

O HISTORIADOR DO FUTURO E O PROFETA DISFARÇADO: PROFECIA, HISTÓRIA E RETÓRICA NA *HISTÓRIA DO FUTURO*, DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Marcus De Martini
(Universidade Federal de Santa Maria)

RESUMO

O *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, do Padre Antônio Vieira (1608 - 1697), deveria servir de introdução a uma obra profética maior, a *História do Futuro*, que não seria concluída. Ali se encontram os fundamentos de um tratado de interpretações proféticas apresentados como uma “história”. Para tal, Vieira recorreu a pressupostos historiográficos e retóricos clássicos, especialmente no tocante à demonstração da veracidade de seu relato. Seja em virtude do contexto pós-tridentino de sua época, avesso a ideias suspeitas de heterodoxia, seja, posteriormente, pelas circunstâncias de seu processo junto ao Tribunal do Santo Ofício, tal estratégia serviu para criar certo distanciamento entre o autor e um assunto tão polêmico como a profecia, e também para imprimir força persuasiva a suas ideias.

PALAVRAS-CHAVE: Padre Antônio Vieira - profecia - retórica - história - Inquisição.

A 21 de julho de 1663, o Padre Antônio Vieira compareceu à mesa do Santo Ofício pela primeira vez. O caminho que o levava até ali vinha sendo traçado há muitos anos, mas fora a carta *Esperanças de Portugal* que dera a oportunidade para o início de seu processo inquisitorial. O outrora protegido do já falecido Rei D. João IV (1604 - 1656) perdera sua influência na corte com a ascensão do partido

contrário e agora teria de prestar contas de suas ideias polêmicas sem a proteção de amigos influentes (AZEVEDO, 2008, t. II, p. 12-3)¹.

Vieira escrevera uma carta a D. André Fernandes, confessor da rainha viúva e bispo nomeado do Japão, por volta de 1659. Na carta – que, segundo o jesuíta afirmará depois, seria originalmente destinada apenas à rainha – intitulada *Esperanças de Portugal*, Vieira, em suma, consolava-a da então ainda recente morte do rei D. João IV afirmando que este haveria de ressuscitar para comandar Portugal e a cristandade na vitória contra o “Turco” e no subsequente estabelecimento do Quinto Império, a ser concomitantemente religioso – sob o reinado do papa – e temporal – sob a tutela de Portugal, nação eleita por Cristo. Para tal, Vieira baseava-se na interpretação das “trovas” de um sapateiro português, Gonçalo Annes Bandarra (1500-1556), que haviam se tornado populares por ocasião da Restauração Portuguesa, trovas essas de amplo conteúdo messiânico, e que, dentre outras coisas, previam a volta de um “encoberto”.

Apesar de alegadamente escrita apenas para consolo da rainha viúva, a carta circulou largamente pelo reino, obtendo enorme repercussão. Enfim, também em virtude das inimizades de Vieira com os dominicanos, que comandavam o Santo Ofício, a carta *Esperanças de Portugal* acabou sendo requisitada pelo Conselho Geral desse Tribunal ao padre André Fernandes em 13 de abril de 1660. Fernandes remeteu a carta a essa corte dois dias depois, tentando escusar o amigo que a escrevera. A carta foi, mesmo assim, enviada para o Santo Ofício de Roma, que determinou o interrogatório do autor.

Na primeira audiência, conforme o costumeiro modo de proceder da Inquisição, pergunta-se a Vieira se ele teria alguma ideia acerca do motivo de sua intimação ou se possuía alguma culpa relativa aos assuntos do Santo Ofício a confessar, ao que ele responde negativamente. Perguntado, em seguida, se teria falado ou escrito a respeito de alguma matéria de interesse do Santo Ofício, o jesuíta menciona por três vezes seus textos em defesa dos cristãos-novos, alegando sempre o benefício do reino como elemento motivador de seus discursos. O Tribunal questiona-o então sobre ter ele escrito algo acerca da ressurreição de certa pessoa. Vieira confessa a autoria da carta, bem como seu conteúdo, alegando então que a escrevera para alívio da Rainha, tendo a missiva sido copiada e divulgada sem seu conhecimento, pois a queria secreta. Perguntado, porém, se havia pregado sobre a mesma matéria, admite tê-lo feito em Salvaterra, num episódio

dio em que o rei, ainda vivo, estava seriamente doente; e também no Brasil, depois da morte do monarca. Por fim, é-lhe mostrada a carta escrita ao bispo do Japão, que o jesuíta reconhece poder ser sua. Por não conter assinatura, afirma que só teria certeza da autoria após a leitura da mesma. Estando doente, o jesuíta é dispensado, ficando a leitura para a próxima audiência (cf. VIEIRA, 2008, p. 71-4).

Segue-se então uma segunda audiência, ocorrida a 25 de setembro, na qual Vieira confirma a autoria da carta que lhe fora lida. Perguntado se acreditava em tudo que havia escrito, isto é, que Bandarra era verdadeiro profeta e que D. João IV ressuscitaria, o jesuíta afirma que não poderia afirmar com certeza tais ideias, mas que era provável que assim fosse, com base no silogismo que apresentara na carta². Indagado sobre estar escrevendo algo mais sobre semelhantes matérias, o religioso menciona a sua intenção de compor uma obra em que abordaria temas proféticos já mencionados na carta ao bispo do Japão; mais especificamente, “alguma coisa acerca da duração da Igreja Romana e dos castigos, ou felicidades que há de ter pelos tempos adiante” (VIEIRA, 2008, p. 77), a que pretendia chamar de *Clavis Prophetarum*, da qual já se ocupava havia algum tempo, tendo-a iniciado em 1649. É então revelado a Vieira que sua Carta havia sido censurada. Assim, como explica Adma Muhana (2009), é possível considerar que, após este segundo interrogatório, em setembro de 1663, a obra teológico-especulativa de Vieira começa a ser composta, uma vez que o jesuíta, por julgar ter sido mal compreendido, e por julgar a matéria em discussão muito vasta, pede permissão para escrever uma defesa em que a explique.

