



JACQUELINE HERMANN

**Entre verdadeiros e falsos profetas –
Caminhos da crença, D. João de Castro e as
profecias do sapateiro Bandarra**

CLIO: REVISTA DE PESQUISA HISTÓRICA

Dossiê: *Fake News* na época moderna

Recife, v. 41, n. 2 (Jul-Dez), 2023, pp. 43-69.

<http://dx.doi.org/10.22264/clio.issn2525-5649.2023.41.2.02>

e-ISSN: 2525-5649



ENTRE VERDADEIROS E FALSOS PROFETAS: CAMINHOS DA CRENÇA, D. JOÃO DE CASTRO E AS PROFECIAS DO SAPATEIRO BANDARRA

RESUMO: O objetivo deste texto é estudar os percursos que levaram o fidalgo D. João de Castro a crer nos dons proféticos do sapateiro Gonçalo Annes Bandarra, e discutir as relações entre crença e descrença no contexto das transformações macro-históricas que marcaram a transição dos séculos XVI para o XVII na Europa cristã. Entendo que suas elaborações expressaram de forma singular, mas não isolada, uma das muitas combinações entre religião e política em período atravessado por confluências e disputas entre estes dois campos na chamada primeira Modernidade. Crença e descrença, binômio inseparável na Época Moderna, transitaram entre a ortodoxia e a heresia, a fidelidade e a traição. Este texto analisa alguns contornos dessas fronteiras, propondo uma discussão sobre os meios para identificar o que podia ser falso ou verdadeiro em matéria religiosa nos Tratados canônicos do período e a adaptação operada nos escritos de João de Castro.

PALAVRAS-CHAVE: Crença; Profecias; Messianismo; Sebastianismo

BETWEEN TRUE AND FALSE PROPHETS: PATHS OF BELIEF, D. JOÃO DE CASTRO AND THE PROPHECIES OF THE SHOEMAKER BANDARRA

ABSTRACT: The text aims to explore the paths that led the nobleman João de Castro to believe in the prophetic gifts of the cobbler Gonçalo Annes Bandarra, and to discuss the relationship between belief and disbelief in the context of the macro-historical transformations in the Christian's Europe transition from the 16th to the 17th centuries. I understand that his elaborations expressed in a unique, yet not isolated, way one of the many combinations between religion and politics with convergences and disputes between these two fields in the Early Modern period. Belief and disbelief, an inseparable duo in the Modern Era, oscillated between orthodoxy and heresy, fidelity and betrayal. This text analyzes some contours of these boundaries, proposing a discussion on the means to identify what could be false or true in religious matters in the canonical Treatises of the period and the adaptation carried out in the writings of João de Castro.

KEYWORDS: Belief; Prophecies; Messianism; Sebastianism

JACQUELINE HERMANN

Entre verdadeiros e falsos profetas – Caminhos da crença, D. João de Castro e as profecias do sapateiro Bandarra¹

“Foi necessário reconhecer que em vez de falarmos de crenças, devíamos simplesmente falar de verdades. E que as próprias verdades eram imaginações. Não estamos fazendo uma ideia falsa das coisas: é a verdade das coisas que, através dos séculos, é estranhamente constituída. Longe de ser a experiência realista mais simples, a verdade é a mais histórica de todas”.

Paul Veyne²

Um problema: caminhos da crença e da descrença na Época Moderna

Este texto propõe uma discussão sobre os caminhos que levaram D. João de Castro, fidalgo português considerado o “corifeu do sebastianismo”, a defender o caráter profético dos versos atribuídos ao sapateiro Gonçalo Anes Bandarra no contexto ibérico dos séculos XVI e XVII. Caminhos a um só tempo pessoais, conjunturais e de longa duração cruzaram-se em momento particular da história de Portugal. Ao justificar os poderes sagrados de um homem pouco instruído, de origem humilde e de profissão mecânica, Castro desafiou a ortodoxia da Igreja Católica ao fazer de Bandarra um profeta português. João de Castro teria integrado uma comunidade crescente de “inventores” de personagens sagrados heterodoxos e heréticos surgida no contexto da “invasão mística” e da “espera de Deus”³. Diferentemente de tantos outros

¹ Agradeço as discussões e sugestões dos colegas reunidos neste projeto, especialmente a Andréa Doré e Luís Filipe Silvério Lima pelas críticas e sugestões feitas à primeira versão deste texto. Agradeço também aos pareceristas as contribuições e sugestões para o avanço da pesquisa e para esta versão final. Esta pesquisa conta com o apoio do CNPq.

² Paulo Veyne, *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 9.

³ Jean Delumeau, *A História do Medo no Ocidente (1300-1800)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 205.

contemporâneos, no entanto, não se autoproclamava profeta, mas intercedia por um terceiro, julgava-se habilitado e capaz de avaliar, mesmo sem qualquer credencial institucional ou papel religioso reconhecido, os dons especiais de um remendão condenado pela Inquisição portuguesa⁴.

O objetivo deste texto é apresentar algumas hipóteses sobre os possíveis sentidos ou caminhos que levaram Castro a crer nos dons proféticos de Bandarra, sem considerá-los apenas instrumento para o alcance de fins outros, políticos ou pessoais. Para isso, a proposta é discutir as relações entre crença e descrença no contexto das transformações macro-históricas que marcaram a transição dos séculos XVI para o XVII na Europa cristã, de um lado, combinadas à particularidade das interpretações de João de Castro, de outro. Entendo que suas elaborações expressaram de forma singular, mas não isolada, uma das muitas combinações entre religião e política vivenciadas em período atravessado por confluências e disputa destes dois campos na chamada primeira Modernidade. Poderes justapostos e concorrentes, Igreja e Monarquia expressaram vertentes do embate entre as formas de crer, seus limites e perigos, forjando o alargado campo da descrença. Crença e descrença, binômio inseparável na Época Moderna, transitaram entre a ortodoxia e a heresia, a fidelidade e a traição. Este texto analisa alguns contornos dessas fronteiras, propondo uma discussão sobre os dispositivos acionados para identificar o que podia ser falso ou verdadeiro em matéria religiosa nos tratados do período Moderno. O foco aqui são as bases e os caminhos capazes de sustentar a veracidade da crença nas elaborações sacro-políticas expressas pelos messianismos régios emergentes, produzidos nos séculos XVI e XVII. Nessa perspectiva, a trajetória singular de João de Castro será observada a partir da reflexão macro-histórica proposta por Michel de Certeau sobre o que o historiador francês chamou de “fábula mística”, a “ciência nova” do século XVII.

Um personagem

O caminho escolhido para chegar às questões propostas partiu da trajetória do personagem, D. João de Castro, da imprevisibilidade e dos desdobramentos de suas escolhas no acidentado percurso que o levou à participação política no contexto das disputas sucessórias em Portugal. Depois do desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer Quibir, em agosto de

⁴ Gonçalo Annes, de alcunha Bandarra, foi processado pela Inquisição portuguesa em 1541, acusado e condenado por fazer livre interpretação da Sagrada Escritura. Seus versos foram proibidos, mas continuaram a circular clandestinamente. Cf. ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n. 7197.

1578, Portugal atravessou dois anos de árdua disputa sucessória até o juramento de Filipe II de Espanha como rei de Portugal nas Cortes de Tomar em abril de 1581. Como Filipe I, foi o primeiro Habsburgo de Portugal. Antes disso, vários foram os candidatos à sucessão do trono português entre 1578 e 1580, sendo os principais, Filipe II (1527-1598) neto de D. Manuel I (1469-1521), por parte da mãe; a duquesa de Bragança, D. Catarina (1540-1614), neta do Venturoso por via paterna, e D. Antônio, Prior do Crato (1531-1595), também neto de D. Manuel, filho natural do Infante D. Luís (1506-1555).

As alternativas encontradas, “o espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”⁵ disponíveis no cenário ampliado em que João de Castro se moveu, delimitam o recorte cronológico entre as primeiras notícias que temos do envolvimento de Castro na disputa sucessória portuguesa, depois de Alcácer Quibir, até a publicação da *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso*⁶. Neste texto, Castro advogou os dons proféticos de Bandarra em texto impresso em português, publicado na capital francesa em 1603.

Pouco se sabe da vida de D. João de Castro, além da filiação, cargos e atividades do pai e do avô, até seu envolvimento em 1580 com o partido de D. Antônio, Prior do Crato. A candidatura de D. Antônio à sucessão do trono português nunca foi aceita pelo tio e então rei-Cardeal, D. Henrique (1512-1580). Último filho de D. Manuel I vivo depois do desaparecimento de D. Sebastião (1554-1578) em Alcácer Quibir, o então Cardeal e Inquisidor-mor do reino assumiu a Coroa aos 67 anos. Celibatário por força do ofício, já idoso e doente, exerceu papel central na disputa sucessória iniciada em 1578. D. Antônio acompanhou D. Sebastião na batalha africana, foi preso e resgatado, e ao voltar ao reino apresentou sua candidatura ao trono português. Filho bastardo do Infante D. Luís, desde sempre recusado pelo tio D. Henrique como possível herdeiro, D. Antônio tentou remover o obstáculo da bastardia com o papa Gregório XIII, acabou desnaturado e expulso de Portugal em 1579. Depois da morte do rei D. Henrique, em janeiro de 1580, suas pretensões ganharam aderentes, até ser *aclamado* rei *D. Antônio I de Portugal*, em junho de 1580. Na batalha de Alcântara, dois meses depois, as tropas castelhanas invadiram Portugal, prenderam e mataram vários de seus partidários antonistas. D. Antônio

⁵ Reinhart Koselleck, “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas, in *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos, Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006, pp. 307-327.

