

José Veiga Torres \*

UM EXEMPLO DE RESISTÊNCIA POPULAR  
— O SEBASTIANISMO

Em obra recente de apelo ao reencontro cultural dos portugueses com Portugal, Eduardo Lourenço, no «Labirinto da Saudade», insiste quase obsessivamente no «irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos». O escritor refere-se a uma representação idealizante de Portugal como existência colectiva e como imagem dinamicamente criadora de um destino colectivo.

Não é este o momento nem o lugar para reflectir sobre a validade do pressuposto irrealismo e sobre a metodologia adequada de abordagem da questão complexa das representações colectivas, que tem muito que ver com a problemática dos mitos e das utopias \*\*.

Mas já nos parece oportuno avançar com a hipótese de que a consciência de irrealismo provém sobretudo da falta de relação (de diálogo ou pelo menos de alteração) entre sistemas culturais que fazem por se ignorar e constroem autonomamente as suas representações colectivas e as suas imagens de dinamização colectiva, nacional, correspondentes a projectos próprios.

As nossas elites culturais permitem-se autovocacionar-se para imaginar um Portugal em circuito fechado, sem que a maioria da população lhes confirme a vocação pela audiência e reagindo até

---

\* Professor Auxiliar Equiparado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

\*\* Neste mesmo número far-se-á mais larga referência crítica ao *Labirinto da Saudade* de Eduardo Lourenço. Cf. pág. 131.

com mecanismos culturais, cuja génese e cujos veios de transmissão se situam em espaço e em tempo de distinta natureza. Certamente que as condicionantes sócio-económicas e as suas transformações têm muito que ver com o desfazamento dos distintos sistemas culturais, mas estes têm autonomia suficiente para serem considerados e abordados como força social específica.

No presente apontamento propomo-nos exemplificar um processo de desfazamento cultural da colectividade nacional, servindo-nos de um fenómeno cultural popular, de contestação e de resistência, que atravessou a história nacional, desde o século XVI, e cuja função e significado social mais profundo não parece ter sido ainda compreendido, nem tomado em devida conta. Refiro-me ao fenómeno messiânico que traz o nome (secundário e equívoco) de sebastianismo.

As elites culturais, desde as românticas de meados do século XIX e particularmente as da geração de 70, fizeram do sebastianismo um instrumento simbólico de uma Pátria frustrada nas suas ambições imperiais. A elas cabe a responsabilidade do símbolo e a frustração cultural e política da sua elaboração.

Para nós, o diálogo com as expressões culturais dos sebastianistas e a análise dos seus comportamentos nas diferentes conjunturas da história, conduziram-nos a ver no sebastianismo um fenómeno de resistência de certas camadas sociais à transformação social e cultural da colectividade.

Já um grande sociólogo de fenómenos de tipo messiânico observara que os momentos de transformação ou de passagem de um tipo de civilização a outro são propícios à erupção dos messianismos \*\*\*. O caso do sebastianismo parece confirmá-lo. A duração secular do sebastianismo não significará senão que a transformação social e cultural foi só um risco e uma ameaça e nunca uma efectiva mudança de civilização, ao nível de certas camadas do todo nacional.

---

\*\*\* Maria Isaura Pereira de Queirós, *Réforme e Révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968, pág. 72.

Uma elaboração sumária da tipologia dos fenómenos messiânicos apresenta-se geralmente em três direcções, a das personagens-messias, a dos reinos messiânicos e a das computações<sup>1</sup>, às quais se pode acrescentar uma quarta, que é a tipologia das Bíblias. Esta tem no estudo do caso do Sebastianismo certa importância.

Os messianismos históricos recorreram ao discurso escrito, ao texto, sempre que, pela expansão geográfica e cronológica, o texto era indispensável para aceder às palavras dos profetas ou dos messias ausentes, como ponto seguro de referência das aspirações colectivas e das razões da esperança messiânica<sup>2</sup>.

Para uma análise do Sebastianismo, o caminho mais operacional será pois analisar, sincrónica e diacronicamente, o tipo de reino messiânico desejado, o tipo de Messias que o há-de realizar e o contexto sócio-cultural em que nascem e se manifestam as aspirações e esperanças messiânicas.

Neste apontamento, procuraremos apenas, seguindo as direcções apontadas, chamar a atenção para factos e perspectivas que têm sido descuidadas ao abordar um fenómeno que é importante na história da mentalidade popular portuguesa<sup>3</sup>.

A primeira notícia que os arquivos nos dão sobre a existência do fenómeno sebastianista data de 1531<sup>4</sup>, altura em que o sapateiro de Trancoso, Gonçalo Anes Bandarra, numa roda de amigos em Lisboa, lê e glosa as *Trovas* que estiveram na origem do famoso texto (colectivo) que devia circular durante séculos como Bíblia sebastianista. Dez anos mais tarde, em 1541, quando Bandarra foi castigado pela Inquisição, as *Trovas* circulavam manuscritas, eram lidas, copiadas e comentadas em regiões tão distantes como a Guarda, Castelo Branco, Évora, Setúbal e Lisboa<sup>5</sup>. A repressão inquisitorial não

<sup>1</sup> Henri Desroche, *Dieux d'Hommes*, Paris, Mouton, 1967, pág. 16.

<sup>2</sup> Aceitamos como definição operacional de Messianismo, a de Hans Kohn, geralmente utilizada: a crença na vinda dum Redentor que porá fim à ordem actual das coisas e instaurará uma nova ordem, de justiça e felicidade — cf. *Messianism*, in *The Encyclopedia of Social Science*, New York, The Macmillan Company, t. 9.

<sup>3</sup> Esperamos poder algum dia publicar um longo estudo sobre o assunto.

<sup>4</sup> O aparente anacronismo do sebastianismo antes de D. Sebastião fica esclarecido mais adiante.

<sup>5</sup> O Auto do processo de Bandarra, donde se extraem estes dados, foi publicado por Teófilo Braga na revista *A Semana*, em 1851, 2.º vol. págs. 239-242 e posteriormente na *História de Camões*, em 1873, págs. 411-416.

lograva deter-lhe a expansão. Até a cópia anexa ao processo de Bandarra interessou algum funcionário do «santo tribunal», pois de lá levou sumiço. Quando, em finais do século, o sebastianista Joam de Castro<sup>6</sup> pretendeu organizar ortodoxamente as Trovas, viu-se em apuros pela multidão de versões de que dispunha<sup>7</sup>. As Trovas tornavam-se um texto colectivo. A sua evolução posterior confirma plenamente este facto<sup>8</sup>, sem que o seu conteúdo essencial tenha sido alterado.

Desprovidos do texto original e munidos apenas dos elementos que nos fornece o processo inquisitorial de Bandarra, estamos seguros de que o conteúdo fundamental do messianismo em que as Trovas e o Bandarra emergiram para a história não diverge do que se lhe seguiu com o Encuberto identificado na personagem mitificada do rei D. Sebastião.

Através de uma certa carta de um amigo de Bandarra (um tal Francisco Mendes) as Trovas de Bandarra eram assimiladas às dum tal Fr. Pedro Frias, um frade castelhano seu contemporâneo, que pelos vistos já circulavam em Portugal. As trovas de Pedro Frias eram nos séculos XVII e XVIII associadas às de Bandarra, com outros habituais escritos proféticos, nos manuscritos sebastianistas. Teriam sido publicadas em Valência em 1520<sup>9</sup>. Elas têm que ver fundamentalmente com o milenarismo joaquimista, em grande voga em certas camadas da população ibérica do século XVI. Animado por frades, o milenarismo joaquimista chegava a atingir os palácios e as cortes. Marcel Bataillon estudou a sua presença na corte dos Reis Católicos<sup>10</sup> e Eugénio Assensio assinalou a sua passagem pela corte do nosso rei

---

<sup>6</sup> Era filho ilegítimo de D. Álvaro de Castro, vedor da Fazenda de D. Sebastião e neto do antigo Vice-Rei da Índia.

<sup>7</sup> Cf. *Paraphrase et Concordancia de Alguas Prophecias de Bandarra çapateiro de Trancoso* — Por Dom Joam de Castro — 1603, Reprodução fac-simile — Porto, José Lopes da Silva, 1901, fl. 4.

<sup>8</sup> Pudemos analisar 23 versões manuscritas e 7 impressas e esperamos vir a publicar as conclusões de um estudo comparativo das mesmas.

<sup>9</sup> Raymond Cantel tentou identificar este visionário. Cf. *Prophetisme et Messianisme dans l'oeuvre d'Antonio Vieira*, Paris, 1960, pág. 23.

<sup>10</sup> Cf. *Erasmus et l'Espagne*, Paris, Droz, 1937, págs. 58-75.