Nas sessões que se seguiram, comandadas pelo inquisidor Alexandre da Silva, debateram-se as teses proféticas contidas na carta. Em 5 de abril de 1664, é lido o libelo acusatório de Vieira. O padre é acusado de defender teses reprovadas pelo Santo Ofício, como a de professar que o sapateiro Bandarra era verdadeiro profeta, cujas profecias, para o réu, prenunciariam a chegada de um “Quinto Império do Mundo”. Vieira é chamado a confessar suas culpas, respondendo, porém, que nada tinha a dizer. Assim, foi-lhe pedido que escolhesse um defensor entre dois letrados que lhe haviam sido apresentados. Vieira escolheu Antônio Dias Cabreira, mas, ao que parece, indiferentemente, como afirma Azevedo (2008, p. 56). O defensor escolhido, no entanto, nada sabia do assunto. Assim, Vieira pediu tempo ao Tribunal a fim de poder entregar sua defesa por escrito, no que foi atendido.

Todavia, em vez de dedicar-se à escrita de sua defesa, Vieira, crendo na proximidade do fim dos tempos, entrega-se à composição da chamada *História do Futuro*, ou à reorganização do material que já escrevera, tentando concluí-la antes que os eventos fatídicos se sucedessem, precipitando-se antes que sua obra fosse terminada. Desse modo, quando foi novamente chamado ao Tribunal, a 23 de dezembro de 1664, mais de oito meses após a sessão anterior, o padre não havia ainda escrito sua defesa. Entrega então o famoso réu alguns capítulos da obra em que trabalhava, além de notas e papéis avulsos, todos começados e nenhum concluído. Vieira procura desculpar-se alegando a doença, que não o deixara dedicar-se ao trabalho que prometera, e pede mais tempo. Suspeitando, porém, que o jesuíta tivesse intenções meramente protelatórias, o inquisidor Alexandre da Silva concede-lhe tempo somente até a Páscoa do ano seguinte, o que provoca indignação e protestos do réu, o qual se recusa a assinar o auto. Enfim, acaba fazendo-o; mas, segundo palavras do próprio Vieira, “por força”.

O período concedido ao réu decorre em meio a mais pesquisas e leitura de tratados proféticos. O prazo se esgotou a 5 de abril de 1665. Entretanto, Vieira encontrava-se extremamente enfermo, conseguindo assim duas dilações sucessivas. O beneplácito da Inquisição, porém, encerrou-se a 10 de setembro do mesmo ano, quando o religioso recebe uma intimação do Tribunal, requerendo a apresentação de sua defesa sem demora. A 14 de setembro, Vieira entrega onze maços de uma papelada em que se confundiam mormente textos mais antigos com alguns começados depois do processo, perfazendo um volumoso apenso ao processo. Como afirma Besselaar, “parece que Vieira só então reconheceu a gravidade da situação” (1981, p. 49). Escreve, por isso, uma petição diretamente ao Conselho Geral de Lisboa, na qual alega suas enfermidades, solicitando retirar-se para um local próximo ao mar, uma vez que nunca escondera que o clima de Coimbra fazia-lhe muito mal, de onde não podia se ausentar por ordem desse mesmo Tribunal. Requer ainda mais prazo para a defesa e a restituição dos papéis retidos no processo (VIEIRA, 2008, p. 118-130). Como se não bastasse, Vieira solicita também que alguns qualificadores sejam afastados, por serem seus inimigos. Entre estes, o jesuíta menciona os carmelitas, responsáveis por sua expulsão do Maranhão; os dominicanos, por emulação da Companhia e por disputas teológicas com a mesma Ordem, sendo ainda suspeitos de má vontade pelo que

Vieira pregara no *Sermão da Sexagésima*; como também ministros romanos, dado que os papéis falavam em castigos da Itália, felicidades de Portugal e ruína de Castela, sendo notória a influência desta em Roma, comprovada pelas dificuldades enfrentadas por Portugal quanto à legitimidade da Restauração (VIEIRA, 2008, p. 128-30).

Fica claro que Vieira reputa sua perseguição como decorrente não apenas da incompreensão de ideias expostas de forma demasiadamente breve, supostamente escritas sobre uma canoa, mas da má-vontade dos inquisidores, que procuravam encontrar heresias no texto do jesuíta como forma de vingança pessoal contra certos posicionamentos seus, especialmente os que se referiam à proteção dos cristãos-novos. Não é de espantar que, logo na primeira seção, ao ser perguntado sobre suas culpas, Vieira mencione por três vezes a defesa dos judeus. Só quando inquirido sobre a ressurreição de D. João IV é que o missionário confessa sua pregação profética. É difícil saber se Vieira realmente pensava que o problema era de fato a defesa da “gente de nação” e não a Carta. Pela repercussão que a carta já tivera em Portugal, é provável que Vieira já estivesse imaginando que esse fosse o motivo principal.

O efeito da petição, porém, é totalmente contrário ao esperado por seu autor. O conselho era composto por alguns inimigos notórios de Vieira, como Pantaleão Rodrigues Pacheco, bispo de Elvas, adversário do jesuíta também em razão de suas iniciativas em favor de cristãos-novos. Segundo Azevedo, “Vieira o considerava motor do processo e lhe imputava toda a perseguição subsequente” (AZEVEDO, 2008, p. 73)³.

