



O joaquimismo de Agostinho da Silva

Noeli Dutra Rossatto *

Resumo: Três são os indícios da recepção da obra de Joaquim de Fiore (1135-1205) por Agostinho da Silva (1906-1994). O primeiro é a utilização da teoria dos três estados (*status*) do mundo na divisão da história e no esboço do horizonte utópico com base na chamada Idade do Espírito. O segundo é a retomada da noção de terceiro estado espiritual, como Idade do Espírito, tanto para estabelecer o vínculo entre o joaquimismo, o franciscanismo e a cultura luso-brasileira, quanto para acomodar em um mesmo esquema a vertente profético-utópica sebastianista e quinto-imperialista (Bandarra, Antônio Vieira e Fernando Pessoa). O terceiro indício vem da peculiar compreensão da Festa do Império do Divino Espírito Santo com base no pressuposto de que é ela a celebração da Idade do Espírito joaquimita. Nossa hipótese principal é que Agostinho da Silva, apesar de se apropriar da teoria dos três estados e de projetar a espera da Idade do Espírito de acordo com o legado joaquimita, utiliza essas categorias dentro de uma nova moldura teórica, em que um certo passado medieval português é transformado em utopia.

Palavras-chave: Agostinho da Silva; Joaquim de Fiore; Joaquimismo; Espírito Santo; Utopia.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Barcelona (UB). Professor Titular em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Email: rossatto.dutra@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2947312243186882>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-574X>.

The Joachimism of Agostinho da Silva

Abstract: There are three signs of the reception of the work of Joachim of Fiore (1135-1205) by Agostinho da Silva (1906-1994). The first is the use of the theory of the three states (status) of the world in the division of history and in the outline of a utopian horizon based on the so-called Age of the Spirit. The second is the resumption of the notion of the third spiritual state, such as the Age of the Spirit, both to establish the link between Joachimism, Franciscanism and Luso-Brazilian culture, and to accommodate in the same scheme the tradition prophetic-utopian of Sebastianism and the Fifth Empire (Bandarra, Antonio Vieira and Fernando Pessoa). The third clue comes from the peculiar understanding of the Feast of the Empire of the Holy Spirit based on the assumption that it is the celebration of the Age of the Spirit of Joachimism. Our main hypothesis is that Agostinho da Silva, despite appropriating the theory of the three states, and projecting the expectation of the Age of the Spirit according to the Joachimism legacy, mobilizes these categories within a new theoretical framework in which a certain medieval Portuguese past transformed into utopia.

Keywords: Agostinho da Silva; Joachim of Fiore; Joachimism; Holy Spirit; Utopia.

El joaquinismo de Agostinho da Silva

Resumen: Son tres los signos de la recepción de la obra de Joaquín de Fiore (1135-1205) por Agostinho da Silva (1906-1994). Primero es el uso de la teoría de los tres estados (status) del mundo en la división de la historia y en el trazado del horizonte utópico de la llamada Edad del Espíritu Santo. El segundo es la reanudación de la noción de tercer estado espiritual, como Edad del Espíritu, y la consecuente aplicación tanto en la vinculación del joaquinismo con el franciscanismo y la cultura luso-brasileira, como para acomodar en un mismo esquema la vertiente profético-utópica del sebastianismo y del quinto-imperialismo (Bandarra, Antonio Vieira e Fernando Pessoa). Es el tercero la peculiar comprensión de la Fiesta del Imperio del Espíritu Santo desde la suposición de que es ella la celebración de la Edad del Espíritu joaquinita. Nuestra hipótesis principal es que Agostinho da Silva, a pesar de apropiarse de la teoría de los tres estados, y de proyectar la espera de la Edad del Espíritu según la herencia joaquinita, articula tales categorías dentro de un nuevo marco teórico en el que se transforma cierto pasado medieval portugués en utopía.

Palabras claves: Agostinho da Silva; Joaquín de Fiore; Joaquinismo; Espíritu Santo; Utopía.

Introdução

Nossa tarefa consiste em avaliar basicamente três indícios constitutivos da recepção e da recriação do joaquimismo por Agostinho da Silva. O primeiro desses indícios é a teoria da história de Joaquim de Fiore, especialmente no que toca ao uso de sua escala maior, compreendida pelos três estados (*status*) do mundo.

O segundo vem do emprego da noção popularizada – mas que guarda certa fidelidade aos textos de Joaquim de Fiore – de “Idade do Espírito”, como sinônimo de terceiro estado, era, tempo, reino e mesmo Evangelho eterno (ou Quinto evangelho). Nossa hipótese é que a noção agostiniana de Idade do Espírito serve tanto para aquilatar a recepção do joaquimismo e do franciscanismo espiritual, como também para unificar de forma criativa as diferentes utopias luso-brasileiras por ele recebidas. Ao fim e ao cabo, os significantes Ilha dos Amores, sebastianismo, Quinto Império e Idade do Espírito serão reduzidos a um único significado.

