a todos os quatro insaciáveis”.¹¹⁹ Encaminhando para o “Sonho terceiro” no qual Xavier luta dormindo contra o demônio, Vieira conclamou o seu auditório hipotético a nunca mais pecar, sendo sempre vigilantes.

¹¹³cf. KOYRÉ, A.. Do mundo fechado ao universo infinito. Lisboa, Gradiva, s/d, pp. 111 e ss.; ZELINI, P.. Breve storia dell'infinito. Milão, Adelphi, 1980, pp. 91 e ss.

¹¹⁴ Sonho Segundo, p.108

¹¹⁵ Gn 35

¹¹⁶ Sonho Segundo, p. 111

¹¹⁷cf. RIBEIRO, J. Seman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier (...). *op. cit.*

¹¹⁸ Sonho Segundo, p.114

¹¹⁹ *Idem*, p.115

A comparação, possível de ser feita, com Quinto Império nesse último trecho é instigadora. Xavier seria a pedra que esmagaria os quatro pecados que reinaram antes.

Sonho Terceiro

Se os dois primeiros sonho de Xavier eram as “reliquias dos cuidados”, como era a “fabrica dos sonhos”, ocorreu inversamente no terceiro: foi o “cuidado efeito das reliquias”.¹²⁰ Nesse sonho, de duas partes, o demônio pintou a tentação na “phantasia” do Santo e, depois, Xavier venceu a tentação também na “phantasia” do sonho. O Apóstolo do Oriente venceu o vilão, pois trazia consigo sempre um relicário contendo um osso de S. Thomé, a firma de Santo Inácio e “fórmula de profissão” do jesuíta, com os votos de pobreza, castidade e obediência. Pelo hábito de renovar os votos diariamente (ao contrário de religiosos de outra ordem, que o faziam uma vez na vida, e mesmo dos jesuítas, que o faziam duas ao ano), sua imaginação, “pórtico para a alma”, estava sempre protegida e, portanto, estava sempre vigilante, “armado com esta relíquia”. Xavier foi incorruptível, desse modo, em corpo e alma, como deveria ser a castidade do jesuíta, declarada por Santo Inácio. Os anjos deveriam ser modelos de castidade e pureza, porém a “dificuldade dessa imitação” estava na carne - o corpo - e não no espírito - a alma. Ao imitar os anjos, em corpo e alma, procedeu-se uma “maravilha, ou milagre” causado pela “reliquia de sua profissão”.¹²¹

Exposto à proposição da prédica, no segundo capítulo, Vieira buscou responder o porquê do diabo tentar Xavier dormindo. Ao representar Xavier como Cardeal durante o sono, o vilão buscou evitar os olhos abertos do Santo que só olhavam para a salvação das almas. Isso porque Xavier, retomando a tópica dos outros sermões, era exceção dos homens. O demônio, porém, errou ao tentá-lo enquanto dormia, pois quem dorme em camas duras, no chão, não podia ter sonhos brandos. Onde e como se dormia influiria no sonho, pois representavam o cuidado, de modo análogo a observação de Vieira sobre o sonho de Nabucodonosor, no primeiro sermão.

¹²⁰ Sonho Terceiro, p.117

¹²¹ *Idem*, pp.118-121

Ao fundamentar a diferença dessa representação onírica, Vieira utilizou, no terceiro capítulo, a divisão dos sonhos cristã baseada na causa originadora das imagens oníricas: “naturaes”, os quais não se deve fazer caso; “divinos”, os quais se deve estimar muito; e os “diabolicos”, os quais se deve temer. Por isso a Igreja mandava rezar pedindo proteção contra os fantasmas noturnos. Nesse sentido, também Cristo mandou os apóstolos estarem sempre vigilantes e acordados, para evitar a ação do demônio. Por ser a confiança de Deus tão grande em Xavier, permitiu que estivesse dormindo quando o demônio atacou.

O testemunho da vigilância de Xavier seria o “puro sangue” que estourou de suas veias, novamente comparando-o com Cristo. Porém esse episódio de Xavier estava sendo visto “por fóra: o somno, a tentação, a resistencia, o sangue”. Para perceber o que teve “de fino, de alto, de heroico, de sublime o espirito incomparavel de Xavier” era necessário ver o “interior de tudo isso”. A pergunta que fez o jesuíta, no capítulo VI, era: o quê arrancou sangue do Apóstolo? Xavier arrancou sangue sem instrumento, ao contrário dos outros santos que pelejaram a ferro e sangue, Xavier pelejou a sangue sem ferro.¹²² O objeto da comparação, novamente, foi Cristo e o episódio do Horto, pois Xavier era o maior dos Santos. Em ambos, segundo Vieira, o sangue foi tirado pela “força do amor divino”. Indo além, o jesuíta afirmou que Xavier era maior que Cristo, não “na substância, nem no valor” das obras, mas “nas circunstâncias e no modo”. Primeiro porque o Santo “suou sangue na tentação se lhe apresentaram as delicias da vida” e para Jesus, os tormentos.¹²³ Segundo porque:

Christo suou lagrimas de sangue pela apreenhensão de todos os peccados do mundo; Xavier pela de um só peccado. Christo por peccados de pensamento, palavras e obras; Xavier por peccado de pensamento. Christo por peccados reaes e verdadeiros: Xavier por um peccado imaginado. Christo por peccados que eram, forma e haviam de ser: Xavier por um peccado que nem era, nem fôra, nem havia de ser, senão só porque podia ser peccado.¹²⁴

Desenvolvendo a questão do pecado, no capítulo VII, Vieira reafirmou o pressuposto tomista de que durante o sono não há pecado, pois não há livre arbítrio. O fato de Xavier resistir à tentação mesmo dormindo provou novamente sua beatitude. O santo não resistiu, porém, por temor ao pecado (como José e Suzana), pois era incapaz de pecar. Resistiu pelo “parentesco com outras imaginações que

¹²² *Idem*, pp.143-144

¹²³ *Idem*, p.145-146

costumam ser pecados” confirmando sua santidade, pelo “amor da virtude”.¹²⁵ Por isso, novamente por meio da comparação, Xavier era maior que todos heróis, profetas e santos, inclusive David, pois David se arrependeu de pensar em matar Saul, mas Xavier nem deu espaço ao pensamento, sempre resistiu a tentação: “Xavier venceu-se invencível”.¹²⁶

Encaminhado-se para a peroração, Vieira retoma a matéria do sermão por meio da figura de uma escada que não possuía mais degraus para “subir o nosso discurso”. O primeiro degrau seria o fato que

*sem acordar Xavier, se portasse tão acordado: segundo, que sendo a matéria tao grosseira, obrasse n'ellas tantas finezas: terceiro, que não tendo o inimigo carne, nem sangue, a batalha fôsse sanguinolenta: quarto, que em tão arriscada e difficultosa empreza se alcançasse victoria sem as armas nas mãos: e seja o quinto e ultimo, que não só sem armas nas mãos, mas sem mãos, porque estavam atadas.*¹²⁷

Vieira citou, então, o sonho de Nabucodonosor, no qual uma pedra sem intervenção humana nenhuma, caiu da montanha e destruiu a estátua. Essa pedra era mais maravilhosa que a pedra da funda de David que matou Golias, pois foi “atirada sem mãos”, e, sem mãos, derrotou Xavier ao demônio: ao dormir, as mãos da alma, a “vontade, e livre-alvedrio”, estavam atadas. Desse modo, era Xavier maior Santo de todos, pela vitória sem uso das mãos contra o “maior inimigo do genero humano”. Mais que isso, Xavier era um “glorioso soldado da Companhia de Jesus”, ao qual Vieira, retomando a tópica da pintura da “Proposta”, pintou “com as mãos atadas, e com o inferno aos pés”.¹²⁸



¹²⁴ *Idem*, p.148

¹²⁵ *Idem*, p.150

¹²⁶ *Idem*, p.152

¹²⁷ *Idem*, p.153

¹²⁸ *Idem*, p. 154-155

III

PARA O SONHO DO QUINTO IMPÉRIO

As reliquias dos cuidados são os sonhos

Padre Antonio Vieira

Prefação

Ao longo dos sermões, Vieira evidenciou as qualidades que fizeram de Xavier o “maior dos santos”: fé, vigilância, cuidado, ação. Foram essas qualidades que determinaram sua vitória no Oriente e a constante renovação do apoio divino, anunciado desde a Bíblia, no tema de Lucas, e manifestado nos sonhos proféticos. Antes porém de buscarmos o entendimento do sermões em conjunto, é necessário refletir sobre o momento da publicação de Xavier Dormindo, confrontando-o com o S. do Esposo da Mãe de Deus S. José (1644) e tentando estabelecer uma periodização do pensamento onírico vieirense em sua ligação com o Quinto Império.