⁶ Usarei aqui a edição crítica de João Carlos Gonçalves Serafim, publicada pela Universidade do Porto em 2018. Sou grata ao autor pelo acesso a esta edição.

e alguns de seus fiéis defensores, João de Castro entre estes, fugiram do reino e buscaram ajuda e apoio em cortes europeias.⁷

A maior parte do que sabemos sobre a participação de Castro a partir desse momento, a relação com a “*corte* de D. Antônio I” e as desavenças crescentes que o levaram a abandonar a *entourage* antonista, em 1587, baseia-se em seus próprios escritos, por vezes muito detalhados, mas produzidos em resposta às críticas dos antigos companheiros do partido de D. Antônio e depois de mudanças de rota que não foram, nem podiam, ser previstas. Trata-se, portanto, de uma história pessoal comprometida com a defesa da nova posição política que passou a defender, a princípio ainda vaga e de contornos pouco claros, cujos desvios o levaram a reencontrar, primeiro na memória, os versos de um sapateiro de nome Bandarra, versos depois transformados em *profecia* do destino português.

Neto do afamado vice-rei da Índia de quem herdou o nome, essa marca de origem foi também um fardo: filho bastardo de D. Álvaro de Castro, nasceu por volta de 1550, em Lisboa ou Évora, nem ele sabia ao certo, assim como dizia desconhecer quem era a mãe. Como tantos outros filhos ilegítimos de fidalgos, foi criado com a família do pai e entre os treze e os quatorze anos entrou para o convento de Penha Longa, perto de Sintra, de onde fugiu cerca de quatro anos depois. Corria então o ano de 1568, início do governo efetivo de D. Sebastião. Nada sabemos sobre a relação de Castro com o pai, D. Álvaro, cuja importância nos onze anos de regência – período de minoridade do Desejado, aclamado rei de Portugal com apenas três anos de idade⁸ – só fez crescer: foi embaixador em Roma; participou das negociações não concluídas para o casamento de D. Sebastião com a francesa Marguerite de Valois; foi Vedor da Fazenda de D. Sebastião, de quem foi muito próximo até 1575, data de sua morte repentina⁹. Essas poucas informações nos ajudam a delinear a personalidade ressentida e a expectativa de proteção junto ao “rei” que decidiu seguir, assim como as queixas quando abandonou o grupo itinerante de D. Antônio, como veremos adiante. Antes disso, porém, é o próprio Castro quem nos informa sobre a intenção de estudar em Salamanca depois da fuga do convento – centro prestigiado de ensino de teologia, artes e direito-, mas o projeto foi abandonado sem que saibamos a

⁷ Para uma análise desse cenário, ver Jacqueline Hermann, “Um rei indesejado. Notas sobre a trajetória política de D. Antônio, Prior do Crato”, *Revista Brasileira de História*, v. 30, n. 59 (2010), pp. 141-166 e “Um papa entre dois casamentos: Gregório XIII e a sucessão de Portugal (1578-1580)”, *Portuguese Studies Review*, v. 22, n. 2 (2014), pp. 3-38.

⁸ Com a morte de D. João III (1502-1557) em 1557, e tendo D. Sebastião três anos de idade, teve início um período de onze anos de regência. Entre 1557 e 1562 o reino foi governado pela rainha viúva D. Catarina (1507-1578), avó de D. Sebastião, e entre 1562-1568 pelo Cardeal D. Henrique, irmão do rei falecido e tio-avô de D. Sebastião. Aos 14 anos, em 1568, D. Sebastião assumiu o governo do reino.

⁹ Joaquim Veríssimo Serrão, *Itinerários de El-Rei D. Sebastião (1568-1578)*. Prefácio, compilação e notas, 2ª. edição corrigida e aumentada, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1987, p. 363.

razão. Em seguida, ingressou no recém-criado Colégio da Companhia de Jesus em Évora, com apoio do tio, o Cardeal D. Henrique, onde permaneceu por cerca de dez anos, sem concluir a formação religiosa¹⁰. A estadia em Évora talvez explique a ausência em Alcácer Quibir, “privilégio” de poucos - mas sobre isso Castro também não fala em seus escritos. As queixas, sim, são muitas e reiteradas: acusa extremada pobreza e dificuldade até para se alimentar, tendo deixado o Colégio de Évora no verão de 1578, depois do “fastio do estudo”¹¹. Sem maiores detalhes sobre o cenário desolador de Portugal depois do desastre no Marrocos, vamos encontrá-lo ao lado das hostes de D. Antônio, em agosto de 1580, na já mencionada batalha de Alcântara.

As primeiras impressões que temos de D. João de Castro sobre a “*corte* de D. Antônio I” no exílio são de 1587. As críticas, depois de sete anos de espera e decepção, são implacáveis: acusa a falta de nobreza de D. Antônio, a escassez de recursos e suporte aos súditos, esfarrapados e famintos, sem camisa “nem roupa, nem sapato”¹², por quem tinha abandonado “tudo”. Ansiava por um protetor e levanto a hipótese de que essa busca o tenha levado a seguir a aventura antonista, talvez ainda influenciado pela antiga grandeza da Casa do pai de D. Antônio, o infante D. Luís, de quem seu avô fora próximo¹³. O certo é que sua “conversão” à causa de D. Sebastião teve início nesse período, quando escreveu talvez seu primeiro texto “proto-sebastianista”, no qual dialogava com o Desejado, ora como se o rei ainda estivesse vivo, ora indicando a transição que então experimentava. Refiro-me ao *Discurso fallando com El Rey D. Sebastião*, de 1588, cuja primeira edição impressa é de 2013, já analisado em outro momento¹⁴, aqui retomado por nos permitir acompanhar a passagem de Castro da luta política concreta ao campo da decifração profética e das elaborações que conceberam a futura espera sebastianista a partir dos versos de Bandarra.

¹⁰ Para esse ingresso contou com apoio do Cardeal D. Henrique, o que indica algum prestígio, mas chama atenção a opção pelos jesuítas, dos quais foi sempre crítico feroz, acusando-os de prejudicar o ensino em Portugal. Para um resumo dessa trajetória ver Jacqueline Hermann, “Pelas letras dos profetas. D. João de Castro e a “fábula mística” portuguesa (1580-1603)” in Eliane Cristina Fleck; Mauro Dillmann (orgs.), *O universo letrado da Idade Moderna*. Escritoras e escritores portugueses e luso-brasileiros, séculos XVI-XIX, São Leopoldo: OIKOS/Editora Unisinos, 2019, pp. 63-89.

¹¹ *Apud* João Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 125.

¹² Azevedo, *A evolução*, p. 31.

¹³ O infante D. Luís foi figura controversa na época: aproximou-se do cunhado, o imperador Carlos V, desentendeu-se com o irmão e rei, D. João III, tentou vários casamentos, sem sucesso, envolveu-se com a cristã nova Violante Gomes, mãe de seu único filho. Antes de morrer, alterou algumas vezes o testamento, deixando D. Antônio sem garantia da herança completa, e imensa, do pai. A maior parte dos bens foi incorporada à Casa Real, como parece ter sido sempre a intenção da rainha D. Catarina, cunhada de D. Luís.

¹⁴ João Carlos Gonçalves Serafim, “Consertar o Reino para tempos de paz. D. João de Castro e o *Discurso fallando com El Rei D. Sebastião*, 1588”, *Via Spiritus*, v. 20 (2013), p. 7-72. Proponho uma análise dessa “transição” de Castro no já citado texto “Pelas letras dos profetas”, 2019.

Venho indicando a escassez de dados sobre D. João de Castro até seu ingresso nas fileiras antonistas, a maior parte deles oriunda dos escritos pessoais do futuro sebastianista. Exatamente por isso é surpreendente a guinada mística e o especial interesse por assuntos religiosos, teológicos e bíblicos de nosso personagem, pois nada até 1588 indicava esse percurso. Apesar dos conventos e colégios religiosos prestigiados e reservados à nobreza portuguesa que frequentou – talvez a única prerrogativa autorizada pela ilustre filiação –, não concluiu a formação religiosa à qual teve acesso, tampouco se notabilizou por qualquer talento especial nesse campo de atuação, muito valorizado na época. No entanto, ao observarmos seus vários escritos, dos quais o *Discurso* de 1588 parece ser o primeiro, podemos conjecturar que há muito amadurecia leituras e pensamentos afeitos a essa ampla temática, e sobre a qual passou a se “instruir” de forma autônoma e fora dos espaços convencionais. Esse dado indica um dos aspectos centrais para a análise aqui proposta: a disseminação de textos e escritos avulsos de cariz religioso, profético, místico e tantas outras qualificações concorrentes com as determinações institucionais da ortodoxia católica. Castro, com suas interpretações acerca da sacralidade de D. Sebastião, foi talvez o primeiro divulgador letrado das qualidades especiais do Desejado, assim como o primeiro arauto dos dons proféticos de Bandarra. Neste último caso, certamente o primeiro a fixar por escrito parte das tais *profecias* que passou a defender convictamente, e base para as muitas reedições e acrescentamentos que as trovas do sapateiro conheceram ao longo dos séculos¹⁵.

Caminhos da crença I: Castro *descobre* Bandarra

Até o momento, creio terem sido os versos de Bandarra a porta de entrada de Castro na seara alargada e heterodoxa da profecia e de suas formas de manifestação. Por isso, e pelos limites desta discussão, atenho-me à interpretação sobre o sentido e valor proféticos que Castro atribuiu aos versos de Bandarra, sem entrar na análise do texto propriamente dito, sua composição e forma retórica. A proposta é partir desse recorte preciso para analisar o debate acerca da verdadeira e falsa profecia que ocupou religiosos e letrados leigos na transição do século XVI para o XVII.

