

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 6

REVOLTAS e REVOLUÇÕES

*



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1984

O TEMPO COLECTIVO PROGRESSIVO E A CONTESTAÇÃO SEBASTIANISTA

É habitual considerar-se o «mito sebástico» como expressão da «alma de um povo que sublimava no irreal da esperança as suas decepções de vencido no real da existência»⁽¹⁾. Esta é uma visão generalizada sobre aquele fenómeno sócio-cultural, de tipo profético, apocalíptico, messiânico, a que, por facilidade de linguagem se costuma designar de Sebastianismo, e que historicamente se manifestou em certos meios culturais portugueses, desde o segundo quartel do século XVI até ao segundo quartel do século XIX. Num tão longo espaço de tempo não seria normal pensar que o Sebastianismo fosse só isso. Espero, um dia, poder mostrar como o Sebastianismo não foi sobretudo isso. Espero que através destas notas fique uma imagem do Sebastianismo que nos leve a encará-lo e a enquadrá-lo em perspectiva menos simples que a habitual, e também, certamente, mais rica.

A visão do Sebastianismo como a expressão de uma frustração nacional (para muitos, de frustração imperial) é uma herança que carregamos dos nosso escritores românticos (iniciada por Garrett) e que tem bastante mais que ver com estes do que com todos aqueles que nos séculos anteriores foram «sebastianistas». Hoje ainda o «sebastianismo» é um instrumento de que é fácil deitar mão, em discurso político, para uma explicação algo anacrónica de factos colectivos mal estudados, em épocas consideradas de «crise de identidade» nacional.

* Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

(1) J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*, Lisboa, ed. Presença, 1982, p. 274.

O «sebastianismo» (mesmo o anterior a D. Sebastião), como todo o movimento de carácter profético e/ou messiânico (a estrutura básica da cultura europeia é profética e messiânica, porque judaico-cristã) é efectivamente um fenómeno de esperança; mas não necessariamente como sublimação de decepção de derrotas. Pode, eventualmente, representar, como muitos fenómenos proféticos e messiânicos, um dinamismo de transformação social, para atingir uma nova meta histórica colectiva, ou pode representar apenas um alarme, ou uma resistência a transformações inaceitáveis. Qualquer fenómeno colectivo é complexo e geralmente apresentam maior grau de complexidade aqueles fenómenos que são secundarizados ou marginalizados pelas instâncias de poder cultural. O pouco conhecimento que temos sobre um fenómeno como o sebastianismo, apesar de a sua longa duração indicar, só ela, a sua importância histórica, deve-se fundamentalmente ao facto de se tratar de um fenómeno marginalizado e reprimido. Foi marginalizado e reprimido enquanto representava algum perigo para o poder (poder cultural) e marginalizado perdura, porque não produziu monumentos de sofisticada elaboração, que são os que mais imediatamente atraem os interesses das instâncias de poder cultural.

Como fenómeno marginalizado e reprimido, ele poderá dizer-nos muito de valores e de reacções insuspeitados da nossa memória colectiva.

A nosso modo de ver, os documentos que o «sebastianismo» nos legou devem conduzir-nos a olhá-lo, em primeiro lugar, como uma expressão de uma corrente cultural e social que tem historicamente o nome de «joaquimismo», ou com mais rigor, «pseudo-joaquimismo». Dentro dessa corrente, que é verdadeiramente europeia, em toda a força da palavra, o «sebastianismo» tem características nacionais e até «nacionalistas», mas poderá constituir um problema de verdade cultural privilegiar de tal modo os elementos caracterizadamente nacionais que outros valores de mais largo horizonte se percam.

Não é nossa intenção, neste apontamento, expôr aquilo que julgamos ser o significado do «sebastianismo», mas tão só dar relevo a um aspecto cultural em que o «sebastianismo», mau grado a sua natureza arcaica, representou entre nós uma perspectiva de avanço sobre a mentalidade comum dominante e isso em consequência da sua natureza contestatária, da sua natureza joaquimita, que em boa verdade constituiu uma forma de trazer ao cimo da consciência colectiva europeia perspectivas culturais das suas mais fundas origens, aquando do

cruzamento das culturas greco-romanas e judaicas com as aspirações cristãs.

Esse aspecto cultural é o da *percepção colectiva do tempo histórico como colectivamente progressivo*.

Aos homens do nosso século, herdeiros de uma cultura dominada pelo conhecimento científico, particularmente influenciados pelas teorias evolucionistas, por teorias económicas em que as concepções de «expansão» e «desenvolvimento», como pertencendo à essência do processo económico e social implantado no mundo pela Revolução Industrial, e influenciados pelas polémicas filosofias da História, em que as questões do «sentido da História» e do «progresso» na História são campo aberto de formação de consciência do «tempo colectivo», aos homens do nosso século, dizíamos, é fácil conceber globalmente a humanidade como caminhando no tempo, em movimento crescente, num determinado sentido. Certos factos evidentes, como o contínuo crescimento demográfico, o contínuo crescimento da produção e a contínua procura do aumento do PNB, em cada espaço económico e social, as evidentes transformações tecnológicas em ritmo acelerado, comunicadas e publicitadas, e muitos mais factos, evidentes porque implicam modificações no quotidiano das pessoas, criam na consciência individual e colectiva a imagem de uma humanidade que *avança no tempo progressivamente*, isto é: que caminha para um futuro, que vai ser maior e melhor. Nesta concepção está implícito que esse futuro é fruto da iniciativa dos homens e não apenas da acção mecânica de factores que se impõem aos homens, sem que estes os possam controlar ou assumir.

Esta concepção do tempo colectivo, hoje reforçada pelo mito do «progresso», não foi a concepção dominante da cultura europeia, até pelo menos, ao século XVIII.

Certos factos históricos de grande repercussão (mesmo atendendo à lenta circulação de informações) universal, como a expansão das relações entre os povos europeus e destes com os demais povos do mundo, já nos séculos XV e XVI, não foram capazes de abalar uma imagem do tempo que era «essencialista», estática, em que não cabia o factor que poderíamos designar de «transformação para melhor». A concepção dominante era a de um tempo curto, de passagem, ou entre duas margens de um rio, ou no palco de um teatro, ou peregrinando (afinal, passando) de um tempo (e lugar) profano para um tempo (e lugar) plenamente sagrado, mas sem qualquer alteração essencial dos elementos, sem qualquer movimento amplificador ou modificador dos valores.

É certo que desde o século XII se operava na Europa uma transformação profunda de estruturas que conduziria a modificações na concepção do «tempo». O desenvolvimento do mercado, da vida urbana, e da produção artesanal sistematizada, obedecendo aos ritmos do mercado, modificaram o modo conceptual de medir o tempo (pelo que se pode falar do «tempo do mercador» em contraposição ao «tempo da Igreja») (2), que passou a ser profano, a ser um valor económico, com preço no mercado, o que constitui indubitavelmente uma brecha irreparável no valor teológico do tempo, único valor que a este era atribuído. Todavia esta modificação de valores atribuídos ao «tempo», embora fosse permitindo — e com quanta lentidão! — aos homens assenhorearem-se do «tempo», não lhes permitiu modificar a concepção de «tempo colectivo», do «tempo histórico», a não ser contestatariamente, subversivamente, porque haveria que reflectir sobre o fim (finalidade e término) do tempo, ou dos «tempos», sobre a Escatologia, tema que faria regressar a Igreja a profundas divisões internas dos primeiros séculos da sua existência. A subversão foi inevitável. As mais profundas raízes culturais da Europa exigiam, ainda antes da racionalização moderna do «tempo», que tende a apropriar-se dele, a torná-lo rentável, e por isso a torná-lo objecto de programação, a que uma grande margem de aleatório aproxima quase do profético, quando a programação pretende alcançar o longo prazo. uma prospectivação do tempo, em termos de devir progressivo (aberto).

A historiografia clássica da democracia ateniense, com Heródoto e Tucídides, a especulação dos sofistas, sobretudo de Pródico, e mais tarde a historiografia de Políbio, sob a liberdade das instituições republicanas, constituem verdadeiras rupturas nas concepções estáticas e míticas do tempo colectivo, são uma ultrapassagem da concepção mítica do «tempo cíclico», em permanente busca da Idade de Ouro original, de eterno retorno às origens. Estas rupturas são as excepções, só consentidas pela liberdade dos regimes democrático ateniense (do séc. V a. C.) e da república romana, tal como Prometeu era uma excepção (prevista) no mundo dos deuses que Zeus dominava. Prometeu, com a sua rebelião, correspondendo à liberdade necessária dos homens, criava uma abertura na imagem do tempo futuro, que o libertava do fatalismo.

(2) Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, ed. Estampa, 1980, pp. 43-73.

A queda da democracia ateniense foi acompanhada pelas grandes sínteses conceptuais de Platão e de Aristóteles, em que o tempo vário, múltiplo, da iniciativa humana, do imprevisto, numa palavra, o tempo progressivo fica encerrado no mundo eterno das ideias de Platão e nas essências não menos eternas de Aristóteles. A historicidade evolutiva não era possível construir-se com doutrinadores sistemáticos.

Nos últimos anos das instituições republicanas de Roma, as profundas transformações de todo tipo a que os romanos deviam adaptar-se, tiveram uma muito expressiva reflexão filosófica em Lucrécio, onde aparece (sobretudo nos livros V e VI do *De rerum natura*), levado por autêntico espírito científico, o conceito de progresso, e a afirmação do progresso como uma luta da inteligência pela informação acerca das coisas, para as dominar, e daí a explanação das ideias sobre o movimento universal, a pluralidade dos mundos, a evolução das coisas, e o sentido do progresso da humanidade⁽³⁾. Provavelmente o Profetismo das *Bucólicas* de Virgílio (a IV.^a veio a ser utilizada pelos cristãos) e a generalização do uso dos oráculos sibilinos, entre romanos e entre judeus, nos dois últimos séculos da era antiga e nos dois primeiros da era cristã, estabelece uma ponte cultural de tipo profético, que se não corresponde ainda, entre os romanos, a uma visão colectiva de um futuro progressivo, o que haverá ainda que esclarecer, no que aos judeus diz respeito a utilização vulgarizada dos oráculos das Sibilas é uma das formas de exprimir a colectiva concepção de uma História em desenvolvimento. Outras formas de profetismo histórico acompanhavam as Sibilas, e mais que estas de origem puramente hebraica⁽⁴⁾.

As conquistas orientais de Alexandre (330-323 a. C.) fizeram da Judeia e da sua cultura uma ilha no interior de um imenso espaço em vias de helenização acelerada. Antíoco Epifânio (175-164 a. C.) tentou até destruir, pela base, a auto-

(3) B. A. Taladoire, *Lucrèce*, in «Encyclopaedia Universalis», vol. 10, p. 136.

(4) As SIBILAS, videntes míticas, tiveram a sua origem na Iónia provavelmente como forma cultural de concorrência às Pítias de Delfos. É Heráclio quem primeiro se lhes refere (séc. VI a.C.). Inicialmente era só uma, foram depois surgindo várias, tendo como protótipo a Sibila Cassandra. Varrão, no século I a.C. referia a existência de dez. Algumas eram consideradas de origem grega, outras de origem romana e uma de origem judia. A Sibila Eritreia era a mais célebre das gregas, a Sibila de Cumas, celebrada por Virgílio, era a de mais renome entre os romanos. Foram os judeus os grandes difusores dos oráculos sibilinos, quando viviam sob dominação síria, juntando-lhes os textos apocalípticos que os cristãos vieram a herdar.

nomia cultural judia, proibindo a divulgação e o uso dos seus textos (a Bíblia), e a prática dos seus ritos. No ano de 168 o Templo de Jerusalém é profanado e os muros da cidade são destruídos e os fiéis escravizados. Neste contexto surge a revolta liderada pelos irmãos macabeus, e com a revolta o começo do grande *surto apocalíptico*.

A literatura hebraica já em situações críticas de séculos anteriores havia produzido textos de profetismo histórico, messiânicos e apocalípticos. Ora estes textos exprimem uma realização de «sagrado» extenso no tempo (não apenas em termos de «instantaneização de sagrado») e de modo que provoca evolução ou até mesmo revolução⁽⁵⁾.