No S. do Esposo da Mãe de Deus S. José, encontramos também a vigilância (e o cuidado) expressa na figura do monarca.¹ Pregado nos primeiros anos da vida do jesuíta na corte lusitana, esse sermão, ao contrário do tríduo de Xavier, possui edições em folheto, que não diferem, excetuando-se algumas mudanças tipográficas, da versão presente na *editio princeps*,² quase cinco décadas depois,³ o que nos permitiu precisar a data da publicação e veiculação do sermão impresso.⁴

¹ Isso também apareceu, talvez mais claramente, no S. de S.Roque (1652, IV).

² *Sermoens*, vol. 7, 1692.

³ Consultamos, além da versão da *editio princeps*, duas impressões do mesmo editor, Domingo Lopes Rosa: uma de 1644, outra de 1655, reimpressão, com maior número de páginas, da de 1644.³ Segundo o Pe. Serafim Leite, além dessas duas impressões de 1644 e 1655 houve mais três edições em folheto (1658, 1659 e 1673) do S. do Esposo da Mãe de Deus S. José. Em sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, contudo, aponta duas versões diversas do mesmo sermão, publicadas na *editio princeps* nos volumes VII e XII, confundindo, como ele mesmo adverte, o sermão de 1642 (Cum esset desponsata Mater Jesu Maria Joseph) com o sermão publicado em 1644 (Joseph fili David non timere). Assim não podemos nos fiar que as outras edições sejam do mesmo sermão antes de consultá-las na Biblioteca Nacional de Lisboa LEITE, S., S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, 1950, tomo IX, pp. 204-205.

⁴ Margarida Vieira Mendes, denominando apenas por S. S. José, indica a impressão de folhetos e modifica a data de pregação para 1643, observando que Brauer-Figueiredo “interpretou o passo restauracionista «em Portugal de três [anos] a esta parte» como referindo-se a 1644”, in: MENDES, M.V., op. cit., p. 550.

O S. de Esposo, como os de Xavier Dormindo, orbitou em torno da questão do sonho e da profecia onírica, entretanto, partindo do sonho de José, filho de Jacob, o sermão, ao contrário do tríduo do missionário, não definiu o que é sonho nem indicou uma estrutura oneirocrítica.

Seu interesse aqui, além da exclusividade da matéria onírica, é permitir um diálogo - periodizado - com os Ss. de Xavier, veiculados somente 50 anos depois. Enquanto um foi pregado e publicado no tempo de maior interação Vieira-côrte, quando esse era pregador régio, conselheiro e amigo do casal real, tendo sido inclusive pregado na Capela Real em homenagem ao aniversário do rei D. João IV, os últimos foram frutos de um padre já velho, residente na periferia do Império Português,⁵ sem grande influência na côrte, e, muitas vezes, na própria colônia brasileira.⁶ Os Ss. de Xavier, diferentemente do S. do Esposo, foram escritos sendo tributários de uma “teoria” político-profética formulada ao longo da vida do jesuíta português, que, àquele momento, reunia seus últimos esforços para terminar o que considerava seu “alto palácio”, a *Clavis Prophetarum*.

A idéia de um contraponto se estabeleceu no momento em que, enquanto o S. do Esposo circulou em meio marcado pela euforia da Restauração, da necessidade de consolidá-la e da construção de um “messianismo brigantino”, os Ss. de Xavier Dormindo foram publicados em um volume homenageando (e respondendo a um pedido) a uma rainha distante. Publicados, não pregados. Mais do que isso, publicados na mesma época em que Vieira tentava reconstituir - e consolidar - sua obra parenética e sua obra intelectual de maior porte: a teoria do Quinto Império, pela qual havia lutado nos campos político, econômico, oratório, teológico e diplomático ao longo de sua vida.

⁵ Em carta à Rainha Catarina, o jesuíta lamentou-se da distância de “afecto” com o rei D. Pedro II e de sua incapacidade pela velhice: “Enfim, não achando em Portugal em El-Rei, que Deus guarde, a correspondência do afecto que sempre experimentei em seus pais e irmãos, como quem, pela menor idade, não conhecia o muito que eu os tinha servido (...) me condenei ao desterro deste Brasil, para nele comutar, se pudesse, o purgatório./Aqui estou ainda vivo, já quase desacompanhado de mim mesmo, na falta de quase todos os sentidos; mas sempre com toda a alma nesse palácio da Natividade, sacrificando a V.M. o que só posso, que é o coração, e amando e adorando V.M. com todo aquele amor e extremo (...) que a El-Rei D. João, à Rainha D. Luísa e ao Príncipe D. Teodósio devem a minha memória e saudades.” (Grifos nossos) “Carta à Rainha D. Catarina de Inglaterra. 1965 - setembro 25”, In: VIEIRA, A.. *Cartas*. Rio de Janeiro, W.M. Jackson, 1948, Clássicos Jackson, vol. XIV, Ip.368

⁶ Um exemplo foi o caso, passado em 1694, ano da publicação da oitava parte, no qual Vieira deu parecer desfavorável sobre a petição dos paulistas de posse dos índios. Mesmo com seu parecer, baseado ainda na idéia escolástica do corpo místico, como coloca Pécora, a causa dos paulistas ganhou, nas esferas religiosas e de poder brasileiras e da metrópole. PÉCORA, A., “Prefácio: tópicos políticas dos escritos de António Vieira” In: VIEIRA, A.. *Escritos históricos e políticos* (estabelecimento de texto, organização e prefácio Alcir Pécora). São Paulo, Martins Fontes, 1995, col. Clássicos, pp. XXV-XXVI.

O S. do Esposo centrou-se no sonho de S. José, revelador da vinda de Cristo, enquanto analogia de D. João IV, aniversariante no dia de São José, e da Restauração. O intuito era enviar uma mensagem pontual ao rei (tenha cuidado, seja vigilante), reforçada pelos exemplos oníricos e previdentes de José no Egito. Os Ss. de Xavier Dormindo ultrapassaram essa esfera de remetência direta, a mensagem foi mais abrangente: só verá/realizará o Futuro aquele que cuidar do Presente. O remetente, talvez até pelo fato de terem sido sermões publicados, não pregados para audiência na Capela Real, pertencia a um campo maior.

No S. do Esposo, o rei enquanto cabeça do “corpo místico” teria que liderar a Nação Portuguesa para seu destino, como indicado na atualização dos sonhos dos Josés. No sermão de Xavier, junto ao rei (na figura do imperador Nabuco), acrescentaram-se outros elementos nos sonhos proféticos. Em primeiro, uma própria reflexão sobre o sonho e sua ligação com o tempo profético. Depois, os próprios sonhos de Xavier, ligados estreitamente à missão jesuítica desde a fonte da qual foram retirados, a biografia de Lucena: *História da vida do padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus*. Utilizando profecias oníricas fora das Sagradas Escrituras, Vieira deu um caráter mais “histórico”, no sentido por ele assumido:

Os profetas não chamaram história às suas profecias, porque não guardam nelas o estilo nem as leis de história: não distinguem os tempos, não assinalam os lugares, não individualizam as pessoas, nem seguem a ordem dos casos e dos sucessos, e quando tudo isto viram e tudo disseram, é envolto em metáforas, disfarçadas em figuras, escurecido com enigmas e contado ou cantado em frases próprias do espírito e estilo profético, mais acomodadas à majestade e admiração dos mistérios, que à notícia e inteligência deles.⁷

Reformulando a narração onírica xavierana, o loiolano costurou o exemplo do “Apóstolo” nos eventos de sua missão e da colonização portuguesa, estendidos numa linha temporal, marcada pela ação. Nessa ação estavam matérias ausentes no S. do Esposo: a Companhia (“almas”) auxiliada pelas navegações (“armas”). No sonho xavierano, o teatro do “corpo místico” estava mais completo, inclusive contendo as dificuldades (os “trabalhos”) e os perigos (o “ladrão”) inerentes ao cumprimento do destino prometido. Não somente houve uma maior definição do que era sonho e seu

⁷ VIEIRA, A., S.J., op. cit., p.53

papel no Quinto Império, mas também maior precisão do projeto do Reino de Cristo na terra.

Pensar isso junto a questão do destinatário, pode nos permitir realizar uma periodização interessante dos “textos eminentemente proféticos”. Levamos em consideração a crítica de Adma Fadul Muhana, que examinando os textos proféticos de modo comparativo, percebeu uma estrutura comum, que remetia à defesa inacabada de Vieira no processo sofrido entre 1662-9.⁸ Não pensamos, contudo, que essa semelhança estrutural inviabilize pensarmos uma periodização das fontes, mesmo não conhecendo ao certo as datas de confecção. Sabemos, contudo, que a *História do Futuro* foi abandonada pelo projeto da *Clavis*, que junto com a reorganização dos sermões, consumiu os últimos anos do jesuíta. Como proposto por Leonor Buescu,⁹ vemos uma progressiva ampliação de destinatários, começando pelas *Esperanças de Portugal* (escrito para o Bispo do Japão e para a Rainha viúva), passando para a *História do Futuro* (destinada ao povo português) e desembocando no texto latino da *Clavis Prophetarum* (endereçada ao mundo católico).