¹⁵ Para uma análise das primeiras edições, Luís Filipe Silvério Lima, “O percurso das Trovas de Bandarra: circulação letrada de um profeta iletrado”, in Leila Algranti; Ana Paula Megiani (orgs.), *O Império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico*, São Paulo: Alameda, 2009, pp. 441-452. Para a publicação das várias edições, ver *Profecias do Bandarra. Compilação dos textos das principais edições*, Porto: Edições Ecopy, Collecção Quinto Império, 13. Sou grata à editora pelo acesso a esta compilação.

Desde o início de suas reflexões, é preciso registrar, nosso personagem esteve preocupado com o que chamou de “o conserto do corpo da República”¹⁶, expressão usada para “aconselhar” o rei D. Sebastião, no *Discurso* de 1588. Ainda atento basicamente às necessidades terrenas de Portugal, estruturou seus conselhos em três eixos: um resumo da história recente do reino, um diagnóstico dos problemas a superar para restabelecer a grandeza de Portugal e os conselhos ao rei para alcançar o sucesso imaginado por Castro. Não havia ainda neste *Discurso* a via providencialista ou exatamente messiânica como opção. As sugestões se ocupavam da visão particular de Castro sobre a vida política do reino e indicavam algum conhecimento da vida na corte, embora jamais tenha participado dela diretamente. De todo modo, o elo ou interesse pelo mundo da política aparece aqui de forma clara, já presente na opção pela luta ao lado de D. Antônio. A experiência e a desilusão parecem tê-lo estimulado a continuar um caminho que sua trajetória até 1580 sequer parecia esboçar. O mesmo se pode dizer da transição da política concreta junto aos antonistas à formulação da espera sebastianista que passou a “professar” definitivamente.

Não é fácil identificar com segurança o percurso que levou Castro a se “encantar” com os versos de um sapateiro que circulavam mesmo depois de proibidos pela Inquisição desde 1541, nem a que cópias desse texto teve acesso. O certo é que as trovas de Bandarra foram novamente inseridas no *Index* de livros proibidos de 1581, mesmo ano do juramento de Filipe de Espanha como rei de Portugal¹⁷, atestando que continuavam a circular em versões manuscritas, mesmo proibidas por décadas. Bandarra vivia na região de Trancoso, considerada área de passagem e concentração de cristãos novos, e se nasceu em 1500, como parece estabelecido, integrou a primeira geração de conversos portugueses e viveu em meio a essa comunidade desde sempre. Chegou a ser considerado uma espécie de rabi nas reuniões das quais participava, inclusive em outras cidades portuguesas, mas nunca foi acusado de prática ilegal de judaísmo. Estranhamente, portanto, seus escritos não foram associados a eventuais pretensões proféticas pelos inquisidores, tampouco considerados suspeitos de judaísmo, apesar do evidente teor messiânico e do sapateiro viver em região repleta de cristãos novos, vários deles presos e acusados de *judaizar*, isto é, de praticarem clandestinamente a religião proibida. Seus versos foram condenados e proibidos por fazerem livre interpretação da Sagrada Escritura, ousadia que se espalhara de forma crescente e abarcava todos os aspectos da vida religiosa da época. Cada um a seu modo, Castro e Bandarra representaram as faces letrada e

¹⁶ *Apud* Serafim, *Discurso fallando*, p. 12.

¹⁷ Ver *Catálogo dos liuros que se prohibem nestes Reynos & Senhorios de Portugal... Com outras cousas necessarias â materia da prohibição dos liuros*. Em Lisboa: per Antonio Ribeiro, 1581, f. 23r, Biblioteca Nacional de Portugal, <https://purl.pt/23332>. Sou grata a Luís Filipe Silvério Lima por essa indicação.

popular da “invasão mística” que assolou a cristandade na transição do XVI para o XVII, dando corpo ao que Michel de Certeau chamou de *fábula mística*, espécie de narrativa complexa na qual se fundiram o teológico, o erudito e o popular para expressar medos e esperanças em tempos de profundas transformações.

Para voltarmos à relação de Castro com Bandarra, segundo João Carlos Gonçalves Serafim, autor do maior estudo conhecido dedicado a D. João de Castro, assim como pela edição de alguns de seus textos¹⁸, nosso personagem teria lido uma versão das trovas ainda em 1579, a indicar que continuavam a circular – por isso novamente incluídas no *Índex* de 1581 –, e “achou a interpretação tão intrincada que se viu constrangido a lê-las repetidas vezes”¹⁹. João Lúcio de Azevedo faz menção ao “cardume grande que houve de cópias espalhadas principalmente pela Beira” referidas por Castro, misturadas a profecias de judeus, “empapeladas (com) muitas profecias nossas”, a reiterar tanto a circulação dos versos atribuídos ao sapateiro como o interesse do nosso personagem por eles²⁰. A partir de curiosidade ainda vaga, teria guardado *na memória* vários desses versos, além de outros escritos em “papel” perdidos na já citada batalha de Alcântara em 1580, um ano depois do primeiro contato com os versos avulsos de Bandarra. Já na França, exilado com o Prior do Crato, resolveu rever as cópias que tinha, sem que saibamos exatamente como as teria guardado e se circulavam entre outros antonistas. Deparou-se então com “oito ou dez” versões, algumas “escuríssimas” e mal compreendidas, “diferentes entre si”, mas a essa altura parece não ter se dedicado ainda a “estudá-las”²¹.

Castro parece ter mantido o interesse pelos versos de Bandarra durante todo o tempo em que esteve com D. Antônio, mas só chegou às primeiras conclusões sobre seu caráter especial na década de 1590. Neste período, dedicou-se à redação *Da Quinta e Última Monarquia Futura com Muitas Outras Admiráveis dos Nossos Tempos*, de 1597²², primeiro texto a mencionar, até onde sei, a questão de uma monarquia futura e universal e a afirmar o caráter profético das trovas de Bandarra. Dez anos passados desde que abandonou D. Antônio, já morto a

¹⁸ Além dos trabalhos já citados, ver João Carlos Gonçalves Serafim, *D. João de Castro “O sebastianista”. Meandros de vida, e razões de obra*, Dissertação de Doutorado, Universidade do Porto: Porto, 2004, 2 vols., e *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*. Introdução e edição de João Carlos Gonçalves Serafim; supervisão científica de José Adriano Freitas Carvalho, Porto: Edições Afrontamento, 2011.

¹⁹ Castro, *Paráfrase e Concordância*, p.83.

²⁰ *Apud* Azevedo, *A evolução*, p. 15, nota 1.

²¹ Castro, *Paráfrase e Concordância*, p. 83.

²² Há uma versão latina desse escrito, sem que saibamos se era, de fato, de João de Castro. Segundo Luís Filipe Silvério Lima, a quem agradeço essa informação, esta versão podia indicar a intenção de divulgação do texto fora dos circuitos “antonistas”, “sebastianistas” ou anti-filipinos. Para uma edição semi-diplomática, ver Bruno Romano Rodrigues (ed.), “Da quinta & última Monarchia futura, com muitas outras cousas admiráveis dos nossos tempos”, *Revista de Fontes*, v. 7, n. 12 (2020), pp. 64-140, <https://doi.org/10.34024/fontes.2020.v7.10628>.

essa altura²³, nove depois do *Discurso* dirigido a D. Sebastião, quase vinte desde o primeiro contato com as trovas de Bandarra. Depois de estudá-las, cotejar as muitas cópias a que teve acesso e organizar o conjunto considerado “verdadeiro” – certamente arrumado a partir de leitura pessoal e para a qual contou o trajeto percorrido ao longo de vinte anos -, concluiu: “Só o espírito por ele as fez e não outrem as poderá quando quiser fazer”, “tão bem feitas em seu gênero”, de “mui excelente linguagem (...) ornada de mil figuras de eloquência”. Castro advogava o direito de Portugal ter seu profeta, depois de mencionar a circulação entre Castela e Portugal de certas profecias atribuídas a Santo Isidoro de Sevilha, as quais prometiam “quase todas um grande príncipe e senhor, ao qual não nomeiam senão pelo encoberto”,²⁴ forma como Castro já tratara D. Sebastião no *Discurso* de 1588.

Caminhos da crença II: o profeta Bandarra

A transição experimentada por João de Castro entre 1580 e 1597, período em que passou de membro da *corte* itinerante de D. Antônio a novamente súdito do rei D. Sebastião, agora “encoberto”, apresenta o cenário que pretendo percorrer para refletir sobre a *natureza*, a *qualidade verdadeira* da crença de João de Castro nos dons proféticos que passou a atribuir ao sapateiro Bandarra e a *seus* prognósticos. Se no *Discurso* de 1588 as considerações sugerem um diálogo com um rei vivo, apenas no final chamado de “encoberto” (escondido ou espiritualmente oculto?), na *Última Monarquia Futura* D. Sebastião é o rei esperado indicado nos versos de Bandarra, conforme a interpretação de Castro. Vimos que o contato com as trovas atribuídas ao sapateiro vinha de 1579, e embora não saibamos como e a quais versões teve acesso, é possível afirmar que foi entre as duas últimas décadas do século XVI, precisamente entre 1580 e 1600 que Castro delineou seus argumentos sobre os dons proféticos de Bandarra e os prognósticos acerca da volta de D. Sebastião para unificar a cristandade e fundar *A Quinta Monarquia*. Estaria assim assentado o percurso que o levou à elaboração da *Paráfrase e Concordância de algumas profecias de Bandarra*, em 1603.