Havia os capítulos apocalípticos de Isaías (24-27 e 34-35) da época de Alexandre, os de Zacarias (IX-XIV), de Malaquias, e vão surgir agora os mais veementes do chamado *Livro de Daniel* e o *Livro de Henoch*, no decurso do segundo século.

No ano 63 os romanos convertem a Síria em província, dominam a Palestina e afastam do poder a dinastia dos Hasmoneus. A relativa autonomia judaica aproxima-se do fim. Novo surto messiânico e apocalíptico se desenvolve: O Livro dos Jubileus, os Testamentos dos Doze Patriarcas, os rolos de Qumran (O Regulamento da Guerra, o Manual da Disciplina, o Documento de Damasco), o IV Livro de Esdras, os Salmos de Salomão, as Parábolas de Salomão, o Apocalipse siríaco de Baruc, as Parábolas de Henoch, os Oráculos Sibílicos (III-IV-V), a Assumpção de Moisés, o Livro eslavo de Henoch, a Vida de Adão e Eva, o Apocalipse de Abraão, o Testamento de Abraão, a Ascensão de Isaías, são textos que a arqueologia vai descobrindo e decifrando, como testemunhas de uma efervescência apocalíptica judaica do final da era⁽⁶⁾.

Este surto não terminou com o cristianismo. O movimento cristão surge até como uma forma (que se foi tornando dominante) de realização das esperanças messiânicas e apocalípticas. Convém assinalar, para evitar ambiguidades de sentido, que as expressões «apocalipse» e «apocalíptico» são aqui utilizadas no seu sentido original, etimológico, de «descobrir, pôr a nu», que não tem apenas o sentido limitado de «revelação feita por Deus» e muito menos o de revelação acerca dos últimos tempos, mas o sentido mais largo de prescrutar o desconhecido, de procurar descobrir o futuro, para actuar. Os dois tipos de sentido que podem encontrar-se no

⁽⁵⁾ Henri Desroche, *Dieux d'Hommes*, Paris, Mouton, 1969, p. 6.

⁽⁶⁾ J. Hadot, *Apocalypse - Apocalyptique - Apocryphes*, in «Encyclopaedia Universalis», vol. 2, pp. 144-154; A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris, Payot, 1950.

«apocaliptismo» vão manifestar-se em múltiplas divisões e querelas de judeus e de cristãos, nos finais da era antiga e nos primórdios da era nova.

Os cristãos usavam os apocalipses judaicos e criaram eles mesmos novos apocalipses, de que se conhecem: 4 atribuídos ao apóstolo João (um dos quais foi, pela Igreja, com dificuldade e polémica, inserido no cânon dos seus livros considerados revelados), o Apocalipse de Pedro, o Apocalipse de Paulo, o Apocalipse de Tomé, o Apocalipse de Estêvão, dois apocalipses atribuídos a Maria, e outros atribuídos a Bartolomeu, a Zacarias, a Daniel, a Esdras, e ainda a «Epístola aos Apóstolos», que seria uma mensagem do próprio Cristo. A excepção de um apocalipse atribuído a João, nenhum dos citados textos foi oficializado pelas instâncias eclesiásticas. Todavia, nos textos «evangélicos» oficializados, alguns excertos apocalípticos foram mantidos no cânon da ortodoxia, como o cap. XII do Evangelho de Marcos, os cap. XXIV e XXV do Evangelho de Mateus, e o cap. XXI do Evangelho de Lucas⁽⁶⁾.

Para o povo judeu e para os cristãos, o essencial da sua razão de ser era uma História, um tempo continuado e progressivo em que, vencendo inúmeros obstáculos à sua autonomia, à sua liberdade, em acção conjunta com Deus, que tinha o seu plano e os seus mensageiros e até os seus agentes, acabariam por chegar à realização da sociedade perfeita (o Reino de Deus) num futuro mais ou menos próximo. Nem judeus nem cristãos tinham esta concepção de modo passivo, de modo a que tudo se realizaria só pela acção do Messias e das demais figuras apocalípticas. Eles sentiam-se corresponsabilizados nessa realização da História. O Reino de Deus, a Salvação, quer entendidos nacionalisticamente, quer entendidos como universais, quer se tratasse de uma realização espiritual, mística, quer implicasse sobretudo transformações nas relações sociais — para os diferentes desejos e aspirações havia diversificadas leituras apocalípticas — eram sempre uma realização a operar-se num tempo futuro, que havia que preparar. Os dois primeiros séculos do cristianismo foram de uma dinâmica colectiva (mas extremamente plural), por toda a bacia mediterrânica, como a História da Eu-

(6) J. Hadot, *Apocalypse - Apocalyptique - Apocryphes*, in «Encyclopaedia Universalis», vol. 2, pp. 144-154; A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris, Payot, 1950.

ropa jamais conheceu. Os cristãos e os judeus (as fronteiras entre uns e outros só lentamente se estabeleceram) sentiam-se verdadeiros actores de uma história que todavia atribuíam a Deus.

Esta consciência de actores da História está na origem das múltiplas leituras que eram feitas acerca do futuro. Não existia uma hierarquia que tivesse o monopólio da compreensão e da explicação da própria personalidade de Cristo e do significado da história e das mensagens que lhe atribuíam. Os cristãos difundiam-se numa nova prática de convivência colectiva e na busca do significado histórico do futuro Reino de Deus, que não se sabia como havia de concretizar-se, se seria um reino terreno, se apenas celeste, se a prometida segunda vinda de Cristo na «plenitude dos tempos» seria para um «milénio terrestre» antes do Julgamento Final, ou se o «milénio» (Apocalipse de João, XX, 1-15) era apenas metáfora do Paraíso Final. A própria discussão, que só a partir do século IV começou a ser dirimida autoritariamente por certas correntes intelectuais e hierárquicas crescentemente dominantes, confirma a concepção da historicidade do tempo colectivo (ou da colectividade no tempo) por parte dos cristãos dos primeiros séculos. Poderia até levantar-se a hipótese de que a penetração cultural dos cristãos no mundo greco-romano tenha sido facilitada por esta concepção aberta do tempo colectivo, que é aquela que permite conceber o tempo como lugar para intervenção activa, para provocar transformação e revolução.

A medida que se desenhava no interior dos movimentos cristãos dos três primeiros séculos uma rede de hierarcas, grandes intelectuais capazes de elaborar sistemática e racionalmente um corpo doutrinal do que seria ortodoxamente o cristianismo, e simultaneamente grandes chefes que se impunham a vastas comunidades, o cristianismo viu erguer-se no seu seio uma dinâmica institucionalizadora de homogeneização de pensamento e de ritos, crescentemente centralizadora. É simultaneamente a este processo que se inicia a fixação dos textos revelados e o afastamento dos textos apocalípticos. São os concílios de Hipona (393) e de Cartago (397) sob influência de Agostinho, os primeiros assomos de fixação autoritária dos textos considerados «revelação». Uma fixação solene e definitiva só terá lugar no século XV, no Concílio de Florença (1441) e na quarta sessão do Concílio de Trento, em 1546. Todavia, é certo que, mesmo sem fixação solene e dogmática, desde o século V a hierarquia católica,

no seu conjunto, considerava tradicionalmente ortodoxos só os textos que vieram a ser fixados no cânon de Trento (7).

Com esta fixação dos textos ortodoxos, veio a leitura oficial do apocalipse milenário. Foi também Agostinho quem formulou a que havia de ser doutrina imposta pelo Concílio de Éfeso, em 431. Orígenes já antes havia trasladado o sentido do «milénio» para a metáfora, transformando-o em algo que se operava apenas na alma de cada um. A leitura de Agostinho é plenamente institucional, eclesiástica: o milénio terrestre profetizado realizava-se já na Igreja (8). Não havia sido essa a leitura de Ireneu de Lião (130-208), para quem o milénio terrestre constituía elemento da ortodoxia cristã. O seu *Adversus haereses* foi até censurado nas partes em que Ireneu expunha tal leitura (9). Também não havia sido a leitura e o ensinamento de Tertuliano (155-225), o primeiro grande teólogo cristão ocidental, nem de Lactâncio (260-325), (10) nem de Comodiano de Gaza (séc. III-IV).

Com a posição oficial eclesiástica, ao mesmo tempo que ficava encerrado o ciclo da Revelação, encerrava-se o Tempo Histórico. A Salvação, a «plenitude dos tempos», tinha chegado, estava realizada. A Igreja era a realização. Até no tocante à organização social havia chegado a plenitude dos tempos: a perfeita união dos poderes políticos e eclesiásticos. A constantinização da Igreja constituía o cume da História. Foi assim que Eusébio de Cesareia (625?-341?) concebeu o Tempo Histórico colectivo da humanidade, de que a sua *Teophania* (336) é a formulação que se tornará oficial. Naturalmente, Eusébio de Cesareia será o primeiro historiador da era cristã. A sua historiografia terá naturalmente como objecto necessário a Igreja, enquanto sucessão de quadros hierárquicos. A consagração desta visão histórica aconteceu no célebre Concílio de Niceia, em 325, convocado pelo imperador Constantino, na tentativa de homogeneizar o pensamento e os comportamentos colectivos de todos quantos se diziam cristãos, homogeneizando e universalizando assim a nova reli-

(7) Sobre a fixação do Cânon do Novo Testamento, cf. O. Culmann, *La Tradition*, Paris, Neuchâtel, 1953; *Le Nouveau Testament*, Paris, PUF, 1966; R. M. Grant, *La Formation du Nouveau Testament*, trad. H. Marrou, Paris, 1969.

(8) Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, capítulos VI-VII e XX

(9) Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard, 1962, p. 27; Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, Cambridge, 1857, vols. 1, 2.; *Adversus Haereses*, Paris, 1952, vol. 3 (trad. F. Saguard); *Adversus Haereses*, Paris, 1965-1969 (trad. A. Rousseau).

(10) «Divinae Institutiones», in *Sources Chrétiennes*, 39, Paris, ed. J. Moureau, 1954, cap. VII.

gião imperial. Eram, então, sobretudo os «arianos» que maior divisão provocavam entre os cristãos. Mas as concepções apocalípticas, milenaristas e proféticas, persistiam entre os cristãos. No ano de 431 o Concílio de Éfeso condena-os definitivamente, para evitar dois tipos de desvios: por um lado o da «gnose», que correspondia a uma desvalorização da necessidade salvífica de Jesus Cristo, supervalorizando o «profetismo», por outro lado o do «apocaliptismo» que valorizando preferencialmente a salvação no futuro desvalorizava o poder salvífico do presente, isto é da própria Igreja, diminuindo-lhe o carácter transcendental⁽¹¹⁾.

Ficava assim destroçada a concepção cristã do «tempo colectivo progressivo» herdada da tradição judaica, de povo que realizava a sua eleição sagrada em acção de elaboração dos seus próprios instrumentos culturais, de expansão pelo universo, até uma realização plena futura sob a égide de um Messias. Era assim diminuída a concepção de liberdade humana, individual e colectiva, como tarefa criadora. A liberdade humana passava a ter apenas o espaço estreito entre a aceitação e a recusa da salvação monopolizada pela Igreja. Deixava de haver lugar para prospectivar, nem para transformar. O profetismo e os dons pneumáticos passaram a ser objecto de desconfiança⁽¹²⁾.

A concepção eusebiana do tempo histórico sofreu uma certa inflexão com Agostinho de Hipona. O desmoronar do império romano desacreditava a Igreja. Havia que estabelecer a distinção entre os poderes civis e os eclesiásticos, e embora estes acabassem por exigir a submissão daqueles, distinguíam-se e não eram deles directamente responsáveis. O saque de Roma em 410 foi seguido da elaboração da *Cidade de Deus* iniciada em 412⁽¹³⁾. Nesta inflexão agostiniana o tempo da História aparecia ambivalente: embora subordinados à Providência e na perspectiva da eternidade, os homens podiam, de algum modo, dominar o seu destino⁽¹⁴⁾. A ambiguidade agostiniana foi porém anulada e a concepção do tempo eclesiástico foi esvaziada de historicidade com as doutrinas e sobretudo as práticas de Gelásio (Papa de 492 a 496),

⁽¹¹⁾ Hans Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Centurion, 1969, p. 326.