Como resultado de sua petição, Vieira foi “chamado à Mesa de Coimbra e recolhido a um dos cárceres de custódia” (AZEVEDO, 2008, p. 73). Assim, a 1º de outubro de 1665, é encarcerado. No dia seguinte, porém, o prisioneiro solicita uma audiência para saber os motivos de tal procedimento, uma vez que possivelmente se surpreendera com o rigor do Santo Ofício que, até então, havia cedido aos seus pedidos e protelações. Ali lhe foi informado que as censuras à Carta, fato que dera sustentação à abertura do processo, provinham de Roma. Só então Vieira soube da proveniência das censuras das quais tentara até ali se esquivar. Solicita então seus papéis e livros e um procurador, não obtendo nenhum deles. De Lisboa veio a ordem de que apenas lhe cedessem um preso para os “serviços baixos do cárcere” (Cf. VIEIRA, 2008, p. 131 e segs.; AZEVEDO, 2008, p. 77). No cárcere, permane-

ceu de 1665 a 1666, cogitando a respeito de suas interpretações e trabalhando em sua defesa. Na reclusão da cela, onde encontrava como auxílio ao seu trabalho pouco mais que a memória, o jesuíta compôs sua defesa, constituída de “283 páginas em folha, da letra apertada de Vieira” (AZEVEDO, 2008, p. 82)⁴. Nesse calhamaço, o padre explicitaria com vagar todos os pontos polêmicos contidos na carta enviada a André Fernandes.

Seguindo a pista de Adma Muhana acerca do início da obra profética de Vieira, Silvano Peloso afirma que o projeto de composição da *Clavis*, a obra de interpretação profética pretendida por Vieira, nasceu no período de 1645/46 “para ser depois desenvolvido em diversas maneiras nos anos sucessivos até 1652, quando ele parte para o Maranhão” (2007, p. 58). No decênio seguinte, Vieira dedicaria-se à atividade missionária no Brasil. Para Peloso, contrariamente ao que se acreditava até então, a *História do Futuro* não seria uma obra diferente de Vieira, mas apenas algo semelhante a um excerto da *Clavis Prophetarum*, reorganizado e apresentado sob tal título putativo por contingência do processo. Assim, a *Clavis-História do Futuro*, juntamente às duas *Representações* enviadas ao Tribunal do Santo Ofício, compiladas por Hernâni Cidade sob o título de *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, constituiriam o cerne do pensamento profético de Vieira, ainda que compostas em manuscritos dispersos, os quais, sob o impulso do processo, tiveram de ser reorganizados. Já a *Apologia das Coisas profetizadas*, organizada, como os *Autos do Processo de Vieira*, por Adma Muhana, compõe um apenso do processo de Vieira em que este esmiúça cinco pontos controversos de seu processo, sendo que o terceiro ponto acabou se perdendo⁵.

No entanto, algumas observações devem ser feitas à tese de Peloso. De acordo com Besselaar (in VIEIRA, 1976, v. 1, p. 1), o tema da *História do Futuro* seria o “Reino de Cristo Consumado na Terra”, tema este que, de fato, seria o mesmo da *Clavis*. Contudo, a única parte da *História do Futuro* a ser parcialmente acabada foi o chamado *Livro Antepimeiro*, publicado pela primeira vez em 1718 e que recebeu uma excelente edição comentada do próprio Besselaar. A *História do Futuro* propriamente dita, por sua vez, que deveria ser composta por sete livros, teve apenas poucos capítulos publicados, em 1918. Nesse sentido, ao que tudo indica, foi um projeto abandonado, tese também defendida por Peloso, talvez dando lugar realmente à

Clavis, obra esta que seria a suma do pensamento profético de Vieira e, para o jesuíta, seu grande legado.

Um elemento crucial, porém, diferencia a *História do Futuro* de todas as demais obras compostas na contingência do processo: por mais que as questões nelas abordadas sejam praticamente as mesmas, isto é, a interpretação de profecias e o advento do “Quinto Império”, a *História do Futuro* – contrariamente às outras obras, que são organizadas nos moldes de um tratado teológico, sendo, portanto, resultado do trabalho de um teólogo, de um comentarista bíblico – é uma obra apresentada como “histórica”, ou seja, resultado do trabalho de um “historiador”.

Assim, Vieira inicia o *Livro Antepimeiro*, como não poderia ser diferente, com a proposição de sua “história”:

Nenhuma cousa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite nem mais superior a toda a sua capacidade, que a notícia dos tempos e sucessos futuros; e isto é o que oferece a Portugal, à Europa e ao Mundo esta nova e nunca ouvida História. As outras histórias contam as cousas passadas, esta promete dizer as que estão por vir; as outras trazem à memória aqueles sucessos públicos que viu o Mundo, esta intenta manifestar ao Mundo aqueles segredos ocultos e escurissimos que não chegam a penetrar o entendimento (VIEIRA, 2005, p. 121).

Portanto, Vieira procura compor uma “história do futuro”, que nada mais é do que a narração que apresentará dos eventos que supostamente irão ocorrer no mundo em geral, e em Portugal em particular, por ocasião da chegada do “Quinto Império”, conforme interpretado por Vieira a partir de diversas profecias:

Para satisfazer, pois, à maior ânsia deste apetite e para correr a cortina aos maiores e mais ocultos segredos deste mistério, pomos hoje no teatro do Mundo esta nossa *História*, por isso chamada *do Futuro*. Não escrevemos com Beroso as antiguidades dos Assírios, nem, com Xenofonte, a dos Persas, nem, com Heródoto, a dos Egípcios, nem, com Josefo, a dos Hebreus, nem, com Cúrcio, a dos Macedônios, nem, com Tucídides, a dos Gregos, nem, com Lívio, a dos Romanos, nem com os escritores portugueses as nossas; mas escrevemos sem autor o que nenhum deles escreveu nem pôde escrever. Eles escreveram histórias do passado para os futuros, nós escrevemos a do futuro para os presentes (VIEIRA, 2005, p. 125).