Neste percurso, dois outros momentos contribuíram para a convicção de Castro sobre a importância de Bandarra como profeta da grandeza portuguesa: o envolvimento na desventura do falso D. Sebastião, aparecido em Veneza em 1598 – depois portanto das previsões contidas em *Da Quinta e Última Monarquia Futura*, de 1597, e a publicação, em 1602, do *Discurso da Vida del Rey Dom*

²³ Derrotado em todas as tentativas de enfrentamento a Filipe II, morreu pobre e só em Paris em 1595.

²⁴ *Apud* Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, p. 19, nota 2.

Sebastião²⁵. Defendo a ideia de que esse percurso deu a Castro a base para fundamentar, por argumentos e comparação, o caráter profético dos versos de Bandarra, já “testados” e “comprovados” na “experiência” do falso de Veneza. Experiência derrotada, é verdade, mas que só parecia confirmar o caráter Encoberto das *profecias* do sapateiro. Em 1603, a *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso* consolidou a “conversão” de João de Castro ao *profeta* Bandarra.

Caminhos da crença III: da fé obediente à nova ciência mística

A partir da menção à circulação de diversas versões das trovas atribuídas a Bandarra, e a outras tantas de profecias apócrifas atribuídas a Santo Isidoro,²⁶ que circulavam entre Portugal e Espanha, é possível vislumbrar um cenário ampliado para a veiculação de textos, debates e prognósticos discutidos em espaços variados, dentro e fora da Igreja e de ambientes religiosos. Este pequeno recorte do caso português seria mais um dos muitos exemplos que ocuparam discussões e tratados surgidos nessa conjuntura. A necessidade, senão a urgência, para identificar, analisar e ajuizar sobre a incontrolável proliferação de intérpretes e interpretações heterodoxas, desafiaram teólogos e religiosos na passagem do século XVI para o XVII. É deste contexto o *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, do espanhol Juan de Orozco y Covarrubias, de 1588, um dos mais célebres do gênero, elaborado em momento especialmente tenso das relações entre religião e política na Europa Católica.

Dominicano, arcediogo de Sevilha e integrante de família de escritores, juristas e religiosos prestigiados²⁷, Covarrubias dedicou a obra ao rei Filipe II e pretendia oferecer uma resposta canônica à desenfreada disseminação de candidatos a profetas, santos, videntes e toda sorte de farsantes, enganadores ou vítimas de artimanhas ocultas. E justificava-se: “me pareceu (necessário) escrever este tratado da Verdadeira e falsa profecia, pretendendo advertir aos que não

²⁵ João de Castro, *Discurso da vida do Rey Dom Sebastiam*. Edição fac-similada da Edição de Paris, 1602. Introdução de Anibal Pinto de Castro, Lisboa: Inapa, 1994.

²⁶ Acompanho aqui as sugestões de João Lúcio de Azevedo em *A evolução do sebastianismo*, pp. 17-21. O autor destaca a liberdade e a variedade de textos de temática profética que circulavam na península ibérica desde o início do século XVI, a despeito das proibições da Igreja, vários deles apócrifos. Sobre a circulação de textos de caráter profético em Portugal entre fins do século XV e meados do XVI ver nota 72.

²⁷ Juan de Orozco y Covarrubias de Leyva nasceu em Toledo, 1545 e morreu em Guadix, 1610. Era irmão de Sebastián de Covarrubias (1539-1613), autor, dentre outros, de *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611); sobrinho de Diego de Covarrubias (1512-1577), bispo de Ciudad Rodrigo e Segovia, e de Antonio de Covarrubias y Leyva (1514-1601), jurista. Juan de Orozco y Covarrubias foi autor também de *Emblemas Morales* (1589) e *Doctrina de príncipes ensinada por el santo Job* (1605).

sabem, a diferença que entre si têm, para que não se deixem enganar pelas invenções do demônio, que são muitas e com grandes sutilezas”.²⁸

O *Tratado* é dividido em dois livros e 31 capítulos. No primeiro, Covarrubias definiu o que eram profecias e profetas e suas formas de manifestação, além de identificar as verdadeiras e as falsas; no livro seguinte, concentrou-se nas diferenças entre as previsões – passando pela necromancia (através dos mortos), piromancia (do fogo), capnomancia (da fumaça dos mortos), dentre inúmeras outras “artes mágicas”, visando mais uma vez distinguir as autênticas das enganosas²⁹. Ainda no prólogo, Covarrubias indica sua via de argumentação: “E ainda que é verdade que tudo está dito, não é para todos, porque não se compreende facilmente, ou está derramado e com alguma obscuridade, e só vêm a entendê-lo os muito estudiosos”. Para isso, juntou “algumas considerações do que nos ensinam os santos e que poderá entender qualquer um o muito que o demônio pode, em semelhantes casos, permitindo-o Deus”. Para alcançar as regras capazes de diferenciar a verdadeira e a falsa profecia baseou-se, além dos ensinamentos dos santos, nas histórias e sucessos particulares “que em todo tempo tem havido” e nos doutos antigos, de Platão a São Jerônimo, desafiando quantidade imensa de “autoridades” capazes de afiançar as formas corretas de discernimento da verdadeira e da falsa profecia. Esta seria “uma faculdade de poder dizer as coisas que estão por vir e vê-las antes que aconteçam”, segundo a definição de São Jerônimo, assemelhada a muitas outras listadas por Covarrubias.³⁰ O ponto central da argumentação não é

²⁸ “me ha parecido escribir el presente tratado de la Verdadera y falsa profecía, pretendiendo advertir a los que no lo saben, la diferencia que entre si tienen, para que no se dexen engañar con las invenciones del demonio que son muchas y con grãdes sutilezas”, em Juan de Orozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, Prologo, 1v. Muitos são os estudos sobre esta obra, dentre so quais destacamos: Zafra Molina, “Nuevos datos sobre la obra de Juan de Orozco y Covarrubias”, *Revista de Emblemática y Cultura Visual*, n. 3 (2011), pp. 107-112; Monika Frohnäpfel-Leis, “Prophecies in Early Modern Spain: Deceit, Scandals, and the Spanish Inquisition”, in Lionel Laborie, Ariel Hessayon, *Early Modern Prohecies in Transnational, National and Regional Contexts, Vol. 2: The Mediterranean World*, Leiden/Boston: Brill, 2020, pp. 159-200.

²⁹ As chamadas artes mágicas foram outra via de produção de prognósticos e previsões baseadas em conhecimentos empíricos e leigos, fonte também de preocupação das autoridades inquisitoriais. Mas só depois do Quinto Concílio de Latrão (1512-1517) ficou estabelecido que a autoridade profética deveria ser aprovada previamente pela Igreja. Para este período anterior e o contexto desse debate, ver, dentre outros: Ramon Alberto Machado Costa, “Divinationu Artificialia na República das Letras: Profecia e divinação no de Occulta Philosophia de Agrippa de Nettesheim (1509-1533)”, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2021.

³⁰ “y aunque es verdad que todo esta dicho, no es para todos, por que no se halla facilmente, o está derramado y con alguna obscuridad, y de solo vienen a entenderlo los muy estudiosos” (Prologo, f. 1); “algunas consideraciones de lo que nos enseñan los santos en que podrá entender qualquiera lo mucho que el demonio puede en semejantes casos permitiendolo Dios”, (s/n); “que en todo tempo ha avido”; “una facultad de poder dezir las cosas que estan por venir, y verlas antes que sea”. Covarrubias, *Tratado*, f. 11v.

exatamente original, conforme o título do capítulo 1: “Que só Deus é o que sabe com verdade infalível tudo que está por vir, e ele revela quando (lhe) for servido”.³¹

O objetivo do tratado era oferecer os caminhos para identificar quando esta revelação “verdadeira” acontecia e diferenciá-la das “intervenções do demônio, que são muitas e com grandes sutilezas”³², conforme a crença na insuperável presença demoníaca por todos os recantos da cristandade estudada por Jean Delumeau³³. Covarrubias confronta sua defesa da profecia e dos profetas verdadeiros aos maus e enganadores que se aproveitavam de falsas previsões para servir ao “inimigo universal”, seja porque eram crédulos e ansiavam por novidades, seja porque atendiam a desígnios demoníacos com fingidas revelações e profecias.

O imenso esforço de Covarrubias não ultrapassa, no entanto, formas já antigas, vagas ou misteriosas, para diferenciar os falsos e dos verdadeiros profetas. Tratados anteriores tentaram identificar superstições, feitiçarias, avisos espirituais enganosos, e embora não tenham se concentrado nos profetas³⁴, visaram também advertir e ensinar aos incautos e ingênuos a evitar e reprovar os maléficos diabólicos. Os meios para o alcance da verdade eram, no entanto, quase sempre incertos, pois se dependiam de conhecimentos aprofundados da matéria religiosa – limitando-se, portanto, aos doutos religiosos -, podiam se apresentar de forma inesperada e pouco evidente ou estudada, se esses fossem os desígnios de Deus. A capacidade humana para o alcance dessa Vontade continuava enevoada e mesmo os mais preparados podiam se enganar, compreender mal os indícios e julgar as falsas manifestações como verdades ou ilusões bem maquinadas.

A questão a ressaltar é a linha tênue da fronteira entre o falso e o verdadeiro nesse momento, mesmo para os religiosos mais capacitados. Covarrubias se pergunta se haveria alguma disposição no corpo ou na alma para receber e usar o dom da profecia, e responde: “O principal, que é a disposição na alma por ser das graças que se dão de graça, não se requer para ela outra disposição mais que a natural, e ainda que esta a disponha Deus, segundo sua

³¹ “Que solo Dios es el que sabe con verdad infalible todo que está por venir, y el que revela quando es servido”, Covarrubias, *Tratado*, f. 5.