⁽¹²⁾ A. Darlapp, «Historicidade», in *Conceptos Fundamentales de la Teologia*, Madrid, ed. Cristiandad, 1966, pp. 235-243.

⁽¹³⁾ Michel Meslin, *Le Christianisme dans l'Empire Romain*, Paris, PUF, 1970, pp. 120-129.

⁽¹⁴⁾ Jacques Le Goff, *ob. cit.*, p. 48; H. X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique*, Paris, 1955.

Gregório Magno (Papa de 590 a 604) e os demais papas e bispos da Idade Média, permanentemente envolvidos em disputas e conflitos entre sacerdócio e império. O tempo histórico era só o da Igreja (15).

A concepção do tempo histórico colectivo, oficializada pelas instâncias eclesiásticas, era a mais conforme com a própria institucionalização dessas instâncias e com o papel político que passaram a desempenhar na história europeia, mas não correspondia às mais profundas raízes culturais da Europa em formação, nem às do próprio cristianismo. Significava uma ruptura que haveria de bloquear a reflexão teológica sobre a «historicidade». A mais recente teologia católica dá-se hoje conta de que «o problema e o conceito de historicidade nasceram no contacto com a história judeo-cristã da salvação e da revelação e com os impulsos dela procedentes, mas apesar disso o desenvolvimento expresso deste conceito teve lugar praticamente fora da teologia. de tal modo que as categorias do histórico e da historicidade começam a repercutir-se hoje sobre a teologia através do caminho da filosofia» (16).

O sentido da historicidade progressiva, que hoje está completamente secularizado, graças ao esforço de reflexão liberta da dogmática eclesiástica, desde a Renascença até aos nossos dias, constituiu um fruto da auto-assumpção da produção de tempo histórico e de discurso histórico, um fruto de rebelião cultural.

Mas a rebelião não ocorreu apenas com a secularização histórica moderna. Esta é herdeira de toda uma longa tradição medieval em que vieram a polarizar-se as perspectivas de historicidade aberta dos primórdios cristãos, ainda que sob formas literárias extremamente imaginativas e fantasiosas, como era inevitável, por estarem libertas do controle da cultura sofisticada, e por se tornarem expressões da concepção histórica popular.

A *Tiburtina*, cuja versão deve ter tido origem em meados do século IV e se difundiu nesse século e no seguinte, dando sentido histórico às divisões dos poderes imperiais nas suas relações com as divisões dos cristãos em «arianos» e «não-arianos», é um dos testemunhos documentais mais antigos da visão histórica, apocalíptica, não eclesiástica, popular, dos tempos finais do império e da transição para a alta Idade

(15) H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'Histoire Chez Saint Augustin*, Paris, 1950; *Augustinos Magister*, Congrès international augustinien, Paris, 1954, t. II.

(16) A. Darlapp, *ob. cit.*, p. 235.

Média. A Tiburtina indica a expansão que mantinham os Oráculos Sibilinos.

Durante o século VII um outro texto sibilino se difundiu na cristandade, julga-se que a partir de comunidades cristãs sírias, em dificuldades sob pressão dos muçulmanos, era o texto atribuído ao bispo e mártir Metódio, do século IV, e que costuma designar-se pelo *Pseudo-Metódio* e foi traduzido e difundido, em latim, na Europa ocidental, por um monge oriental residindo em Paris, no século VIII.

Os dois textos possuem um fundo comum que encontraremos em toda a literatura do género, até épocas recentes. Aí se prevê a figura do «imperador dos últimos dias» que realizará a paz universal milenar, não sem que tenham sido castigados os inimigos opressores, convertidos os pagãos, reduzidos os traidores, submetidos os ismaelitas e convertidos os judeus.

Como o constata Norman Cohn, a escatologia sibilina existiu paralelamente à escatologia canónica, sempre ao longo de toda a Idade Média, com maior influência a nível popular, e por vezes com influência decisiva, apesar do seu carácter marginal e heterodoxo, em personalidades de relevo como S. Bernardo e Santa Hildegarda (1090-1153 e 1098-1179). S. Bernardo parece que se decidiu a aceitar a missão de pregar a 2.^a Cruzada sob influência dos Oráculos Sibilinos⁽¹⁷⁾.

Estávamos já no século XII e, como constatou M.-D. Chenu, durante esse século «foi fortemente abalado o tradicional panorama do pensamento cristão sobre o tempo e a história»⁽¹⁸⁾. Era toda a sociedade europeia que se iniciava num novo sistema de organização económica e social, de que não podia sequer suspeitar. Foi o início da futura civilização urbana e mercantil, o início de uma civilização que expandirá e concentrará a produção industrial. É então que o «tempo» inicia a sua laicização e sobretudo a sua profanação. O «tempo» cria distância em relação ao controle ecle-

⁽¹⁷⁾ Norman Cohn, *ob. cit.*, pp. 26-32 e respectiva bibliografia. Hildegarda, monja beneditina, abadessa em Rupertsberg, perto de Bingen, Alemanha, foi célebre mística e versada em ciências naturais que lhe davam grande autoridade, atraindo a consultá-la altas personalidades de todo o império e de França. As suas visões apocalípticas introduziram-na também na tradição joaquimita, o que faz muitos textos joaquimitas correrem com profecias atribuídas a visões suas.

⁽¹⁸⁾ Jacques Le Goff, *ob. cit.*, p. 49; M.-D. Chenu, «Conscience de l'Histoire et Théologie», in *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957, pp. 62-89.

siástico, e cresce como valor profano, como valor mercantil e negocial⁽¹⁹⁾.

Nesta modificação do conceito de «tempo» surge também uma necessidade maior de atenção à construção do «tempo», em termos de sucessão organizada de acontecimentos, uma necessidade de medir o tempo racionalmente, contrariando a concepção tradicional de um tempo estável⁽²⁰⁾. No entanto, estas modificações de concepção não lograram chegar à verdadeira concepção da historicidade, que implicaria uma visão do tempo progressivo.

O verdadeiro salto qualitativo — mas na fidelidade à concepção dos primórdios cristãos — viria a ser dado em finais do século XII com a posteridade de Joaquim de Flore (1130-1202), que foi objecto de exaustivo estudo de Henri de Lubac⁽²¹⁾.

É nessa posteridade que vai surgir em Portugal aquilo que nós designamos de «sebastianismo». Convém-nos, portanto, reconhecer-lhe as origens, e o alcance.

Henri de Lubac mostra cabalmente, com todas as distinções possíveis e necessárias, como se esperaria de um minucioso teólogo jesuíta, o fio condutor que conduz o historicismo progressivo do nível das especulações teológicas de Joaquim de Flore para o inesperado nível do historicismo laicizado, passando pelas mais variadas correntes marginais da ortodoxia, sujeito das violências eclesiásticas, atravessando inspirações renascentistas e influenciando-as, até chegar às torrentes do iluminismo (Swedenborg, Lessing, Herder, Maître, Ballanche, Schleiermacher, Fichte, Holderlin) e do romantismo e revolucionarismo modernos (Novalis, Schlegel, Hegel, Schelling, Cousin, Fourier, Saint-Simon, Lamennais, Buchez, Michelet, Quinet, Marx, Ciezkowski, Dostoiévski, Soloviev, Berdiaev, etc.) como grossos caudais, em que toda a nossa cultura se desseca e de que as origens subterrâneas mal se percebem⁽²²⁾.

⁽¹⁹⁾ Jacques Le Goff, *ob. cit.*, pp. 61-73.

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 49. Não nos parece correcta a posição de Chenu, que considera a «estabilidade do tempo medieval» como consequência da visão bíblica de um tempo estável. A visão do tempo bíblico é móvel, é aberta, por ser messiânica. Foi a institucionalização eclesiástica do cristianismo que fechou a concepção colectiva do tempo, ao pretender dogmaticamente dirimir as discussões sobre o sentido dos apocalipses.

⁽²¹⁾ Henri de Lubac, *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, éditions Lethielleux, 1981.

⁽²²⁾ A obra de Lubac tem naturalmente limites na perspectiva eclesiástica, que privilegia valorativamente a ortodoxia católica e que subentende uma espécie de recuperação de correntes culturais sempre

Joaquim de Flore, que recebeu o nome de Flore do local, perto de Cozenza, na Calábria, onde em 1192 fundou um mosteiro, com autorização do Papa Celestino III, como princípio de uma nova ordem contemplativa, procurou assumir toda a tradição apocalíptica e pneumática do cristianismo e estabelecer com ela uma leitura histórica de todo o passado e uma prospecção profética do futuro, com a obra *Concordia Novi et Veteris Testamentis*.

Não se tratava de uma exegese eclesiástica ao modo habitual de procurar interpretações alegóricas, e no tocante à concordância dos Testamentos Antigo e Novo não se tratava, em Joaquim, de procurar harmonizações bíblicas entre eles, mas de concordâncias literais, que pressupunham uma teoria (teológica) de história progressiva, em que a História se não encerrava com a Igreja, mas continuava aberta para uma «terceira idade», a do Espírito⁽²³⁾.

eclesiasticamente marginalizadas, mas não deixa, por isso, de ser de invulgar interesse como exaustiva investigação, ficando como obra indispensável sobre o joaquimismo, a que seria necessário apenas dar o devido enquadramento em termos sociológicos, porque a história das ideias é a história dos homens que as têm.

⁽²³⁾ Henri de Lubac, *ob. cit.*, pp. 45-46. Segundo E. Jordan, cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1430-1431 — são as seguintes as obras atribuídas a Joaquim de Flore:

a) Autênticas:

- 1 — *Concordia Novi et Veteris Testamenti*.
- 2 — *Expositio in Apocalypsim* (ou *Apocalypsis Nova*).
- 3 — *Psalterium Decem Chordarum*. Os dois primeiros foram editados em Veneza, em 1519. O terceiro foi também editado em Veneza, mas em 1527.
- 4 — *Libellus de Unitate seu Essentia Trinitatis* — obra contra a teologia trinitária de Pedro Lombardo, perdida.

b) Duvidosas:

- 1 — *Liber de vera philosophia*.
- 2 — *Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione*.
- 3 — *Sermones aliqui*.
- 4 — *Intelligentia super Calathis ad abbatem Gffridum*.
- 5 — *Quoestio de distinctione Mariae Magdalenae a Maria Lazari et Marthae sorore*.
- 6 — *Tractatus de vita Sancti Benedicti et de officio divino secundum ejus doctrinam*.
- 7 — *Expositio prophetiae anonymi Romae repertae anno 1184 tempore Lucii papae III*.
- 8 — *Aractatus de ultimis tribulationibus*.
- 9 — *Collationes variare circa fidem et mores*.

c) Apócrifas:

- 1 — *Lectura Isaiae super oneribus*, ed. Veneza, 1617.
- 2 — *Comentário de Jeremias*, ed. Veneza, 1517, 1519, 1525; ed. Colónia, 1577.
- 3 — *Comentário de Ezequiel*.
- 4 — *De oneribus Prophetarum*, ed. Veneza, 1517.

Há quem aponte alguns escritores medievais como predecessores de Joaquim de Flore (Honório, Hugo de S. Victor, Gerhol de Reichersberg, Garnier de Rochefort, Richard de Saint-Victor, Anselmo de Havelberg, e até em tempos mais recuados do século VIII, o monge e historiador britânico Beda o Venerável). Lubac demonstra porém claramente as diferenças que os separam de Joaquim, e que não permitem considerá-los mais que presságios do abade de Flore⁽²⁴⁾. Pretendidas afinidades da contestação de Abelardo, da teologia de Suger, dos movimentos cátaros, do monaquismo basiliano, com as teorias históricas de Joaquim são satisfatoriamente desfeitas por Lubac, mesmo quando as propostas têm a assinatura de investigadores tão autorizados como Henri Lefebvre, Georges Duby, Eugène Anitchkof e Sabatier⁽²⁵⁾.