Os Ss. de Xavier Dormindo, nesse sentido, foram frutos de uma reflexão mais consistente sobre o Quinto Império e também sobre a própria produção de Vieira, que compilava os seus escritos, um tanto à margem dos acontecimentos metropolitanos. Ao contrário do S. do Esposo, restringido à coroa portuguesa pelo passo restauracionista, podemos ver nos sermões sobre o “Apóstolo do Oriente” espelho de um projeto profético bem delineado de alcance universal (católico), liderado pela nação portuguesa., encabeçada pelo monarca, não mais, necessariamente, D. João IV. Mais que isso, um Futuro que dependeria da Companhia de Jesus, por meio de sua ação missionária e evangelizadora, reafirmando que esse Quinto Império, apesar de possuir dupla coroa, temporal e espiritual, era um Reino de Cristo na terra. Voltemos aos sonhos.

O APÓSTOLO DO ORIENTE: METONÍMLA DO DESTINO PORTUGUÊS

⁸ MUHANA, Adma Fadul. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição* (edição, transcrição, glossário e notas de Adma Fadul Muhana). São Paulo, Ed. da Unesp, Salvador, Fundação Cultural do Est. da Bahia, 1995, Coleção Studium, p. 29

⁹ VIEIRA, António. *História do Futuro*. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu) 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, col. Biblioteca de Autores Portugueses, p. 17-8

Nos dois primeiros sonhos de Xavier, as visões do Índio e do trabalho foram verdadeiras, porque divinamente inspiradas. No último, o sonho, mostrando uma imagem de tentação, foi falso, pois instado pelo Diabo. O jesuíta retomou a divisão agostiniana dos sonhos visionários em verdadeiros e falsos, para postular que as glórias fáceis são falsidades e vão impedir que o prometido, na Aliança, se consubstancie. Como o próprio jesuíta distinguiu, seguindo as teorias vigentes, haveria três tipos de sonho: natural, divino e demoníaco. Nessa classificação, os sonhos de Xavier seriam divinos (os dois primeiros), e portanto proféticos, e demoníaco (o terceiro), enviado para corromper o santo, sem êxito.

No “Sonho primeiro” e “Sonho segundo”, as imagens foram enviadas por Deus, mas foram também produtos dos cuidados do Santo, pois os sonhos são “reliquias dos cuidados”, ou seja, a prefiguração profética estabeleceu relação direta com o fazer. Se somente por meio dos trabalhos se chegaria à realização do Futuro prefigurado, a eleição (para o destino futuro e glorioso) e o anúncio dessa seriam realizadas somente a partir dos trabalhos. Para além da teoria dos humores, da memória e das preocupações do dia, o sonho profético era fruto do próprio trabalho, que, como disse Vieira, define o cristão e a sua fé, pois fé sem ação é como corpo sem alma. Corpo e alma, fé e ação, precisavam estar juntos; era esta a maior beatitude de Xavier, que com corpo de homem foi mais pio que os anjos (como teria sido o Verbo Encarnado). A inspiração divina e o anúncio do futuro nos sonhos não seria algo inaudito, pelo contrário, seriam confirmação de algo que estava evidenciado já na Bíblia, ambos figuras da própria vida de Xavier.

Como distintos na origem - os primeiros, divinos, o último, demoníaco - retomando o problema do discernimento dos espíritos, a causa dos sonhos também era distinta. Se o primeiro e o segundo sonho eram “reliquias dos cuidados”, ou seja, frutos da prática e da preocupação cristã-missionária do jesuíta, o terceiro sonho não o poderia ser, pois enviado pelo ladrão.. Invertendo “com engenho” a proposição, o sonho terceiro seria “cuidado das relíquias”, representaria a ação em cima das relíquias que Xavier levava consigo. O cuidado, que o permitiu derrotar em sonho a tentação e próprio vilão que a mandava, se fazia em cima de relíquias, que representavam a missão no Oriente e a conversão dos antípodas, todas elas por meio da ação jesuítica. S. Tomé foi o primeiro apóstolo do Oriente, metonímia do próprio Oriente; Inácio era o Geral da Companhia que mandara Xavier para o Oriente e que ordenava e

fundamentava as missões jesuíticas; os votos significavam a própria ação missionária. Foi, sobretudo, a partir dos votos, que Xavier venceu o diabo, pois eles representavam seu cuidado. A resposta ao sonho, o sangrar em vista da “representação menos decente”, caracterizaria o cuidado, a ação xavierana, exemplo da ação missionário-jesuítica, representado na confirmação constante dos votos.

Retomando a preocupação tomista do pecado corporal e do livre-arbítrio, Vieira afirmou que o sonhar com a representação demoníaca não era falta, pois não podia haver discernimento, já que os sentidos e a inteligência estavam suspensos no sono. Xavier ao reagir contra a imagem, estourando-lhe as veias, resistia à visão pecaminosa; mesmo dormindo, Xavier agia contra o pecado. Sem poder pecar, ele agia contra o pecado. A ação adiantava-se ao próprio problema, pois era vigilante mesmo no momento inesperado,¹⁰ confirmando a eleição e por causa dela mesma (ser bem-aventurado).¹¹

Nos sonhos xavieranos Vieira postulou que, mesmo sendo de causas sobrenaturais, as imagens ali representadas eram também fruto da ação do Santo. Nos dois primeiros, o futuro estava prefigurado a partir do *cogitare coepesti*, do cuidar do Apóstolo, indicando que o sonho, como o de Nabucodonosor,¹² era, ao mesmo tempo, divino, na revelação, e natural, na preocupação. O terceiro sonho era, porém, o próprio cuidado, na batalha onírica contra o vilão na qual o Santo rejeitou a visão sangrando. Para além da origem e causa dos sonhos, o tempo dos cuidados era diferente: o tempo da revelação, nos dois primeiros, e o tempo das contingências e da ação, no último.

O jesuíta utilizou as teorias onirológicas vigentes (e sobre o funcionamento da *anima*) para decifrar os sonhos xavieranos e provar sua proposta: Xavier dormindo era maior que os outros santos acordados. O móbil encomiástico se deu de um lado por uma interpretação figural do texto bíblico e de outro pela comparação com Santos, profetas, patriarcas, personagens bíblicos (“athletas da Igreja”)¹³ e, inclusive, heróis históricos e “fabulosos”.¹⁴

¹⁰ Lc 12:39

¹¹ Lc 12:37,40

¹² cf. MONZON

¹³ Sonho Terceiro, p.135

¹⁴ Alguns citados por Vieira: Golias, Hércules, Aquiles, Alexandre Magno, Job, Jezebel, Moisés, José, Jeremias, David, Suzana, Jacob, S. Paulo, S. Pedro, S. João, S. Tiago

A construção dos sermões por meio das figuras, a começar pelo tema das prédicas, indicava que os trabalhos de Xavier estavam descritos na Bíblia. O tema de Lucas, parábola que tratava dos servos vigilantes, tinha em seu conteúdo uma mensagem de eleição (“*beati servi illi*”). O eleito era Xavier. Dentro das várias prefigurações que provavam essa beatitude, há algumas que seriam interessantes destacar, relacionadas ao sonho da estátua de Nabucodonosor. Para além dos sonhos de Nabucodonosor e Xavier serem ao mesmo tempo naturais e divinos, Vieira comparou a ação de Xavier à pedra que esmagou a estátua e também fez relações entre a luta do Santo com o índio e a visão da estátua, ambas passadas na “mesma Asia”. Além disso, podemos talvez enxergar no “Quinto insaciável” - Xavier e sua virtude, que, em sonho, esmagaram os vícios - uma metáfora do Quinto Império, prefigurado na mesma rocha que caíra sem intervenção humana. De qualquer modo, a leitura figural provava que a eleição de Xavier estava definida desde as Escrituras, que continham a palavra atemporal de Deus. O movimento dessa prefiguração, contudo, é interessante de ser notado, pois seria a representação (o tema da vigilância em Lucas, o sonho de Nabucodonosor) de uma outra representação (o sonho de Xavier), as quais Vieira interpretou, revelando seu significado oculto no tempo.

No gênero panegírico, as comparações se davam em relação a Cristo, pois os santos eram cópias de Cristo - o modelo de santidade - e, portanto, fazia-se necessária a comparação com o original.¹⁵ Nos sermões de Xavier, além de se remeter à Cristo, Vieira reforçou a comparação do santo jesuíta com outros santos, não para mostrar sua particularidade e diferença (como no S. de S. Ignacio),¹⁶ mas para comprovar, por meio das imagens construídas, sua proposição e convencer o rebanho. Nesse movimento, a escolha do pregador foi determinada pelas qualidades e matérias que definiam a imagem de Xavier que pintava. O quadro era amplo, porém duas vertentes podem ser destacadas: a conversão, Xavier como o Apóstolo do Oriente; e os sonhos, enquanto efeito do dormir, antinomia da vigilância, e do cuidado (da luta, dos trabalhos e da ação).