D. Manuel<sup>11</sup>. Os meios de alta cultura literária, em Espanha, não escapavam à sua esporádica influência<sup>12</sup>. Provinha de longa tradição medieval e através dos frades, dos franciscanos sobretudo, radicara-se na mentalidade popular. Na Espanha de Carlos V esteve envolvido nas revoltas dos Comuneros e das Germanias, por qualquer das facções em conflito<sup>13</sup>. O historiador Frei Prudêncio do Sandoval, quase contemporâneo dos acontecimentos, deixou-nos uma imagem bastante expressiva do ambiente de profetismo, apocalíptico e joaquimita, que reinava em Espanha no tempo de Carlos V<sup>14</sup>, precisamente o tempo em que entre nós se expandia o mesmo profetismo e messianismo joaquimita que tomou o nome de sebastianismo. As aspirações eram as mesmas e eram iguais as expressões proféticas, as quais provinham das mesmas fontes: as lamentações e profecias de Santo Isidoro<sup>15</sup>, as profecias de Fr. João de Rocacelsa<sup>16</sup>, de Merlin, de S. João Damasceno e outros doutores da Igreja.

<sup>11</sup> Cf. *Introdução a Desengano de Perdidos*, de Fr. Gaspar de Leão, Coimbra, Acta Universitatis, 1958, pág. XXVIII — *Cartas de Afonso de Albuquerque*, Lisboa, 1884, t. I, pág. 33. Segundo Assensio trata-se do visionário joaquimita Juam Aleman autor do ms. 6176 da Biblioteca Nacional de Madrid que os manuscritos sebastianistas citam.

<sup>12</sup> Exemplo disso é uma edição valenciana do Baladro do Sabio Merlin, de 1533, que insere na primeira parte de «La Demanda del Santo Grial» e após a literatura culta das lendas bretãs, uma parte das profecias joaquimitas de Merlin, de tradição fradesca e popular. Certas das expressões desse texto aparecem nos textos sebastianistas, como os «cavalos de madeira» em que o Encuberto passará o estreito. Cf. *El Baladro del Sabio Merlin*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Espanoles, 1907, págs. 115-162.

<sup>13</sup> José António Maravall, *Las Comunidades de Castilla* Madrid, revista de Occidente, 1970, 2.ª ed., pág. 236. Joan Fuster *Rebeldes y Heterodoxos*, Barcelona, Ariel, 1972, págs. 40-61. Este autor só retém o carácter contestatário dos messianismos ali referidos, escapando-lhe o seu carácter joaquimita.

<sup>14</sup> Frei Prudêncio do Sandoval, *História de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, Pamplona, 1674, t. I, pág. 63.

<sup>15</sup> As profecias de Pedro Frias são versões das lamentações e profecias atribuídas a Santo Isidoro. Cf. códices da Biblioteca Nacional de Lisboa, fundo geral: 400 (fl. 245) — 7 211 (fl. 140) — 10 693 (fl. 10) — da colecção pombalina: 585 (fl. 32) — códices da Biblioteca Pública de Évora:  $\frac{CV}{1-10}$  (fls. 189-203) —  $\frac{CIV}{1-12}$  (fl. 29) —  $\frac{CIV}{1-14}$  (fl. 129) —  $\frac{CXII}{1-36}$  (fls. 313-318) — códice da Biblioteca da Ajuda: 50-V-36 (fl. 193) — códice da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: 1 156 (fl. 780).

<sup>16</sup> João de Rocacelsa (Johannes de Rupescissa) é um célebre franciscano, joaquimita catalão de meados do século XIV, cujo visionarismo crítico era mal aceite pelas hierarquias

O milenarismo joaquimista é um movimento profético e apocalíptico medieval, que retoma uma antiga tradição messiânica judaica, depois continuada pelo cristianismo primitivo e que se inscreve permanentemente na luta de camadas populacionais oprimidas pela sua libertação social e cultural. Por vezes essa luta assume características de nacionalismo, mas não necessariamente.

Algumas ideias fundamentais dominam toda esta corrente messiânica e apocalíptica:

- 1) O Deus único é o senhor da história e governa a sorte de todos os povos.
- 2) Todavia uma potência maléfica, demoníaca, age contra a potência de Deus e impede que Ele possua o universo e o destino dos homens.
- 3) A felicidade ou infelicidade colectivas dependem da presença (*posse* — *possessão*) de Deus ou da ausência de Deus (— *possessão diabólica*).
- 4) A potência demoníaca tem capacidades incomensuráveis e só por uma catástrofe de dimensões universais pode ser destruída.
- 5) Um eleito (possuído) por Deus, guerreiro santo, conduzirá, um povo eleito (povo possuído) a derrotar a potência demoníaca e seus seguidores.
- 6) Após a catástrofe final, o eleito de Deus (Messias) estabelecerá o Reino dos Santos, reino de paz e justiça universais. Será o apogeu da História e durará mil anos.

Fundamentalmente, trata-se do repúdio de uma situação social, política, económica e cultural e da procura de uma outra. Esta outra, só simbolicamente se situa no imaginário. É uma situação «outra»

---

eclesiásticas que o retiveram a ferros durante cerca de 23 anos. Cf. Bignami-Odier, *Études sur Jean de Roquetaillade*, Paris, J. Vrin, 1952. Alguns códices sebastianistas aduzem profecias suas. Ex. códices da Biblioteca Nacional de Lisboa: 400 (fl. 245) — 627 (fls. 25-31-127) — 7 211 (fl. 11) — 8 579 (fl. 67 v.) — 10 69 (fl. 9) — código da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: 1 146 (fl. 71v.) — código da Biblioteca Pública de Évora —  $\frac{CIV}{1-12}$  (fl. 21 v.).

bastante concreta, que tanto pode ser a criar revolucionariamente, como pode ser uma situação a conservar pela resistência à transformação.

Foi no segundo século antes de Cristo, quando a paz relativamente autónoma dos israelitas, sob o domínio persa, foi perturbada pela expansão grega, sob Alexandre, e as classes poderosas israelitas traíam a autonomia religiosa e cultural do seu povo, que apareceram os primeiros movimentos messiânicos e apocalípticos com a sua literatura respectiva, da qual apenas uma pequena parte foi conservada oficialmente pelas autoridades religiosas e culturais judias e cristãs. O carácter desses movimentos apresenta-se menos nacionalista do que religioso, cultural e social<sup>17</sup>. Cedo ganham um carácter universalista, possivelmente pela diáspora judia. As primitivas comunidades cristãs prosseguiram a tradição profética e apocalíptica judia, criando a sua própria literatura, agora identificando o Messias com Cristo e identificando a potência demoníaca com a cultura e civilização romana<sup>18</sup>. Entretanto, por efeito da inevitável

---

<sup>17</sup> Na literatura apocalíptica e messiânica oficial apenas foi conservado o VII capítulo do *Livro de Daniel*, do Antigo Testamento e o *Apocalipse de S. João* do Novo Testamento. Foram pois rejeitados como falsos, apócrifos e heterodoxos todos os mais, de que se conhecem: *O Livro de Henoch*, *O Livro dos Jubileus*, *O Testamento dos Doze Patriarcas*, *Os Salmos de Salomão*, *A Assumpção de Moisés*, *A ascensão de Isaías*, *O Apocalipse siríaco de Baruch* e o 4.º *Livro de Esdras*, *O apocalipse de Abraão* e o *Testamento de Abraão*, do Antigo Testamento. Do Novo Testamento conhecem-se: *O Apocalipse de Pedro*, *O Apocalipse de Paulo*, *O Apocalipse de Tomé*, *O Apocalipse de Estevão*, vários outros atribuídos a S. João e até à *Virgem Maria*. Cf. H. H. Royley, «*The Relevance of Apocalyptic. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*», New York, 1963.

O 4.º *Livro de Esdras* pela enorme influência exercida entre os cristãos e em alguns Padres da Igreja, dificilmente foi apartado do cânon oficial da Igreja. O próprio Concílio de Trento conservou-o como apêndice aos livros canónicos.

<sup>18</sup> A Nova Jerusalém dos apocalipses cristãos exigia a destruição da Velha Jerusalém. A nova Babilónia, como símbolo da potência demoníaca era Roma.

A multiplicidade de textos e de versões difundidos durante os dois primeiros séculos do cristianismo, testemunha da diversidade e até da controvérsia entre comunidades judias e cristãs desse tempo. *O Apocalipse de Baruch*, por exemplo, é fruto da polémica judia contra o cristianismo.

Só a centralização e a hierarquização que o cristianismo foi logrando, conseguiu privilegiar uns textos sobre outros e finalmente, com lentidão, depreciar as correntes apocalípticas.

aculturação, a literatura profética romana foi adoptada como confirmação da judia-cristã<sup>19</sup>.