Vieira destaca, pois, a novidade de sua empresa, ao afirmar que não escreve conforme o modelo dos historiadores do passado, desde os antigos até os modernos, mas que se lança a um novo modelo historiográfico, a uma tarefa sem precedentes (por isso, “sem autor”): a história do futuro para os presentes. Mais ainda, Vieira não escreve a história de um povo em específico, a exemplo do que fariam ordinariamente os historiadores, como todos aqueles mencionados na passagem acima, mas a de todos os homens, pois as mudanças trazidas pelo “Quinto Império” – muito embora Vieira estivesse falando, na *História do Futuro*, diretamente aos portugueses, e Portugal possuísse papel especial na realização do “Quinto Império” – serão universais, uma vez que o Reino de Cristo será consumado na Terra, *urbi et orbe*. Portanto, a empresa do “historiador do futuro” é inaudita: escreve uma história do que ainda não ocorreu para todos os povos do mundo. Conclui então Vieira:

E porque nós, em tudo o que escrevemos, determinamos observar religiosa e pontualmente todas as leis da história, seguindo em estilo claro e que todos possam perceber, a ordem e sucessão das cousas, não nua e secamente, senão vestidas e acompanhadas das suas circunstâncias; e porque havemos de distinguir tempos e anos, sinalar províncias e cidades, nomear nações e ainda pessoas (quando o sofrer a matéria), por isso, sem ambição nem injúria de ambos os nomes, chamamos a esta narração história e *História do Futuro* (VIEIRA, 2005, p. 128).

Ao apresentar sua primeira obra de interpretação profética, Vieira afirma que observará “religiosa e pontualmente todas as leis da história”. Fica evidente, portanto, a equivalência existente ali entre profecia e história. Tal equivalência só é possível a partir de uma concepção providencialista de história, como o é a cristã. Segundo essa concepção, no plano divino, por ser eterno, tudo se encontraria acabado, havendo um sempiterno presente. Contudo, no plano humano, finito, também haveria apenas o presente como algo real – o “instante” – como menciona Étienne Gilson (2006, p. 474); mas esse instante estaria impregnado de resquícios do passado e antecipações do futuro. Para o cristão, o fim do mundo já foi revelado, já é conhecido. Isto permite que as coisas do mundo sejam interpretadas a partir das coisas passadas, como também se torna possível antever as futuras. Para Agostinho, não haveria, portanto, uma verdadeira “previsão” do futuro, mas apenas um “conhecimento” dele, já que para

Deus só existiria o presente (AUERBACH, 1997, p. 37-8). Como afirma Vieira, “impossível pintura parece antes dos originais retratar as cópias, mas isto é o que fará o pincel da nossa História” (VIEIRA, 2005, p. 125). É a interpretação figural, sobretudo, entre outros recursos exegéticos, que permite igualar profecia e história, uma vez que, no plano divino, como vimos, só há o presente.

No entanto, a profecia, especialmente a que se encontraria nas trovas de Bandarra, dar-se-ia por meio de enigmas, de palavras obscuras. Ao “historiador do futuro” caberia esclarecê-las ao homem comum, penetrar na antessala escura do futuro, levando-lhe a luz. Nesse sentido, é possível compreender as diversas referências metafóricas à luz que permeiam o *Livro Antepimeiro*. Mais ainda, o “estilo claro” da história seria a forma adequada para se revelarem os eventos ocultos na profecia depois de o intérprete ter-lhe retirado o véu de enigma; ou melhor, retirado o véu, o que restaria seria pura e simplesmente história, como narração de eventos ocorrendo em determinado tempo e lugar, com determinadas pessoas: uma verdadeira peça do teatro do mundo, em que os leitores seriam os espectadores e o historiador, não o autor da peça (que seria Deus), mas apenas aquele que abria as cortinas sobre o palco.

Como o historiador, Vieira não deveria inventar sua narrativa, mas simplesmente relatar os fatos que ocorreram independentemente de seu arbítrio. Tal cuidado justifica-se pela contingência do processo: Vieira deveria desviar de si uma possível acusação de ser ele mesmo um profeta, o que já faz no *Livro Antepimeiro* ao dizer que não possuía o “lume da profecia”, haja vista que seria privilégio divino concedê-lo (VIEIRA, 2005, p. 227). Nesse ponto, ao passo que o conteúdo da profecia seria o mesmo da história, diferenciando-se apenas no sentido de que, para o homem, a primeira referir-se-ia ao futuro, enquanto a outra ao passado, o profeta não seria igual ao historiador, uma vez que a dádiva do “lume da profecia”, a visão do futuro, dependeria de Deus, enquanto que o relato histórico dependeria somente da pesquisa humana, da visão das coisas que se passaram no plano terreno. Portanto, o “historiador do futuro” não seria profeta, uma vez que seria apenas um intérprete de profecias, tarefa na qual utilizara nada mais que seu intelecto e seus olhos.

Por mais que não houvesse uma preceptiva contemporânea a Vieira a respeito da escrita da história, por serem as representações do período sempre poético-retóricas (cf. HANSEN, 2011, p. 28 e segs.),

pressupondo assim textos modelares que deveriam ser emulados, há que se encontrar tais modelos em um passado mais distante. Como afirma Carlo Ginzburg (2012), os princípios da historiografia foram em grande parte os mesmos da Antiguidade até o século XVIII. E segundo Marincola (1999, p. 3 e segs.), partindo de Heródoto, tradicionalmente o “pai da História”, a história é concebida como uma narrativa sobre o passado, tal qual a epopeia também o era, mas que, contrariamente a esta última, encontrava sua autoridade não em uma suposta inspiração divina, mas na investigação do autor. Apesar dessa diferença, prossegue Marincola (1999, p. 3 e segs.), a epopeia legou à história um modelo narrativo mimético, a narração em terceira pessoa, como também um temário básico, os grandes feitos, com a discussão de suas causas e consequências, isso tudo ligado à preocupação com a manutenção da memória, resgatando essas grandes realizações do esquecimento a que seriam legadas se não houvesse o relato histórico. No entanto, a história diferenciar-se-ia da epopeia ao permitir a interferência do autor, que comenta os fatos e os interpreta, ainda que admita o limite de seu conhecimento e a dúvida quanto às fontes, como amiúde o faz Heródoto.