O terceiro indício, por sua vez, provém da compreensão agostiniana de que a doutrina sobre a Idade do Espírito, em terras luso-brasileiras, foi e continua sendo veiculada por meio da liturgia das populares Festas do Império do Divino Espírito Santo, as quais encenam a utopia joaquimita do terceiro estado espiritual.

Começemos por um rápido inventário dos pressupostos joaquimitas na obra de Agostinho da Silva.

Agostinho da Silva e o joaquimismo

O pensamento de Agostinho da Silva, sem dúvida, paulatinamente se firmou com base em alguns pressupostos provenientes da obra de Joaquim de Fiore, um monge e abade cisterciense que viveu na Calábria do século XII. Também é certo que esses mesmos pressupostos foram embebidos nas fontes joaquimitas portuguesas, estando conseqüentemente mesclados com o substrato profético e utópico do sebastianismo, das trovas do sapateiro

Gonçalo Eanes Bandarra e do mito do Quinto Império, retomados em diferentes épocas pelo jesuíta Antônio Vieira e por Fernando Pessoa. Não sem razão, alguns estudiosos estabelecem uma linha de tempo na obra agostiniana, em que, a partir dos anos 50 do século passado, Joaquim de Fiore se destaca como um dos autores mais citados (Pinho, 2006, p. 73).

É possível, assim, afirmar que as ideias joaquimitas influenciaram diretamente a obra de Agostinho da Silva, tanto na leitura do passado quanto na projeção utópica do futuro. A influência parece se aplicar em dois sentidos precisos. Em um sentido interno à própria biografia intelectual do autor, em que, após o contato com o legado joaquimita, passa a redimensionar algumas de suas ideias à luz desse substrato teórico, como é o caso das noções de comunidade, cristianismo, ecumenismo e utopia, as quais doravante serão balizadas pela Idade do Espírito. Como bem observa Romana Valente Pinho (2006, p. 51): “Aquilo que, nos meados dos anos 20, mobiliza seu ideário é semelhante àquilo que, nos anos 90, o anima peremptoriamente a defender como Reino do Espírito Santo”.

Em outro sentido, a proposta agostiniana de crítica à modernidade, que desde o início de sua obra se alicerçava na veneração de um certo passado medieval português, agora encontra eco e amparo no modelo da comunidade monástica joaquimita. O passado medieval português será entendido desde um corte histórico, que deixa de lado o intelectualismo escolástico, o Concílio de Trento (1546-1553) e a contrarreforma, cuja combinação para ele – e para nós também – teria resultado na Inquisição. Em troca, será recuperado o estilo de vida monástico, introduzido no Ocidente por São Bento de Núrsia (480-547), retomado por Joaquim de Fiore e continuado em outras bases pelos franciscanos. De qualquer modo, esse passado medieval idealizado teria se trasladado para Brasil no período colonial e se conservado até os dias atuais. Como assinala João Leal (2017, p. 48; p. 90), para Agostinho da Silva: “Portugal, depois do século XV, só vai ser grande naquilo que continua a ser medieval”; e, “Nessa medida, no Brasil teria continuado a viver o Portugal medieval que lhe servia de modelo utópico”. Nesse mesmo sentido, o próprio Agostinho da Silva (1998a, p. 92) assinala, em *Considerando o Quinto Império*, que “[...] o melhor espírito de Portugal está hoje no Brasil”.

Agostinho da Silva encontra, assim, na Idade Média, especialmente na Idade Média monástica, aqueles traços do ideário que ele próprio já vinha esboçando desde o início de sua obra, como sendo o projeto português que deu certo, a saber: um poder político descentralizado (municipalismo) e democrático em uma sociedade igualitária e sem divisão de classes (Leal, 2017); ou, em outras palavras, um modelo de comunidade sem hierarquias, justa e espiritual (Pinho, 2006, p. 43-50). Na esteira disso, a utopia da Idade do Espírito ganhará uma função homóloga àquela que sua obra havia vislumbrado até então na Ilha dos Amores dos Lusíadas (Canto IX), de Luiz de Camões, no retorno triunfante de Dom Sebastião e no Quinto Império das *Trovas* de Bandarra, da obra profética do Padre Antônio Vieira e dos escritos do poeta Fernando Pessoa.