Em meados do segundo século cristão, na mesma medida em que a Igreja se ia organizando, concentrando e institucionalizando, também no seio do cristianismo se organizavam forças colectivas de polémica e divergência. O montanismo foi uma dessas forças emergentes que pretendia manter o messianismo apocalíptico em toda a sua pureza e austeridade. A adopção do termo de «milénaristas» (pela computação dos mil anos do Reino dos Santos, segundo o Apocalipse de João — cap. 20) foi desde então preferida, permitindo cobrir o apocaliptismo de certos cristãos que todavia se não colocavam em ruptura frontal com a hierarquização da nova Igreja. Alguns Padres da Igreja foram profundamente influenciados por tais correntes milénaristas, como Tertuliano, Papias e Santo Ireneu.

A institucionalização da Igreja como Poder, desde o terceiro século, implicava uma desvalorização e marginalização do apocaliptismo messiânico ou a sua recuperação simbólica. Nesse sentido se orientou a elaboração da Teologia oficial da Igreja, sob a influência de Orígenes, para quem o Reino dos Santos profetizado e esperado, se situaria no interior da alma individual, e não implicava uma realização de um Reino histórico situado no tempo e no espaço, e sobretudo sob a influência de Santo Agostinho, para quem a Igreja (A Cidade de Deus) era já a realização histórica do Reino dos Santos, da esperança apocalíptica. Estas versões tornavam-se oficiais no Concílio de Éfese (431), relegando para a heterodoxia qualquer outra concepção. Por essa razão os capítulos milénaristas da obra *Contra as Heresias* de S. Ireneu foram suprimidos da obra deste Padre da Igreja, que embaraçavam a mesma Igreja com a concepção de que o milénarismo era essencial à ortodoxia cristã<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Já na tradição Judia os *Oráculos das Sibilas* haviam sido utilizados. A tradição cristã conservou-os e manipulou-os, dando origem aos *Livros Sibílicos*, de que apenas os 4 primeiros livros dos 12 conhecidos não terão sido de origem judio-cristã. Os Padres de Igreja, Justino, Atenágoras, e sobretudo Clemente de Alexandria faziam-lhes fé e utilizavam-nos. Cf. *Apochryphes de l'Ancien Testament et Apochryphes du Nouveau Testament in Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey, 1928, págs. 354-534.

<sup>20</sup> Só em 1575 foi descoberta uma versão manuscrita desta obra de S. Ireneu, sem amputações, que escapara à censura da Igreja. Cf. Norman Cohn, «*Les fanatiques de l'Apocalypse*», Paris, Julliard, 1962, pág. 27.



A Igreja agora como religião oficial, como poder cultural no Império, não tinha que conquistar o poder, mas assegurá-lo. Competia-lhe pois canalizar e controlar as crenças dos fiéis. Os movimentos milenaristas prosseguiram porém, incluindo agora a crítica e a contestação das hierarquias eclesiásticas. Os *Libros Sibílicos*, fruto de aculturação judio-cristã-romana, expandiam-se, e uma nova tradição surgiria, adaptada às novas circunstâncias históricas, expressa pelo texto da *Tiburtina* (séc. iv), simbiose dos milenarismos anteriores e que cobria profeticamente a profunda divisão do cristianismo e do Império com o Arianismo e com os filhos de Constantino. Na *Tiburtina* aparece pela primeira vez a figura do *Imperador dos Últimos Dias* que passaria à espada todos os pagãos, previa a conversão universal dos judeus, a glorificação do Santo Sepulcro de Jerusalém, onde o Imperador abandonaria a coroa, porque o próprio Deus assumiria directamente o governo dos homens. O *Império* e o *Reino de Deus* teriam então a sua realização histórica plena<sup>21</sup>.

Sob a dominação muçulmana, surge na Síria, no século vii, uma nova tradição do movimento milenarista e sibilino, atribuída ao bispo e mártir S. Metódio (séc. iv), que se propagou intensamente na Europa Ocidental e que aparece claramente no nosso sebastianismo: um poderoso imperador que se julgava morto, aparecia para desbaratar os muçulmanos e os cristãos traidores. Todos os grandes acontecimentos e movimentos políticos e sociais da Idade Média foram atravessados por estas tradições milenaristas. As cruzadas eram por elas animadas. O próprio S. Bernardo parece ter-se resolvido a aceitar a pregação da 2.ª Cruzada sob a influência profética milenarista<sup>22</sup>.

Foi sobretudo à volta das regiões do Vale do Reno, em certas regiões da Alemanha central e meridional, em certas regiões da actual Bélgica e do norte da França, bem como na Holanda, na Boémia, na região de Londres e no reino de Aragão, que as tradições quiliásticas<sup>23</sup> se mantiveram vivas até ao século xvi, animando, sob formas variadas, todos os grandes movimentos políticos, sociais e culturais de contestação, por vezes revolucionária, que essas regiões conhe-

<sup>21</sup> Cf. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, pág. 28.

<sup>22</sup> *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, pág. 67.

<sup>23</sup> Sinónimo de milenária, segundo a origem grega. (Kilioi-mil).

ceram. Como observa Norman Cohn<sup>24</sup>, as situações sociais que se encontravam como pano de fundo das explosões milenaristas são notavelmente uniformes e não podem deixar de relacionar-se com o desenvolvimento económico particularmente rápido e com a forte expansão demográfica das regiões onde se mantiveram<sup>25</sup>.

O sonho do Império Romano, sob a forma de Cristandade, como modelo do Império Universal dos Santos e a realidade histórica das divisões e lutas intestinas, da corrupção das hierarquias eclesíásticas e principescas, juntamente com a pressão exterior dos impérios muçulmanos, vão fornecer os motivos culturais persistentes nas tradições milenaristas. O imperador dos Últimos Dias desviar-se-á do Oriente para Ocidente.

Carlos Magno, será considerado durante séculos como o Imperador dos Últimos Dias. Na tradição milenarista popular, ele não estava morto, ou ressuscitaria, para desbaratar os muçulmanos e ser o novo Constantino.

O Joaquimismo surge no século XIII, dando uma nova forma ao milenarismo tradicional, para responder às situações específicas da cristandade ocidental da época. O nome de joaquimismo advém-lhe do abade cisterciense *Joaquim de Fiore* que apenas, com a sua perspetivação teológica da história e com a sua exegese do Apocalipse de João, contribuiu indirectamente para a corrente milenarista que inventou depois apócrifos proféticos próprios sob o seu nome.

Segundo Joaquim de Fiore uma ordem monástica estava predestinada para realizar a segunda etapa da história, a da propagação do Evangelho Eterno<sup>26</sup>.

Com a pregação do Evangelho Eterno, os judeus seriam convertidos e um novo chefe (*Novus Dux*) arrancaria a humanidade ao amor das coisas terrestres e lhe inspiraria o amor das coisas do espírito.

---

<sup>24</sup> A obra de Norman Cohn a que já temos feito referência, é certamente o estudo mais completo, sob perspectiva sociológica, das tradições quiliásticas. Servimo-nos da tradução francesa — *Les fanatiques de l'Apocalypse* — de *The Pursuit of the Millennium*, London, Secker and Warburg, 1957.

<sup>25</sup> *Les fanatiques de l'Apocalypse*, pág. 34.

<sup>26</sup> A história estaria dividida em três etapas, a primeira, a do Pai, a do império da Lei, a segunda a do Filho, a da propagação do Evangelho Eterno, a terceira a do Espírito Santo, a da Felicidade, do Amor, da Liberdade, do Evangelho Eterno.

Antes, porém, havia de levantar-se um rei secular que castigaria a Igreja mundana e pervertida.

Os movimentos franciscanos e afins que pouco depois fermentavam a Europa meridional, assumiam o papel profético de propagadores do Evangelho Eterno, num processo que era de contestação social e de contestação eclesiástica, mas que conduzia também a reacções de tipo político-religioso. Frederico II da Alemanha (neto de Barbarossa, 1197-1250), com quem terminou a ambição medieval de reconstruir o Santo Império Romano, foi considerado o Imperador dos Últimos Dias, que libertaria o Santo Sepulcro, castigaria os infiéis e a Igreja, e restabeleceria o Santo Império Universal. Nas lutas que travou com o Papado (Gregório IX e Inocêncio IV), facções joaquimitas, divididas, umas apoiavam-no como Messias, outros renegavam-no como Anticristo. Mas a sua memória permaneceu viva na Alemanha até ao século XVI, com a crença de que ressuscitaria para cumprir a sua missão universal<sup>27</sup>.

Nas regiões da Europa central o joaquimismo evoluiu até ao século XVI para formas de revolução social, com ideais igualitários<sup>28</sup>, como nas revoltas Taboritas da Boémia do século XIV, nas guerras dos camponeses do século XVI, com Münzer<sup>29</sup>, e nas revoltas anabaptistas de Münster (a Nova Jerusalém).