Por isso, assevera Marincola (1999), também em virtude do avanço da retórica, paulatinamente aumentou a necessidade de se criarem “provas”, “evidências” para o relato historiográfico, que foram se diversificando com o tempo. Já em Tucídides, observamos, por exemplo, a necessidade de o historiador encontrar-se próximo ao passado por ele narrado, a fim de que seu relato seja baseado em evidências mais concretas, não recuando a um passado remoto, e por isso indissociável do mito, como fizera Heródoto⁶. Daí a relevância que terá em Tucídides, e depois em Políbios, que o segue de perto, o princípio da autópsia, o de “ver com os próprios olhos”.

Na realidade, a relação entre a retórica e a história foi turbulenta desde o início. Como afirma Aristóteles na *Poética* (IX), o historiador e o poeta diferem entre si, porque um escreve o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido. Por sua vez, a retórica estaria ligada, como afirma ainda o Estagirita na obra que dedicou ao tema, não à persuasão, mas ao discernimento dos meios mais adequados à persuasão de acordo com cada caso (ARISTÓTELES, I, 1355a). No entanto, a sombra sofisticada que permeava a retórica levantava a suspeita de que o historiador que se valesse dela acabasse por criar fábulas em vez de história. Nesse sentido, ao passo que Políbios (li-

vro 9, 1-2) valorizava a autópsia como um remédio contra a retórica – que julgava falsear o relato histórico, haja vista a intervenção do historiador na recriação de diálogos que não havia testemunhado, por exemplo –, Dionísio de Halicarnasso defenderia justamente o oposto: a liberdade do historiador em valer-se dos recursos retóricos, fugindo da autópsia, que limitaria o trabalho historiográfico. Luciano de Samósata, contudo, ridicularizaria Dionísio, ressaltando a importância da autópsia e a autoridade magistral de Tucídides quanto à metodologia historiográfica (FOX, LIVINGSTONE, 2007, p. 555-8). E Luciano destacava a necessidade de o historiador adotar um estilo sóbrio, o “estilo claro” a que se refere Vieira, fugindo dos ornamentos retóricos utilizados por aqueles que, antes de se ocuparem da fidelidade do relato, preocupam-se em agradar os leitores (LIMA, 2006, p. 97).

Ao passo que Aristóteles diferenciava os objetos da *Retórica* dos da *Poética*, Cícero, já em Roma, vai afirmar que a eficácia de um discurso dependeria da qualidade de sua elocução. Portanto, como afirma Costa Lima, Cícero, antes de confundir os objetos das duas artes, acaba tornando a retórica como que um complemento para todas as disciplinas (2006, p. 98). Nesse sentido, é possível compreender por que Ginzburg (1988, p. 6) acha mais interessante analisar os mecanismos por meio dos quais os historiadores criam um efeito de realidade em seu texto, em vez de simplesmente dizer que a história é algo como uma outra forma de literatura. Tal pista, para Ginzburg, é dada pelo conceito de *enargeia*.

Não pretendemos aqui reconstruir toda a deriva linguística de tal vocábulo, mas apenas ressaltar alguns de seus traços fundamentais. Como relata Ginzburg (1988, p. 6 e segs.), não encontramos a palavra *enargeia* em Homero, mas *enargés*, termo relacionado à presença, à manifestação dos deuses. Já em Políbios, *enargeia* significa “claro, distinto, vívido”, possuindo uma relação muito próxima com a experiência direta, com o testemunho, o que a aproxima da noção de autópsia a que nos referimos anteriormente e, por extensão, com a de verdade histórica. Assim, como afirma Ginzburg, um historiador clássico deveria valer-se da *enargeia* para convencer seu público, criando uma impressão viva de que o que dizia era verdade. Ainda segundo Ginzburg, Quintiliano, em seu *Institutio Oratória* (IV, 2, 63), traduz o termo como *evidentia in narratione*, uma narração vívida, palpável, e o autor da *Rhetorica ad Herennium* aplica noções seme-

lhantes às de *enargeia* ao termo *demonstratio*. Assim, como conclui Ginzburg (1988, p. 8), por *demonstratio*, termo que sobreviveu modernamente em “demonstração”, compreende-se esse movimento de tornar visível ao público, por meio da força das palavras, aquilo que, antes disso, era invisível, uma abstração. Neste sentido, o historiador, por meio do uso expressivo das palavras, reconstrói uma realidade passada que, pela força do tempo, ter-se-ia perdido para sempre, não fosse o seu relato, baseado este em sua experiência, em seu testemunho, direto ou indireto, do evento narrado. Por isso, o caráter de verdade do relato do historiador seria um efeito retórico criado pelo emprego bem-sucedido da *enargeia*. Por sua vez, a *enargeia* era obtida através da descrição detalhada de batalhas, de pessoas e lugares, ou seja, da *ekphrasis*. Como sintetiza então Ginzburg, o objetivo da *ekphrasis* era a *enargeia*; e o efeito da *enargeia*, a verdade. Portanto, a verdade era, acima de tudo, uma questão de persuasão, uma questão “retórica” (1988, p. 11).