Aceitamos a hipótese historiográfica atual de que Agostinho da Silva não deve ter lido diretamente a obra de Joaquim de Fiore, e que sua leitura indireta se deve mormente ao historiador português Jaime Cortesão, que, como ele, também viveu exilado no Brasil. No entanto, para nós, haveria uma dupla combinação na justificativa da hipótese da recepção indireta dos textos joaquimitas. De um lado, a simples leitura dos textos do abade pouco acrescentaria à compreensão do joaquimismo germinado e cultivado em solo luso-brasileiro. De outro modo, a tarefa realizada por Jaime Cortesão, em sua *História dos Descobrimentos Portugueses* (Volume 1, especialmente no capítulo dedicado ao franciscanismo), já era, por si só, suficiente para mostrar, talvez pela primeira vez, que havia um estreito vínculo entre o joaquimismo e a cultura portuguesa; e que esse vínculo fora estabelecido pelos franciscanos espirituais e continuava vivo nas festas e cultos ao Divino Espírito Santo (Franco, 2002, p. 84-85). Mais concretamente, essa ligação provinha do enlace matrimonial entre a rainha Isabel de Aragão (1269-1336), a Santa (filha de Pedro de Aragão), e o rei de Portugal, Dom Dinis. É bem provável que tenha sido em Barcelona, a então capital do reino aragonês, ou mesmo em Lisboa, que a Rainha Santa conhecera um importante joaquimita, o médico e filósofo Arnaldo de Vilanova (1238-1316). Por aqueles dias, o filósofo catalão, que fugia das perseguições eclesiásticas, especialmente aquelas encabeçadas pelos tomistas do sul da França (Rossatto, 2019), foi acolhido na corte aragonesa,

transformando-se em diplomata e conselheiro dos dois irmãos da rainha, Frederico III (reinado de 1296-1337), da Sicília, e Jaime II (1267-1327), de Aragão. Uma das teses de Jaime Cortesão é que o ideário franciscano, enriquecido pelos elementos utópicos da doutrina de Joaquim de Fiore e reunidos pela liturgia das Festas do Império do Divino Espírito Santo, prepara os antecedentes mentais e imaginários dos descobrimentos portugueses (Leal, 2017).

Além disso, é preciso levar em conta a dificuldade de acesso aos textos do abade Joaquim. Ainda hoje carecemos de uma edição crítica de sua trilogia maior. Dispomos apenas de recentes edições bilíngues (latim-italiano) de algumas de suas obras menores. Fora isso, temos de contar com o texto *fac-símile* da edição gótico-latina de seus três textos principais, publicados em Veneza, entre 1519-1527 (juntamente com algumas profecias indevidamente atribuídas a Joaquim), justo no momento em que florescia o espírito profético e utópico dos descobrimentos. Sua trilogia principal está composta pelo *Psalterium Decem Chordarum* (*O Saltério de Dez Cordas*), que expõe a teoria trinitária; a *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (*Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento*), que traz a proposta de uma hermenêutica dos textos bíblicos e da história em curso; e a *Expositio in Apocalypsim* (*Exposição ao Apocalipse*), que aplica essa nova hermenêutica aos textos apocalípticos (dos profetas Daniel e Ezequiel no Antigo Testamento, e o Apocalipse atribuído a João no Novo Testamento), buscando decifrar a história de seu tempo à luz das profecias bíblicas.

Por isso, descartamos de saída o caminho que passa pela busca de provas que documentariam a possível leitura direta dos textos joaquimitas, as quais viriam apenas atestar ou não o acesso de Agostinho da Silva às obras autênticas de Joaquim de Fiore. Deixemos de lado esse trabalho minucioso de especialista. Também, no momento, está fora de propósito buscar as fontes joaquimitas consultadas por Jaime Cortesão que, sem dúvida, subsidiaram a leitura agostiniana, o que, por si só, seria um trabalho instigante, pois possibilitaria delimitar o caráter do joaquimismo recebido pelo filósofo. De igual sorte, não nos compete a tarefa árdua de averiguar outras fontes indiretas, sobretudo a literatura produzida nos círculos dos franciscanos medievais, espirituais ou não, que contribuíram para consolidar a vertente

luso-brasileira do joaquimismo. Antes disso, damos por certo que Agostinho da Silva bebeu nas fontes joaquimitas, conduzido pela mão segura de Jaime Cortesão, e que foi com base nessas fontes que ele construiu e redirecionou parte significativa de sua produção intelectual.

Passamos ao exame do primeiro indício da presença do joaquimismo na obra de Agostinho da Silva. Perguntamos: em que termos ele retoma a teoria da história de Joaquim de Fiore?

As três idades joaquimitas

A julgar pela literatura que trata a obra de Agostinho da Silva, bem como por algumas de suas afirmações, a teoria da história de Joaquim foi por ele incorporada em seu aspecto mais conhecido e popularizado. Trata-se da divisão por três estados. Os três estados (*status*) do mundo estão assim compreendidos, com base em cada uma das três pessoas da Trindade: o primeiro pertence ao Pai, o segundo ao Filho e o terceiro ao Espírito Santo. Ao lado disso, não raras vezes, os estudiosos da obra de Agostinho da Silva – e ele mesmo – mencionam a chamada “heresia de Joaquim”, que certamente tem vinculação com a teoria trinitária do abade e, conseqüentemente, com a teoria da história.

Em uma leitura panorâmica da obra de Agostinho da Silva, não teremos dificuldades em constatar que as referências aos três estados, como três Idades, guardam certa coerência com o pensamento joaquimita. No entanto, um estudo mais acurado não pode deixar de advertir que os textos do abade reservam o termo idade (*aetates*) para se reportar às sete idades do mundo, de acordo com a tradição do *De Civitate Dei*, de Agostinho de Hipona, embora ele não mais projete a sétima idade para a outra vida. De outro modo, os tempos (*tempora*), que em Santo Agostinho estão divididos em três, serão acrescidos de mais dois a serem vividos na plenitude graça. Em suma, em Joaquim de Fiore, a história da humanidade, em plena sintonia com a imagem da Trindade, está subdividida por três

estados, cinco tempos, sete idades e sete (ou nove, pois dois deles se sobrepõem) subconjuntos de 21 gerações.