-
- 5 — *De oneribus provinciarum* (ou: *De praesagiis provincialibus*), ed. Veneza, 1517.
 - 6 — *De seminibus scripturarum*, 1205 — utilizado por Arnaldo de Vilanova.
 - 7 — *Epistola ad Cyrillum*, explicação do «*Oraculum Angelicum*» de Cirilo, muito utilizado por franciscanos e carmelitas e por Telésforo de Cosenza. Editado em Veneza por este joaquimita, em 1516, e em Lyon, em 1663, por Philippe de la Sainte Trinité.
 - 8 — *De prophetia ignota*.
 - 9 — *Prophetia de Papis* (ou *De Summis Pontificibus*) — editado em Veneza, em 1589 e 1646, e em Lyon, em 1663.
 - 10 — *Expositio Sibyllae et Merlini* — obra citada por Salimbene. Em Veneza, em 1515 e 1525, foram editadas: *Vaticinium Sibyllae Erythrae* e *Prophetia Sibyllae Herithrae*.
 - 11 — *Liber figurarum* (ed. Tondelli, Reeves — Turim, 1953).
 - 12 — *Comentario de Daniel*.
 - 13 — *Comentário de S. João*.
 - 14 — *De septem sigillis*.
 - 15 — *De futuribus temporibus* (ou: *De ultimis Tribulationibus*).
 - 16 — *Volumen egregiarum sententiarum*.
 - 17 — *Liber de consolationum*.
 - 18 — *Liber epistolarum ad diversos*.
 - 19 — *De vita solitaria*.
 - 20 — *De virtutibus*.
 - 21 — *Super regula Sancti Benedicti*.

Cf. ainda: Morton W. Bloomfield, *Joachim of Flora, a critical survey of his canon, teachings, sources, biography and influence*, Traditio, New York, 1957, vol. 13; ou ainda: Henry Mottu, *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore* Paris, Neuchâtel, 1977; ou ainda: Antonio Crocco, *Gioacchino da Fiore, la più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Nápoles, 1960.

(24) Henri de Lubac, ob. cit., pp. 22-30.

(25) *Idem*, *ibidem*, pp. 30-38.

Já não foi possível a Lubac contestar a ligação profunda da visão histórica de Joaquim com o montanismo e com Tertuliano, que põe de manifesto a ligação da visão joaquimita com a do cristianismo primitivo ⁽²⁶⁾.

Joaquim de Flore evitou ser considerado profeta, mas conquanto beneficiasse da cobertura papal (escreveu a *Concordia* após conversação com o Papa Lúcio III, em 1184; encontrou-se com o Papa Urbano III, em 1186, e foi incitado a terminar os seus escritos pelo Papa Clemente III, em carta de 8 de Junho de 1188), impressionava os eclesiásticos seus contemporâneos, que o suspeitavam de heterodoxia, de tal modo que Clemente III o fez sujeitar-se a um inquérito, conduzido por Adam de Perseigne no ano de 1195 ou 1196. Joaquim estava consciente da novidade da sua perspectiva e da abertura que proporcionava à crítica e à contestação das instituições eclesiásticas e das instâncias de poder político. Parece que Joaquim não se terá poupado a censuras abertas aos reis Ricardo Coração de Leão, Filipe-Augusto e Henrique VI, havendo formulado profecias pouco lisongeiras acerca de alguns ⁽²⁷⁾.

O esquema da visão histórica de Joaquim era o seguinte: a história da humanidade divide-se em três grandes idades, a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. A terceira ainda estava por vir. Cada idade conhece uma parte inicial, que em movimento crescente amadurece e prepara a idade seguinte. Em cada idade era possível distinguir sete épocas, a última das quais se encerra por uma crise violenta. Joaquim pensava que estariam, no seu tempo, a aproximar-se da «terceira idade», a do Espírito, antes da qual se daria uma convulsão geral seguida de um período sabático e entrada na nova era do mundo, na qual se realizaria a unidade, com a conversão de judeus e inféis, e a revelação do «Evangelho Eterno».

Não se trata de escatologia. Esta visa o *fim do mundo*. Trata-se do fim de um mundo e da inauguração de um mundo novo ⁽²⁸⁾. Trata-se claramente da concepção da história como um movimento em contínuo desenvolvimento, ainda que por etapas, mas estas mesmas progressivas.

As teorias de Joaquim tiveram rápida difusão pela Europa. Já no início do século XIII eram conhecidas em In-

⁽²⁶⁾ *Idem, ibidem*, pp. 38-39.

⁽²⁷⁾ E. Jordan, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1427-1428.

⁽²⁸⁾ Henri Desroche, *ob. cit.*, p. 23.

glaterra ⁽²⁹⁾, e alimentavam movimentos subversivos como os «amalricanos» ⁽³⁰⁾ e os «Irmãos do Livre Espírito» ⁽³¹⁾.

Joaquim distanciou-se claramente dos movimentos contestatários, violentamente críticos para as instituições e subvertedores dos costumes e das doutrinas, mas não percebeu que aqueles, e todos quantos lhe haviam de suceder ao longo do tempo, eram expressão de uma história real que não cabia nos espartilhos eclesiásticos e a quem Joaquim oferecia uma perspectiva histórica aliciente.

Ao morrer (1202) Joaquim deixava escritas quatro obras que se podem considerar autênticas, mas logo lhe foram atribuídas mais nove que a crítica considera muito duvidosas e mais vinte e uma obras reconhecidamente apócrifas ⁽³²⁾.

Joaquim morria julgando-se mero «precursor de um precursor dos novos tempos» ⁽³³⁾; outros se julgaram os grandes actores dos tempos novos. Recordem-se as profundas transformações e abalos da Cristandade de então: as lutas ferozes entre o Barbaroxa e o Papado (1154-1176), que estava na lembrança de todos como inexiquibilidade da teoria dos «dois gládios», a perda de Jerusalém às mãos de Saladino (1187), as revoltas dos amalricanos, dos valdenses, dos albigenses (estes só dominados pela carnificina de Simão de Monfort, entre 1150 e 1218), a desenvoltura dos interesses mercantis, que levaram Veneza a fazer da 4.^a Cruzada um alto negócio e uma alternativa política que lhe daria o controle total do Adriático e a posse de Constantinopla (1204), escândalo de que a Igreja mal se refez. As instituições eclesiásticas viam-se atravessadas por revoltas nas suas fileiras e por incontrolados movimentos laicos em busca da perfeição cristã. É neste con-

⁽²⁹⁾ Assim o testemunha Cesário de Heisterbach, no seu tratado *Dialogus Miraculorum*, e a crónica de Guilherme o Bretão *De Gestis Philippi Augusti*, cf. Lubac, p. 41; Cf. ainda Norman Cohn, *ob. cit.*, p. 152 e ss.

⁽³⁰⁾ Do nome de seu chefe e mestre, o filósofo e teólogo de Paris, Amalric de Bène (ou Amaury de Bennes), condenado, em 1210, pelo arcebispo de Paris, e em 1215 pelo 4.^o Concílio de Latrão, como panteísta. As suas ideias e as dos seus discípulos só nos são conhecidas através das crónicas citadas na nota anterior, mas é certo que à condenação dos amalricanos se sucedeu a repressão física—doze deles foram queimados—o que todavia não impediu a sua proliferação, praticando um misto de espiritualismo panteísta e de profetismo joaquimita.

⁽³¹⁾ R. Guarnieri, *Il Movimento del Libro Spirito. Testi e Documenti. — Il Movimento del Libero Spirito dalle Origin al Secolo XVI; Il Miroir des Simples ames di Margherita Porete; — Apendici in: Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1965, pp. 351-708.

⁽³²⁾ Cf. nota 23.

⁽³³⁾ Ernest Benz; cf. Lubac, *ob. cit.*, p. 69.

texto que, de inúmeros movimentos mais ou menos espontâneos, vão vingar institucionalmente quatro novas ordens religiosas mais adaptadas aos tempos: carmelitas, agostinianos, dominicanos e franciscanos. Os franciscanos, de origem totalmente laical e de espírito original mais contestatário, não se adaptarão facilmente ao controle eclesiástico, conhecerão lutas fraticidas, divisões e perseguições.

Apesar de Joaquim de Flore ser um cisterciense e ter forjado as suas visões históricas no ermo contemplativo, serão os frades franciscanos quem activamente mais se apropriará da sua doutrina, a difundirá e por ela sofrerá. Os franciscanos conceberam-se como a nova «ordem» que Joaquim profetizara para difundir o Evangelho Eterno.

Salimbene de Parma (1221-1288?), o grande cronista das origens franciscanas, foi conquistado para o joaquimismo pelo Abade Bento Camajora, e vai ser também o principal e mais directo narrador das aventuras joaquimitas. Os conflitos são o melhor ambiente da sua proliferação, porque lhes dão sentido de futuro.

O primeiro conflito surge em Paris com o ensino universitário. A universidade de Paris iniciava o que veio a chamar-se a «Escolástica»; as *Sentenças de Pedro Lombardo*, a primeira das grandes ordenações racionalizadas da doutrina cristã, e a influência crescente do aristotelismo eram julgadas como a paganização da Teologia, por conservadores como Gautier de Saint-Victor e por revolucionários como os amalricanos. Os joaquimitas criticavam também Pedro Lombardo e a aristotelização da teologia. Um dos escritos autênticos de Joaquim de Flore é precisamente contra Lombardo, acerca da Trindade Divina. Todos os contraditores de Lombardo foram desautorizados pelo IV Concílio de Latrão, em 1215. Foi o bastante para acirrar os conflitos com os joaquimitas e particularmente com os franciscanos ditos «espirituais», que lutavam pela «pobreza» na Igreja e na sociedade, segundo o estilo original de Francisco de Assis, contra os quais se levantavam os «conventuais», favoráveis à institucionalização da ordem, com acesso à propriedade colectiva e à estabilização em formas conventuais tradicionais. O conflito envolvia outras ordens, particularmente os dominicanos mais orientados para a vida intelectual e para a pregação repressiva dos movimentos populares.

A Cúria Romana inicialmente encarava o joaquimismo com certa simpatia: Inocêncio IV, em 1245, convidou um joaquimita franciscano, Hugo de Digne, para pregar aos cardeais, reunidos no Concílio de Lião, sobre a necessidade da reforma da Cúria Romana. Uma irmã de Hugo, reconhecida

visionária e considerada joaquimita, veio a ser canonizada com o nome de Santa Duceлина.

Mas as estruturas políticas e religiosas, para já não referir as sociais, vão ser sujeitas a abalos de tal modo escandalosos que se tornava inevitável o recurso a uma visão dinâmica da história que explicasse o que se passava.