¹⁵ CABRAL, L.G., *op. cit.*, pp. 401-403 cf. S. 6º S. Sto. Antônio (1658); VII, 7º Sto Antônio (1670), VII; S. de Sto. Ignacio (1669), VII. Para os sermões de Santo Antônio, também compulsamos a edição comentada por Frei Clarêncio Neotti: VIEIRA, A.. Santo Antônio luz do mundo. nove sermões. Petrópolis, Vozes, 1997.

¹⁶ “Se cuidas que hei-de cuidar por isso, que S.^{to} Ignacio é maior que os outros Santos, enganas-te; nem eu cuido tal coisa, nem seria filho de Ignacio se cuidara. Ser sem semelhante (que é o que eu digo) não significa maioria, significa sómente diferença” *in*: S. Sto. Ignacio (1669), VII, p. 437 cf. S. da Rainha Sta. Isabel (1674), VII, p. 403.

Os exemplos principais saíram da Bíblia, os da conversão, sobretudo do Novo Testamento, e os dos sonhos, majoritariamente, do Velho. Em relação ao converter, a comparação se deu com os Apóstolos, sobretudo, S. Paulo, “Santo Apostolo” e “Apostolo das Gentes”, e S. João, “o mais amado”. Xavier, imitando-os, suplantou os dois pela extensão do seu trabalho como Apóstolo. Em relação ao sonho, o jesuíta elencou os sonhadores bíblicos e suas visões, dando destaque para José, homem “mais insigne na castidade, e mais famoso em sonhos”,¹⁷ porém os trabalhos de Xavier possuíam mais virtude. Os apóstolos, José e os sonhadores bíblicos foram figura de Xavier, no sentido de modelo a ser imitado, mas o Santo navarrês foi mais santo que seus modelos anteriores. Razão para isso era o “alargamento do mundo”, que também implicaria no alargamento da ação.¹⁸ O gigante Golias, vencido por David, figura do Rei Salvador, era pequeno diante do gigante Ásia, conquistado por Xavier. O tamanho do Apóstolo do Oriente o fazia aproximar de Cristo, modelo último de Santidade, e inclusive suplantá-lo não em substância, mas no modo das obras. Xavier era cópia mais perfeita. Essa perfeição era fruto de suas ações, que estavam determinadas e delimitadas nos tempos, tanto da revelação quanto das contingências. O jesuíta assim estabeleceu momentos diferenciados, dados na revelação e nas obras, entre Xavier e seus modelos.

Diante disso, perguntamos da validade de uma “onirologia vieirense”, entendida como a formulação de sistema ou corpo teórico próprio sobre o sonho por parte do jesuíta. Se pegarmos os documentos estudados, não identificamos uma preocupação do pregador em formalizar, por meio de um texto específico, um pensamento oniológico. Nos sermões analisados, menos do que refutá-las e buscar complementá-las, as teorias dos sonhos (sobremaneira a aristotélica) foram usadas para fundamentar a construção vieirense, sendo os sonhos proféticos, por sua vez, tributários de uma tradição portuguesa, cristã e marrana. Se não constituiu uma onirologia própria, contudo, a interpretação do sonho em Vieira ganhou particularidades, dadas na importância do cuidado e da ação, em suma, no fino enfeixe traçado entre a profecia onírica anunciada no tempo da revelação e as obras realizadas no tempo da ação.

¹⁷ Sonho Terceiro, p.129

¹⁸ Sonho Segundo, p.89

Padre Vieira circunscreveu sua interpretação a uma prática, ligada ao Quinto Império. Os sonhos, figurados em Lucas, tornaram-se eles próprios figuras da ação jesuítica-portuguesa da conversão das almas e da expansão do império lusitano. O Xavier onírico consubstanciava a imagem da vigilância do Evangelho, ao mesmo tempo que prefigurava os caminhos para o Quinto Império, em Xavier como modelo de Santo, no cuidado, na ação e no seu missionarismo (jesuítico) colado à empresa lusitana. Segundo o pregador, Lucas pintou, no texto bíblico, o retrato de Xavier. Vieira o fez novamente em seus sermões, porém ao pintá-lo, forçando uma possível comparação entre o evangelista e o jesuíta, criou nova imagem, que ele mesmo buscou descobrir e desvendar. O jesuíta evidenciou isso ao se comparar com Daniel, o profeta da estátua do Quinto Império:

*Que Daniel, porém, haverá de tão aguda vista, de tão sabida e copiosa eloquência, que possa declarar, ou como a Balathazar o escuro das letras, ou como a Nabucodonosor o terrível das estatuas, que n'aquelle immenso painel de horrores pintou mudamente a phantasia a Xavier dormindo?*¹⁹

Xavier que sonhava como Nabucodonosor precisava de um intérprete como Daniel, que no caso seria Vieira. Indo além, como Daniel, Vieira também teve a resposta ao seu problema (Xavier, sendo santo, aparecia dormindo) dormindo: “tambem estava sonhando, quando me veio ao pensamento que fôra Xavier maior santo dormindo, que os outros vigiando.”²⁰

O artifício e seu artífice, contudo, não eram responsáveis por completo da construção do maravilhoso. Xavier era um Santo, o maior deles, sua figura se equiparava a do rei David e a de Cristo, centros, respectivamente, do Pentateuco (e da crença messiânico-judaica) e do Evangelho (e da Salvação das Almas cristã, ortodoxa e heterodoxa). O apóstolo estava mais do que autorizado, pelas prefiguras e comparações, a sonhar e iluminar o futuro, pelas suas visões e por si, como imagem.

Autorizando os sonhos xavieranos, Padre Vieira autorizou mais uma vez sua própria interpretação por meio de leitura analógica e figural da Bíblia²¹ e da própria história de Portugal (do Passado, Presente e Futuro). Os passos de Xavier estavam ligados ao próprio desenrolar dos eventos lusitanos e das descobertas. Para Vieira, o

¹⁹*Idem*, p.84

²⁰Conclusão aos sonhos, p. 158, cf. Proposta, p. 42

²¹ O sentido analógico da Bíblia, na concepção agostiniana, refere-se ao fim do mundo e ao Advento e o sentido interpretativo figural, ao futuro contido nas escrituras, passível de ser interpretado: AUERBACH, E.. Figura.

tempo estava contingenciado à ação humana para locupletar os desígnios divinos. Havia um balanço entre tempo e ação, entre fé e vigilância, entre esperança e cuidado, no qual uma face dependia da outra. O sermão desse modo não estava somente no campo moral ou no exornativo, mas também no político, esferas que não se podiam perceber em separado na parenética vieirense. Xavier não era somente exemplo do *beato*.²² Representava a Nação Escolhida - Portugal - e, seu braço ativo, a missão jesuítica e a Conquista e conversão dos Antípodas; eleição justificada por uma genealogia imperial que começara no sonho da estátua de Nabuconosor. O “Apóstolo do Oriente” era metonímia profética do Destino português. Seu percurso devia ser entendido analogicamente ao percurso que deveria ser feito pelos portugueses. Isso já estava sonhado, como afirmou o jesuíta no *Livro Anteprimeiro*, mas faltava alguém interpretar os sonhos, ou ainda, resignificar as metáforas presentes nas representações proféticas.

O “discurso engenhoso” continha um significado histórico (no qual estava fundado) que propunha um projeto político, o Quinto Império. A figura de Xavier revelou, engenhosamente, vértices desse projeto: a missão, compreendendo tanto a conquista e as navegações quanto a evangelização, e a ação da Companhia de Jesus, como braço militante de Cristo e do Império Português. O reino lusitano e a ordem inaciana possuíam papéis fundamentais para o Advento do Reino de Cristo na terra. Muito menos que sebastianista ou providencialista, Vieira via na ação humana, nas “causas segundas”, expressas na vigilância e no cuidado, mais do que na volta do Desejado ou na espera pela Providência Divina, o caminho para a construção do Quinto Império. No limite, Vieira utiliza da metáfora do sonho para criar uma outra figura, na qual a Missão e Companhia de Jesus seriam essenciais, a figura do Quinto Império.