Disso tudo decorrem duas questões. A primeira diz respeito a como a divisão joaquimita da história por gerações, idades, tempos e estados se mantém em harmonia com a *imago Trinitatis*? A outra consiste em saber a respeito da heresia de Joaquim, pois ela está diretamente vinculada com a sua concepção de Trindade e de história.

Para responder a primeira questão, recorreremos ao *Psalterium Decem Chordarum*, texto em que o abade expõe de forma mais detalhada a sua teoria trinitária. Nesse texto, Joaquim retoma o *De Trinitate*, de Santo Agostinho, que, por sua vez, articulava as dez categorias de Aristóteles em sua aplicação à teoria trinitária. Segundo Agostinho de Hipona, três dessas categorias poderiam ser enunciadas propriamente de Deus uni-trino: a substância ou essência (*ousia, substantia, essentia*), a relação e a ação. As demais categorias não se aplicam ao discurso sobre Deus, pois Ele está fora do tempo e do espaço, não padece, não tem qualidade ou quantidade, lugar ou posição. Daí procede a compreensão de que, na Trindade divina, há uma igual ou comum substância (*homoousia*); e que as três pessoas (hipóstases ou personas) se relacionam entre si e atuam no mundo.

O *Psalterium Decem Chordarum*, de Joaquim de Fiore (1964a, f. 229a), enuncia a Trindade pela seguinte fórmula numérica e circular: três são um e um (são) três (*tres sunt unum et unum tres*). Seguem-se daí os critérios para a compreensão da teoria hermenêutica e da teoria da história, pois temos um primeiro princípio que se desmembra com base na unidade (*unum*) e na trindade (*tres*) divina. Amparado no pressuposto bíblico de que a história foi criada por imagem e similitude (*ad imaginem et similitudinem*) à Trindade, Joaquim entende que o paradigma trinitário serve para aquilatar a dialética entre a unidade e a diferença, o comum e o próprio, o uno e o múltiplo na interpretação dos textos bíblicos e da própria história em curso. Em termos hermenêuticos, o esquema das cinco relações divinas (quatro *ab intra* e uma *ad extra*) será repetido nos cinco sentidos alegóricos (histórico, moral, topológico, contemplativo e anagógico) e nos cinco tempos. Também servirá de baliza dos sete sentidos tipológicos e de suas relações com cada uma das

sete idades. A concórdia, por sua vez, está pensada de acordo com a unidade divina, sendo um método capaz de reduzir a multiplicidade dos significantes bíblicos e históricos a um só significado. Nas palavras de Joaquim de Fiore (1964b, f. 18b): “*Duo significantia sunt unum significatum; duo testamenta unus spiritualis intellectus*” (dois significantes têm um só significado; dois testamentos uma só compreensão espiritual).

Certamente não encontramos em Agostinho da Silva todos os detalhes – e é bem provável que ele nem os conhecesse – da teoria trinitária do abade, coerentemente desmembrada em três métodos de interpretação e em uma proporcional divisão geral da história da humanidade por gerações, estados, tempos e idades. Não obstante, é possível constatar que o filósofo luso-brasileiro, ao admitir os três estados, admite também as propriedades atribuídas pelo abade a cada um deles, conforme podemos ler na seguinte afirmação de Pedro Agostinho (2009, p. 181):

Inspirado nas ideias de Joaquim de Flora quanto às três Idades da História e à Idade final que seria a do Espírito Santo – sem a Lei que caracterizara a Idade do Pai, e a Ecclesia que caracteriza a Idade do Filho –, o que almejava viria como um Império de fraternidade, de charitas universal, de riqueza igualmente distribuída, de liberdade onde não poderia haver presos nem opressores.

A passagem citada faz referência à lei que vigorou no decorrer do primeiro estado com o Antigo Testamento; também se remete à Igreja clerical do segundo estado filial; e, por fim, menciona a fraternidade, a caridade e a liberdade, características do terceiro estado espiritual. Na *Concórdia* de Joaquim Fiore (1964b, f. 112a), encontramos uma semelhante referência, que dá suporte a esse tipo de atribuição de qualidades aos três estados, em que podemos ler (em nossa tradução):

O primeiro estado foi quando estivemos sob a lei, o segundo sob a graça e o terceiro, que se aproxima, será sob a graça ampliada. [...] O primeiro foi na servidão de escravos, o segundo na servidão de filhos e o terceiro na

liberdade. O primeiro foi no temor, o segundo na fé e o terceiro na caridade.