³² “invenciones del demonio, que son muchas y con grãdes sutilezas”, Covarrubias, *Tratado*, Prólogo, 1v.

³³ Jean Delumeau, *A História do Medo no Ocidente (1300-1800)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

³⁴ Para ficar no XVI: Pedro Ciruelo, *Tratado de reprobación de supersticiones y hechicerías (1530)* e Francisco Monzón, *Avisos Spirituales que enseñan como el sueño corporal sea provechoso al espíritu (1563)*.

vontade, quando é servido de enviar suas revelações”.³⁵ Adiante afirma ser a finalidade da profecia a comprovação da fé, “porque dando a entender Deus o que havia de ser, mostrava sua divindade”³⁶. Quanto ao ofício do profeta, o primeiro é obedecer a Deus, (“cumprindo o que manda sem temor nem receio, e dizer o que está por vir, e que às vezes serão coisas de consolo, e às vezes coisas tristes”); o segundo é orar pelo povo e ser o mediador entre a comunidade e Deus; por fim, ensinar com palavras e obras, “para que se cumpra em tudo a obrigação de seu ofício”³⁷.

No amplo quadro analisado, Covarrubias diz ter tido notícia de um sapateiro em Portugal:

foi tido por profeta, e havia lido em algumas profecias, como as de Santo Isidoro, e das coisas notáveis que disse, tenho nota de uma, e que a meu parecer (foi) dito há muitos anos, de haver de juntar-se aquele reino de Portugal com o nosso com muita particularidade, e de alguma maneira podem aproveitar algumas revelações do Arcanjo São Miguel que se referem no livro de natura Angélica em castelhano, que compôs frei Francisco Ximenez...³⁸

O nome e as informações sobre Bandarra aparecem na margem “fué de Trancoso”, morto havia 46 anos³⁹, assim como o que teria dito “em suas trovas Vejo, vejo do Rei, vejo, vejo ou estou sonhando...”⁴⁰. Para Covarrubias as “previsões” de Bandarra não pareciam originais, já tinham sido “vistas” por religiosos notáveis – e no que podiam ter de “verdadeiras” assim eram pela

³⁵ “Lo principal que es la disposición en el alma por ser de las gracias que se dan de gracia, no se requiere para ella otra disposición, mas que la natural, y aun esta la dispone Dios, según su voluntad, quando el es servido de enviar sus revelaciones”, Covarrubias, *Tratado*, f. 18v.

³⁶ “porq dando a entender Dios lo que avia de ser, mostrava su divindad”, Covarrubias, *Tratado*, f. 20.

³⁷ “cumpliendo lo que manda sin temor ni recelo, y dezir lo que esta por venir, en que a veces serán cosas de cōsuelo, y a veces cosas tristes”; “para que se cumpla en toda la obligación de su oficio”, Covarrubias, *Tratado*, f. 21v para as duas citações.

³⁸ “fue tenido por propheta, y era aver leydo en algunas profecias, como las de San Isidoro, y delas cosas notables que dixo, tengo nota de una, en que a mi parecer dixo muchos años ha, el aver de ajuntarse aquel reyno de Portugal con el nuestro con harta particularidade, y de alguna manera pueden aprovechar algunas revelaciones del Achanjel San Miguel, que se refieren en el libro de natura Angelica en castellano, que compuso fray Francisco Ximenez...”, Covarrubias, *Tratado*, ff. 38r-38v.

³⁹ A contar de 1588, data do *Tratado*, Bandarra teria morrido em 1542. O ano presumido de sua morte é 1550.

⁴⁰ “en sus trovas Vejo, vejo do Rey, vejo, vejo o estou sonãdo”, Covarrubias, *Tratado*, f. 38v. Luís Filipe Silvério Lima já havia indicado essa passagem a propósito da “visão sonhada” de Bandarra citada por Covarrubias, e analisou suas revisões e reinterpretações por autores do século XVII anti-sebastianistas. O século XVII português foi de intensa disputa entre grupos que defendiam D. Sebastião ou D. João IV como o Encoberto das Trovas de Bandarra, em Luís Filipe Silvério Lima, *O Império dos Sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo: Alameda, 2010, pp. 149-153.

inspiração em Isidoro de Sevilha⁴¹ -, mas o dominicano não considerou Bandarra falso profeta ou ardiloso enganador, o que não deixa de ser surpreendente. O arcediago passa rapidamente por uma das previsões atribuídas a Bandarra sobre a união de Portugal à Espanha “o haver de juntar-se aquele reino de Portugal com o nosso com muita particularidade”⁴² - quando o mais exato seria o inverso, pois o rei Encoberto a unificar e comandar a Monarquia Universal cristã deveria ser português -, em grave momento da incorporação de Portugal à Monarquia Hispânica. O ano da publicação do *Tratado* de Covarrubias, 1588, foi especialmente tenso em Portugal e não à toa estimulou previsões de todo tipo, várias delas associando política e profecia. As possibilidades de que D. Antônio voltasse ao reino e se tornasse rei de Portugal estavam ainda no horizonte, e em 1589 houve uma última tentativa, desta vez apoiado pelo corsário inglês Francis Drake, novamente derrotada⁴³.

A menção de Covarrubias a Bandarra, e a uma das estrofes de seus versos, confirma a circulação desses escritos entre os dois reinos (também em castelhano?) e, o mais inusitado, também entre religiosos altamente graduados e autorizados a discutir matérias de fé. Covarrubias considerou as trovas de Bandarra bem embasadas, identificando leituras sofisticadas para um sapateiro (Isidoro de Sevilha) - talvez em alguns dos muitos apócrifos que circulavam⁴⁴ -, mas em nenhum momento duvidou da “veracidade” delas ou da autoria, minimizou ou negou seu caráter profético. Tampouco a origem humilde e leiga de Bandarra foi mencionada como obstáculo intelectual ou religioso à eventual veracidade de suas previsões. Aparece aqui mais um indício das dificuldades para demarcar o verdadeiro e o falso, mesmo para um dominicano dedicado e versado em assuntos religiosos, como aliás ele mesmo advertia.

⁴¹ Lima, *O Império dos Sonhos*, p.150.

⁴² “el aver de ajuntarse aquel reyno de Portugal con el nuestro con harta particularidad”, Covarrubias, *Tratado*, f. 38.

⁴³ Ecos dessas expectativas foram alcançados pela Inquisição também em conventos portugueses, a exemplo dos casos de Maria da Visitação, a monja de Lisboa, condenada pela Inquisição portuguesa por falsos estigmas e possível relação com D. Antônio (o que nunca se comprovou); no ano seguinte o processo de outra Maria, de Coimbra, teve início com essa mesma acusação. Estudei esse contexto específico em Jacqueline Hermann, “Between Prophecy and Politics: the return to Portugal of Dom Antonio, Prior of Crato, and the early years of the Iberian Union” in Luís Filipe Silvério Lima; Ana Paula Megiani (eds.), *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Milenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden: Brill, 2016, p. 112-135.

⁴⁴ Sigo aqui, e agradeço, as sugestões de Luís Filipe Silvério Lima na leitura da primeira versão deste texto. No processo inquisitorial de Bandarra (ANTT-Inquisição de Lisboa, Processo n. 7197), o sapateiro não menciona Isidoro de Sevilha. Penso que no máximo teria tido acesso a algum apócrifo atribuído a Santo Isidoro, e a associação de Covarrubias talvez indique a dificuldade para “reconhecer” algum acerto (a união das duas coroas ibéricas) “previsto” por um sapateiro. Sobre a disseminação de textos atribuídos a Isidoro de Sevilha na península ibérica, ver José van den Besselaar, *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002, pp. 320-330.

Covarrubias integrou grupo mais amplo de religiosos que, ao longo do século XVI, para não recuar mais, tentaram definir as fronteiras entre superstição, feitiçaria, visões, falsas profecias e pretensões de santidade da religião oficial, institucional da Igreja católica. Só para citar um exemplo do ano seguinte ao tratado de Covarrubias, em 1589, o jesuíta Pedro de Ribadeneira, no *Tratado de la Tribulación*, dedicou alguns capítulos às tribulações causadas pelos falsos santos, “que han brotado en breve tiempo, y salido con nuevas invenciones y artificios para engañar al mundo sob capa y color de santidad” (“que brotaram em breve tempo, e saído com novas invenções e artificios para enganar o mundo sob a capa e cor de santidade”)⁴⁵, reagindo por vezes furiosamente contra tantos enganos, tom bastante diferente do professoral dominicano de Segovia.

A misteriosa relação entre o crente, a fé e a vontade de Deus, tal como formulada por Covarrubias, condensa uma longa transição, a passagem de um tempo de interdição ao contínuo alargamento de possibilidades de acesso à graça divina, processo que tanto expandiu as formas de expressão dos mistérios, como ampliou os candidatos aos favores sagrados. Abro aqui um parêntese para acompanhar alguns dos muitos significados assumidos pelas noções de “fé” e “crença” na transição do período medieval para o moderno, pois vejo tanto as considerações de Covarrubias sobre os dons e prognósticos proféticos, como as ousadas proposições de João de Castro sobre Bandarra – não desautorizadas por Covarrubias – como parte desse percurso e expressão do “horizonte de expectativa” disponível na conjuntura aqui analisada.