A íntima relação entre história e retórica chega até meados do século XVII, quando o jesuíta Agostino Mascardi, em sua *Dell'arte historica*, centrando-se basicamente no caráter estilístico da história, na importância da *enargeia*, desmerece a investigação de arquivos, característica, por exemplo, dos *Annales Ecclesiastici*, *best-seller* de Caesar Baronius (1538-1607) mencionado por Vieira e ignorado por Mascardi. Vieira inclusive menciona Baronius como modelo para a composição de seu “prolegômeno”, que vem a ser justamente o *Livro Antepimeiro* (VIEIRA, 2005, p. 235). Contudo, o estudo dos anais, por seu caráter documental e objetivo, como afirma Ginzburg, abandonaria a *enargeia* pelas citações documentais, obtendo daí seu efeito de verdade. Assim sendo, a *enargeia* seria substituída pelas “evidências concretas”, pelas “provas”, abrindo-se caminho para a historiografia moderna.

No caso de Vieira, a aferição da verdade de sua história comporta um problema evidente: os fatos narrados, em sua maior parte, ainda não teriam acontecido, isto é, o Reino de Cristo ainda estaria por vir. Por isso, a crença em sua verdade, como a crença na verdade do relato apocalíptico da Bíblia, depende, em primeiro lugar, da “pia afeição”, da *caritas* do leitor, como salienta Vieira (2005, p. 226). É tarefa, portanto, do “historiador do futuro” despertá-la em seu leitor. Mas como fazê-lo?

François Hartog (2003) chama a atenção para uma passagem

interessante da *Retórica*, de Aristóteles. Ao tratar da questão da prova e da demonstração, no Livro III, afirma o filósofo estagirita:

A oratória deliberativa é mais difícil que a judiciária, como é natural. Porque aquela reporta-se ao futuro, esta ao passado, ou seja, ao que é já do conhecimento de todos, e até dos adivinhos, como diz Epimênides de Creta, pois ele nunca pronunciava oráculos sobre acontecimentos futuros, mas sobre factos passados que permaneciam porém obscuros (ARISTÓTELES, 1998, p. 291).

Como afirma Aristóteles na *Retórica* (1358b), seriam três os gêneros retóricos: o deliberativo (em que se discute o futuro, como numa decisão de assembleia), o judicial (em que o juiz decide sobre um evento já ocorrido) e o epidítico (em que se louva ou se critica alguém ou algo). A partir disso, para Adma Muhana (apud SILVA, 2003, p. 93-4), em virtude de sua leitura figural da história, de suas advertências, de suas promessas, a *História do Futuro* teria um caráter eminentemente deliberativo.

Epimênides, como ilustra Aristóteles, interpretava oráculos obscuros a partir de eventos já ocorridos, o que facilitaria a demonstração de sua tese. Vieira também faz isso ao interpretar algumas das trovas de Bandarra a partir de eventos ocorridos durante a Restauração Portuguesa, profecias que se teriam cumprido, portanto. Contudo, faz mais seguidamente interpretações sobre eventos que estariam ainda por ocorrer, cuja demonstração, evidentemente, seria mais difícil. Sendo um “historiador do futuro”, porém, Vieira teria de “demonstrar” a veracidade de seu relato mesmo assim.

Hartog (2003, p. 43 e segs.), ao analisar a conhecida anedota de Cresos relatada por Heródoto no início de sua *História*, em que o tirano interpreta erradamente um oráculo e perde seu reino, retoma o uso da palavra *enargés* em Homero para se referir à presença dos deuses, à sua revelação para os homens, como já vimos. Como a distância entre homens e deuses se tornara muito maior que aquela reportada pelas epopeias, a manifestação divina limitara-se, com o tempo, aos oráculos, os quais, por sua vez, demandavam um intérprete, haja vista serem sempre enigmáticos, para que a presença do deus fosse “vista”. Assim, como afirma Hartog, o oráculo *semaínei* (significa, interpreta, transmite) aquilo que foi revelado pelo deus, torna-o visível, enquanto que o historiador *semaínei* o passado, significa o passado, tornando-o visível e esclarecendo seu sentido, como Aristóteles exemplificara com Epimênides. O termo *semaínein* per-

tence, como afirma Hartog, ao campo semântico da adivinhação (2003, p. 47). Nesse sentido, o historiador, no caso Heródoto, ao basear seu relato em um oráculo, assume o olhar do deus, desenvolvendo uma narrativa que parte do oráculo e que o prova verdadeiro retrospectivamente, baseando-se, para isso, em seu próprio conhecimento do final da história (2003, p. 48-9). Como conclui Hartog (2003, p. 50), “dotando a si mesmo da capacidade de *semaínein*, o primeiro historiador conservava algo (não o conteúdo, mas antes a forma) do antigo saber do adivinho”.

Somente no capítulo nono do *Livro Antepimeiro* é que Vieira abordará a “verdade” de sua história. Como afirmará ali, sua verdade repousa em suas fontes: inicialmente, nas Sagradas Escrituras, cujo autor é Deus. A seguir, Vieira menciona os apóstolos e os padres doutores da Igreja, bem como os profetas canônicos e não canônicos posteriores. Conclui então Vieira:

Daqui inferimos sem injúria nem agravo de quantas histórias até hoje estão escritas no Mundo, que esta *História do Futuro* é mais certa e mais verdadeira que todas elas (exceto somente as Histórias Sagradas), e ainda esta exceção se não deve entender em todo, senão em parte; porque grande parte da *História do Futuro* igualará na verdade e na certeza, ou, por melhor dizer, se não distinguirá delas, por ir toda (como vai) não só fundada nos mesmos textos e sentenças da Escritura divina, mas formada e como tecida deles (VIEIRA, 2005, p. 237).