Contemporâneo deste joaquimismo revolucionário, o nosso joaquimismo sebastianista não passava de uma «loucura mansa»<sup>30</sup> com uma tradição distinta, a tradição aragonesa e catalã<sup>31</sup>. As condições sociais e culturais ibéricas nunca foram de molde a criar correntes proféticas que não fossem um reforço dos esquemas sociais tradicionais. A contestação que representam incide sobre as rupturas de tais esquemas. Buscam o restabelecimento dos laços

<sup>27</sup> Norman Cohn, pág. 104-120.

<sup>28</sup> Norman Cohn não receia dizer que o joaquimismo se tornou «o sistema profético mais influente da Europa Ocidental até ao nascimento do marxismo» — pág. 101.

<sup>29</sup> Cf. Ernest Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution*, Paris, Julliard, 10/18, 1964, págs. 73-91.

<sup>30</sup> Esta expressão provém, em primeira mão, duma publicação anónima do século XVIII: *Academia dos Humildes e Ignorantes*, Lisboa, oficina de Ignácio Nogueira Xisto, 1759, t. I, pág. 49-50.

<sup>31</sup> Para abertura de pistas sobre a tradição joaquimita aragonesa e catalã, cf. a obra de José M. Pou, *Visionários e fraticelos catalanes*, Vich, 1930.

hierárquicos e inscrevem-se, com os movimentos pietistas, na resistência à transformação social, encarada como dessacralização e como profanação. Cremos que tal facto se deve mais que tudo, a serem essencialmente clericais e a não representarem entre nós movimentos de reivindicação laical.

Quando Gonçalo Anes Bandarra passa no tribunal da Inquisição, são ali citados vários indivíduos envolvidos pelas suas Trovas. Tem-se dado demasiado relevo ao facto de serem cristãos-novos. Esquece-se todavia que ali foram citados três clérigos, com os quais Bandarra se entretinha em conversas apocalípticas<sup>32</sup>, e que Bandarra cita como testemunhas dois cristãos-velhos.

Uma leitura atenta das Trovas conduz-nos às seguintes ideias centrais que as dominam:

- 1) Aborrecimento da sociedade, dividida, confusa e corrompida pelo dinheiro, pelo luxo e pela quebra das hierarquias.
- 2) Desejo e esperança duma nova sociedade, universal, unificada e pacificada pela autoridade sagrada de um imperador (O Encuberto).
  - a) A unificação e pacificação seriam impostos pelas armas.
  - b) Começariam pela submissão dos príncipes cristãos divididos.
  - c) Alargar-se-iam aos heréticos e pagãos, dos quais os primeiros seriam os muçulmanos.
  - d) Os judeus merecem um tratamento especial:
    - uma leitura cristã dá-os como inimigos a serem controlados mas que se converterão finalmente.
    - uma possível leitura judia destacaria a congregação final das doze tribos como uma vitória israelita e então o Encuberto seria um Messias judeu.
- 3) Um nacionalismo exacerbado que atribuía a um Rei Português a missão de Imperador Universal.

---

<sup>32</sup> O Mestre Gaspar, pregador, o Doutor Álvaro Cardoso, e o clérigo Bartolomeu Rodrigues. Cf. Teófilo Braga, *História de Camões*, págs. 413 e 415.

- 4) As expressões culturais utilizadas pelas Trovas pertencem à tradição joaquimita provinda de Espanha.

Observemos agora, em que condições sociais e culturais um messianismo deste tipo, nasce, se expande e evolui.

Nos anos trinta do século XVI não se vislumbra, a nível popular, qualquer crise de nacionalidade. Mas a sociedade portuguesa estava numa encruzilhada e recebia os ecos de grandes transformações exteriores.

O mercantilismo transformava a nobreza, com a qual estavam implicadas as instituições eclesiásticas e o alto clero. O baixo clero multiplicava-se e corria à procura de algum pequeno benefício ou de algum convento para sobreviver.

A Renascença e o Humanismo penetrava na mentalidade das camadas mais cultas, criando necessariamente uma visão mais naturalista do mundo. A presença de muitos milhares de judeus convertidos compulsivamente e traumatizados, quer pela expulsão da Espanha, quer pela animosidade geral, quer pela repressão inquisitorial que se anunciava, era sem dúvida um forte elemento de perturbação não só económica, como social e mental. Lisboa crescia desmedidamente, misturando os que do interior do país ali vinham procurar trabalho ou por negócios, com mercadores e marinheiros das mais várias procedências, muitos deles tocados pela heresia ou trazendo novas das polémicas religiosas da Europa. Ninguém desconhecia as cisões e as revoltas da Cristandade, nem as notícias da expansão militar dos turcos. A corrupção generalizada dos conventos — que eram o alfobre da vida espiritual das povoações do interior — era patente.

Uma imagem generalizada e sentida de erosão e de corrupção era pois natural.

A reacção à erosão e à corrupção das mentalidades era também uma realidade que a história tem confirmado. D. João III afasta a Universidade de Lisboa para a pôr ao abrigo dos hereges que ali vinham comerciar. Correntes pictistas e pré-reformistas da Europa central e da Espanha eram procuradas por elementos activos dos nossos clérigos conventuais que o Poder aproveitava para a reformação

espiritual dos nossos conventos<sup>33</sup>. Uma certa camada da população seguia os reformadores.

É neste contexto, a nível popular de pequenos artesãos, de pequenos comerciantes, que não são iletrados, e de clero provinciano de baixo grau hierárquico, que surge o profetismo apocalíptico joaquimista português, esperando um Rei Encuberto que venha refazer a sociedade e salvar o mundo.

Uma distinção fundamental se impõe entre esta corrente joaquimista e as correntes pietistas e reformistas: estas pugnavam pela transformação social através de um cristianismo individualista, aquela pugnava por uma solução colectiva, gregária e compulsiva. Entre elas vai toda a distância entre esquemas mentais dum medievalismo retrógrado e um humanismo já renascentista.

Curiosamente, quando a contra-Reforma se instalou solidamente, através do aparelho repressivo do Santo Ofício, quer os movimentos pietistas e reformadores, quer o messianismo joaquimista foram contrariados e reprimidos. As razões deste comportamento inquisitorial não estão ainda suficientemente esclarecidas. As forças sociais que necessitavam e exigiram a Inquisição deviam temer toda e qualquer corrente de mentalidade autónoma, que não pudesse controlar inteiramente. Tais correntes de mentalidade eram suspeitadas de rondar zonas perigosas de heterodoxia. Certamente o seu cunho profundo de contestação não escapava à sensibilidade dos inquisidores<sup>34</sup>. Por terras de Castilha passava-se algo idêntico e mais intensamente, porque lá as correntes espiritualistas pré-reformistas tinham raízes mais profundas e extensas. A suspeita de que influências judaisantes dos cristãos-novos estivessem infiltradas em

---

<sup>33</sup> A obra de J. S. da Silva Dias — *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra, Instituto dos Estudos Filosóficos, 1960 — é uma preciosíssima fonte de elementos a explorar e a aprofundar no domínio da reforma espiritual portuguesa, para a história da nossa mentalidade popular.

<sup>34</sup> Silva Dias esclarece todavia que o reaccionarismo inquisitorial não deixou de ser influenciado pelas correntes que reprimia. Cf. *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, págs. 452-457.

Tratava-se, portanto e sobretudo, de controlar e canalizar os movimentos, impedindo-lhes assim a autonomia.

O joaquimismo sebastianista escapava-se todavia, primeiro pela via da clandestinidade, depois, pela via do nacionalismo, na primeira metade do século xvii.

tais correntes de mentalidade devia também constituir motivo de preocupação. No caso do joaquimismo sebastianista isso era evidente. Bandarra foi por isso condenado.

Em termos de conflito social, consciente ou inconscientemente, uma certa luta de classes, sob a cobertura de conflitos de mentalidade, devia estar latente: os leigos seguidores das correntes espiritualistas pré-reformistas, bem como os crentes sebastianistas, pertenciam às camadas da população que poderíamos traduzir pelo termo de camadas médias, artesãos, comerciantes, burocratas, nobres decaídos, onde a presença de cristãos-novos era mais significativa, onde uma certa autonomia pessoal era possível e também mais desejada, e por tal razão mais frustrante, diante das camadas poderosas da aristocracia civil e religiosa que a Inquisição representava. As camadas médias eram sempre temidas, quer nos períodos em que a política económica e a conjuntura favoreciam a sua expansão, quer nos períodos de monopolismo e de crise em que a sua expansão era refreada.

Ainda não está suficientemente esclarecida a origem social da maioria do baixo clero de então. É de supor que existisse uma estreita ligação entre este clero e as camadas médias da população. Uma maior proximidade cultural devia corresponder a um certo nivelamento social e económico e a reacções de inconformidade similares.