Frederico II da Alemanha assume a coroa imperial em 1227 e pretende unificar a Itália. Suzerano de toda a Alemanha, da parte norte de Itália e herdeiro da Sicília e do sul de Itália, pretende exercer aqui a sua suzerania, contrariando uma promessa feita ao Papa Inocêncio III, não confirmada com o seu sucessor Honório III. Era o início de século e meio de confusões político-religiosas. O imperador tinha a Itália à sua mercê, intervinha em consistório (eleição de Celestino IV) forçava o Papado a recorrer ao Rei de França (eleição de Inocêncio IV), cercava Roma, obrigando o Papa a fugir para França onde condenaria o imperador, no Concílio de Lião, em 1245. Só em 1268 o Papado se livrou dos sucessores de Frederico e do seu sonho de império universal, mas para se entregar aos monarcas franceses, cujo sonho não era de menor grandeza que o germânico. Carlos I, d'Anjou, irmão de Luís IX, sonhou até estabelecer a capital em Bizâncio. O Papa vai favorecê-lo, como favorecerá seu sobrinho Filipe III de França. Será o sucessor deste, Filipe IV, o Belo, quem levará às últimas consequências a luta entre os dois gládios. Terá pela frente um Papa (Bonifácio VIII) lúcido e aguerrido. Mas a sociedade europeia não lucrará com as disputas. O Papado acabará por ceder completamente à influência francesa. De 1305 a 1377, Avinhão tornou-se o refúgio de um Papado que não controlava a sua própria sede de poder. O regresso do Papa a Roma, em 1377, nada resolveu: a cristandade dividiu-se entre Papas e Anti-Papas, entre Roma e Avinhão, até 1417. Entretanto, fervilhavam questões sobre o conteúdo doutrinário do catolicismo; este perdia poder político e autoridade ideológica. John Wyclif (1320-1384) em Oxford e Jan Hus (1369-1415) em Praga, com a autoridade universitária que detinham, permitiam-se dizer em voz alta o que muitos súbditos da Igreja iam pensando: à hierarquia eclesiástica crescia a oposição laical, que pretendia aceder livremente à leitura e interpretação dos textos sagrados, que levantava dúvidas sobre os sacramentos e aspirava a uma Igreja pobre. A Renascença não facilitava uma boa reacção. A Renascença e o Humanismo renascentista, em que a Cúria se envolvia, fornecia motivos de insatisfação. A revolta Luterana e o redemoinho político-religioso que envolverá a maioria dos príncipes e das casas reais europeias, à volta da luta

hegemónica entre o trono francês e os Habsburgs, com o Papado e todas as guerras religiosas do centro e noroeste europeus de permeio, e com as perspectivas de controlar as riquezas que se auspiciavam das novas descobertas, tudo isto com outros factores de ordem externa, como o avanço constante dos turcos, que havendo tomado Constantinopla (1453), já se aproximavam do Adriático e controlavam o Mediterrâneo oriental, e tendo desfeito o império bizantino, afastava o comando da Igreja Grega para Moscovo, reduzindo mais as esperanças de união das Igrejas⁽³⁴⁾.

De meados do século XIII até meados do século XVI, a Igreja pareceria aos cristãos como um barco à deriva, sem que as instituições eclesiásticas lhes fornecessem um quadro mental de compreensão histórica. Curiosamente, nem as instituições de produção cultural, nem os intelectuais laicos, foram levados a reflectir sobre a historicidade das grandes perturbações e transformações em que estavam envolvidos. As culturas teológica, filosófica, científica, giravam predominantemente na zona das essencialidades, da natureza das coisas. O aristotelismo, imposto pela escolástica, havia definido os limites epistemológicos, quando estes não eram mais estreitos ainda, sob o medo de infringir a ortodoxia romana. Por vezes um assomo de historicidade era imposto pela análise realista de estranhos fenómenos. Um exemplo: quando em meados do século XVI se dava na Europa aquilo que os historiadores vieram a designar de «revolução dos preços», Jean Bodin em polémica com M. de Malestroict, para demonstrar que a inflação não se devia à permanente desvalorização de moeda, operada pelos príncipes, estuda a evolução do preço das terras, em França, durante meio século, o que o leva a encontrar desproporção entre a subida dos preços e as desvalorizações da moeda. Bodin é assim levado a aperceber-se de uma lei de economia e de uma nova perspectiva do tempo colectivo dos fenómenos colectivos evolutivos. Mas não será o caminho dos conhecimentos positivos, digamos experimentais, que conduzirá à concepção da história colectiva progressiva. Será ainda o caminho ideológico, pela teologia marginal.

*
* * *

Entre 1243 1260 apareceram três textos de exegese bíblica de grande voga, que foram logo atribuídos a Joaquim de Flore, (*De seminibus scripturarum, Super Jeremiam, Super*

(34) Para esta síntese histórica, cf. Jacques Mercier, *Vingt siècles d'Histoire du Vatican*, Paris, Lavanzelle, 1979, e respectiva bibliografia.

Isaiam), e que funcionavam como expressão popular das reacções às querelas do sacerdócio e do império. Sinal da divisão dos cristãos nessas querelas é o facto de o enquadramento ideológico e histórico das lutas império-papado aparecer contraditório: um texto (*Super Jeremiam*) violentamente anti-constantiniano, lamentando a mundanização da Igreja, pela assumpção do poder temporal, outro texto (*Super Isaiam*) violentamente anti-imperial pela pretensão de intervir em terreno sagrado⁽³⁵⁾.

Por essa altura, uma verdadeira epidemia mística popular se desencadeia na Europa. Esperava-se o ano «60»⁽³⁶⁾ como um ano de terror. Massas de gente percorriam as aldeias em procissão de penitência e flagelando-se. Julga-se ter sido o momento em que foi criado o célebre cântico fúnebre *Dies Irae* de Thomas de Celano⁽³⁷⁾. Não parece ter tido origem joaquimita a epidemia flagelante, mas tornou-se joaquimita pela perspectiva histórica que tomou.

Um tal Gerardo Segarelli, de Parma, que os franciscanos haviam recusado para a vida conventual, lançou-se na pregação e na criação de grupos joaquimitas, que se difundiram rapidamente pela Alemanha, pelo Languedoc e por Espanha. O ambiente geral, de joaquimismo generalizado, favorecia o aparecimento de grupos fanáticos. Os discípulos de Segarelli preocupavam a Igreja. Segarelli foi queimado em 1300, mas um discípulo, Fra Dolcino, organizou resistência armada nas montanhas do Piemonte⁽³⁸⁾.

Nos meios femininos também o joaquimismo produzia os seus líderes. Em Milão, por exemplo, na última parte do século XIII, uma seita de inspiração joaquimita era liderada por uma mulher, Guilhermina, reputada de santa, tida como encarnação do Espírito Santo. Por volta de 1281, no mosteiro cisterciense de Chiaravalle, havia culto em sua honra, e discípulos seus esperavam a sua reaparição e a inauguração do Reino do Espírito. Um tal André Samarita assumiu a chefia da seita, juntamente com sua companheira Maifreda, considerada vigária de Guilhermina⁽³⁹⁾. Também esta seita teve de se haver com a Inquisição⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁵⁾ Lubac, *ob. cit.*, pp. 78-79.

⁽³⁶⁾ Numerosos manuscritos sebastianistas contêm suputações semelhantes: «já se terminam os quarenta (ou os oitenta)».

⁽³⁷⁾ Antonio Crocco, *Profilo Storico del Gioacchimismo dall'anno dell' Alleluia a Cola di Renzo*, 1956, pp. 201-211. Cf. Lubac, *ob. cit.*, p. 89.

⁽³⁸⁾ Bernard Gui, *Practica Inquisitionis*, pp. 330-336. Cf. E. Jordan, *ob. cit.*, col. 1446.

⁽³⁹⁾ F. Vernet, *Guilleminites*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique», Paris, Vacant et Mangenot, 1909-1915, t. 6, cols. 1982-1988.

⁽⁴⁰⁾ E. Jordan, *ob. cit.*, col. 1447.

Já porém Matilde de Magdeburgo (1208?-1282) não conheceu posteriores perseguições inquisitoriais. O seu misticismo, de inspiração joaquimita, expresso num livro das suas revelações, faz parte da tradição mística católica (41).

Seria sobretudo entre os franciscanos, ou entre os cristãos por eles influenciados, que o joaquimismo se difundiria perturbadoramente.

Andava em Paris acesa a luta entre a Universidade e os «espirituais» franciscanos, quando um destes, Gerardo da Borgo San Donnino publicou e vendeu ali um *Liber introductorius in Evangelium aeternum* e um comentário ao *Concordia* de Joaquim, manifestos que os universitários sentiram como provocação, porque haviam sido um sucesso polémico. Roma ordenou o exame dos textos e os examinadores julgaram-nos merecedores da fogueira. O Geral da ordem franciscana, João de Parma, joaquimita também, não pôde condenar o seu súbdito, demitiu-se do cargo, em favor de S. Boaventura, que não permitiu vida fácil aos «espirituais». Gerardo foi preso e na prisão viveu os dezoito anos que teve de vida. João de Parma só não foi preso por intervenção do cardeal Ottobuono Fieschi, futuro Papa Adriano V. O sucessor deste, o português João XXI, ao receber a tiara, pretendeu levar para a Cúria João de Parma, de quem era amigo. O joaquimismo não encontrava só aversão nas hierarquias, nem era uma corrente de gente pouco letrada. Conhece-se um bispo muito conceituado na época, João de Toledo, que enviava para a Alemanha vaticínios joaquimitas; os cardeais Colonna e Orsini, e o Papa Celestino V protegeram os joaquimitas. Os nomes mais célebres dos anais joaquimitas, Pedro João Oliva (1248-1298), Ubertino de Casale (1259-1330), Angelo Clareno (?-1337) Arnaldo de Vilanova (1238-1316), João de Rocacelsa (1300-1365), Telésforo da Cosenza (1365-1386), e Cola di Rienzo (1313-1354), para não citar senão os de maior nomeada, no primeiro século de pós-joaquimismo, eram personalidades cultas, conquanto muito próximas das inquietações das massas populares. Algumas referências breves são-lhes devidas, porque constituíram uma cadeia contínua da corrente joaquimita e porque o joaquimismo português vai referir-se-lhes.

Pedro João Oliva, foi um brilhante intelectual, «o espírito mais penetrante e mais fecundo do grupo espiritual herdeiro de S. Boaventura», no dizer de teólogos católicos (42),

(41) *La Lumière de la Divinité. Révélations de la soeur Mechtilde de Magdebourg traduites en français pour la première fois, par les Pères bénédictins de Solesmes*, Oudin, 1878.

(42) Lubac, *ob. cit.*, p. 93.

de tal modo que se pretende ilibá-lo da mancha joaquimita⁽⁴³⁾, (como se fosse execranda), que o tornou objecto de perseguições e até o celebrizou com a sua inclusão (indevida) no rol dos hereges, por teses sacadas do seu *Lectura super Apocalypsim* ⁽⁴⁴⁾.

Ubertino de Casale, autor do celebrado *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* ⁽⁴⁵⁾, discípulo e continuador de Oliva, que conheceu em Florença, em 1287, mas destemperado, chegando a assimilar o Papado com a Prostituta do Apocalipse e a negar a legitimidade da eleição do Papa Bonifácio VIII. O seu joaquimismo é patente no capítulo V da sua obra, comentando o Apocalipse. Apesar da sua fogosidade foi convocado para uma comissão nomeada pelo Papa Clemente V, que pretendia, por altura do Concílio Ecuménico de Viena (1311-1312), obter a concórdia entre franciscanos «conventuais» e «espirituais».

Contemporâneo de Ubertino foi Angelo Clareno, o grande cronista dos «espirituais» franciscanos, autor da *Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum* ⁽⁴⁶⁾; tornou-se no chefe dos «Ermitas do Senhor Celestino», discípulos do ex-Papa Celestino, que havia abdicado da tiara para se fazer ermita, e cujos discípulos se multiplicavam pelo Sul da Itália. Mas Clareno veio também a conhecer a perseguição e a prisão, em 1317, quando o segundo Papa de Avinhão se decidiu pela repressão aos «espirituais» e joaquimitas⁽⁴⁷⁾. Clareno foi amigo de Álvaro Pais, o depois bispo de Silves, autor de *De Planctu Ecclesiae*, que antes da repressão de João XXII havia sido fervoroso «espiritual» e parece que joaquimita, mas se tornou em «prototypon curialismi»; Clareno entrou em polémica com Álvaro Pais, para lhe explicar que não estava em

⁽⁴³⁾ *Idem, ibidem*, pp. 93-97.

⁽⁴⁴⁾ Vem efectivamente no rol das heresias contidas no *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, ed. Douais, 1885, p. 287. Também no *Directorium Inquisitionis* de Nicolas Eymeric (part. II). Desde 1319 que o Capítulo dos franciscanos pretendeu condenar as obras de Oliva, mas o Papa João XXII hesitou, reservou-se o direito de se pronunciar e só veio a condená-las em 1326, certamente por força das pressões que sobre ele exerciam. Todavia a condenação veio a ser levantada mais tarde pelo Papa Sixto IV (1471-1484). João XXII ao condenar praticamente todos os grupos joaquimitas — bulas *Sancta Romana*, em Dezembro de 1317, e *Gloriosam Ecclesiam*, em Janeiro de 1318 — baseava-se na recusa da distinção entre duas Igrejas, a carnal e a espiritual. Cf. Lubac, *ob. cit.*, p. 97.

⁽⁴⁵⁾ Editado em Alverna em 1305 e reeditado em Veneza em 1485.