Vieira, ao afirmar que sua história é verdadeira porque se baseia nas profecias divinas, desde as veterotestamentárias até as recentes (como as de Bandarra), usa a autoridade das Escrituras como *enargeia*, já que seriam elas manifestações de Deus. A verdade canônica é o que daria veracidade ao seu relato; verdadeiro, portanto, *ab origine*. Mais ainda, Vieira quer fazer crer que, por se basear em textos sagrados, a *História do Futuro* como que se mesclaria a eles, compartilhando de sua natureza canônica; por isso, sendo Deus o verdadeiro autor das Escrituras, seria ele também o real autor da *História do Futuro*. Como Heródoto, Vieira é apenas aquele que *semaínei*, que significa essa história, que simplesmente a relata, adotando, para isso, a perspectiva divina. No momento em que as profecias são verdadeiras porque divinas, os eventos previstos são certos; por isso, ao interpretá-las, o que se mostra são eventos pura e simplesmente. Adotando-se a perspectiva de Deus, para quem é sempre presente, a pro-

fecia se desmancha em história, no momento em que se olha do advento do “Quinto Império” para trás. Como visto no caso de Heródoto, o olhar retroativo do intérprete faz do oráculo, história; de forma análoga, no caso de Vieira, o “intérprete de profecias” olha para o presente de Portugal a partir do fim da história, do *eschaton*, do Juízo Final, conforme revelado no Apocalipse bíblico e em outras profecias, fazendo do futuro – em relação ao presente da enunciação – o passado da Revelação; e assim, o profeta se torna, por meio de um jogo de espelhos, um historiador. Por outro lado, supostamente se valendo apenas de textos sagrados, Vieira, como Baronius, conta uma história de fundo documental, uma vez que consulta e compila, pondo-os em ordem, como diz no início do *Livro Antepimeiro*, os anais proféticos de Deus. É por isso que, complexificando-se, o projeto da *História do Futuro* dará lugar ao tratado exegético *Clavis Prophetarum*, num momento em que Vieira encontrar-se-á livre das garras da Inquisição. Portanto, o *Livro Antepimeiro* apresenta esse caráter dúbio, mas complementar: prova-se verdadeiro pela “presença de Deus”, trazida pelo “historiador” para dentro de seu relato, e pelo apagamento desse mesmo “historiador”, que, como um poeta épico (ou profeta), deixa o deus falar através de sua boca humana.

Essa operação é fulcral no *Livro Antepimeiro*, já que Vieira, ao propor interpretações novas de profecias, assunto de que se ocupará no restante dessa obra, deve retirar de si a pecha de profeta, uma vez que o ambiente católico pós-tridentino, abalado pela Reforma Protestante, tornara-se refratário a temas proféticos e novidades em geral que fugissem às tradições da Igreja. A “cortina de fumaça” do *Livro Antepimeiro* oculta, sob a máscara da imparcialidade, objetividade e demonstração típicas do gênero histórico, o fato mais do que evidente de que o “historiador do futuro” nada mais é que um profeta. Trata-se, pois, de um eufemismo, de um jogo de ocultamento, de um *mise en abyme*, em que, ao apresentar a interpretação como texto, o intérprete se oculta detrás do autor.

Vieira, por diversas vezes, afirmou que não possuía o lume da profecia, pois a suspeita de que se visse como profeta sempre pairara sobre ele. De fato, Vieira não possuía visão profética, não recebia revelações divinas, nem em sonhos nem em visões de qualquer tipo. Não nos deixemos enganar por isso, contudo. Agostinho, em *De Genese ad Littera* (2002, XII, IX, 20), já afirmara que mais profeta não é quem vê as imagens, mas quem as compreende. O bispo de Hipona afirma que

a visão de imagens não constitui por si só profecia, a não ser que acompanhada pela atividade mental necessária. Tal atividade é a do entendimento, a compreensão do sentido das imagens apresentadas, sendo essa atividade o que distingue um profeta. Assim, José, que compreendeu os sonhos do Faraó, seria o profeta e não o Faraó, que teve as visões. Em seguida, Agostinho distingue então dois tipos de profeta: o que compreende o sentido de visões levadas a público e o que distingue o sentido de visões reveladas somente a ele. José seria um exemplo do primeiro tipo – a que Agostinho chama de profeta em sentido amplo – enquanto Daniel seria um exemplo do segundo tipo – que configuraria o que Agostinho chamou de profeta no sentido estrito.

Quando Vieira se apresenta apenas como “intérprete de profecias”, ele está conscientemente se apresentando como profeta, por mais que não o declare. Como afirma Popkin (1984), a partir do século XVI, foi na interpretação bíblica que a profecia, nos meios letrados, aquartelou-se. A maioria dos intérpretes da Bíblia de fins do século XVI e início do XVII não afirmavam que eram profetas ou que possuíam qualquer revelação especial ou informação divina. A principal razão disso foram, possivelmente, os decretos conciliares e a vigilância da Inquisição.

Vieira afirma, no *Livro Antepimeiro*, que “o maior serviço que pode fazer um vassalo ao rei, é revelar-lhe os futuros; e se não há entre nós os vivos quem faça estas revelações, busque-se entre os sepultados, e achar-se-á” (VIEIRA, 2005, p. 129). O vassalo do rei que profetizou os futuros de Portugal e que já estava sepultado havia sido, sobretudo, Bandarra. Vieira, também vassalo do rei, então D. Afonso VI, revela-lhe os futuros de Portugal, como intérprete de Bandarra, sim, mas também como profeta. O profeta, como o mostra a obra de Vieira, não é somente aquele que prognostica o futuro, mas também, e principalmente, no caso do “profeta-historiador”, o que identifica a chegada do futuro no presente, como confirmação dos designios da Providência. E, ao esconder o intérprete de profecias por detrás do “historiador do futuro”, Vieira busca se desprender do papel incômodo de profeta, criando para isso um discurso no qual o emissor progressivamente se apaga: Deus, desde o início, já narrou a história dos homens, que o tempo progressivamente revela a seus filhos, pois, como Vieira reitera no capítulo 10, o tempo é o melhor comentador de profecias. Assim, sendo os profetas “videntes” (VIEIRA, 2005, p. 227) do futuro a partir do presente, Vieira é “historiador do

futuro” ao ver o futuro de seus contemporâneos retroativamente a partir da consumação do Reino de Cristo na Terra, que se provará verdadeiro pelo fluir inexorável do tempo, não por suas palavras. Neste sentido, sendo a verdade das profecias algo certo, por mais que os caminhos até os eventos previstos sejam contingentes, a noção de “futuro”, aqui, deve ser relativizada, pois, como Epimênides, Vieira, por meio de uma prestidigitação retórica, estaria sempre olhando para o passado ao interpretar essas profecias, algo que caracterizaria seu discurso mais como judicial do que como deliberativo, mais como histórico do que como profético, e, no tocante a sua engenhosidade, acima de tudo, mais como “agudo” do que “claro”, mais como poético do que qualquer outra coisa. Por que não?