Segundo Alain Boureau⁴⁶, o cristianismo instaurou um novo regime de verdade e de relação com o sobrenatural adotado pelo Ocidente entre os séculos V e XIII. A racionalidade defendida pela escolástica estimulou a autonomia das crenças religiosas a partir do século XIV e a transposição do conceito original do latim *fides*, base da confiança e fidelidade da relação feudal, para a dimensão sobrenatural e religiosa. Atravessada por dúvidas e questionamentos, a noção de fé do cristianismo foi uma criação original,

pois desde os Evangelhos e as Epístolas de Paulo, ela combina a ideia de uma aceitação intelectual ou afetiva da verdade da mensagem cristã com a de um ato voluntário, sustentado pela inspiração divina, de confiança naquele que transmite essa mensagem direta (Jesus) ou indiretamente (a comunidade de fiéis, a Igreja)⁴⁷.

⁴⁵ Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*: repartidos en dos libros: en el primero se trata de las tribulaciones particulares; y el segundo de las generales que Dios nos envía, y remedio de ellas. Madrid: Imprenta y Fundación de M.Tello, 1877, p. 320.

⁴⁶ Alain Boureau, “Fé” in Jacques le Goff; Jean-Claude Schmitt, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Bauru-São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração-Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 411- 422.

⁴⁷ Boureau, “Fé”, p. 412.

Ainda segundo Boureau, Santo Agostinho deu forte impulso ao conceito de fé-confiança, segundo o qual a “prova central da verdade cristã está fundada na confiança da autoridade que sucedeu a verdade encarnada”, não podendo ser medida por critérios racionais ou empíricos. Esse princípio do ato de confiar instaurou uma oposição entre fé e saber, apoiado nas formulações de São Paulo: “a verdade divina só se deixa conhecer através de ‘enigmas’, não necessariamente acessíveis aos sábios e homens cultos: ‘Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconhece a Deus na sabedoria de Deus, aprovou Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem’ (I Coríntios 1, 18-21)”. Resumidamente, e nos estreitos objetivos deste texto, interessa destacar a separação entre fé e intelecto que estruturou a escolástica dos séculos XII a XIV, para a qual a razão não era suficiente para o cristão, pois “ao contrário da fé, ela se adquire sem mérito”, afirmou Gregório Magno⁴⁸.

Boureau adverte para o cuidado com o conceito de razão que passou a embasar a nova ciência cristã: “quando Santo Anselmo se propõe a fazer ascender a fé à inteligência, trata-se de um modo argumentativo, de um estilo de pensamento desenvolvido a partir da revelação”, mas sem pressupor uma “ciência autossuficiente. Certamente é uma nova ciência que se constituiu no século XII como ‘teologia’, mantendo uma característica bem particular: os numerosos esquemas de saber do período escolástico jamais a incluem entre as ciências ‘humanas’”⁴⁹. Os passos seguintes foram os cuidados e controles criados para coibir os caminhos assumidos pela secularização da fé, visando impedir desvios e “inovações” indesejadas, e para isso o acesso dos simples ao texto bíblico e a um número limitado de enunciados foi bem demarcado.

Nesse percurso, os séculos XIII e XIV assistiram, além da consolidação da Igreja como mediadora entre a confiança dos fiéis e a vontade divina, um retorno à dimensão individual da fé, “centrada na cooperação entre a graça e o querer”. Roberto de Liège, no século XI, depois de experimentar visões que considerou sobrenaturais, defendeu a legitimidade da inspiração individual, pois todos que se confessam em Cristo podem cultivar o “vastíssimo campo das Sagradas Escrituras”, desde que, “resguardada a fé, ele diga ou escreva o que sente”⁵⁰.

A indicação desse longo e complexo processo, aqui resumidíssimo a partir de um recorte preciso – identificar o sentido assumido pela crença na autoridade de Cristo estruturada a partir da fidelidade e submissão a uma “razão teológica”, gradativamente individualizada –, conheceu ou se alimentou também de seu oposto, a dúvida e, por extensão, a descrença.

⁴⁸ Boureau, “Fé”, p. 413.

⁴⁹ Boureau, “Fé”, p. 417.

⁵⁰ Boureau, “Fé”, p. 420.

Jean Wirth⁵¹ confirma aspectos analisados por Boureau e insiste que o conceito moderno de crença não existia nem na Bíblia nem na época Moderna, não havendo então um vocábulo específico para designar o compromisso pessoal com a “fé em Deus”. Tendo como eixo de análise o vocabulário teológico estabelecido desde o medievo, Wirth afirma que a partir do século XIII o conceito de crença se articulou sempre mal às práticas sociais e se afirmou com o léxico existente em latim, *fides*, fé, e de sua evolução vocabular, a exemplo da versão francesa *croyance*.

Os sentidos específicos dessas duas variações (outras seriam possíveis) acompanharam as profundas transformações indicadas por Boureau e associaram particularidades históricas dessa acomodação de sentidos. Não limitada à esfera religiosa, na verdade sequer associada a ela diretamente, o campo semântico de *fides* teve nas relações humanas e concretas sua acepção mais corrente. De fidelidade do vassalo ao senhor, juramento de fidelidade em situações diversas, compromisso solene, confiança e fé cristã, o termo *fides* foi ganhando significados que passaram a sobrepor vínculo social e vínculo religioso⁵².

O conceito religioso seria uma derivação reelaborada do rito feudal, representado pelo vassalo ajoelhado com a cabeça descoberta e desarmado, com as mãos entre as mãos do senhor. A associação necessária entre fé e salvação, estabelecida pela Igreja, transformou a *fides* visível da relação feudal em percepção abstrata e mesmo obscura e incerta dos desígnios divinos, sempre misteriosos, muitas vezes insondáveis. Os limites do conhecimento humano produziram a falsa crença, a fé equívoca, e, a partir do século XIII, a fé explícita dos doutos foi separada da fé implícita dos simples. Para Santo Agostinho, crer implica não intervir na doutrina, disposição para concordar com pontos da Sagrada Escritura não compreendidos pelo fiel, discrição na confissão pública, obediência e fidelidade indiscutível à palavra de Deus.

Os intermináveis debates acerca dos limites da razão para a compreensão da fé atravessaram o período compreendido entre os séculos XIII e XVII, e nesse percurso as distinções entre fé e crença se estabeleceram de formas diversas, muitas vezes conflitantes e até contraditórias. Os sentidos assumidos pelas noções de “fé”, dom gratuito de Deus, e crença, habilidade subjetiva do ato de crer, encontraram cenário especialmente explosivo na transição do século XV para o XVI, na medida em que o conceito medieval de *fides* foi perdendo o sentido exclusivo de “verdade”, para o que contribuíram de forma estrutural as sucessivas crises internas da Igreja desde o Grande Cisma e a disseminação de

⁵¹ Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance (XII-XVIIe siècles)”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, v. 45, n. 1 (1983), pp. 7-58.

⁵² Wirth, “La naissance” p. 14.

ordens religiosas e seculares, dentre outras causas. As mudanças de vocabulário indicaram novas “traduções” para o conceito de crença, instaurando definitivamente o seu oposto, a descrença, e suas derivações acerca do verdadeiro e do falso em matéria religiosa. A distinção necessária entre “verdade” e “opinião”, até então indiscutivelmente monopolizada pelos teólogos, viu-se crescentemente desafiada no início da Época Moderna⁵³.

Estou aqui limitada à apresentação do processo de conceituação e individualização da fé no mundo católico, mas sabemos que o período posterior à Reforma instaurou uma disputa de “confissões” religiosas, na qual se atrelou o súdito/fiel à fé do príncipe. Assim, além desse esforço de normatização e controle das experiências individuais, a Igreja viu-se também desafiada a fortalecer suas formas de disciplinamento das almas e dos corpos dos fiéis. O tratado de Covarrubias foi um dos muitos exemplos dessa estratégia, assim como os controles punitivos dos tribunais inquisitoriais ibéricos foi outro caminho desse esforço⁵⁴. Nesse processo, portanto, depois da Reforma, “fé” passou a designar tanto o dom divino como a convicção individual ou pública a determinada ortodoxia, ampliando as acepções disponíveis.

Penso ser este o cenário ampliado de disputa pelo monopólio da fé e pelas (corretas) formas de crer no qual Castro, religiosos, visionárias e candidatos a profetas⁵⁵ ousaram expor suas interpretações e vivências particulares, sobre as quais tratados como o de Covarrubias se propunham a “legislar”. Segundo Michel de Certeau, “qualquer reação espiritual é um *feito* adaptativo” e tanto um protesto, uma ruptura ou um retorno às *fontes* (no caso, os textos de natureza sagrada ou mística que então circulavam) manifestam uma reação de conjunto, culturalmente marcada. Místicos, religiosos e leigos dos séculos XVI e XVII vivenciaram a passagem de uma “cosmologia” a uma “psicologia religiosa, provocada pelo desencanto com a tradição”⁵⁶. Quanto mais a política se afastava da religião, mais “sociedades” espirituais marginais (não oficiais) expressaram vivências místicas distintas das institucionais, prefigurando novas formas de devoção e esboçando uma “ciência nova”, da qual falarei adiante.

⁵³ Wirth, *La naissance*”, p. 49.

⁵⁴ Para uma discussão do conceito de confessionalização ver Rui Luís Rodrigues, “Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650)”, *Revista Tempo*, v. 23, n. 1 (2017), pp. 1-21; sobre o processo de confessionalização em Portugal ver Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

⁵⁵ Outro partidário de D. Antônio, o dominicano José Teixeira, também exilado na corte francesa, publicou em Paris, *Adventure admirable par dessus toutes les autres des siècles passez & present, par laquelle il appert evidemment, que D. Sebastian oray et legitime Roy de Portugal... est celuy mesme que les Seigneurs de Venise ont detenu prisonnier... / le tout trad. de Castillan* (de J. Teixeira) *en François et augmenté*, 1601.