No campo dos sonhos, as profecias oníricas anunciam a verdade revelada, esperando pela ação, definida na própria visão, porém, necessitada de uma exegese instruída, como pregado pelo concílio reformista. O jesuíta e a Companhia assumiram dupla função, de intérpretes e agentes do que foi anunciado. Xavier figurou o “profeta”²³ (no duplo sentido da palavra - *nabi* e *professes* -, líder e aquele que professa),

Madri, Trotta, 1998, p. 84

²² MENDES, M.V., *Oratória barroca*. op. cit., p.103

²³ Exemplo disso está no S. do Bom Ladrão (1655), no qual Vieira, no capítulo VIII, comparou S. Francisco Xavier a Daniel. *Sermões*, op. cit., pp. 75-77, vol. V.

onde, num repertório tridentino-jesuítico (também marcado pela *virtu* humanista), aproximavam-se pregador, missionário, profeta e santo.²⁴ Sonhador privilegiado, o Santo igualou-se aos patriarcas, profetas e apóstolos, e a matéria do seu sonho - a missão, a evangelização e a conquista portuguesa - confirmou uma nova eleição, que designou os portugueses como povo escolhido.



²⁴ MENDES, M.V., Oratória barroca. op. cit.

CONCLUSÃO

Cuidar. Estar cuidando, em vigília, mesmo sonhando. Se havia uma única mensagem nos sermões de Xavier Dormindo, podemos dizer que era essa. O sonho profético previa um destino que confirmava uma eleição, figurada nas Escrituras e nas outras manifestações do Eterno. O que delimitava o sonho, contudo, era a ação, o cuidado. Do cuidado também dependia o completar da eleição. Nessa estrutura circular, o livre-arbítrio das “causas segundas” mediava o tempo. Vieira, muito menos que providencialista, reforçava a importância do agir para que se completasse o plano divino, no equilíbrio entre o tempo da revelação e das contingências.

O sonho profético (e divinamente inspirado) sendo relíquia do cuidado explicitou de modo agudo essa relação. Só sonha com o futuro quem cuidou do presente e do passado, só pode cuidar do presente e do futuro quem sonhou no passado. No sonho demoníaco, a inversão da causa mostrou que o cuidado teve que estar sempre presente. Xavier, sendo Santo mas, sobretudo, um Santo jesuíta, que buscava a perfeição inaciana, foi prova e exemplo disso. Mais. Foram figuras o Santo e seus sonhos do próprio futuro português: o Quinto Império, que também precisou do cuidado para a revelação das profecias (a missão náutica e jesuítica, a conquista e a conversão dos antípodas) e necessitava de obras para sua efetivação.

Os sonhos de Xavier e do Quinto Império não eram os únicos futuros oníricos. Vieira integrou uma tradição de sonhos proféticos em Portugal, que fundamentaram o sebastianismo e o joanismo, do qual o jesuíta foi grande participante. Os sonhos, em sua especificidade enquanto profecia ou visão, tornaram-se *topos* comum nos textos lusitanos que tratavam das coisas, das empresas e do futuro do Reino. Se artifícios estilísticos ou não, inseriam-se numa concepção do mundo como teatro habitado pelo maravilhoso e pelo divino, no qual a união mística era evidente.

O sonho em suas múltiplas origens (natural, demoníaca e divina), por outro lado, mobilizava uma discussão sobre o discernimento do verdadeiro e falso, do pecado e da virtude, do lícito e do interdito. Ao longo do XVI e do XVII, os manuais de condutas cristãs (amplamente divulgados pelos jesuítas) instituíram práticas e exercícios dos quais o sono e o sonho não escaparam. A matéria profética do *oneiros* foi alvo de reflexão para definir regras em sua distinção entre falso e verdadeiro, para além dos postulados dos Santos Padres. Além disso, as fronteiras das causas do onírico foram diluídas pois os humores, a memória corporal e as preocupações influenciavam nas imagens dos sonhos, sobrenaturais ou não.

Vieira estava ciente disso, mais ainda, participava dessas categorias. Sua interpretação filtrou esses elementos para reforçar o cuidado dos sonhos (e nas obras que profetizavam). Não constituiu uma onirologia própria (nem era essa sua intenção), mas deu aos sonhos uma preocupação redobrada com os trabalhos e as lutas do presente visando a realização do destino futuro. O sonho profético era para o jesuíta uma representação do futuro fundada nas obras presentes. A escolha por Xavier Dormindo buscava provar essa proposição e constituir uma nova imagem para o Quinto Império português, na figura do missionário santo da Companhia de Jesus.

Se não explica por completo o Quinto Império vieirense (algo, por sinal, de difícil execução), o sonho profético em sua relação com o tempo permite uma imagem privilegiada do *constructo* de Vieira. Por outro lado, indica-nos muitos dos caminhos do jesuíta nessa construção: suas leituras, o enquadramento de suas idéias no seu tempo, a estruturação de seu texto e do corpo profético de seu projeto. Caminhos que reafirmam, para nós, que a obra do jesuíta era uma produção inserida em um momento histórico.

Terminamos esse texto com a certeza de que o horizonte do tema onírico é muito amplo, merecendo aprofundamentos e novos estudos. Vieira com seus sonhos para o Quinto Império traduz a interação do onírico em seu projeto e com as várias esperanças de Portugal (messiânicas, sebastianistas, providencialistas, joanistas...) na medida em que, ao reorganizar e publicar sua obra sermônica, refez a lógica do sonho.



REFERÊNCIAS

TEXTOS DE VIEIRA

- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: primeyra parte. Dedicada ao Príncipe, N.S., Lisboa, Ioam da Costa, 1679.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: segunda parte. Dedicada no panegírico da Rainha Santa ao Sereníssimo Nome da Princesa N.S.D. Isabel. Lisboa, Miguel Deslandes, 1682.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: terceira parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1683.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: quarta parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1685.
- Maria Rosa mystica: excellencias, poderes, e maravilhas do seu rosario, compendiadas em trinta sermoens asceticos, & panegyricos sobre os dous evangelhos desta solennidade novo & antigo; offerecidas a soberana magestade da mesma senhora pelo P. Antonio Vieira, da Companhia de Iesv da Província do Brasil, em comprimento com hum voto feito, & repetido em grandes perigos da vida, de que por sua immensa benignidade, & poderosissima intercessao sempre sahio livre. I parte, Lisboa, Miguel Deslandes, 1686.
- Maria Rosa mystica (...). Lisboa, Impressão Craesbeeckiana, 1687.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Quinta parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1689.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Sexta Parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1690.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Septima parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1692.
- Xavier dormindo, e Xavier acordado: dormindo, em tres Orações panegyricas no triudo da sua festa, dedicadas aos tres principes que a Rainha Nossa Senhora confessa dever à intercessão do mesmo santo; acordado em doze Sermoens panegyricos, moraes, & Asceticos, os nove da sua novena, o decimo da sua canonização, o undecimo de seu patrocinio, author o Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesu, prégador de Sua Magestade. Oitava parte. Lisboa, Miguel Deslandes, 1694.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Undecima parte, offerecida à serenissima Rainha da Grã-Bretanha. Lisboa, Miguel Deslandes, 1696.
- Sermoens do P. Antonio Vieyra da Companhia de Iesv, prégador de Sua Alteza: Parte duodecima dedicada à purissima conceição da Virgem Maria senhora nossa. Lisboa, Miguel Deslandes, 1699.
- Serman do esposo da may de Deos S. Ioseph. No dia dos Annos del Rey nosso Senhor Dom Ioam IV. Que Deus guarde por muytos, & felicissimos. Prêgou o na Capella Real o P. Antonio Vieira da Companhia de IESV Prêgador de S. Magestade. Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1644 (reimpressão em 1655)
- Historia do Futuro. Livro antepimeiro prologomeno a toda a historia do Futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della. Materia, Verdade, e utilidades da Historia do Futuro. Escrito pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de JESUS, Prêgador de S. Magestade. Lisboa, Antonio Pedrozo Galram, 1718.

Edições revisadas, críticas, antologias e seleções de textos de Vieira

- Antologia de sermões. (Ensaio histórico-crítico, seleção, notas e índices remissivos por Mário Gonçalves Viana). Porto, Educação Nacional, 1939.
- Apologia das coisas profetizadas. (Org. Adma Fadul Muhana) Lisboa, ed. Cotovia, 1994.
- Cartas (seleção de Novais Teixeira, prefácio de Luís de Paula Freitas) Rio de Janeiro, W.M. Jackson, 1948.
- Cartas (Coordenadas e anotadas por J. Lúcio Azevedo). Coimbra. Impressora da Universidade, 1925-28, 3 v.
- Escritos históricos e políticos (estabelecimento dos textos, organização e prefácio Alcir Pécora). São Paulo, Martins Fontes, 1995, col. Clássicos

- Escritos instrumentais sobre os índios. (Seleção textos: Cláudio Giordano. Ensaio introdutório: José Carlos Sebe Bom Meihy) São Paulo, EDUC/Loyola, 1992
- História do Futuro. (Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu). 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1992
- Livro antepreimeiro da História do Futuro. (Ed. crítica de José Van den Besselar) Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983.
- Obras completas do Padre António Vieira: Sermões. (prefaciado e revisto pelo rev. Padre Gonçalo Alves) Porto, Lello, 1951, 15 v.
- Obras escolhidas. (prefácios e notas de António Sérgio e Hêrnani Cidade). Lisboa, Sá da Costa, s/d, v. VI.
- Santo António. Luz do Mundo. Nove sermões (transcrição, introdução e notas de Clarêncio Neotti). Petrópolis, Vozes, 1997.
- Sermões do Padre António Vieira. (apresentação crítica, selecção, notas e sugestão para análise literária de Margarida Vieira Mendes). 4ª ed. rev., Lisboa, Comunicação, 1992.
- Sermões do Padre António Vieira. Reprodução facsimilada da *editio princeps* (org. pelo Pe. Augusto Magne) São Paulo, Anchieta, 1943-45, 16 v.
- Sermões. Problemas sociais e políticos do Brasil. (Seleção de textos, apresentação, introdução e notas por António Soares Amora) São Paulo, Cultrix, 1995.