⁽⁴⁶⁾ As cinco últimas tribulações foram editadas em *Archiv fur Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1186, t. 2. As duas primeiras foram editadas em *Rendiconti Della R. Accademia dei Lincei*, t. 17, 1908.

⁽⁴⁷⁾ Cf. nota 44.

causa a ortodoxia, nem a obediência, mas sim os ideais franciscanos e os confrades perseguidos e presos ⁽⁴⁸⁾.

Também contemporâneo de Ubertino e de Clareno, mas sobretudo muito mais próximo de nós, ibéricos, foi Arnaldo de Vilanova, médico, diplomata, conselheiro de príncipes, um exemplo do joaquimismo laico. Nascido provavelmente em Valência, foi conselheiro e médico de Jaime II de Aragão, de Frederico III da Sicília, e médico do Papa Bonifácio VIII. A sua qualidade de leigo, de naturista e de cristão visionário fê-lo inimigo declarado do Tomismo, que considerava a corrupção da teologia pela filosofia pagã. Leitor e propagador das perspectivas proféticas de toda a literatura joaquimita e pseudo-joaquimita conhecida, particularmente de Hildegarda, das Sibilas, de Cirilo, e até da Kabala, valeram-lhe a prisão pela Inquisição de Aragão, em 1316. Vilanova deixou-nos um vivo testemunho da repercussão do joaquimismo na Catalunha, ao relatar a história do Príncipe Filipe, filho de Jaime I de Maiorca, que seduzido pelos «espirituais» joaquimitas, e dirigido por Clareno, após algum tempo de regência do reino de Maiorca, como tutor de seu sobrinho Jaime II, fundou uma seita de «Irmãos de Filipe», do género de tantas que proliferavam também pelo Languedoc, com o nome de «beguinos», e por Itália com o nome de «fraticelli» ⁽⁴⁹⁾.

Um sucessor de Vilanova, com grande influência no posterior joaquimismo ibérico, foi João de Rocacelsa (ou de Roquetaillade, ou segundo outros, de Peratalhada) nascido perto de Aurillac, no Cantal, em França ⁽⁵⁰⁾, ou, como defende Menéndez y Pelayo, nascido na Catalunha espanhola ⁽⁵¹⁾, e formando com Arnaldo de Vilanova e Ramon Lull, o grande «triumvirato da ciência catalã no século XIV». Grande simbiose de toda a tradição profética joaquimita e pseudo-joaquimita, flagelando publicamente os vícios e a simonia eclesiásticos, desde 1344 até ao fim da vida, foi arrastado de prisão em prisão, sem poder ver comprovada a sua heterodoxia ⁽⁵²⁾.

⁽⁴⁸⁾ «Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium Apologia pro vita sua», ed. V. Doucet, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 1945, 39, pp. 63-200. Cf. Lubac, p. 109.

⁽⁴⁹⁾ Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1918, t. III, pp. 99-225.

⁽⁵⁰⁾ J. A. Robilliard, «Jean de Roquetaillade», in *Catholicisme*, ed. Letouzey et Ané, t. VI, col. 565.

⁽⁵¹⁾ Menéndez y Pelayo, *ob. cit.*, t. I, p. 241.

⁽⁵²⁾ Cf. Jeanne Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris, Vrin, 1952. É esta uma obra base para o conhecimento de João de Rocacelsa, como do joaquimismo catalã. Cf. também José M. Pou, *Visionários e Fraticelos Catalanes*, Vich, 1930.

Outros joaquimitas de nomeada, como Bernard Délicieux⁽⁵³⁾ Bernardo di na Jacma⁽⁵⁴⁾, Nicolas de Lyre, Nicolas Oresmus, Jean de Paris Quidort, Naprous Boneta, Pedro Auréli, Ascoli Cecco, Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Domenico d'Ascoli Savi, Telesphoro de Cosenza, Pedro Rosell e os discípulos de Ramón Lull⁽⁵⁵⁾, estabelecem uma continuidade entre os homens medievais e os renascentistas. Mas nenhum deles alcançou a nomeada de Cola di Rienzo (1313-1354), para quem o espírito joaquimista foi dinamismo político. Filho de um hoteleiro, notário de profissão, imbuído de literatura clássica, amigo de Petrarca, mas desejoso de terminar com a desordem social e política de Itália, e de pôr termo à Igreja carnal, faz-se tribuno, assalta o poder, convoca um Parlamento em Latrão (Agosto de 1347) e instaura a República. Foi expulso da cidade apenas em Dezembro de 1347, refugiando-se entre «fraticelli», nos Apeninos⁽⁵⁶⁾.

Com Rienzo o joaquimismo atingia, mais uma vez, e não seria a última, o máximo do seu pendor político, o que alguém chamou «o joaquimismo a cavalo»⁽⁵⁷⁾.

*

* *

Durante os séculos XV e XVI o joaquimismo grassava pelo interior da Europa, tocando mais ou menos todas as correntes de pensamento marginais ao pensamento da cultura oficial.

⁽⁵³⁾ Cf. Yves Dossat, *Les Origines de la Querelle entre Prêcheurs et Mineurs Provençaux*, «Bernard Délicieux», *Cahiers de Fanpeaux*, Toulouse, Privat, 10, pp. 327-354.

⁽⁵⁴⁾ Cf. Phillippe de Limborch, *Historia Inquisitionis, cui subjungitur Liber Sententiarum Tolosannae*, 1692, p. 308; R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, 1959, pp. 196-197.

⁽⁵⁵⁾ Nicolas de Lyre (m. 1340), Nicolas Oresmus (m. 1382). Sobre eles cf. Desroche, *ob. cit.*, pp. 196 ss.

Sobre Jean de Paris Quidort — 1306 — cf. D. J. Leclerq, *Jean de Paris et l'Écclesiologie du 13^e. Siècle*, Paris, 1942. Naprous Boneta, visionária queimada pela Inquisição em Carcassona, no ano de 1325. Cf. Manselli, *ob. cit.*, pp. 239-247. Pedro Auréli (1321), Ascoli Cecco (1327), Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374), Domenico d'Ascoli Savi (1344); sobre todos eles e respectiva bibliografia cf. Desroche, *ob. cit.* Sobre Telésforo de Cosenza, monge cuja identidade é obscura e que teria estabelecido (talvez imaginariamente) correspondência com Joaquim Flore, cf. E. Douckel, «Studien Uber Die Prophezeing des Fr. Telesforus von Cosenza», *Archivum Franciscanum Historicum*, 26, 1933, pp. 29-104 e 282-314. Cf. Lubac, *ob. cit.*, p. 118.

⁽⁵⁶⁾ Cf. Desroche, *ob. cit.*, p. 221.

⁽⁵⁷⁾ Paul Vulliaud, *La Fin du Monde*, Paris, Payot, 1952, p. 112; Lubac, *ob. cit.*, p. 120.

Seitas dos «homens de inteligência», com Guilherme de Hildernissen, na Bélgica e na Boémia, eram influenciadas pelo joaquimismo; as pregações de Bernardino de Siena (1380-1444), de Vicente Ferrer (1356-1419), de Bartolomeu de Pisa (?-1401), de Jean du Bois (1445) em França, que animavam nas multidões cristãs o desejo de reformas, parecem também influenciadas pelo espírito progressivo de Joaquim de Flore; Nicolau de Buldesdorf, queimado em 1446, em Basileia, Wenceslau Korenda e João Žizka (1360-1424) dinamizadores dos agitados Taboritas na Boémia, Livin de Wissenberg (1460) na Baviera e na Franconia, Hans Bohn, foram fortemente influenciados pelo joaquimismo. Nicolau de Cusa (1401-1464), Pico de Mirândola (1463-1494) e Savonarola (1451-1498), são exemplos de como o joaquimismo atravessava a renovação cultural renascentista e pré-reformadora⁽⁵⁸⁾.

As torrentes de movimentação cultural, social, religiosa e política do século XVI não são compreensíveis sem atender às ondas de profetismo e utopia que alimentavam as mentes de todas as camadas sociais, desejosas de reformas, desejosas de um mundo novo. Ondas que atravessarão as sociedades que a Igreja Católica controlará sob a reforma de Trento, e que atravessarão também mais revolucionariamente as sociedades que procurarão reformar-se escapando ao controle e à obediência de Roma. Os casos de Thomas Munzer (1483-1525) e as guerras dos camponeses, e ainda as revoltas anabaptistas de Munster, são expressões demasiado evidentes desse facto. Não vamos alongar-nos mais sobre a evolução da visão histórica joaquimita no mundo. Já não viria a propósito dos objectivos destas notas, e levar-nos-ia demasiado longe, por caminhos culturais que os portugueses só tardiamente percorreram, depois de um joaquimismo devidamente secularizado ter conduzido às filosofias da história e esta aparecer como progressiva.

No entanto, antes de abordar o joaquimismo em Portugal, gostaria de deixar aqui um nota de relativização.

Só já em pleno século XVI aparecem em Portugal sinais claros de presença joaquimita, provavelmente mais pseudo-joaquimita; ora segundo um dicionário de profetismos e messianismos, publicado em 1969, já no século XV são detectados 18 personalidades ou movimentos na Europa, doze dos quais na Europa Central. O mesmo dicionário regista, no século XVI, na Europa Central, pelo menos 31 movimentos e personalidades, na Itália dez, na França sete, na In-

(58) Lubac, *ob. cit.*, pp. 161-174.

glaterra sete, e na Península Ibérica apenas cinco. No século XVIII, são registados 57 movimentos na Inglaterra, 30 na Europa Central, 17 na França, três na Península Ibérica, dois na Itália, e já sete na América do Norte⁽⁵⁹⁾.

Com este panorama, bem se pode objectivamente minimizar a importância do «sebastianismo» e do desolador significado que lhe tem sido atribuído. Os nossos profetas, os nossos messias, os nossos textos e movimentos têm a importância do nosso desconhecimento dos outros. Mas vejamos, agora, o nosso joaquimismo.

*
* *

De toda a documentação medieval portuguesa, até hoje não foi possível encontrar resquício sequer de profetismo ou apocaliptismo joaquimita. Mário Martins, o minucioso analista das mentalidades dos nossos escritos medievais, não procurou certamente a perspectiva joaquimita, mas não se duvida que se lhe teria revelado, quando analisou a «vidência do tempo e da morte» dos nossos textos medievais. Encontrou apenas: «tempo irreversível», «tempo portador da morte», «vida metade de nada», «águas sem fluxo», vida desterro, vida exílio platónico, vida de andarilhos ou de romeiros, mas em busca de um Absoluto Permanente, já certo e fixo, como peregrinação a um santuário que os espera. Mário Martins usa até a expressão «destemporalização» para caracterizar o que encontra. Tempo sem tempo. Por isso o tempo é tão curto. Por isso se reduz, moralisticamente, o interesse da «fama» e da «glória», e se fazem imprecações contra os desenganos da Fortuna. A perspectiva é sempre individual, individualista. Mesmo quando a utilização de elementos culturais de origem céltica, como as viagens de S. Brandão e as profecias de Merlin, é-lhes retirado o incerto, próprio de quem tem de buscar as ilhas encantadas, para se fixar nas «malas-artes» de Merlin e na estreiteza real da ilusão do tempo longo. Não há aqui nenhuma perspectiva de futuro, muito menos de futuro progressivo. Há uma retracção perante o tempo⁽⁶⁰⁾.

⁽⁵⁹⁾ Desroche, *ob. cit.*, pp. 269-273.

⁽⁶⁰⁾ Mário Martins, *Introdução Histórica à vidência do tempo e da Morte*, Braga, Livraria Cruz, 1969, 2 vols.; *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1980 (2.^a ed.). Aqui, particularmente, *Int. Hist. à Vidência...* vol. I, p. 41.

O tempo colectivo, esse é *teatro*. São as danças macabras, são as Cortes, são os Autos de Barcas. Nascer é entrar no palco da vida, ou entrar para a barca de travessia entre duas margens. Tudo por ali passa, fazendo exactamente a mesma travessia, só que executando papéis diferentes, numa peça de teatro de que nem é autor, nem encenador, nem verdadeiro actor. «Morrer é como sair do palco»⁽⁶¹⁾.