De igual modo, o uso do termo latino *ecclesia*, significando a Igreja clerical da “Idade do Filho”, é bem característico do joaquimismo e encontra amparo na correspondência entre os três estados e suas respectivas ordens de homens e mulheres. Uma das passagens que traz a divisão por três estados, destacando o protagonismo de cada uma das ordens, pode ser lida (em nossa tradução) na mesma *Concórdia* (Fiore, 1964b, f. 56d):

É certo que o primeiro [estado], em que resplandeceu a ordem dos casados, foi atribuído ao Pai; o segundo, em que resplandece a ordem dos clérigos na tribo de Judá, está atribuído ao Filho; o terceiro, no qual resplandecerá a ordem monástica, será atribuído ao Espírito Santo.

Na obra de Agostinho da Silva, salvo melhor juízo, não encontramos uma subdivisão interna a cada um dos estados por três períodos de 21 gerações, compreendidos pelas fases de germinação (*germinatio*), de frutificação (*frutificatio*) e de consumação (*consummatio*) de cada um deles. Tampouco encontramos uma estrutura composta por subconjuntos de 42 gerações de 30 anos cada, que resultam no número 1.260 ($42 \times 30 = 1.260$), que é a principal chave numérica de divisão da história. Para entender essa intrincada subdivisão por gerações e estados, nada melhor que recorrer à sugestiva ilustração do *Liber Figurarum* (Tavola XI), atribuída à escola joaquimita do século XIII (Bitonti; Oliverio, 1998, p. 59), em que o organograma trinitário, que não é diferente daquele da história, apresenta três círculos entrelaçados, totalizando sete (ou nove) subconjuntos de 21 gerações.

Com isso, concluímos essa parte afirmando que Agostinho da Silva, apesar de possivelmente não ter consultado os textos de Joaquim de Fiore, mantém a divisão da história por três idades, conservando não só o esquema triádico, como também as propriedades de cada uma delas. E mais, que essa divisão guarda sintonia com o esquema histórico do abade ao reconhecer uma ordem de escolhidos atuando em cada estado (ainda que no terceiro estado ele substitua os monges pelos leigos).

A segunda questão diz respeito à tão propagada heresia de Joaquim. Qual é mesmo a heresia de Joaquim? E o que justifica tal acusação?

A heresia de Joaquim

Apesar de Joaquim de Fiore, ainda em vida, ter rompido com a ordem cisterciense, fundando a nova ordem florense, por entender que o monaquismo havia abandonado o ideal de pobreza, o que, aos poucos, transformou os abades em poderosos senhores feudais, não virá daí a acusação de heresia ou mesmo a censura por desvio da ortodoxia. Dois episódios estão na raiz da associação de sua obra com os movimentos heréticos e heterodoxos. O primeiro deles é a prematura condenação da teoria trinitária no IV Concílio Lateranense de 1215, pouco tempo depois de sua morte. Apesar de o livro condenado pelo concílio, cujo título é *De Unitate seu Essentia Trinitate (A Unidade ou Essência da Trindade)*, até hoje se encontrar desaparecido (Rossatto, 2004, p. 51), é possível comprovar parte do conteúdo condenado com base na comparação das atas do Concílio de 1215 com algumas páginas do *Psalterium Decem Chordarum*. Segundo as atas do Concílio, o abade Joaquim havia acusado a doutrina trinitária contida no *Livro das Sentenças* do magister Pedro Lombardo de professar a heresia quaternarista; em troca, ele recebeu a condenação por triteísmo. A alegação eclesiástica é de que, apesar de Joaquim se manter fiel à ortodoxia católica, havia se equivocado ao afirmar a unidade substancial por analogia a coletividades humanas, tais como *tribus, ecclesia e populus*. Contudo, para o abade, era inadmissível que a vida em comum, o que é comunitário, a exemplo da substância divina da qual a comunidade monástica é sua imagem terrena, não fosse anterior e superior aos singulares; ou, ainda, que o coletivo não fosse mais que a simples soma de singulares, ao contrário do que professava a escolástica. Por certo, Joaquim ataca diretamente a ideia de substância separada, que passava a vigorar por aqueles dias com a escolástica nascente, e que irá se ramificar nas múltiplas formas do individualismo moderno e contemporâneo.

O segundo episódio já envolve os franciscanos. Estamos próximos ao ano 1260, que seria um ano cabal para os joaquimitas medievais, especialmente os espirituais franciscanos. Trata-se da condenação de outro livro (também desaparecido), a *Introdução ao Evangelho Eterno*, do jovem estudante da Universidade de Paris, Geraldo de Borgo, por uma comissão eclesiástica reunida por dois anos em Anagni (1255-1256). Após analisar o texto em questão e a totalidade da obra de Joaquim, a comissão pede a condenação de ambas as obras e autores por heresia (Rossatto, 2010). O papa condenará apenas o jovem franciscano e seu livro sobre Joaquim. De qualquer modo, o legado joaquimita estará, outra vez, sob suspeita eclesiástica. Entre os principais temas citados como passíveis de condenação, além da teoria trinitária, incluem-se o terceiro estado espiritual, a nova ordem monástica, o Evangelho eterno, o fim da igreja clerical do segundo estado e o conseqüente fim do cristianismo.