Conquanto não seja possível supervalorizar a influência do messianismo judaico, através dos cristãos-novos, no joaquimismo sebastianista, é inegável que o messianismo judaico reprimido se exprime pela via joaquimista. No processo de Bandarra é evidente que a profecia da congregação apocalíptica das doze tribos de Israel era glosada com interesse e suscitava temores: «Estando elle testemunha em casa de Manoel Alvares, cristão-novo, morador em Trancoso, com outras muitas pessoas, vieram em falar em nosso Senhor e que a mulher do dito Manoel Alvares dissera: dizei, rogavo-lo, ha ainda de vir o Mixias, porque dizem que hade vir ou veiu já? E que então respondera o dito Manoel Alvares, mercador: Já veiu e vós sois doida em falar isso». Bandarra confessa aos inquisidores que «fora rico e abastado», «segundo o animo que conhecia delles christãos-novos» se lhes respondesse como eles desejariam às perguntas que lhe formulavam<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Cf. Teófilo Braga, *História de Camões*, págs. 414-415.

Joam de Castro, na sua *Paraphrase e Concordância* não esconde que as profecias sebastianistas eram utilizadas pelos cristãos-novos como referindo-as ao seu Messias, distinguindo assim duas correntes sebastianistas<sup>36</sup>. Castro, de origem nobre, manifesta clara aversão aos cristãos-novos e advoga até que no reino do Encoberto a Inquisição seja implantada universalmente para forçar a conversão geral e impedir abjurações. Neste aspecto, Castro, não era seguido pela maioria dos sebastianistas, que, a fazer fé nos manuscritos conhecidos, previam a conversão espontânea dos judeus. Vieira ia ainda mais longe, prevendo que os judeus pudessem no Reino dos Santos, celebrar o culto segundo o seu próprio rito<sup>37</sup>. Esta presença muito particular da problemática dos judeus no nosso profetismo messiânico deve-se evidentemente ao grande peso social e cultural das dezenas de milhares de cristãos-novos que se integravam (com dificuldade) no conjunto socio-cultural português. Integração que era interação já que com o seu sentido cultural messiânico os cristãos-novos intensificavam a reacção messiânica e profética da sociedade que os recebia, mas em contrapartida assimilavam desta um tipo de messianismo carregado duma tradição que não era a deles, e que exprimia a aspiração a um tipo de sociedade que não seria certamente aquela que eles construiriam, se lhes fosse dada a plena liberdade de acção social e cultural autónoma.

Somos levados a pensar que a corrente messiânica, profética, apocalíptica do joaquimismo português (o sebastianismo) funcionou como um instrumento de integração cultural dos cristãos-novos na sociedade portuguesa, no apertadíssimo espartilho mental, social e económico que esta lhes oferecia. Instrumento tanto mais eficaz, quanto unificava cristãos-novos e cristãos-velhos numa solidariedade tão profunda como só a cumplicidade da clandestinidade favorece.

Não podemos, contudo, privilegiar o elemento «cristão-novo» na génese do nosso joaquimismo sebastianista. Joam de Castro, quando se converteu ao sebastianismo, não o recebeu de cristãos-novos nem eram estes o meio natural, social e cultural, em que Castro, se movia e que ele próprio procurava converter, e o acervo de textos

<sup>36</sup> *Paraphrase*, fl. 76.

<sup>37</sup> *Obras Escolhidas*, vol. IX — *História do Futuro II*, Lisboa, Sá da Costa, 1953, págs. 182-186.



proféticos que ele e o seu contemporâneo Pero Roiz Soares recolhiam da circulação de manuscritos existentes, perfeitamente identificados quanto à sua natureza joaquimita, não podia provir duma tradição judaica.

Uma referência deve ser feita à presença do joaquimismo em camadas sociais e culturais algo acima das camadas médias em que ele era efervescente. A sua presença em espíritos mais domados pela frieza da razão ou pela medida das responsabilidades públicas é significativa da força da sua influência cultural. Não abundam os testemunhos sobre uma eventual influência de larga extensão. Mas não se esqueça que a censura inquisitorial vigiava e desde há séculos que o profetismo joaquimita era suspeito de rondar a heresia. Por isso mesmo, o aparecimento, em obras de largo alcance e de personalidades representativas, de sinais denunciadores de influência joaquimita, ganha um significado apreciável. É o caso de Fr. Marcos de Lisboa, nas *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, onde é patente a particular simpatia pelos joaquimitas das origens, como Pedro Oliva, é o caso de Fr. Gaspar de Leão, no seu *Desengano de Perdidos*, obra que a Inquisição sancionou<sup>38</sup>, é ainda o caso dos jesuitas Sebastião Gonçalves e Bras Viegas, que atribuíam à sua Ordem a missão profética joaquimita de pregadores do Evangelho Eterno<sup>39</sup>.

Só estes dois últimos são já posteriores a Alcácer-Quibir.

É incontestável que o desaparecimento do jovem rei D. Sebastião, nas circunstâncias de todos conhecidas e deixando em sobressalto o nacionalismo do Povo, que sofria as consequências económicas e sociais da crise do país, agravada depois pelas investidas estrangeiras contra os domínios de Filipe II, foi um factor de radicação e de extensão do apocaliptismo, bem como de exacerbamento do nacionalismo que lhe era intrínseco. Mas não escamoteemos a realidade. O sebastianismo não era só um nacionalismo em sobressalto. Era

<sup>38</sup> Fr. Marcos de Lisboa, *Parte Segunda das Chronicas dos Frades menores*, Lisboa, 1562.

Fr. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Universidade, 1958. Eugénio Assensio que preparou a edição desta obra, para a qual fez uma introdução preciosa, foi o primeiro investigador a chamar a atenção para a importância do joaquimismo no Sebastianismo.

<sup>39</sup> Simão Gonçalves, *História dos Religiosos da Companhia de Jesus*, Coimbra, 1957-1960. Bras Viegas, *Comentarii exegetici in Apocalypsim*, Évora, 1601, págs. 196-197.

muito mais que isso. Era uma crise de civilização. O nacionalismo sendo uma das suas componentes, nem sequer era a mais importante. A nosso ver o seu nacionalismo explica (e é explicado por) a coesão e solidariedade específicas de povo em que o fenómeno messiânico joaquimita lançou raízes. O mesmo fenómeno tinha raízes nos reinos catalães, no reino de Valência e em Castilha, mas não logrou nestes reinos o mesmo carácter nacionalista que obteve em Portugal. Porque é que um fenómeno da mesma natureza evoluiu diferentemente aqui e lá? As condições sociais, culturais e políticas não foram idênticas. Basta apontar um facto: o joaquimismo profético e messiânico espanhol viu-se envolto em convulsões sangrentas, exprimindo anseios políticos contraditórios e violentos que lhe retiravam o seu carácter místico e o afogaram na explosão social e política. Em Espanha o joaquimismo encontrava uma sociedade cultural e socialmente complexa e com maiores aberturas. Em Portugal o joaquimismo encontrava uma sociedade fechada, relativamente simples e homogénea, intensamente integradora. Referimo-nos, é evidente, ao nível das camadas médias e baixas em que o sebastianismo vingou. A possibilidade que o joaquimismo sebastianista deu aos cristãos-novos de canalizar a sua tradição cultural messiânica, significando o facto da simplicidade integradora da sociedade portuguesa, funcionou da melhor maneira no sentido da integração daqueles que poderiam constituir um factor de desintegração. Deste modo o joaquimismo sebastianista contestando uma sociedade, criava uma sociedade<sup>40</sup>. Parece, por isso, viável a hipótese de que a Inquisição, ao desintegrar a sociedade portuguesa pela distinção, segregação e perseguição dos cristãos-novos, favorecia a integração destes pelos mecanismos profundos da reacção profética e messiânica canalizada pelo joaquimismo sebastianista.

O sebastianismo foi profundamente nacionalista porque nasceu e desenvolveu-se numa sociedade bastante homogénea e com profundos sentimentos nacionalistas, mas a sua natureza tinha uma génese e um sentido, portanto uma significação e uma função, que ultrapassaram o nacionalismo, conquanto o tenham reforçado.

---

<sup>40</sup> As raízes joaquimitas espanholas não se perderam. Individualizaram-se e emigraram. É curioso notar que enquanto Portugal não gerou (à parte Vieira) grandes personalidades joaquimitas, Espanha criou-as: Benito Arias Montano (1527-1598), Cosme Damian Hortola (1493-1568), Francisco Ribera (1537-1591), Michel Servet (1509-1553), Luís de Alcazar (1554-

A história demonstrou-o.

João de Castro quando aproveita o exílio para livremente escrever e publicar os conteúdos das esperanças sebastianistas<sup>41</sup>, e Pero Roiz Soares, quando nos relata as reacções da opinião pública Lisboa, entre 1565 e 1628, dão-nos uma imagem do paroxismo profético, apocalíptico e messiânico dos nossos sebastianistas, em que transparece, para além da angústia nacionalista, a angústia do escândalo pela desordem dos tempos. A própria perda da autonomia política é encarada como fruto do pecado, da ausência de Deus: «reina aqui la sem justiça / la soberbia y ambicion / la liyonya y sim razon / el engenho y la malicia / la luxuria y desafuero / desverguenza y vilania / / y un não sei que nõ devia / vender tudo por dinero». Estas coplas, que corriam, mesmo em castelhano, na população de Lisboa, entre as profecias que Pero Roiz Soares recolheu, podem resumir quer a génese do espírito profético colectivo, quer o sentido das esperanças messiânicas<sup>42</sup>.