Nem o contacto dos nossos pregadores e dos nossos franciscanos com os de Itália, ou do Centro da Europa, foi suficiente para trazer até nós um ar, pelo menos, de uma visão mais dinâmica do tempo de todos. Como já vimos, Alvaro Pais, dos «espirituais» joaquimitas que frequentou, só herdou a lamentação (*De planctu Ecclesiae*), porque preferiu o sossego da cúria e o poder de uma mitra, à prisão dos seus confrades. As Cortes (e pensa-se na nossa «Corte Imperial») são a consagração de um Juízo Final (teatro) em que a sorte de todos já está de antemão estabelecida: o imperador celestial, no ambiente campestre paradisíaco, recebe todos os povos do mundo, com seu destino traçado. A Sinagoga ficará para sempre com os olhos vendados. A Igreja militante terá o domínio de povos e reinos⁽⁶²⁾.

Os joaquimitas viam que não, que a Igreja não tinha, nem talvez devesse ter (aí dividiam-se) o domínio dos povos... Não tinham tantas certezas sobre o futuro e sobretudo viam-no aberto, capaz de ser modificado (ainda que para muitos, sob formas de organização social arcaica).

No *Horto do Esposo* a vida é um carro de quatro rodas, (a nobreza, a riqueza, a fama, e a beleza), mas o carro só anda para a sua ruína⁽⁶³⁾.

Quando Zurara escrevia a *Crónica dos Feitos da Guiné* parecia, invocando a deusa Fortuna, que faria da História uma ideia mais larga que a de simples repetição, pois lhe solicitava algum conhecimento das cousas postumeiras⁽⁶⁴⁾. Mas não. A vida é para ele um rio que sai do mar e para ele torna. Tudo é circular e cíclico⁽⁶⁵⁾.

No «Boosco Deleitoso» a vida é viagem, mas uma viagem interior a caminho da Jerusalém mística, aparentemente sem muita relação com a mutável quotidianidade dos homens. Para mestre André Dias, que andou pelas terras per-

⁽⁶¹⁾ Mário Martins, *Int. Hist. à Vidência...*, vol. II, p. 59.

⁽⁶²⁾ *Idem*, *Alegorias...*, pp. 207-212.

⁽⁶³⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 222.

⁽⁶⁴⁾ Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos Feitos da Guiné*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1949, pp. 125-126.

⁽⁶⁵⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 2.

turbadas e joaquimitas da Itália do século XV, onde certamente chegariam ecos dos Taboritas, a vida era também viagem mística, travessia de rio, travessia de deserto, com margens bem conhecidas e fixas. Um bispo não poderia aventurar-se.

As primeiras manifestações de influência joaquimita em Portugal aparecem no segundo quartel do século XVI: em indícios e em casos comprováveis, em meios de cultura sofisticada, na Corte Real, e em meios de cultura popular.

Julgamos que João de Barros estava algo imbuído de joaquimismo quando escrevia a *Crónica do Imperador Clarimundo* (1522). O profetismo de Fanimor parece indicá-lo. A *Rópica Pnefma* reforça-nos a suspeita. Não só pela crítica ao mundo eclesiástico. Sobretudo por sugestões de perspectiva histórica: o seu Tempo conhece «seis idades» e por isso abandona a agricultura para se dar ao comércio, que é mais repousada vida⁽⁶⁶⁾.

Provavelmente terá de ver-se já nos primeiros anos do século XVI a influência joaquimita a ser exercida junto da Corte de D. Manuel. Os franciscanos eram os principais portadores da visão joaquimita do mundo. A sua presença na mística da expansão oceânica portuguesa e castelhana é indubitável, e para ela chamou a atenção Jaime Cortesão⁽⁶⁷⁾. Cristóvão Colombo era um joaquimita fervoroso. No princípio do século escrevia ele o seu *Libro de las Profecias*⁽⁶⁸⁾. O nosso rei D. Manuel não escapa à suspeição de joaquimita. Eugenio Assensio julga-o sob influência joaquimita nos seus projectos de cruzada sobre Jerusalém, segundo o teor de duas cartas suas ao Cardeal Cisneros⁽⁶⁹⁾. Sobre o ambiente joaquimita, profético, cruzadista, franciscano, numa miscelânea com erasmismo e «cristãos-novos» e prenúncios de «iluminismo», e das relações de tudo isso com os projectos de Cisneros, que envolvia D. Manuel de Portugal e Henrique de Inglaterra, e os profetismos de Charles de Bovelles, de Savonarola, de Fray Melchor e Fr. Juan de Cazalla, Marcel

⁽⁶⁶⁾ João de Barros, *Rópica Pnefma*, Lisboa, INIC, 1983, vol. II, p. 14.

⁽⁶⁷⁾ Jaime Cortesão, «O Franciscanismo»; «Mística dos Descobrimentos», in *História dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1979, vol. I, p. 69.

⁽⁶⁸⁾ Escrito entre 1501-1502. Editado em Roma em 1894, por ocasião do centenário da sua chegada à América.

⁽⁶⁹⁾ Eugenio Assensio, *Desengano de Perdidos*, de Gaspar de Leão, Coimbra, Universidade, 1958, p. XXVII. As cartas vieram a ser publicadas por Costa Brochado na revista *Brotéria*, t. 40, 1945, pp. 25-42.

Bataillon deixou-nos um panorama muito expressivo⁽⁷⁰⁾. A Corte de Isabel a Católica respirava ar joaquimita. A própria rainha solicitou a tradução do *Arbor vitae Crucifixae* de Überfino de Casale, o fogoso joaquimita do século XIII.

Alguns anos mais tarde as convulsões sociais conhecidas por sublevação das «Comunidades de Castilla», entre 1520 e 1521, e as «Germanias» de Valência, entre 1521 e 1523, mostrarão como toda a Espanha mediterrânica e parte de Castela estavam influenciadas pelos profetas de inspiração joaquimita. José Antonio Maravall é quem no-lo conta, pelo que se refere às Comunidades⁽⁷¹⁾ e Danvilla y Collado, pelo que se refere às Germanias⁽⁷²⁾. Já aqui aparece o tal «Encuberto», que muitos escritores portugueses julgavam ser invenção lusitana. Mas o «Encubierto» já era esperado num escrito joaquimita de Juan Aleman, anterior à conquista de Granada, anterior portanto ao reinado de D. Manuel⁽⁷³⁾. Eugenio Assensio julga ser este Juan Aleman o frade que Afonso de Albuquerque recomenda ao seu rei D. Manuel para conselheiro espiritual, em 1512⁽⁷⁴⁾.

Quando a Inquisição interceptou o círculo joaquimita em que circulava Anes Bandarra com suas trovas, que procurava ela reprimir? Os cristãos-novos? — Então porque não castigou a Inquisição todos os que rodeavam Bandarra e com ele discutiam o sentido das Escrituras e perscrutavam o futuro? Questão certamente embaraçosa para a Inquisição, porque o círculo de Bandarra compunha-se de cristãos velhos e novos e até de clérigos. A censura imposta pela Inquisição teve de ser branda, baseava-se apenas em suspeitas e em não estar Bandarra autorizado a ser intérprete das Escrituras⁽⁷⁵⁾. Era o ano de 1541.

Esmiucemos um pouco este caso. A 18 de Setembro de 1541, trazido de Trancoso, Gonçalo Anes Bandarra, um sapaiteiro que lia as Escrituras e recitava umas trovas, foi presente à mesa inquisitorial de Lisboa, para responder acerca

⁽⁷⁰⁾ Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Paris, Librairie E. Droz, 1937, pp. 55-75.

⁽⁷¹⁾ José António Maravall, *Las Comunidades de Castilla*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 2.^a ed., p. 236; *La Oposicion Política Bajo los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 147-150. Danvila y Collado, *Historia Crítica y Documentada de las Comunidades de Castilla*, Madrid, 1897-1900, (6 vols.).

⁽⁷²⁾ Danvila y Collado, *La Germania de Valencia*, Madrid, 1884.

⁽⁷³⁾ Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 6176, fls. 240-256v.

⁽⁷⁴⁾ Eugenio Assensio, *ob. cit.*, p. XXVIII.

⁽⁷⁵⁾ Processo de Bandarra publicado por Teófilo Braga na sua *História de Camões*, 1873, p. 415.

de uns versos populares que circulavam como se fossem da sua autoria, e que foram cair nas mãos do inquisidor Afonso de Medina. Havia dez anos já que Bandarra, numa sua vinda a Lisboa, dera a conhecer as Trovas. Voltara lá sete anos depois. Das duas vezes que foi a Lisboa e na sua morada em Trancoso conversou sobre as trovas, a Bíblia, e respectivos sentidos. Com João Bilbis, comerciante, com João Lopes, empregado de comércio, com o setubalense Francisco Mendes, com o ourives da rainha D. Catarina, João Cansado, com o alfaiate Luis Vale, com o comerciante de Évora Pedro Álvares; este alargou a discussão aos seus amigos, um eclesiástico, Mestre Gabriel, um sapateiro, João Fernandes, e um tal Manuel Ferreira. Bandarra tinha ele próprio discussões sobre o sentido da Bíblia, com os clérigos Doutor Álvaro Cardoso, Mestre Gaspar, e ainda com Bartolomeu Rodrigues, os quais lhe liam a Bíblia em latim e «lha declaram em linguagem». Um tosador de Trancoso, Heitor Lopes, foi quem fez várias cópias das Trovas e as difundiu, nas suas viagens por Lisboa e Évora. Elas eram também conhecidas na Covilhã e em Castelo Branco ⁽⁷⁶⁾.

Qual era o conteúdo das trovas do Bandarra? Exactamente os temas joaquimitas. O tema apocalíptico do Anti-Cristo (sob a figura bíblica de Dan, sacada do versículo 17, do capítulo 49 do Génesis) e o tema do messias guerreiro e reformador do mundo. Estes temas são os explicitados na discussão processual, porque as trovas desapareceram do processo. Pretenderam os inquisidores insinuar intenções e sentidos judaizantes aos versos de Bandarra, mas sem resultado. Os versos de Bandarra, no dizer de Francisco Mendes, em carta ao Bandarra, apenas ao processo, são semelhantes aos que corriam atribuídos a Fr. Pedro Frias ⁽⁷⁷⁾. Ora as trovas de Pedro Frias, personalidade que Raymond Cantel tentou identificar ⁽⁷⁸⁾ eram das muitas profecias joaquimitas, por vezes a coberto da tradição Isidoriana, que circulavam em Espanha naquela altura e que, sob formas variadas, aliás como as atribuídas a Bandarra, faziam parte das colecções proféticas dos chamados «sebastianistas».

⁽⁷⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 414.

⁽⁷⁷⁾ A carta de Francisco Mendes foi publicada por A. C. Teixeira de Aragão na sua obra *Diabruras, Santidades e Profecias*, editada pela Academia Real das Ciências, em 1894. Cf. p. 136 e ss.

⁽⁷⁸⁾ Raymond Cantel, *Prophetisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960, p. 23. Alguns códices sebastianistas que contêm coplas de Pedro Frias são mencionados em «Um Exemplo de Resistência Popular — O Sebastianismo», de José Veiga Torres, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 2, 1978, p. 9, nota 15.

Tudo isto significa que por toda a parte mais setentrional da Península Ibérica circulava uma onda profética e joaquimita, valendo-se dos mesmos textos ou semelhantes glosas.

Esta onda não deu sinais de vida em Portugal antes do século XVI, mas tinha em Espanha uma longa tradição, como vimos. As referências a um «Encoberto» português surgiram primeiro em Castela. Segundo uma crónica anónima do século XV, o rei Afonso V de Portugal cumpriria as profecias de Santo Isidoro, entraria «encoberto» em Castela, num cavalo de madeira, para um reinado de ordem e virtude⁽⁷⁹⁾. Esta imagem do «cavalo de madeira», que aparece frequentemente em trovas ditas de Bandarra e outros textos ditos «sebastianistas», juntamente com múltiplas profecias de Merlin, apareceram publicadas, em letra de forma, na cidade de Valência, em 1535, acrescentadas a uma versão culta de *La Demanda del Santo Grial*, com o título de *El baladro del sabio Merlin*⁽⁸⁰⁾.