ABSTRACT

The *Livro Antepimeiro da História do Futuro*, by Father Antonio Vieira (1608 - 1697), should be a prolegomenon to a larger prophetic work, the *History of the Future*, which would end up not being concluded. There one can find the basis for a treatise of prophetic interpretations presented as a “historical” work. To achieve such aim, Vieira resorted to classical historiographical and rhetorical elements, mainly as regards to the demonstration of the veracity of his report. Whether due to the context that emerged after the Council of Trent, which was not prone to ideas suspected of heterodoxy, or to the circumstances of the process that Vieira would face later in the Holy Office, that strategy served as a form to create a distance between its author and a polemical issue such as prophecy, as well as a form to impress persuasive force to his ideas.

KEYWORDS: Father Antonio Vieira - prophecy - rhetoric - history - Inquisition.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, comentários e índice analítico e onomástico

- de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Retórica*. Tradução e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
- AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.
- AUGUSTINE, Saint. *On Genesis*. New York: New City Press, 2002.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. São Paulo: Alameda, 2008.
- BESSELAAR, J. Van den. *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Amadora, Portugal: Bertrand, 1981.
- _____. *Antônio Vieira. Profecia e polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- FOX, Matthew; LIVINGSTONE, Niall. Rhetoric and historiography. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A companion to greek rhetoric*. Oxford, UK: Blackwell, 2007.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GINZBURG, Carlo. Ekphrasis and quotation. In: *Tijdschrift voor filosofie*, 50ste Jaarg., Nr. 1 (MAART 1988), pp. 3-19.
- _____. *Threads and traces: true, false, fictive*. California: University of California Press, 2012.
- HANSEN, João Adolfo. *Vieira e os estilos cultos: ut theologia rhetorica*. In: *Letras* (UFSM), v. 43, p. 25-62, julho/dezembro de 2011.
- HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.
- HERÓDOTOS. *História*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MARINCOLA, John. *Authority and tradition in ancient historiography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.
- MUHANA, Adma. O processo inquisitorial de Vieira: aspectos profético-argumentativos. In: *Revista Semear 2*. Disponível em: http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/2Sem_02.html. Acesso em 16 jan. 2009.
- PELOSO, Silvano. *Antonio Vieira e o Império Universal: a Clavis Prophetarum e os documentos inquisitoriais*. Trad. e org. Sonia Netto Salomão. Rio de Janeiro: Casa Doze (UERJ e Universidade de Roma “La Sapienza”), 2007.
- POLÍBIOS. *História*. Seleção, tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

POPKIN, Richard H. “Predicting, prophecy, divining and foretelling from Nostradamus to Hume”, *History of European Ideas*, 5 (1984), 120.

SILVA, Jaqueson Luiz da. “Leys da história”, “estilo claro”, “ordem e sucessão das cousas” na *História do futuro* do Padre Antônio Vieira. In: *Topoi*, Rio de Janeiro, março 2003, pp. 82-105.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

VIEIRA, Padre Antônio. *Apologia das coisas profetizadas*. Organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana. Lisboa: Edições Cotovia, 1994.

____. *Clavis Prophetarum*. Livro III (ed. crítica, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo Espírito Santo segundo projeto iniciado com Margarida Vieira Mendes) Lisboa: Biblioteca Nacional, 2000 [ed. bilíngüe latim-português].

____. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. (Introdução e notas de Hernâni Cidade). Bahia: Universidade da Bahia, 1957. Tomo 1 (XL-342) e 2 (XXII-396).

____. *História do Futuro* (Livro antepimeiro). Edição crítica prefaciada e comentada por José van den Besselaar. Vol.I. Bibliografia, introdução e texto. Vol. II. Comentário, ed. e public. Münster: Aschendorff, 1976.

____. *História do Futuro*. Ed. organizada por José Carlos Brandi Aleixo, SJ. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005.

____. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. Edição, transcrição, glossário e notas por Adma Fadul Muhana. 2. ed. ampliada e revista. São Paulo: Edusp, 2008.

NOTAS

¹ Quanto às referências bibliográficas, seguiremos, basicamente, AZEVEDO (2008) e BESSELAAR (1981).

² Trata-se do seguinte silogismo: “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D. João o quarto há de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo, El-Rei D. João o quarto há-de ressuscitar” (BESSELAAR, 2002, p. 49). Todas as referências à carta em questão são retiradas dessa obra.

³ No mesmo sentido, Peloso (2007, p. 39).

⁴ A defesa em questão é aquela editada por Hernâni Cidade, em 1957, na Bahia, intitulada de *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, que compreende a “Representação Primeira” e a “Representação Segunda”.

⁵ A relação entre a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum* é polêmica e não pretendemos entrar nessa questão. No entanto, é consensual que o *Livro Antepimeiro* tenha sido composto posteriormente, já que não faz parte dos autos do processo de Vieira no Santo Ofício.

⁶ É o que se vê na metodologia de trabalho proposta por Tucídides logo no início de sua *História da Guerra do Peloponeso*.

Recebido em: 31/05/2013.

Aceito em: 31/07/2013.