OUTROS DOCUMENTOS E FONTES IMPRESSAS

- ALMEIDA, G.. Restauração de Portugal prodigiosa. Barcelos, Cia. Editora do Minho, 1939, 4v.
- BANDARRA, G.A.. Profecias de Bandarra. 5ª ed., Lisboa, Vega, 1996, Col. Janus.
- BARRETO, J.F.. Micrologia camoniana. Lisboa, INIC/CM, 1983.
- BLUTEAU, R. Vocabulário portuguez, & latino. Lisboa, na Officina de Pascoal da Silva, 1720.
- BRANDÃO, A., Fr.. Crónica de D. Afonso Henriques. (ed. actualizada com uma introdução de A. de Magalhães Basto) Porto, Civilização, s/d.
- CAMÕES, L. Lusíadas. (ed. organizada por Emanuel Paulo Ramos), Porto, Porto, 1982.
- CARVALHO, J. R., de. Sermam do apostolo do oriente S. Francisco Xavier, que pregou no Collegio de S. Antam o P. mestre Hieronymo Ribeiro Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1645.
- ISRAEL, M.. Piedra gloriosa o de la estatua de nebuchadnesar con muchas y diversas autoridades de la S.S. Y antiguos sabios. Amsterdã, s/e, 1665.
- LUCENA, J.. Vida do Padre Francisco de Xavier. Lisboa, Bertrand, 1921.
- _____. Historia da vida do Padre Francisco Xavier : e do que fizerao na India os mais religiosos da Companhia de Iesu Lisboa, Imprensa per Pedro Crasbeeck, 1600.
- MATTOS, S.S. Serman do glorioso patriarca S. Joseph, esposo da may de Deos, pregado na Igreja do Convento da Esperança em 19. de março de 1682, pelo Doutor Sebastiam de Mattos de Souza, estando o Santißimo Sacramento exposto offerecido a excelentissima senhora donna Margarida Armande de Lorena, Duqueza de Cadaval. Lisboa, na Officina de João Galvão, 1682.
- MASCARENHAS, B.G.. Viriato trágico em poema heróico (ed. fac-similada) Lisboa, Gulbekian, 1996.
- MONÇON, F.. Avisos spirituales que enseñan com el sueño corporal sea provechoso al Spiritu. Impresso em Lisboa, en casa de Ionnes Blavio de Colonia, Anno 1563
- MUHANA, A.F. (ed.). Os autos do processo de Vieira na Inquisição. São Paulo, Ed. da Unesp, 1995
- Ordenações filipinas (org. Cândido Mendes de Almeida), Rio de Janeiro, s/e, 1870, *Ordenações filipinas*, WWW, <<http://www.uc.pt/proj/filipinas/>>
- Ordenações manuelinas *Ordenações manuelinas*, WWW, <<http://www.uc.pt/proj/manuelinas/>>
- OROZCO y COVARRUBIAS, J.. Tratado de la verdadera e falsa prophecia. Segovia, of. De Juan de La Costa, 1588
- Prodigioso milagre de S. Francisco Xavier saude restituída a Alexandre Philipuccio da Companhia de Iesv em doze de Março de 1658. Com huma devota novena ao mesmo Santo, muy poderosa para alcançar por sua intercesssam grandes favores do Ceo sae a luz por ordem da Congreçam deste garnde Apostolo do Oriente. Lisboa, na of. de Henrique Valente de Oliveira, 1659
- RIBEIRO, J., S.J. Seman do Apostolo do Oriente S. Francisco Xavier, que pregou no colegio de S. Antam, o P. Mestre Hieronymo Ribeiro da Companhia de Jesus. Lisboa, por Domingues Lopes Rosa, [1645?].
- SOLEDAD, F., Fr.. Sentimentos da ley da natureza, ley escrita, e ley da graça, na figura, na profecia, & na Experiencia, articulados na morte, enterro e sepultura de Jesus Christo, S.N. e expostos em hum Sermão de Descendimento, que pregou em a Paroquial Igreja de S. Sstevão da Cidade de Lisboa este anno de 1697 o P. Fr. Fernando de Soledad, religioso pela observancia de S. Francisco. & filho da Provincia de Portugal, e pelo

mesmo oferecido ao N.M.R.P.M. Fr. Vicente das Chagas, lente jubilado, qualificador do S. Officio, examinador da Ordens Militares, & dignissimo Ministro provincial apostolico da mesma Provincia. Lisboa, na Officina de Manoel Lopes Ferreyra, 1697.

SÁ, A., S.J., Sermão do glorioso Sam Ioseph Esposo da Mãe de Deus, que pregou o M.R.P. Antonio de Saa da Companhia de JESV. Offerecido [pelo impressor] ao preclarissimo e nobilissimo senhor Alexandre do Valle, cidadam de Braga, &C. Coimbra, Na officina de Ioseph Ferreyra, 1675.

“Treslado de huã Carta feita pelos Padres da Companhia de Jesus em nome de Saõ Francisco X.^{er} ao serenissimo Rey de Portugal Dom João o 5^o para concervar a India no anno de 1722.” B.A., 51-VII-42, ff. 137r-146r.

Coleções de documentos

LEITE, S., S.J.. Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil, São Paulo, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, 3v..

_____. Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira). São Paulo, Nacional, 1940.

OLIVEIRA MARQUES, A.H.. Antologia da historiografia portuguesa. Lisboa, Europa-América, 1974.

RÊGO, Y.C.. Feiticeiros, profetas e visionários. Lisboa, INCM/BN, s.d.

BIBLIOGRAFIA SOBRE VIEIRA

ANDRADE, A. A. “Vieira, filósofo”. Revista de Filosofia, Lisboa, 3, 1956-57, pp. 211-223.

ARAÚJO, J.S.. Profecias morenas. Discurso do eu e da pátria em Antonio Vieira. Salvador, Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 1999.

AZEVEDO, J.L.. História de Antônio Vieira. 2^o.Ed., Lisboa, Clássica, 1931

BAËTA NEVES, L.F.. Vieira e imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Rio de Janeiro, Topbooks, 1997.

BATAILLON, M., “Le Bresil dans une vision d'Isaïe selon le P. Antônio Vieira” Revista interamericana de Bibliografia, Washington, 1962, 12, pp.7-14.

BESSELAAR, J. J.. Antônio Vieira: o homem, a obra, as idéias. Lisboa, Ministério da educação e cultura, 1981 , Biblioteca breve, Série Literatura 58.

BOSI, A., “Vieira, ou a cruz da desigualdade” *In*: Novos Estudos CEBRAP, 25, out. 1989.

_____. “Vieira e o reino deste mundo”, Revista da Biblioteca Mário de Andrade São Paulo, jan.dez.1997, v.55.

Brotéria. (Volume especial em Comemoração ao tricentenário de Pe. Antônio Vieira), 4/5, vol. 145, Lisboa, out-nov 1997.

CABRAL, L. G., S. J. Vieira-Pregador: estudo filosófico da eloquência sagrada segundo a vida e as obras do Grande Orador Português, 2 vol., Livraria Cruz, Braga, 1936.

CAMPOS, F., “Política e utopia em Antônio Vieira”, *In*: Anais do X Simpósio nacional de estudos missionários. 1994. pp. 261-281.

_____. Os trabalhos e os dias eternos. A escravidão africana nas obras de Antônio Vieira. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1993.

CANTREL, R.. Prophetisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'Antoine Vieira. Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1960.

CIDADE, H. Padre Antônio Vieira. Lisboa, Presença, 1985.

COHEN, T.M., The fire of tongues. Antônio Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal. Stanford, Stanford University, 1998.

CUNHA, M.M.L.C., “Da guerra das relíquias ao Quinto Império: importação e exportação da história do Brasil”, Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n.44, mar.1996.

FLORES, L.F.B.N. (org). Padre Antônio Vieira: catálogo do acervo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brasil. Rio de Janeiro, UERJ/BN, 1999.