A julgar por algumas afirmações de Agostinho da Silva, podemos concluir que sua compreensão da “heresia de Joaquim” é que ela não engloba apenas a teoria trinitária, tampouco a defesa do Evangelho eterno ou a propagação da utopia da Idade do Espírito. O filósofo luso-brasileiro reacende algo problemático na história da recepção do joaquimismo. No início de sua obra, em nome das comunidades cristãs primitivas, ele acusava o cristianismo norte-europeu de ter forjado o espírito do capitalismo e criticava o catolicismo conservador por dar guarida ao totalitarismo nazifascista; agora, além de continuar defendendo o retorno à autêntica vida evangélica das primeiras comunidades, ele propõe deliberadamente a substituição do cristianismo pela utopia do Reino do Espírito. Em suma, para Agostinho da Silva, a heresia de Joaquim, por ele enunciada em diferentes passagens de seus textos como “não mais herética”, consiste em considerar o cristianismo (e mesmo o catolicismo) como “temporário” e a revelação de Cristo “secundária”; ou, o que dá no mesmo, diz respeito à compreensão de que a vinda do Paráclito se “sobreporia” à própria vinda do Messias.

É assim que lemos a seguinte passagem de suas *Notas para uma Posição Ideológica e Pragmática da Universidade de Brasília*, de 1964-1965:

Foi condenado o Joaquim de Flora, não por ter pregado o império do Espírito, nem por ter profetizado a Idade que seria o homem inteiramente livre para a criação, e mais dócil ao sopro inspirador do que desejoso de afirmar sua vontade, sua iniciativa, seu pioneiro ardor, mas por ter ligado as suas ideias à convicção, logo expressa sem humildade, de que era temporário o catolicismo e secundária, em face da do Espírito, a revelação de Cristo (Silva, 2009, p. 51).

E, no mesmo sentido, lemos em *De que há Macau*, de 1970:

[...] o que se refere à influência que Joaquim de Flora, com sua teologia e sua teoria da história, ambas hoje de novo muito em moda, teve no povo português, levando-o a descurar do culto de Deus-Pai, adaptado através de Cristo, de grande tradição judaica, e vendo no próprio Cristo, sobretudo o anunciador, segundo o texto célebre do Evangelho de S. João, do verdadeiro consolador ou defensor dos homens; a vinda do Paracleto se sobreporia à vinda do Messias (Silva, 2009, p. 125).

Com isso, Agostinho da Silva reforça um sensível núcleo polêmico da tradição joaquimita. Em suas mãos, o abade medieval defendia o seguinte: o período referente a Cristo – seu evangelho, o cristianismo, o catolicismo e a igreja clerical – é temporário; e logo seria secundado por um novo período conduzido pelo Espírito Santo e por uma nova ecclesia espiritual. Segundo a leitura agostiniana dos próprios evangelhos, Cristo seria o “anunciador” “do verdadeiro consolador”, que é o Espírito Santo. Não há dúvida de que essa tese traz consigo a defesa da substituição do cristianismo pela Idade do Espírito. É esse mesmo núcleo herético e heterodoxo que reaparece nas palavras de Caetano Veloso (1997, p. 209), em *Verdade Tropical*, quando diz que Agostinho da Silva previa

[...] uma necessária superação do cristianismo: a era do Filho dava lugar à era do Espírito Santo, com Marx e tecnologia. Algo (ou muito) disso está por trás de toda a obra de Glauber – e, em que pesem as ironias e desconfianças, de todo tropicalismo.

Segundo essa perspectiva, que não deixa de ser coerente com uma certa herança do joaquimismo, especialmente aquela acentuada pelos franciscanos espirituais mais radicais, Joaquim de Fiore, que vivera depois do primeiro milênio cristão, em que os métodos da hermenêutica bíblica e a filosofia da história de Santo Agostinho já não mais respondiam satisfatoriamente, defende que o cristianismo, como estado do Filho, estava em crise; e que, em breve, seria suplantado por um novo e mais elevado estado espiritual. O novo estado seria protagonizado por uma igreja monástica, constituída por homens e mulheres espirituais, em substituição (ou dando sequência) aos clérigos do segundo estado e aos patriarcas bíblicos do primeiro. Afinal, na leitura do abade, era isso que estava profetizado no “Livro do Apocalipse”, em parte escrito com palavras históricas, que já se haviam realizado, e em parte com palavras místicas ou proféticas, que se estavam realizando naqueles dias. Com a abertura dos últimos selos, não só se cumpria a totalidade da escritura apocalíptica, como também se realizavam por completo as palavras bíblicas no curso da história, o que dava livre trânsito ao Evangelho eterno, concebido como um testamento sem letra a vigorar no terceiro estado (Rossatto, 2018).