E depois de Bandarra? A documentação não é abundante. A repressão inquisitorial, crescendo de vigilância, deve ter refreado a espontaneidade de uma visão profética e reformadora do futuro. Há porém sinais de que a corrente joaquimita estava viva, até em meios próximos do poder.

Diogo de Castilho, filho de João de Castilho, o arquitecto dos Jerónimos que publica, na Bélgica, um livro joaquimita — *Origem dos Turcos*⁽⁸¹⁾; — o embaixador castelhano em Lisboa comunica ao seu soberano uma conversa com um frade joaquimita português — Fr. João Porto — que lhe anuncia grandes augúrios (em 1552)⁽⁸²⁾; Frei Marcos de Lisboa ao escrever a sua *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (1562) não se coíbe de apreciar os joaquimitas João Pedro de Oliva, Angelo Clarenó, e Ubertino de Casale⁽⁸³⁾. Em 1573, o arcebispo D. Gaspar de Leão publica o seu *Desengano de Perdidos*, em que a inspiração joaquimita não escapou à Inquisição, nem à perspicácia de análise de Eugénio Assensio⁽⁸⁴⁾.

(79) Trata-se de *Chronica Incompleta de los Reys Catolicos*, publicada em 1934 por Julio Puyol, e vem referida por Fidelino de Figueiredo no seu artigo «Sebastianismo», na revista *Civilização*, n.º 80, 1939, pp. 12-13.

(80) *El Baladro del Sabio Merlin*, in *Libros de Caballeria*, editado por Adolfo Bonilla y San Martin, em Madrid, na Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1907, pp. 155-162.

(81) Assensio, *ob. cit.*, p. XXVI. A obra de Castilho é de 1538.

(82) *Idem, ibidem*, p. XXXII.

(83) Cf. Parte Segunda das *Chronicas dos Frades Monores*, Lisboa, 1562.

(84) Eugénio Assensio, *ob. cit.*, pp. XXI-XXXV.

Quando D. João de Castro, em 1587, em Paris inicia a organização das profecias correntes e as aplica ao rei desaparecido D. Sebastião⁽⁸⁵⁾, ou quando a população de Lisboa, segundo o testemunho de Pero Roiz Soares no seu *Memorial*⁽⁸⁶⁾ encontrou no rei desaparecido uma concretização nominal para as profecias joaquimitas do «Encoberto», canalizavam o seu nacionalismo, temeroso do poderio castelhano, sob o efémero reinado do Prior do Crato, e desejoso de libertação, sob os Filipes. Mas para além da mera expressão nacionalista davam continuidade a toda uma visão cultural da sociedade, que era contestatária, radicalmente e globalmente contestatária, e que utilizando certos modelos arcaicos de organização social, como os de tipo imperial, exprimiam uma ansiedade profunda em relação às profundas transformações sociais e em relação às instituições eclesiásticas, e que canalizavam também anseios de liberdade, de expressão espontânea, e uma visão do tempo colectivo aberto, com a certeza de que o futuro seria melhor.

O testemunho de Roiz Soares sobre o ambiente da cidade de Lisboa em 1569, aquando da epidemia que grassou no reino entre os meses de Junho e Dezembro, é perfeitamente esclarecedor⁽⁸⁷⁾. Então o povo se exprime com franqueza sobre o que pensa da governação daquele mesmo rei que brevemente considerará um messias.

O desastre de 1578 e a subordinação a Madrid, abalando profundamente o brio colectivo, provocando degradação da vida social e cultural, pela ausência da Corte, e degradação da vida económica, exacerbaram as condições favoráveis ao profetismo e apocaliptismo. Aumentou a circulação de trovas, de profecias avulsas, e foram elaborados panfletos, e compostos livros de profecias e respectivas glosas. Houve casos de falsos D. Sebastião, dois deles criaram certa agitação pública (o de Penamacor, em 1584, e o da Ericeira, em 1585), os demais aconteceram fora de Portugal (o de Madrid, em

⁽⁸⁵⁾ Joam de Castro, *Tratado dos Portugueses de Veneza*, Ms. cod. 438 da Biblioteca Nacional de Lisboa, cap. 7 do 5.º livro parcialmente transcrito por Lúcio de Azevedo em *Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica Editora, 1947, 2.ª ed., p. 148; Cf. também de Joam de Castro a *Paraphrase e Concordancia de algumas Prophecias de Bandarra Çapateiro de Trancoso*, 1603, reproduzida por fac-simile no Porto, em 1901, por José Lopes da Silva. Cf. sobretudo fl. 4.

⁽⁸⁶⁾ Pero Roiz Soares, *Memorial*, Coimbra, Acta Universitatis, 1953.

⁽⁸⁷⁾ *Idem, ibidem*, pp. 36-38.

1595, e o de Veneza, de 1598 a 1603) ⁽⁸⁸⁾. Casos curiosos, pouco expressivos comparados com os que a história do joaquimismo conheceu. Mais expressiva era a continuidade discreta dos joaquimitas que a repressão inquisitorial não lograva deter. O *Memorial* de Roiz Soares testemunha-o até 1628, ao nível popular. Em meios cultivados o joaquimismo está presente no espírito de Sebastião Gonçalves, de Brás Viegas, de Domingos Coelho, de João de Vasconcelos, de Nuno da Cunha, de Fernão de Queiroz, Manuel Bocarro ⁽⁸⁹⁾ e tan-

⁽⁸⁸⁾ Os casos dos falsos D. Sebastião foram narrados por Roiz Soares, no *Memorial*, pp. 219-220, 223-227, 364-372), por D. João de Castro, no *Discurso da Vida do sempre bem vindo e aparecido Rei D. Sebastião*, editado em Paris, em 1602, por Torres de Lima, no *Compendio das mais notáveis cousas que no Reyno de Portugal acontecerão desde a perda de el-Rey D. Sebastião até o anno de 1627*, editado em Lisboa, em 1630, na oficina de Crasbeeck (cap. VLIV), baseado, provavelmente, no manuscrito de Roiz Soares. Foram ainda objecto de narrativa de José Pereira Baião, no *Portugal Cuidadoso e Lastimado* (Lisboa, 1737-liv. V) e de Miguel Dantas, no *Les Faux D. Sébastien*, editado em Paris (ed. A. Durand, 1866).

⁽⁸⁹⁾ Sebastião Gonçalves, jesuíta, cronista da *História dos Religiosos da Companhia de Jesus... nos Reynos e Provincias da Índia Oriental*, faz a narrativa apologética da avançada missionária dos jesuítas no Oriente, sob a cobertura profética de Joaquim de Flore. A obra é de 1614. Foi publicada em Coimbra em 1957. Brás Viegas, também jesuíta, edita em Évora, em 1601, um comentário exegetico do Apocalipse, onde a asa do joaquimismo perpassa; trata-se dos *Commentarii exegetici in Apocalypsim*. Domingos Coelho, provincial dos jesuítas no Brasil, preso pelos holandeses (1624), João de Vasconcelos (sob pseudónimo de Gregório de Almeida) autor da *Restauração de Portugal Prodigiosa*, Nuno da Cunha, Fernão Queiroz, o cronista do visionário Pedro de Basto, cuja história publicou em 1689, e ainda o arcebispo de Goa, Inácio de Santa Teresa, são referências de C. R. Boxer, que no tocante a Inácio de Santa Teresa é a primeira pista bibliográfica, em *O Império Colonial Português*, Lisboa, edições 70, 1969. A João de Vasconcelos, deveria juntar-se toda uma grande pléiade de sebastianistas políticos oficiais da Restauração: D. Vasco Luis da Gama, editor das *Trovas do Bandarra*, em Nantes, António de Sousa de Macedo, autor da *Lusitania Liberata*, Nicolau Monteiro, autor da *Vox Turturis...*, Pantaleão Rodrigues Pacheco, autor do *Manifesto do Reino de Portugal*, Luis Marinho de Azevedo, autor de *El Principe Encubierto*, Fr. Manuel Homem, autor de *Resurreição de Portugal...*, João Salgado, autor de *Marte Português*, Pedro de Sousa Ferreira, autor de *Maior Triunfo da Monarquia Lusitana*, António Pais Viegas, autor de *Manifesto do Reino de Portugal*. Os autores e as obras utilizam as profecias joaquimitas em voga, as de origem exterior e as de fabricação nacional, como as referentes a D. Afonso Henriques, as de S. Frei Gil, etc., para publicitar a legitimidade do trono de D. João IV. O Padre António Vieira poderia juntar-se-lhes com maioria de razão.

tos mais. Em 1628, passando por Lisboa, a caminho do Rio da Prata, um grupo de jesuítas vindos de Espanha trazia profecias joaquimitas, que os portugueses julgavam dizer-lhes exclusivamente respeito⁽⁹⁰⁾. Durante as alterações (da fome) de 1637, diz-nos F. Manuel de Melo⁽⁹¹⁾, os pregadores serviam-se das profecias «sebastianistas», que eram joaquimitas.

Mistura de nacionalismo e joaquimismo, ou melhor, um joaquimismo que se nacionalizou? Sim, sem dúvida. Mas a onda era europeia, era ibérica, e extravasava para os novos mundos⁽⁹²⁾.

A Restauração dividiu os sebastianistas⁽⁹³⁾. A Restauração não confiava neles, servia-se deles para minorar as divisões sociais, enquanto a Inquisição, prudentemente, não quis intervir. Durante a segunda metade do século XVII e durante todo o século XVIII, o joaquimismo cresceu. São desse tempo a maioria dos manuscritos que restam nas bibliotecas, e são numerosos apesar de proibidos⁽⁹⁴⁾.

Vieira é desse período um caso notável, mas só notável pela sua personalidade, vítima também do comum atraso cultural português⁽⁹⁵⁾. Na Itália e na França, já antes dele e contemporâneos dele elaboravam um tipo de joaquimismo, com perspectivas menos arcaicas, e preparando formas, quer de entendimento do futuro colectivo, quer de intervenção nesse futuro, de raiz joaquimita mais aprofundada, já mais racionalizada, mais progressiva. Bastará lembrar os nomes de Geronimus de Mandieta (1525-1604), Tomás Campanela (1568-1639), e Bossuet (1627-1704)⁽⁹⁶⁾. Em Portugal o joaquimismo (com ou sem qualquer D. Sebastião ou substituto) perdurou até ao século XIX, sob formas de um medievalismo obsoleto, as que havia recebido, por manuscritos ou oral-

⁽⁹⁰⁾ Cf. Pero Roiz Soares, *Memorial*, pp. 498-500.

⁽⁹¹⁾ Francisco Manuel de Melo, *Alterações de Évora / 1637*, Lisboa, Portugália, 1967, pp. 34-36.

⁽⁹²⁾ Marcel Bataillon, *Évangélisme et millénarisme au nouveau monde*, in «Courants religieux et Humanisme...», Paris, PUF, 1959, John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of Franciscans in the New World*, Univ. of California, 1956, vol. 52.

⁽⁹³⁾ Cf. Carlos Alberto Ferreira, «O Sebastianismo e a aclamação de D. João IV segundo Fr. Manuel Homem», *Biblos*, Coimbra, 1945, vol. XXI, t. 1, pp. 227-241.

⁽⁹⁴⁾ Espero vir a publicar uma inventariação dos documentos sebastianistas disponíveis nas bibliotecas do País.

⁽⁹⁵⁾ Deve-se a Raymond Cantel o melhor estudo sobre o Profetismo e Messianismo em António Vieira.

⁽⁹⁶⁾ Henri Lubac, *ob. cit.*, pp. 205-253: «Du Bienheureux Joachim a Dom Deschamps».

Revoltas e Revoluções

mente (não há menção de livros joaquimitas ou pseudo-joaquimitas nas bibliotecas portuguesas), dos catalães, ou dos italianos, mas exprimia fundamentalmente a mesma insatisfação radical da organização da sociedade e a visão do futuro em termos de progressividade.