FRANCO, J. E. & REIS, B.C.. Vieira na literatura anti-jesuítica. Lisboa, Roma, 1997

HANSEN, J.A., “Vieira, forma e função”, Revista da Biblioteca Mário de Andrade. São Paulo, jan.dez.1997, v.55, pp. 185-197.

_____, “O profeta da luz”, Folha de S.Paulo, caderno Mais!, Domingo, 13/7/1997, 5-6.

_____, “Vieira: tempo, alegoria e história”, Brotéria, 4/5, vol. 145, out-nov 1997, pp.541-556.

LINS, I.. “O Padre Antônio Vieira e a "História das Idéias no Brasil" do Prof. Cruz Costa.” Revista de História. São Paulo, 1956, 13, pp. 149-175.

_____. Aspectos do Pe. Antônio Vieira.3a.ed., Rio de Janeiro, Edição de Ouro, 1966

- MEIHY, J.C.S.B. “Vieira: a catequese segundo os sermões”, *In: Anais do X Simpósio nacional de estudos missionários*. Santa Rosa, UNIJUI, 1993.
- _____, “Para uma teoria geral do Padre Antonio Vieira”, palestra proferida no evento “Vieira Plural”, out. 1997, (mimeo).
- _____, “Vieira utópico: Sor Juana distópica”, *In: MEIHY, J.C.S.B. & ARAGÃO, M.L.(coord.). América: ficção e utopias*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1994.
- MENDES, M.V. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa, Caminho, 1989.
- MENDES, M.V. *et al. Vieira escritor*. Lisboa, Cosmos, 1997.
- MURARO, V.F. *Padre Antonio Vieira: o profeta do V Império*. São Paulo, Loyola, no prelo.
- NOVINSKY, A. “Padre Vieira, a Inquisição e os Judeus.” *Estudos CEBRAP* 29, São Paulo, n. 29, p. 172-181, março de 1991.
- _____. “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico”, *In: IANNONE, C.A. et al.(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo, Unesp, 1998, pp.49-62.
- Oceanos- Padre António Vieira*. n.ºs 30/31, Lisboa, abr-set 1997.
- PALACIN, L., S.J., *Vieira. Entre o reino imperfeito e o reino consumado*. São Paulo, Loyola, 1998.
- _____, *Vieira e a visão trágica do barroco: quatro estudos sobre a visão trágica do barroco*, Hucitec, São Paulo, 1986.
- PÉCORRA, A., “Vieira”, *In: O tempo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989
- _____. *O Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo, Ed. da UNICAMP/EDUSP, 1994
- _____. “O processo inquisitorial de Antônio Vieira”, *In: IANNONE, C.A. et al.(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História*. São Paulo, Unesp, 1998, pp.49-62.
- PINA, L. “ S. Francisco Xavier na lição psicológica do Padre Antônio Vieira.” *Revista de Guimarães*, 64. 1954, pp.259-289.
- SALDANHA, A.V.. *Da idéia de “Império” na obra do Padre António Vieira S.J. Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico-político hispânico de seiscentos*. Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, s/d (Ricerche Giuridiche e Politiche - Materiale I/2)
- SANTOS, B.C.C. *O pináculo do temp(l)o. O sermão do Padre António Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília, Ed. UnB, 1997.
- SARAIVA, A.J., “Antonio Vieira. Menasseh ben Israel et le cinquième Empire.” *Studia Rosenthaliana* 1. 1972. 25-57.
- _____. *Discurso engenhoso*. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- THEODORO DA SILVA, J., “A retórica do cativo: Padre António Vieira e a Inquisição”, *IN: NOVINSKY, A. & CARNEIRO, M.L.T.. Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresia e arte*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1989.

BIBLIOGRAFIA GERAL E DE CONSULTA

- AGOSTINHO. *Confissões. De Magistro*. São Paulo, Ed. Abril, 1973, Coleção Os Pensadores, vol. VI.
- _____. *Confissões*. 7ª ed., São Paulo, Paulus, 1994.
- AUGUSTINE. *Confessions*. (with an english translation by Willian Watts) Cambridge, Harvard University, 1996-1997, II v, Loeb Classical Library.
- _____. *The City of God against the pagans*. Cambridge, Cambridge University, 1998, Cambridge texts in the History of political thoughts.
- AMATUZZI, M.M. “Tomás de Aquino e os sonhos: recorte de uma psicologia humanista”, *Boletim de Psicologia*, vol. XXXVIII, n. 88/89, Janeiro-Dezembro 1998, pp.33-58.
- ARISTOTLE. *On the Soul. Parva Naturalia. On breath*. vol. VIII. *Aristotle in twenty-three volumes* Cambridge, Harvard University Press, 1986, The Loeb Classical Library, 288.
- ARTEMIDORO, *Le clef des songes*. Paris, J. Vrin, 1975.
- AVILÉS, M. *Sueños ficticios y lucha ideologica en el Siglo de Oro*. Madri, Naccional, 1981.
- BARROS, C.E.M., de. *Aldeamento São Fidélis*. Rio de Janeiro, Iphan, 1995.
- BEBIANO, R.D. *João IV. Poder e espetáculo*. Aveiro, Estante, 1987.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- BETHENCOURT, F. & CURTO, D.R. *A memória da nação*. Lisboa, Sá da Costa, 1991
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 1995.
- Biblia Sacra Iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart, Deutsche Biblegesellschaft, 1994.

- BOEHNER, P. & GILSON, E. , História da filosofia cristã. Petrópolis, Vozes, 1991.
- BUESCU, A.M.. “Vínculos da Memória: o mito de Ourique”, *in*: CENTENO, Y. K. (coord.). Portugal: mitos revisitados. Lisboa, Salamandra, 1993.
- BURCKHARDT, J. A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio. Brasília, Ed. UnB, 1991
- BURKE, P. “L’histoire sociale des rêves”. Annales ESC, Mars-Avril 1973, n. 2, pp.329-342.
- BUXÓ, J.P.. Sor Juana Inés de La cruz: amor y conocimiento. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- CALDERÓN DE LA BARCA, P.. La vida es sueño.(edición, introducción, notas, comentarios y apéndice Ana Suárez Miramón) Madrid, Anaya, 1985, Biblioteca Didáctica Anaya.
- CAILLOIS, R. & VAN GRUNEBaum, G.E.. O sonho e as sociedades humanas. Rio de Janeiro, F. Alves, 1978.
- CARDINI, F. “Sognare a Firenze fra Trecento a Quattrocento” *in*: Le mura de ali Firenze inargentati. Palermo, Sellesio, 1993, pp. 29-59.
- _____. Dois ensaios sobre o espírito da Europa. São Paulo, Companhia Ilimitada, 1993
- CHARTIER, R.. A história cultural. Entre práticas e representações. Lisboa, DIFEL, 1990.
- _____. A ordem dos livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília, Editora Unb, 1994.
- _____. "As Práticas da Escrita", *In*: História da Vida Privada 3, São Paulo, Companhia das Letras, 1991
- CHIAPPINI, L & AGUIAR, F.W. (org.). Literatura e História na América Latina: Seminário Internacional, 9 a 13 de setembro de 1991. São Paulo, Edusp, 1993.
- CIDADE, H.. Portugal Histórico-Cultural através de alguns dos seus maiores Escritores. Salvador, Universidade da Bahia, Livraria Progresso, 1958.
- _____. Lições de cultura e literatura portuguesas. Coimbra, Coimbra Ed., 1951, v.I.
- COSTA, E.V. “Dialética invertida: 1960-1990”, Revista brasileira de História, 27, 1990, pp.9-26.
- DARNTON, R.. O grande massacre de gatos Rio de Janeiro, Grall, 1986
- _____. Boemia literária e revolução. O submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo, Cia. das Letras, 1989.
- DE BECKER, R.. O significado dos sonhos. Uma interpretação científica e moderna dos sonhos. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973;
- DEALY, G.C., The public man. An interpretation of latin american and other catholic countries. Amherst, The University of Massachusetts Press, 1977.
- DELUMEAU, J.. Mil anos de felicidade. São Paulo, Cia. das Letras, 1997.
- DODDS, E R Os gregos e o irracional. Lisboa, Gradiva, 1988
- FEVRE, L., “O homem do século XVI”. *In*: Revista de História, n. 1, 1950
- _____. Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno. Barcelona, Orbis, s/d.
- FERREIRA, A.A.G.D.. Oneirocrítica de Artemidoro Daldiano: uma abordagem empírica e alegórica dos sonhos. Dissertação apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/FFLCH/USP, 1993.
- FONTANA, J.. História: análise do passado e projeto social. São Paulo, EDUSC, 1998.
- FRANÇA, E. O.. Portugal na época da Restauração. São Paulo, Hucitec, 1997.
- FREUD, S. Obras completas. Madri, Biblioteca Nueva, 1948, v.1.
- FUMAROLI, M.. L’âge de l’éloquence. Genebra, Librairie Droz, 1980.
- GIL, F. & MACEDO, H.. Viagens do olhar. Retrospeção, visão e profecia no Renascimento português. Porto, Campo das Letras, 1998.
- GILSON, E. & BOEHNER, P.. História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis, Vozes, 1991.
- GODINHO, V.M., A estrutura na antiga sociedade portuguesa. Lisboa, Arcádia, 1971.
- GOMES, G.S., Jr.. Palavra peregrina. O Barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil. São Paulo, Edusp, 1998
- HALL, J.A.. Sonhos. Símbolos religiosos do inconsciente. São Paulo, Loyola, 1994.
- HANSEN, J.A.. “A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII”, comunicação apresentada no seminário “Festa: cultura e sociabilidade festiva na América Portuguesa”, 9 de setembro de 1999, (mimeo)
- HATZFELD, H., Estudos sobre o Barroco. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- HELLER, A. O homem do Renascimento. Lisboa, Presença, 1982.
- HERMANN, J.. No reino do desejado. São Paulo, Cia. das Letras, 1999.