A erupção algo violenta do falso Dom Sebastião da Ericeira<sup>43</sup> e o levantamento das populações, nas alterações de Évora, se nos dizem que o sebastianismo poderia eventualmente ser utilizado em casos de ruptura social, não chegam para nos convencer de que a natureza do joaquimismo sebastianista evoluiu para uma ideologia revolucionária<sup>44</sup>. E é certo também que, mau grado o dito de Francisco

---

-1613), Geronimus de Mendieta (1529-1604), Salvador-José Maner (1617-1751), Manuel Lacunza (1731-1801), Buenaventura Alvarez (1874), Francisco Arribas (1815-1876), Infante Caballero (1875), Valentin Casajuna (1828-1889), António Galliana (1762-1826), Gabriel Garcia y Tassara (1817-1875), José de Luyando (1773-1835), José Maria Roldan (1771-1828), António Sanz y Sanz (1862). Em Portugal o joaquimismo foi colectivo, anónimo e homogéneo.

<sup>41</sup> Castro (1550-1624) deixou-nos duas obras impressas (*Paraphrase*, Paris, 1603 — reeditada por Sampaio Bruno em 1901 — e *Discurso da vida do... Rey Dom Sebastião*, Paris, 1602) e 20 volumes manuscritos — códices 4371 a 4388 da Biblioteca Nacional de Lisboa.

<sup>42</sup> Cf. Pero Roiz Soares, *Memorial*, Acta Universitatis Conimbricensis, 1953, pág. 385-386.

<sup>43</sup> Cf. *Memorial*, de Pero Roiz Soares, págs. 223-227.

<sup>44</sup> Francisco Manuel de Melo constatava que, à medida que o descontentamento das populações aumentava, crescia o número dos sebastianistas, mas também testemunha que era por efeito da pregação dos frades, em especial dos jesuitas que o levantamento ganhava coloração sebastianista. Não se vê no testemunho de Melo, nem por qualquer outro documento, que houvesse uma relação intrínseca entre estes levantamentos e o fenómeno sebastianista. Cf. *Alterações de Évora*, Lisboa, Portugalia, 1967, pág. 34-37.

Manuel de Melo de que o sebastianismo se espalhou quase «como seita política», o profetismo messiânico sebastianista, se aspirava pela restauração da autonomia política portuguesa, não se confinava nela, nem se satisfazia com qualquer rei. A Restauração desconfiava dos sebastianistas, servindo-se no entanto do sebastianismo para cerrar as fileiras do todo o povo à volta da nova dinastia dos Braganças. Tal facto permitiu que o sebastianismo saísse da clandestinidade e que as Trovas de Bandarra fossem lidas e glosadas publicamente nas igrejas<sup>45</sup>. Espantosamente alguns conselheiros do novo rei e seus diplomatas deitam mão das profecias sebastianistas e imprimem-nas, pretendendo provar com elas a legitimidade sagrada da nova dinastia<sup>46</sup>.

A Inquisição, compreensivelmente, não actuava. Actuou, parece que por indicação da Corte, impedindo a publicação duma segunda obra, esta polémica, de Fr. Manuel Homem<sup>47</sup>. Uma polémica entre sebastianistas puros e os sebastianistas de D. João IV (que seríamos levados a chamar os sebastianistas aristocratas) estava latente. Aqueles, continuando fiéis às suas esperanças proféticas e messiânicas e continuando descontentes com a sociedade, tal como era, não se satisfazendo com qualquer rei, eram acusados de constituírem um

---

<sup>45</sup> Vieira argumentou com este facto para se defender no tribunal da Inquisição. Cf. *Obras Escolhidas* do P. António Vieira, Lisboa, Sá da Costa, 1952, vol. VI, pág. 138.

<sup>46</sup> As Trovas do Bandarra foram então publicadas pelo embaixador D. Vasco Luís da Gama, em 1644. António de Sousa de Macedo (com *Lusitania Liberata*), Nicolau Monteiro (com *Vox Turturis*), Pontalão Rodrigues Pacheco (com *Manifesto do Reino de Portugal*), Luiz Marinho de Azevedo (com *El Principe Encubierto*), Fernão Homem de Figueiredo — Fr. Manuel Homem — (com *Ressurreição de Portugal*), João Salgado de Araújo (com *Marte Português*), Pedro de Sousa Ferreira (com *Maior triunfo da Monarquia Lusitana*), António Pais Viegas (com *Manifesto do Reino de Portugal*) e Gregório de Almeida — o jesuíta P. João de Vasconcelos — (com *Restauração de Portugal prodigiosa*) utilizaram o messianismo joaquimita do sebastianismo para reforçar politicamente o trono de D. João IV.

Raymond Cantel identificou pelo menos 9 pregadores que têm sermões sebastianistas publicados. Sem contar, naturalmente, os sermões sebastianistas de Vieira. Cf. *Prophétisme et Messianisme dans l'Oeuvre d'António Vieira*, Paris, ediciones Hispano-Americanas, 1960, pág. 30.

<sup>47</sup> Tratava-se do *Desengano da Divina Providência*. Cf. Carlos Alberto Ferreira, *O Sebastianismo e a Aclamação de D. João IV segundo Fr. Manuel Homem*, in *Biblos*, 1945, vol. XXI, t. 1, págs. 227-241.

perigo para a unidade política de Portugal. O P. Vieira não os poupava com os seus sarcasmos<sup>48</sup>.

O caso pessoal do sebastianismo do P. Vieira é muito esclarecedor, mas necessita de ser observado com atenção, pois certos pormenores importantes da sua história sebastianista têm escapado à reflexão crítica. Por exemplo: a) o sebastianismo de Vieira manifestava-se quando era afastado do poder político. b) quando participava do poder, Vieira era escandalosamente progressista<sup>49</sup>, afastado do poder regressava aos modelos sociais do joaquimismo retrógrado. c) Só em Vieira aparece o universalismo messiânico que tem em conta a expansão colonial e missionária dos portugueses.

Estes elementos são importantes para caracterizar o tipo de sociedade e de universalismo subjacente ao sebastianismo, que se apresenta sempre modelado pelos tipos arcaicos da sociedade e do universalismo medieval. É sintomático que a obra de Vieira em que o universalismo messiânico tem a dimensão cosmopolita da colonização e da missionação — trata-se da *História do Futuro* — não tenha tido repercussão no sebastianismo, se nos atermos aos manuscritos sebastianistas do século XVII e XVIII. A obra de Vieira neles frequentemente citada, é a *Esperança de Portugal, Quinto Império do Mundo*, onde a perspectiva é a tradicional. Compreende-se a visão de Vieira, missionário, e escrevendo no Brasil. Neste aspecto ele não é representativo do fenómeno sebastianista português, o que implica o desfazer de certas hipóteses, segundo as quais o sebastianismo servia a expressão dum sonho imperialista e colonial fracassado.

O joaquimismo português tornou-se sebastianista, pura e simplesmente porque a personalidade cavaleiresca, guerreira de D. Sebastião, obsesionado pela luta contra os mouros, coincidia com o tipo do imaginado Rei Encuberto, e ainda porque as circunstâncias estranhas e trágicas do seu desaparecimento favoreceram a mitificação dessa personalidade, e também porque as consequências polí-

<sup>48</sup> Cf. *Cartas*, Vol. III, pág. 73.

<sup>49</sup> Vieira, enquanto no Poder, como conselheiro de D. João IV e seu embaixador, chegou a correr o risco de ser expulso da Companhia de Jesus por atitudes políticas extremamente avançadas para a época: diálogo aberto com judeus e protestantes e secularização do vestuário. Fora do poder, apenas conservou o apoio aberto aos cristãos-novos contra a Inquisição.

ticas do seu desaparecimento sobressaltaram o nacionalismo das camadas sociais que esperavam o Encuberto. Estes factores se conduziram a uma identificação imaginária do Encuberto e se intensificaram a efervescência messiânica e nacionalista, não modificaram o fenómeno messiânico em si mesmo.