⁵⁶ Michel de Certeau, “Culturas y espiritualidades”, in *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 45-69 (pp. 47-48).

A proliferação dessas experiências provocou reações e um grande esforço para o “discernimento dos espíritos”, dispositivo teológico desenhado para diferenciar profecias, visões e revelações falsas das verdadeiras. Segundo Fabián Alejandro Campagne⁵⁷, entre a Baixa Idade Média e o início da Época Moderna houve mudanças profundas no entendimento do carisma milagroso, passando de “arbitrariamente concedido por el Espíritu Santo” a matéria de avaliação probabilística e conjectural, dominado pelos “discretos”, os responsáveis pelo discernimento em matéria religiosa, a exemplo do que Covarrubias pretendeu fazer.

A “habilidade de discernir espíritos”, expressão de origem grega presente na Primeira Carta aos Coríntios, foi definida como a milagrosa capacidade de alcançar pensamentos ocultos dos homens, seus pecados e o estado de suas almas. Com a divulgação das teses de Joaquim de Fiore sobre as Três Idades⁵⁸ e a difusão da mística feminina a partir do século XIII-XIV, a Igreja passou a implementar um processo de clericalização dos carismas sobrenaturais, com vistas à domesticação da prática visionária⁵⁹. Esse quadro teria se agravado com a valorização crescente das universidades na determinação da ortodoxia e do debate doutrinal. Nesse processo, Campagne destaca o que seria a “reinvenção” da *discretio spirituum* de Jean Gerson, cuja trilogia, redigida entre 1401 e 1423, criou o “paradigma gersoniano”, considerado o verdadeiro refundador da doutrina do discernimento dos espíritos no segundo milênio⁶⁰. Das nove proposições fundamentais, destaquei as que mais interessam nesse momento: a) a instituição eclesiástica, em todas as suas instâncias, era a responsável máxima pelo exame dos espíritos e doutrina, começando pelo concílio universal,

⁵⁷ Para uma análise da longa trajetória do debate acerca do discernimento dos espíritos ver Fabián Alejandro Campagne, “Charisma proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente”, in Fabián Alejandro Campagne (ed.), *Poder y Religión en el Mundo Moderno*. La cultura como el escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII, Buenos Aires: Biblos, 2014, pp. 19-74. Para uma discussão resumida do mesmo autor, “Crisis y reinvencción del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini”, *Revista de História Comparada*, UFRJ, v. 8, n. 2 (2014), pp. 60-107 e “Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila. Inspectores de Espíritus: institución y carisma en los albores de la Era Confesional”, *Via Spiritus*, v. 21 (2014), pp. 83-143.

⁵⁸ É vasta a bibliografia sobre o monge Joaquim de Fiore, com destaque para Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A medieval study in Historical Thinking*, Gloucestershire: Sutton Publishing, 1999.

⁵⁹ Campagne, *Crisis y reinvencción*, p. 62.

⁶⁰ Segundo Campagne, o teólogo Jean Charlier de Gerson (1363-1429), *Doctor christianissimus* e chanceler da Universidade de Paris, produziu a obra mais importante sobre esta ampla temática e foi “verdadero refundador de la doctrina del discernimiento de espíritus en el segundo milenio”, Cf. Campagne, “Charisma proscriptum”, p. 45. A trilogia é composta pelos textos *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* (1401); *De Probatione Spirituum* (1415) e *De Examinatione Doctrinarum* (1423). A obra analisada no texto de Campagne é *Judicium de Vita Sanctae Herminae, secunda conclusio da Opera Omnia*. Voltada ainda para o tema, redigiu em 1408, *De mystica theologia tractatus primus speculativus*. Sur la théologie mystique, redigida em 1408, publicada em 1422 e 1423.

continuando pelo papa, prelados e corporação teológica; b) o *discretor spirituum* por excelência era o teólogo de sólida formação acadêmica e acumulada experiência místico contemplativa; c) o carisma paulino, dom extraordinário do Espírito Santo, passou a ocupar lugar secundário, subordinado aos examinadores oficiais autorizados; d) o exercício dos poderes extraordinários só se exerceria após o exame da instituição eclesiástica⁶¹.

Depois da Reforma e do Concílio de Trento (1545-1563), a explosão místico-profética transformou-se em “verdadeiro fenômeno de massas”, tamanho o número de aspirantes a profetas e santos, o que provocou mudanças na *ars discernendi*, alterou os protocolos de canonização e a avaliação de sonhadores, profetas, santos fingidos, extáticos. Criou-se então um novo “ethos anti-visionário” e “anti-místico”, do que resultaram três posições. De um lado a reafirmação do “paradigma gersoniano”, admitindo a dificuldade intrínseca ao discernimento dos espíritos, mas aceitando formas tácitas de revelação privada, desde que baseadas em “provas” e avalizadas institucionalmente. No outro extremo, uma corrente passou a desqualificar completamente a maioria das formas extraordinárias de comunicação transcendente: a incapacidade para distinguir as verdadeiras das falsas manifestações sobrenaturais – do que davam inúmeros exemplos a proliferação de místicos de todo tipo –, produziu uma das mais radicais posições acerca dos limites da capacidade, ou mesmo a incapacidade, humana de alcançar, correta e verdadeiramente, os desígnios de Deus. Por fim, no século XVIII, houve o esforço de conciliação das posições anteriores⁶².

Dentre os autores selecionados por Alejandro Campagne, todos católicos, o franciscano Gerónimo Planes (1564-?), autor do *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas (Tratado do exame das revelações verdadeiras e falsas)*, publicado em Valencia, 1634, representa o primeiro modelo; Juan de la Cruz (1542-1591), com a *Subida del Monte Carmelo*, composto entre 1578 e 1583, o projeto radical, chamado pelo autor de “negacionista”. O *Tratado de Covarrubias* teria acompanhado a primeira vertente, em estranha inversão cronológica, pois sabemos ser este último anterior ao trabalho de Gerónimo Planes. De todo modo, esse desvio nos permite localizar melhor o tratado de 1588 em contexto mais ampliado, bastante condescendente com Bandarra, e embora não aceite ou confirme seus dons proféticos, tampouco o considerou embusteiro, enganador,

⁶¹ Campagne, “Crisis y reinención”, pp. 65-67. O autor destaca questões que não temos como desenvolver aqui, mas certamente importantes para a crise do mundo católico ibérico, como as posições ambíguas de Inácio de Loyola e Teresa de Jesus. Nestes dois casos, a separação que pretendia aprofundar a institucionalização do carisma a partir da autoridade dos *discretos*, viu-se desafiada pela perigosa simbiose entre santidade carismática e religião oficial que seus exemplos representaram.

⁶² Campagne, “Crisis y reinención”, pp. 67-69.

seduzido pelo maligno. Comparado a Ribadeneira, que vociferava contra a proliferação de falsidades, ignorou Bandarra e reivindicou a autoridade única da Igreja na matéria, Covarrubias parece se encaixar no modelo moderado e um tanto hesitante, senão mesmo inseguro nas avaliações dos espíritos verdadeiros e falsos.

A este quadro de mudanças institucionais, Michel de Certeau agregou outro, leigo e popular, ao refletir sobre os “laços entre as evoluções particulares e as modificações estruturais”, sem deixar de apontar as mudanças na teologia, que se “fracionava”, e nos novos critérios de conhecimento da “ciência religiosa”. Com a “heresia global” protestante, as instituições religiosas se “politizaram”, novas solidariedades e vínculos foram criados. A experiência religiosa se aprofundou, criando outros “corpos místicos”, expondo e ampliando a distância entre doutrinas e crenças, instituições e experiência. Certeau analisa o processo de deslizamento entre a hierarquia eclesiástica e a “Razão de Estado” no século XVII, cuja transição combinou, por um tempo, “a estrutura e o vocabulário mental de uma hierarquia “eclesiástica”, quando a justaposição de “uma ética inteiramente comandada pela fidelidade ao rei é acrescentada, sem interferir com ela, a uma docilidade mística ao Criador universal. O que mais tarde se vai extrapolar já está, aqui, dissociado da experiência pessoal”⁶³.

Esboçava-se a “exegese não religiosa da religião”⁶⁴, caminho de novas formulações, tão possivelmente sagradas como heréticas, a exemplo das proposições de João de Castro sobre Bandarra, D. Sebastião e o destino de Portugal.

Mística e política

Entre 1975, data da primeira edição de *A Escrita da História*, e 1982, quando publicou *A fábula mística*⁶⁵, Michel de Certeau aprofundou a análise do que chamou de “nova ciência mística”. *A fábula mística* é livro exigente e propõe o estudo do que entendo ser o transbordamento das fronteiras entre instituições, ortodoxia e experiências religiosas, processo esboçado desde a lenta e contínua individualização da fé apontada por Boureau e Wirth.

⁶³ Michel de Certeau, “A inversão do pensável. A História Religiosa no século XVII”, in *A Escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, pp. 131-151. Esta fidelidade ao rei que se tornou em muitos casos também chefe da Igreja foi o que definiu o já mencionado processo de “confessionalização”.

⁶⁴ Michel de Certeau, “Mística”, in *O lugar do Outro. História religiosa e mística*, Petrópolis: Vozes, 2021, p. 422.

⁶⁵ Michel de Certeau, *A fábula mística, séculos XVI e XVII*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, especialmente o capítulo: “A ciência nova”, pp. 119-178.