- HIPPOCRATES. Hippocrates. Vol. IV. (tr. W.H.S. Jones), Cambridge, Harvard, 1986, The Loeb Classical Library.
- KAUFFMANN, Y.. A religião de Israel. São Paulo, Perspectiva, 1989
- KEGAN, R.. “Lucrezia de Leon: per un’avalutazione dei sogni e delle visioni nella Spagna del Cinquecento”, Quaderni Storici, 68, a. XXIII, n.2, agosto 1998.
- _____. Lucrecia’s dreams. Politics and prophecy in sixteenth-century Spain. Berkeley, University of California Press, 1990.
- KOYRÉ, A.. Do mundo fechado ao universo infinito. Lisboa, Gradiva, s/d.
- KRIPPNER, S. (ed.). Dreamtime and dreamwork. Decoding the language of the night. Nova Iorque, Putnam, 1990
- LAJOLO, M. & Zilberman, R.. Formação da leitura no Brasil. São Paulo, Ática, 1996.
- LE GOFF, J. “Os sonhos na cultura medieval e na psicologia colectiva do ocidente medieval”, *In: Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.* Lisboa, Estampa, 1980, pp.281-288.
- _____. O imaginário medieval. Lisboa, Estampa, 1994
- LEITE, S., S.J.. História da Companhia de Jesus no Brasil, Lisboa, 1950, X volumes
- LOIOLA, I, S.J., Exercícios espirituais. 3ª ed., Braga, Apostolado da Imprensa, 1999, *PPCJ*, WWW, <<http://www.pcj.pt/sjee.htm>>
- LOURENÇO, E., Labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português. 3ª ed., Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- _____. Mitologia da saudade. São Paulo, Cia. das Letras, 1999
- MACCORMACK, S.. Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru. Princeton, Princeton University Press, 1991
- MACROBIUS, A.T.. Commentary on the dream of Scipio. (translated with an introduction and notes by William Harris Stahl). New York, Columbia University Press, 1990.
- MARAVALL, J.A.. A cultura do Barroco. São Paulo, Edusp, 1997
- MARQUES, J.F.. A parenética portuguesa e a Restauração. Porto, INIC, 1989, 2 v.
- MATHEWS, G.B. (ed.) The augustinian tradition. Berkeley, University of California, 1999.
- MAURÍCIO, D.. “Portugal e S. Francisco Xavier”, *Brotéria*, 1952.
- McCURDY, H.G., “The history of dream theory”. *Psychological Review*, vol. 53, 4, July, 1946.
- MEIHY, J.C.S.B.. Os jesuítas. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- _____. “A literatura como história; revolução e circunstância. A produção intelectual brasileira e a Guerra Civil Espanhola”, IANNONE, C.A. *et al.*(org.). Sobre as naus da iniciação. Estudos portugueses de Literatura e História. São Paulo, Unesp, 1998, pp.219-232.
- _____. “*Barocchus tridentinus sive jesuiticus x barrochisismus* ou o barroco para historiadores”, texto apresentado para o grupo Angel Rama na fase de debate sobre História e Literatura (mimeo).
- MENEZES, A.B.. “O ramo que floresce”. *Revista USP*, n. 37, março/maio, 1998, 204-216. [COMPARAR COM NOTA: MENESES, A.B.. “O ramo que floresce” *Revista USP*. Mar/Abr/Mai 1997, 3, p. 204.]
- MORESCHINI, C. & NORELLI, E.. História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina. I - de Paulo à Era Constantiniana. São Paulo, Loyola, 1997.
- NOVINSKY, A.W. & KUPERMAN, D. (coord.). Ibéria judaica. Roteiros da memória. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1996, (América: raízes e trajetórias, v. 6)
- PERES, L.R.V.. O maravilhoso no teatro de Calderón de La Barca: sonhos, visões e aparições. Tese de Doutoramento apresentada à área de Língua Espanhola e Literatura Espanhola e Hispano-Americana/FFLCH/USP, 1992.
- PESSOTI, I.. A loucura e suas épocas. São Paulo, 34, 1991/1994 [ARRUMAR DATA]
- PINA, L.. “A cultura anatómica em Portugal no século XVI e a ‘Microcosmografia’ de André Falcão Resende”, *O instituto*, v. 107, 1946, pp.101-246
- PRAÇA, L.. História da filosofia em Portugal. (fixação de texto, introdução, notas e bibliografia por Pinharada Gomes). 3ªed., Lisboa, Guimarães, 1988.
- QUEIROZ, T.A.P. “Indivíduo e corpo político no sonho medieval”. *Revista USP*, 41, mar.-mai. 1999, pp. 154-167.
- RICOEUR, P., Tempo e narrativa. São Paulo, Papirus, 1995, v.I.
- RODRIGUES, E.. “Manuel Pires de Almeida e o Sonho de D. Manuel em *Os Lusíadas*”, *in: Vários Autores. Para Segismundo Spina. Língua, Filologia, Literatura.* São Paulo. Edusp, 1995, pp. 157-158.
- SALLMANN, J. *et al.* Visions indiennes, visions baroques. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- SARAIVA, A.J. & LÓPES, O.. História da Literatura Portuguesa. 16ª ed., Porto, Porto, s/d.
- SARAIVA, A.J.. Para uma história da cultura em Portugal. 4ª ed., Lisboa, Europa-América, 1972, II v.

- SCHMUTZ, J. "Juan Caramuel on the year 2000: time and possible worlds in early modern scholasticism" *in*: PORRO, P. (ed.) The medieval concept of time. Leiden, Brill, no prelo.
- SCHUMM, P.(ed.). Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano. Frankfurt am Main, Vevuert, 1998.
- SÉRGIO, A.. Prosa doutrinal de autores portugueses. Lisboa, Portugália, 1965.
- _____. Breve interpretação da história de Portugal. Lisboa, Sá da Costa, 1979. Clássicos Sá da Costa. Obras completas.
- _____. Ensaio. 3ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1980. Clássicos Sá da Costa. Obras completas.
- SERRÃO, J.V., História de Portugal, 2ªed., Lisboa, Verbo, 1982, 4v.
- SOUZA, L.M. (org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo, Cia. das Letras, 1997 (História da vida privada no Brasil, v. 1)
- SOUZA, L.M.. Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI -XVIII. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO, St.. Suma teológica. Questões 1-42, 2.ed., Porto Alegre, Sulina, 1980.
- VALENSI, L.. Fábulas da Memória. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994.
- VAN DE CASTLE, R.L.. Our dreaming mind. Nova Iorque, Ballantine, 1994
- WATT, I.. A ascensão do romance. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- WHITE, H.. Trópico do discurso. Ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo, Edusp, 1991, Col. Ensaio de Cultura 6.
- YEATS, F.A.. A tradição hermética e Giordano Bruno. São Paulo, Cultrix, 1968.
- ZAMBRANO, M. Os sonhos e o tempo. Lisboa, Relógio D'agua, 1994.
- ZELDIN, T.. História íntima da humanidade. São Paulo, Record, 1996.
- ZELINI, P.. Breve storia dell'infinito. Milão, Adelphi, 1980.

Dicionários e enciclopédias

- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Barcelona, Hijos de S. Espanha, s/d
- Enciclopedia Cattolica. Firenze, G.C. Sarconi, 1953
- SERRÃO, J.(dir.) Dicionário de história de Portugal. Lisboa, Iniciativas, 1963, v. 3
- SILVA, A.M.. Grande Dicionário da Língua Portuguesa. 10ª ed., revista, corrigida, muito aumentada e atualizada por Augusto Moreno, Cardoso Júnior e José Pedro Machado, Lisboa, Editorial Confluência, 1949-59
- SILVA, I.F.. Diccionario bibliographico portuguez. Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1862