Não tem fundamento a afirmação de João Lúcio de Azevedo de que na segunda metade do século xvii o número e a qualidade dos sebastianistas diminuíra<sup>50</sup>. Ora é precisamente a partir de meados dos séculos xvii e durante o século xviii, mau grado a repressão inquisitorial, a oposição política e a crescente atitude depreciativa a que os sebastianistas são sujeitos, que o fenómeno sebastianista, apesar da consolidação da autonomia nacional e da consolidação das colónias (e uma certa reanimação da carreira da Índia) se manifesta mais intensamente. Prova-o a maior quantidade de testemunhos e a crescente produção manuscrita de textos sebastianistas. O que enganou Lúcio de Azevedo foi a sua incapacidade de perceber que o sebastianismo não podia avaliar-se pelo número e qualidade de aristocratas e de literatos que o seguiam ou o utilizavam. O sebastianismo deixou de interessar politicamente e já não merecia qualquer respeito por parte dos homens próximos do poder. Tornava-se-lhes ridículo e perigoso. Foi nessa altura que o P. António Vieira, decaído politicamente, pôde ser sujeito à humilhação que os homens do Santo Ofício lhe preparavam. Nessa altura também a Inquisição volta a condenar as Trovas e a dessacralizar o túmulo de Bandarra.

Estabelecer uma relação entre estes factos e as transformações que se operavam a nível do aparelho de Estado, não vem a despropósito. A aristocracia dividia-se e o golpe de Estado de 1667 (Vieira estava sob as garras dos inquisidores) abriu caminho à facção aristocrática que se aliava à burguesia monopolista e que, tocada pelas teorias económicas do pré-iluminismo francês, iria procurar resolver a gravíssima crise económica do país. A pequena e média burguesia sofriam horas duras, mas ofereciam resistências. A Inquisição actuava espasmodicamente com anos de virulência inaudita (Cf. *Uma Longa*

<sup>50</sup> João Lúcio de Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Clássica Editora, 1947, 2.ª ed., pág. 99. Esta obra de Lúcio de Azevedo representa o maior esforço historiográfico sobre o sebastianismo até hoje produzido pela investigação portuguesa, mas para a historiografia actual é já demasiado insuficiente e pobre.

*Guerra Social — Os Ritmos da Repressão Inquisitorial em Portugal*, por José Veiga Torres, in *Revista de História Económica e Social*, Lisboa, Sá da Costa, 1978, n.º 1, págs. 55-68).

*As Monstruosidades do Tempo e da Fortuna* de Alexandre da Paixão testemunha a expansão sebastianista da época<sup>51</sup>. Tal expansão prosseguirá nos reinados de D. João V, de D. José e de D. Maria I.

Desde meados do século xvii e mais intensamente no século xviii, os manuscritos sebastianistas organizam-se sob forma polémica, silogisticamente, como que a defenderem-se dos ataques da razão. Uma certa mentalidade pré-iluminista, racionalista, atacava-os e ridicularizava-os. Mas com a corrupção dos costumes, num tempo em que os freiráticos deslocavam os prazeres do convívio social dos salões para os conventos, os lugares sagrados eram profanados e o Estado secularizava-se crescentemente (até à ruptura fútil de relações com o Papado), o sebastianismo tinha motivos para se enraizar.

Dois correntes de reacções sagradas se desenvolviam contra a corrupção das mentalidades e dos costumes: a dos sebastianistas e a dos jacobeos<sup>52</sup>. Os jacobeos deram origem a uma polémica que abalou as altas hierarquias eclesiásticas e do aparelho de Estado, que só terminaria definitivamente com a cruel vingança do Marquês de Pombal num dos chefes jacobeos mais respeitados, o bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação.

Os sebastianistas não abalavam tão visivelmente as estruturas do poder, mas enervavam-nas, talvez pela sua maior expansão e pela sua resistência surda, que eram pressentidas como um perigo. Em 1727 a Inquisição voltou a condenar as Trovas e os que as propagavam como «opostas à religião» e «ímpios». Tomás Pinto Brandão, que bem os conhecia dos meios que frequentava, não os poupou com a ferocidade do seu sarcasmo, mas atinava com as razões das

<sup>51</sup> Repare-se no expressivo título desta obra, que não sendo de um sebastianista, é todavia de um conservador em quem a aragem apocalíptica se faz sentir. Servimo-nos da edição de 1938, por Damião Peres, vol. II, pág. 60-61.

<sup>52</sup> Os jacobeos mereciam um estudo de cariz sociológico. Tal estudo esclareceria certos mecanismos profundos da sociedade portuguesa do século xviii. Movimento clerical (1702-1768) e pietista, tem o seu melhor estudo, ainda que insuficiente, na obra de Cabral Moncada, *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII*, in «Estudos Filosóficos e Históricos», Coimbra, 1959.

suas esperanças e dir-se-ia que os seguiria se o seu cepticismo o não impedisse de ser crédulo<sup>53</sup>.

No princípio do segundo quartel do século XVIII as Trovas apareceram aumentadas com seis novos sonhos apocalípticos e proféticos, cuja voga e exegese se prolongou até ao primeiro decénio do século XIX com maior repercussão que as antigas Trovas do século XVI e XVII. O autor da *Academia dos Humildes e Ignorantes* testemunha que elas se propagavam como as andorinhas<sup>54</sup>. O sebastianismo aparecia-lhe como uma «heresia política»<sup>55</sup>. Pombal, alguns decénios depois, pensaria o mesmo ao lançar-se numa ofensiva feroz contra ele. Mas havia quem se perguntasse porque existiam ainda sebastianistas. Reflexos do racionalismo iluminista criavam novos esquemas mentais que cavavam maior distância entre os sebastianistas e a nova cultura das elites, que pelas consequências profanisantes desta reforçava a resistência daqueles. Ensaivavam-se já rudimentares explicações psicológicas e até sociológicas<sup>56</sup>. Espantava que pessoas sensatas e sábias fossem sebastianistas<sup>57</sup>.

Os conventos eram os grandes centros de elucubração sebastianista. E não só os conventos jesuítas. Com os códices sebastianistas destes mandou Pombal fazer uma fogueira em 1768 e apesar disso centenas de textos manuscritos sebastianistas chegaram às nossas bibliotecas nacionais. Para Pombal os jesuítas, bodes expiatórios de tudo quanto em Portugal aborrecia os espíritos esclarecidos pelas luzes da razão, haviam sido os fundadores e os propagadores do fanatismo sebastianista «com que esquentarão as imaginações de toda esta corte ao favor da introdução que tinham em todas as famí-

<sup>53</sup> Cf. o códice 8 589 (fls. 493-506; fls. 463-493; fl. 507) da Biblioteca Nacional de Lisboa. Cf. também *este, é o bom governo de Portugal*, publicado e anotado por João Palma Ferreira, in *Critério*, Lisboa, n. 1, Novembro de 1975, págs. 35-42.

<sup>54</sup> *Academia dos Humildes e Ignorantes*, t. I, pág. 50.

<sup>55</sup> *Ib.* T. II, pág. 383.

<sup>56</sup> Cf. códice  $\frac{CIX}{1-3}$  da Biblioteca Pública de Évora, fls. 18 v.-20.

<sup>57</sup> O professor da Universidade de Coimbra Joaquim José (1741), o pregador régio Padre da Encarnação (1696), o bibliógrafo e mestre de gramática Francisco Luiz Ameno (1750), o matemático Alexandre do Couto (1763), o sábio António Paes Ferraz (1661) são alguns dos identificados compiladores de textos proféticos sebastianistas. O grande bibliógrafo Diogo Barbosa Machado (1682-1772) foi, pelo menos, simpatizante do sebastianismo.



lias della»<sup>58</sup>. A *Dedução Chronológica e Analytica* dedica ao caso nada menos de 50 páginas virulentas.

O reinado de D. Maria I foi um alívio e uma esperança para os sebastianistas. «Reino de Paz e de Prudência»<sup>59</sup>. A «viradeira» da nobreza tradicional, a importância acrescida do clero, a maior sacralização do poder (depois do regalismo sacrílego pombalino), a perseguição dos hereges, dos racionalistas, dos francomações e de todos os propagandistas de ideias novas, eram motivos de regozijo para o profetismo reaccionário sebastianista. Os judeus deixaram de ser nomeados. Já os não havia. Pombal desfizera o seu fantasma ao abolir a distinção de cristãos-novos. Mas em vez dos judeus e dos muçulmanos (o império otomano deixara de ser um perigo para a cristandade) havia os francomações. Mas com Maria os «partidos opostos/incrédulos por sistema / verão desfeito o inblema / ... / As mesmas Naçoins opostas / por suas leis infieis / se sujeitarão aos Fiéis / / Adorada a Terra Santa / em que poder te tens visto! / Reinará em ti só Christo / Reinará até que acabe / com um fim tão santo, e sério / do mundo o 5.º Império». O 5.º Império não era o Império Colonial, nem a memória de um destino imperial perdido. Era o império da Santidade, era a sociedade desejada de plena sacralização.