Resumidamente, a ideia de fábula, para Certeau, retoma seu significado medieval original de narração, esvaziado de qualquer sentido cômico ou explicitamente moral para assumir o de narrativa a um só tempo privada e coletiva acerca do mistério inscrito na mística católica entre os séculos XVI e XVII. Místico se tornou o adjetivo para designar o que escapava ao conhecimento imediato e visível, impondo a necessidade da habilidade específica e secreta da decifração, uma nova *ars discernendi*. Os novos e muitos exegetas buscavam, a partir dessa espécie de “missão”, um lugar destacado na vida religiosa e política desse tempo. Emerge desse cenário a experiência mística como campo de conhecimento e saber autônomo, crescentemente individualizado e socialmente disseminado. Nesse percurso, o “místico” substituiu o “espiritual” e a palavra, e o texto interpretativo precisou se proteger através da “autoridade” das citações de livros sagrados, santos e profetas. Certeau entende que se instaurava então uma nova relação entre o “fato” e o “sentido” na longa transição de uma Alegoria Teológica para uma alegoria histórica e desta para uma alegoria dos fatos⁶⁶.

Creio ser possível seguir essa espécie de roteiro delineado por Certeau para inserir Castro neste amplo quadro que o levou à alegoria histórica do sebastianismo. Nosso personagem participou diretamente dos resultados imediatos de Alcácer Quibir em Portugal, engajou-se na disputa sucessória ao lado de D. Antônio, Prior do Crato, fugiu com ele do reino e acreditou no apoio estrangeiro à causa que abraçara. Decepcionado com a fragilidade do *monarca* e de sua *corte* no exílio, abandonou o grupo e passou a buscar sinais em versos dispersos que conheceu antes de sair de Portugal. Os conhecimentos adquiridos na incompleta formação religiosa alimentaram a curiosidade de Castro por temas sagrados e estimularam a busca de textos de origem variada e incerta para responder aos dilemas políticos e religiosos de seu tempo. Dilemas gerais – Reforma, guerras de religião –, e dilemas particulares – decepção, exílio, solidão, saudade de Portugal e do rei.

Combinar a análise “macro-histórica” à trajetória de alguns personagens particulares como Castro para pensar sobre o verdadeiro e o falso tem sido um desafio novo, distante da consagrada tese de Lucien Febvre sobre a credulidade irremediável do período⁶⁷. Trato aqui de formas específicas de crença, e penso que Castro se encaixa bem no quadro de novos grupos de debates espirituais analisado por Certeau: depois de abandonar a causa antonista e se tornar, como

⁶⁶ A discussão proposta por Certeau deu margem a debates sobre os diversos aspectos inseridos no que seria essa “ciência nova”, a exemplo de Sophie Houdard. *Le problème du langage et du style mystiques au XVIIe siècle*. In: *Littératures classiques*, n°50, printemps 2004. *Les langages au XVIIe siècle*. pp. 301-325. Ver também, da mesma autora, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris: Les Belles Lettres, 2008. Sou grata aos pareceristas a sugestão desses trabalhos.

⁶⁷ Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

tantos outros, um autônomo exegeta de textos sagrados, oficiais ou de procedência *obscura* (caso das trovas de Bandarra), João de Castro passou a discuti-los com outros dissidentes no exílio. Não foi o único a elaborar textos de fidelidade político-religiosa a D.Sebastião⁶⁸, e nem o caso português foi o único surgido neste contexto, como sabemos⁶⁹.

Castro cumpriu uma espécie de roteiro que teve início com a “nova ciência cristã” elaborada no medievo, a seguirmos as indicações de Boureau, para chegar à “nova ciência”, proposta por Certeau. Ao adentrar o estudo da mística, Castro realizou “uma exegese não religiosa da religião”⁷⁰: ao corpo místico do reino e do rei, tal como proposto por Kantorowicz⁷¹, associou a “nova ciência” e fez de Bandarra profeta e de D.Sebastião o Encoberto esperado. Operou como um “descriptor” autônomo e à margem da ortodoxia católica, considerou-se autorizado a proclamar o dom de profecia do humilde sapateiro, subvertendo o “paradigma gersoniano”, segundo o qual o *discretor spirituum* devia ser teólogo de sólida formação e experiência “místico contemplativa”. Castro não representava nenhum desses papéis e tampouco estava inserido nos quadros institucionais eclesiásticos, únicos autorizados a estabelecer os limites entre o verdadeiro e o falso em matéria religiosa. Nada o impediu, no entanto, de formular sua interpretação dos textos que leu e combinou para fazer das trovas do sapateiro Bandarra profecia verdadeira e autenticamente portuguesa. A originalidade dessa elaboração Castro produziu a partir de uma “tradução” particular, imersa na gama de dispositivos de fundo sagrado disponíveis no horizonte oferecido pela *nova ciência mística*, e na qual se incluía também a organização política do mundo.

A crença de João de Castro nos prognósticos das profecias e no poder especial dos profetas – e de Bandarra em particular – fez parte de um tempo de crescente desconfiança (descrença?) dos ensinamentos e limites institucionais da Igreja e dos desafios impostos pelos novos princípios da Razão de Estado. Se sua proposta foi singular na busca de uma solução portuguesa – a Monarquia Universal Portuguesa fundia religião e política –, integrou cenário no qual projetos de orientação profética ou messiânica há muito circulavam, especialmente na Península Ibérica⁷².

⁶⁸ A exemplo do dominicano José Teixeira, ver nota 55.

⁶⁹ Yves-Marie Bercé, *O Rei Oculto. Salvadores e Impostores. Mitos Políticos Populares na Europa Moderna*, São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2003.

⁷⁰ Certeau, “Mística”, p. 422.

⁷¹ Ernst R. Kantorowicz, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia e política medieval*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁷² Como já mencionado neste texto, Castro comentou a circulação de textos atribuídos a Santo Isidoro de Sevilha, assim como Covarrubias faz menção ao português Bandarra. João Lúcio de Azevedo informa que desde os anos de 1520 “começaram a divulgar-se textos proféticos, uns exumados de escritos atribuídos a Santo Isidoro, arcebispo de Sevilha no último século, em tempo dos Godos, outros que andariam na tradição de Merlin, alguns porventura inventados na

Para pensar esse momento de convergência e embate, afasto-me das teses sobre a “secularização” na Época Moderna – de forma bem breve e resumida, o processo de esvaziamento do sentido sagrado na gestão da vida política – ou de domínio da racionalidade “prática”, em oposição a um sentido “irracional” da vivência religiosa. A partir da proposta de Michel de Certeau sobre a “exegese não religiosa da religião”, creio ser possível pensar as mudanças vivenciadas tanto no campo da religião como da política dos Estados, dos súditos e fiéis. A questão da fidelidade real aparece em Castro em toda sua plenitude, seu esforço é para, por meio de textos sagrados, justificar o devir da ordem política prescrito nas profecias. São dimensões indissociáveis, e talvez as vejamos com sinais trocados à luz de nossa grade que tende a desmerecer o sentido sagrado que ainda ordenava de forma imperiosa, com e sem trocadilho, as vidas de homens e mulheres inseridos no tempo permeado, *encoberto*, pela nova ciência mística. Nesse sentido, tal como Bandarra, Castro foi um intermediário, um dos muitos “tradutores” dos embates que conduziram à politização da religião e à sacralização da política, processo complexo e ambíguo e sobre o qual há ainda muito a explorar.

ocasião”, *A evolução*, p. 17. São conhecidas as ideias messiânicas de Colombo, estudadas por Alain Milhou, *Colón y su Mentalidad Mesiánica en el Ambiente Franciscanista Español*, Valladolid: Casa Museo de Colón, 1983. E para uma visão panorâmica ver Teófanés Egido, “Historiografía del messianismo de la Época Moderna”, in Alfredo Alvar Esquerra; Jaime Contreras Contreras; José Ignacio Ruiz Rodríguez (eds.), *Política y cultura en la Época Moderna (Cambios dinásticos, Milenarismos, mesianismos y utopias)*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2004, pp. 461-474. A vasta bibliografia de José Adriano de Freitas Carvalho já identificou antigas correntes proféticas e escatológicas aportadas em Portugal desde fins do século XV, as quais receberam coloração própria nos séculos XVI e XVII. Para exemplos caros aos temas aqui abordados, ver, dentre outros, José Adriano de Freitas Carvalho, “Acheegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal”, *Via Spiritus*, v. 1 (1994), pp. 55-110; “Os ‘últimos fins’ de Portugal”, *Revista da Faculdade de Letras*, Anexo VIII (1997), pp. 137-159; “A difusão da *Apocalypsis Nova* atribuída ao “beato” Amadeu da Silva no contexto cultural da primeira metade do século XVII”, *Revista da Faculdade de Letras*, Série II, v. 19 (2002), pp. 5-40 e “Traditions, life experiences and orientations in portuguese mysticism (1515 - 1630)”, in Hilaire Kallendorf. *A new companion to Hispanic mysticism*. Leiden: Brill, 2010, pp. 39-70. Visando mapear o cenário prévio ao sebastianismo português, Jacqueline Hermann, “Sementes do Messias: percursos do messianismo régio ibérico (séculos XIV-XVI)”, *Revista Mirabilia*, n. 21 (2015).

Artigo recebido em 20-12-2023. Aceito para publicação em 22-01-2024.

Citação: Jacqueline Hermann, “Entre verdadeiros e falsos profetas – Caminhos da crença, D. João de Castro e as profecias do sapateiro Bandarra”, *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, v. 41, n. 2 (2023), pp. 43-69, <http://dx.doi.org/10.22264/cliio.issn2525-5649.2023.41.2.02>.

Jacqueline Hermann, Professora do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e-mail: jacquehermann18@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-5259-7633>.