Tal enfoque teórico mostra que o joaquimismo assumido por Agostinho da Silva, de fato, está bem marcado pela mediação dos círculos franciscanos da segunda metade do século XIII. É um joaquimismo que se firma basicamente no esquema simplificado da tripartição dos estados ou idades; e daí insiste na tensão entre as duas figuras trinitárias, o Filho e o Espírito, transpostas para o interior da história. Segundo nossa avaliação, um dos problemas subsidiários a essa posição teórica reside, justamente, na transferência do triteísmo trinitário para o terreno da história. De qualquer modo, para que o triteísmo histórico pudesse ser imputado ao abade de Fiore, teríamos de, antes, admitir não só a luta interna entre as duas ou as três pessoas divinas, algo impensável para o abade, como também o consequente esvaziamento da unidade substancial. Não obstante, é na compreensão da unidade substancial, entendida como modelo da melhor comunidade terrena, a exemplo da *koinonía* monástica, que certamente reside o potencial mais

revolucionário da teoria trinitária do abade, o qual alcança seu ponto máximo na Idade do Espírito. Talvez, a insistência de Agostinho da Silva em que a doutrina trinitária de Joaquim “não mais é herética” queira salvaguardar justamente a vida em comum da essência ou substância trinitária, tomada como o modelo da comunidade espiritual do terceiro estado. Não levaremos adiante aqui os detalhes, e consequências em termos de teoria da história, da discussão sobre a teoria trinitária, pois já o fizemos em outra oportunidade (Rossatto, 2004).

O que expusemos até aqui já é suficiente para propor uma questão mais específica que diz respeito ao exame de um dos aspectos subsidiários à teoria trinitária, que implica na tese da substituição do cristianismo pela Idade do Espírito.

Perguntamos: o que caracteriza a Idade do Espírito, apresentada como substituta natural do cristianismo – e do próprio catolicismo – na obra de Agostinho da Silva?

Responderemos com base na recepção agostiniana das utopias sebastianista, quinto-imperialista e da própria Idade do Espírito joaquimita.

Sebastianismo, Quinto Império e Idade do Espírito

Arriscamos uma hipótese inicial: Agostinho da Silva defende que o cristianismo será suplantado pela Idade do Espírito, retocada e aquilatada ao seu pensamento com base nas utopias sebastianista e quinto-imperialista. Para levar a cabo tal tarefa, não há dúvida de que o filósofo terá de fazer significativos ajustes teóricos na sua recepção dessas diferentes matrizes profético-escatológicas e utópicas, que não só têm profundas raízes, mas alicerçam e alimentam o imaginário luso-brasileiro popular e erudito.

Começamos por aclarar que, em Antônio Vieira (1608-1692), tanto a compreensão dos três estados, como o messianismo, o milenarismo e o profetismo, não são um produto genuinamente joaquimita em sua origem e em sua orientação teológica e filosófica. A divisão por três estados, na proposta do jesuíta, apesar de manter uma inegável semelhança com a estrutura formal da escatologia joaquimita, e a própria terminologia pode nos iludir a respeito

disso, não se aplica expressamente a um terceiro estado, idade ou reino espiritual, senão que apenas a uma subdivisão interna ao Império de Cristo (Borges, 1995; De Martini; Rossatto, 2011). Na *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Vieira apresenta o Império de Cristo com base numa tríplice subdivisão, a saber: 1) o Império de Cristo Incoado (ou iniciado), que vai de Cristo a Constantino (s. III); 2) o Império de Cristo Imperfeito, que vai de Constantino ao tempo de Vieira (s. XVII); e 3) o Império de Cristo completo e consumado, que corresponderia aos tempos do futuro Quinto Império (Vieira, 1957, t. II, p. 271). Insistimos que a escatologia vieiriana não tem como horizonte utópico uma futura Idade do Espírito, associada a um Império do Espírito, mas se restringe a uma subdivisão do próprio Império de Cristo, no interior do qual se acomodariam três estágios do cristianismo: iniciado, imperfeito e completo.

O terceiro estado joaquimista, por sua vez, não contempla um messianismo nos moldes que atribui a espera de uma segunda vinda do Messias em cumprimento das promessas apocalípticas. Se há um Messias a esperar, ele viria no início da fase de frutificação do terceiro estado (segunda metade do século XIII), como um Messias coletivo (Riedl, 2012) ou um *alter Christus*, nos moldes da figura de Francisco de Assis (Rossatto, 2013). Tampouco haveria um milenarismo *stricto sensu*, pois a leitura que Joaquim faz do “Livro do Apocalipse” situa a abertura dos selos e o cumprimento das profecias nas últimas gerações do século XIII (Fiore, 2015), data estabelecida com base no número 1.260 (42x30), e não no número 1.000. No caso, as figuras espirituais seriam esperadas no decorrer do terceiro estado do mundo; o que, conseqüentemente, não marca mais uma espera dos mil anos de felicidade. E, por fim, o profetismo joaquimista se baseia na estrita, e quase matemática, análise dos textos bíblicos e da história em curso, com base na aplicação do método por concórdia, e não na associação entre profecia e poesia (as quadras), como no caso de Bandarra e de Vieira (ou mesmo de Dante Alighieri e de Nostradamus).