O avançar do secularismo, do racionalismo e do liberalismo pelo século XIX dentro, nos centros urbanos e na cultura urbana, conseguindo até influenciar uma boa franja do clero, sobressaltava os espíritos que se fixavam nos esquemas simplistas da sociedade tradicional. Por essa razão o sebastianismo não decresceu. Em 1810 assistimos a uma das mais virulentas polémicas da história da nossa imprensa. Nada menos de 30 obras foram dadas ao prelo no espaço de poucos meses pelo cruzar de espadas entre sebastianistas, anti-sebastianistas, e conciliadores. Polémica insólita e ridícula, até e sobretudo pelo carácter de seriedade com que os participantes nela se empenharam. Como fenómeno social temos porém de o observar com o respeito e atenção que qualquer realidade social nos deve merecer. Nele transparece a ruptura de civilização, de mentalidade, que passava até pelo interior do grupo social que era

<sup>58</sup> *Dedução Chronológica e Analytica*, Lisboa, 1768, Parte Primeira, divisão nona, pág. 224.

<sup>59</sup> Cf. *Sobre o sebastianismo*, Coimbra Editora, 1959, págs. 114-116.

o clero. Dos interventores identificados, 5 eram frades, 2 professores do ensino secundário, 2 jornalistas, um alto funcionário, um funcionário médio e um mestre de dança; os oito não identificados eram provavelmente na sua maioria clérigos. Certos dados das biografias conhecidas são esclarecedoras: frades em ruptura de obediência, secularizados, exilados e demitidos de funções. Era o que sobrenadava do iceberg invisível.

Tratava-se mais uma vez, de sobressalto nacionalista perante as intervenções estrangeiras e as invasões francesas? Só a leitura apressada dos textos sebastianistas o pode concluir.

Era o sobressalto perante a secularização da vida social, a influência racionalista e maçónica, a propagação dos ideais revolucionários franceses, do «espírito francês»<sup>60</sup>.

José Augusto França atentou bem num dos aspectos mais relevantes, cultural e socialmente falando, da implantação do liberalismo em Portugal: a dessacralização total do poder Público<sup>61</sup>. De facto, a prática política não permitia que assim fosse, embora fosse essa a dinâmica. As constituintes iniciaram-se com ritos religiosos e as Constituições eram promulgadas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Mas com a revolução liberal e a expulsão das ordens religiosas era dado um passo decisivo num processo cultural e social

<sup>60</sup> Esta expressão é das Trovas publicadas em Londres em 1815: *Trovas Inéditas de Bandarra*, Copla 24 da 5.ª Parte. Utilizamos uma cópia manuscrita — códice 7 800 da Biblioteca Nacional de Lisboa.

Estas Trovas foram de facto impressas em França. Para José Augusto França, estas Trovas seriam a contrapartida dos francófilos contra os anglófilos, que haviam publicado umas trovas em Londres (dadas como impressas em Barcelona em 1810). Cf. *O Romantismo em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1974, vol. 1, pág. 54 e pág. 65. Uma simples leitura do texto desfaz aquela hipótese.

Essencialmente apocalípticas e nascidas duma angústia sagrada, são aquelas trovas a reacção ao desmoronar da sociedade cristã: «não temos mais de cristão / do que o nome de Baptismo» — «o mais seguro abrigo / será recolher-se à Igreja» — 4.ª Parte, coplas 19 e 26; «não pode haver cosa boa / aonde habita o mal francez» — 5.ª Parte, copla 24; «Nova Igreja figurada / Por herejes desterrada / Naquelle terra a tremer / Quem hereje quizer ser / Ficarà negro ou mulato / E terá todo mau trato / Por fugir da boa lei / no inferno sua grei / Para traz dará o salto» — 6.ª Parte copla 9; O Encuberto «Em Cacilhas fará corte / Lá vereis o estandarte / com as quinas aconado / E então vereis mostrado / Em sima o bom Jesus / E também a Santa Cruz / Para vencer o Diabo», 6.ª Parte copla 15.

<sup>61</sup> Cf. *O Romantismo em Portugal*, vol. 1, pág. 72.

de que o clero e o seu poder cultural saía mal ferido. O processo atravessava o próprio clero, uma parte do qual aderiu à secularização e activou-a politicamente. O clero dividido empenhou-se na luta fratricida dos portugueses. O sebastianismo inspirava os bandos tradicionalistas do Velho Portugal, do Portugal Sagrado<sup>62</sup>. Ainda em 1846 temos ressonâncias dele nas guerrilhas do Alto Minho, chefiadas pelo célebre Padre Casimiro, contra os cabralistas<sup>63</sup>.

A expulsão das ordens religiosas, a secularização progressiva do clero diocesano e a consolidação das instituições liberais calaram definitivamente o apocaliptismo e profetismo messiânico da angústia sebastianista, pelo menos na sua forma tradicional. Foi então que os literatos recriaram o mito sebastianista, distorcendo-lhe o significado e transformando-o no símbolo colectivo de uma Pátria decadente e frustrada.

Para nós o sebastianismo foi sempre uma resistência alarmada à transformação cultural e social do país. Resistência que foi eficaz. Funcionou como instrumento de integração social numa zona da geografia social que era crítica sob as pressões económicas, políticas e culturais sobre ela exercidas. Funcionou como instrumento cultural autónomo de um clero sem fácil acesso a uma cultura racionalista de nível superior e como mecanismo de intervenção (contestação e resistência) na vida social e política. Significa a permanência de esquemas mentais arcaicos numa zona da população portuguesa que julgamos ser a das camadas médias, com influência nas camadas baixas, através do clero. Testemunha finalmente uma coesão e solidariedade de tipo nacionalista, por parte dessas camadas da população, que ajudou a reforçar.

Caberia perguntar se uma reacção tão duradoura e persistente teria desaparecido em algumas décadas de secularização política e cultural. Sabida como é que a transformação da geografia social portuguesa não foi radical e atingiu apenas (e talvez demasiado superficialmente) certas zonas urbanas mais industrializadas, caberia perguntar se o essencial do sebastianismo não teria permanecido,

<sup>62</sup> Cf. *Verdade e Complemento das Profecias do servo de Deus Gonçalo Anes Bandarra*, Lisboa, Typografia Rollandiana, 1823, Obra anónima.

<sup>63</sup> Cf. «Apontamentos para a História da Revolução do Minho», em 1846 ou da *Maria da Fonte*, Braga, Typografia Lusitana, 1883, págs. 165-267, e págs. 313-452.

como reacção apocalíptica, profética e messiânica, à dessacralização civil e cultural colectiva, ao racionalismo e naturalismo crescentes da civilização moderna, industrial.

Quer-nos parecer que a resposta nos é dada por um fenómeno colectivo, de primordial importância para a compreensão da sociedade portuguesa e a que se não tem prestado atenção, provando-se assim, mais uma vez, o desfazamento existente entre a realidade profunda do nosso povo e o circuito fechado em que funciona a nossa elite cultural. O fenómeno a que aludimos, vem envolvendo, há mais de meio século, muitos milhões de portugueses, influenciando-lhes os mecanismos de reacção cultural e criando assim uma cultura. Referimo-nos ao fenómeno de Fátima.

Cerca de dois milhões de portugueses passam anualmente por Fátima (e muitos milhares em que circunstâncias dramáticas!). Outros, tantos, em sucessivas comemorações mensais dos dias 13, nas suas paróquias de origem, sob a acção de uma rede de agentes culturais que cobre a extensão do país e as populações emigradas, acolhem uma mensagem (em parte secreta) em que o apocaliptismo, o profetismo e o messianismo (nacional e universal) é precisamente similar aos do fenómeno sebastianista: aversão à sociedade presente pelo seu secularismo e corrupção, aspiração a uma sociedade outra, santa e pura, que chegará após catástrofes que castigarão os pecados colectivos. Os anticristos não são agora os muçulmanos, os herejes e os judeus (nem os maçónicos do século XIX), mas os comunistas. O fenómeno de Fátima profetisa porém as catástrofes apocalípticas, após as quais se processarão a conversão da Rússia e a Salvação Universal. No fenómeno de Fátima também a nação portuguesa tem a messiânica missão universalista de salvar o mundo. A Lisboa «Capital do 5.º Império» converteu-se em «Fátima, altar do mundo».

Sociologicamente só uma diferença fundamental existe entre os dois fenómenos: o de Fátima foi assumido pela hierarquia clerical, oficializou-se, enquanto o sebastianismo residia na humildade da contestação clandestina.

Entre o desaparecimento de um e a erupção do outro (em 1917) mediam dezenas de anos que se podem à primeira vista caracterizar pela falência política dos regimes liberais e republicanos e pela reconstrução dos aparelhos das instituições clericais, que numa autonomia

priviligiada poderam mais livremente e mais autonomamente actuar nas zonas da população que por tradição haviam sido o seu campo de influência cultural, que os poderes públicos, os agentes económicos e os agentes culturais abandonavam à sua sorte.

Este fenómeno está a exigir o estudo sério que merece. A ele nos referimos por nos parecer, como hipótese, que se insere numa tradição cultural de profundas raízes em camadas da população abandonadas pelas nossas elites culturais.