Além disso, é preciso notar que, na proposta de Vieira, o Quinto Império faz parte da terceira fase do Império de Cristo, que diz respeito a um estado de completude e de consumação, em que o poder seria exercido

conjuntamente pelo rei de Portugal e o papa. É no decorrer do terceiro estado do Império de Cristo que a Igreja (de Cristo) entraria em seu último momento de perfeição, em que haveria a retomada de Jerusalém e a conversão dos infiéis (judeus, muçulmanos e as novas populações ameríndias). Dando sequência aos quatro impérios anteriores – Assírio, Persa, Grego e Romano –, o Quinto Império, com sede em Lisboa, marcaria um período de paz universal.

Nessa mesma perspectiva, não podemos deixar de assinalar que, em sua *Clavis Prophetarum* (A chave dos profetas), Vieira revê o conteúdo utópico do Quinto Império que, na *História do Futuro* e na *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, tinha um caráter marcadamente nacionalista. Com essa revisão, o *Quinto Império* passa a expressar a promessa de realização do sonho utópico universal de um cristianismo que alcança seu ápice no estabelecimento de uma era ecumênica de paz, de justiça e de fraternidade. É nesse sentido que, apesar de continuar ausente a referência à Idade do Espírito, a última obra de Vieira pode ser vista como mais próxima do horizonte utópico joaquimita (Gandra, 2000; Espírito Santo, 2001, p. 35-49; Franco, 2015, p. 37).

De qualquer modo, não deve restar dúvidas a respeito de que, em Vieira, a escala maior se refere a uma divisão por cinco impérios e a menor por três estados, sendo que o Quinto Império é a última das três partes da subdivisão interna do próprio Império de Cristo. Em Joaquim, de outro modo, o último dos três estados não é o de Cristo e não existe a ideia de Quinto Império, sendo que os três estados constituem a escala maior, em que os impérios se distribuem no interior de cada um deles por grupos de sete, e não de cinco, totalizando 21 impérios, ou seja, três sequências de sete impérios.

Em Agostinho da Silva, de outro modo, o horizonte utópico do Quinto Império será recomposto por algumas peças do sebastianismo e outras da Idade do Espírito. De acordo com Eduardo Franco (2002, p. 92), Agostinho da Silva recria e repensa a utopia do Quinto Império, em que o mesmo

[...] é apresentado como a Encarnação inequívoca da Idade do Espírito cuja sede promotora será, em termos de língua, a Galego-Portuguesa, e em termos de centro dimanador desta idade aurífera, uma conjugação de esforços luso-brasileiros.

Na comparação com Vieira, podemos destacar três aspectos notadamente joaquimitas assumidos por Agostinho da Silva. Primeiro, o Quinto Império não mais será protagonizado por Cristo, mas se deslocaria para a Idade do Espírito; em segundo lugar, o protagonismo político será compartilhado entre Portugal e Brasil (e mais tarde, com as ex-colônias portuguesas da África: Angola, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau; e Ásia: Macau e Goa); e, por fim, o conteúdo da utopia quinto-imperialista passa a ser linguístico-cultural, e não mais de cariz nacionalista. A respeito desse último tópico, pode-se acrescentar que o Quinto Império incorpora parte do conteúdo que era próprio à Idade do Espírito: a utopia é acrescida da liberdade, da criatividade sem limites e da promoção de um império de conciliação e de harmonia no mundo, que são características marcantes do terceiro estado espiritual.

Todos esses aspectos, de um ou de outro modo, podem ser encontrados na perspectiva utópica desenvolvida na primeira fase da obra agostiniana. Contudo, não é daí que provém propriamente a tonalidade tomada de empréstimo do joaquimismo. Nossa hipótese é que o matiz joaquimita da teoria quinto-imperialista, assimilado por Agostinho da Silva, foi acrescido em grande medida por Fernando Pessoa (1888-1935). É Pessoa que, fazendo valer o pressuposto aristotélico de que a poesia pode ser mais universal que a historiografia, por não precisar manter fidelidade aos fatos, entrelaça livremente as utopias sebastianista e quinto-imperialista com as profecias da obra coletiva atribuída a Bandarra. É Pessoa que, ao reler a utopia quinto-imperialista à luz de uma dessas trovas, por primeira vez, estende a ponte que permite passar dos três (estados) para os cinco (impérios) – e do quinto para o terceiro –, tanto no plano historiográfico da sucessão monárquica portuguesa, quanto da divisão profético-espiritual da história por impérios e reinos. Em última análise, também se deve a Fernando Pessoa, e não a Vieira, a resolução do enigma da sequência dos cinco impérios em chave joaquimita: não são mais impérios materiais, senão que espirituais, como decorre da interpretação de uma quadra de Bandarra.

A articulação entre os três reinos e os cinco impérios em Fernando Pessoa se baseia na releitura da Primeira Quadra do III Corpo das *Trovas* de Bandarra:

Em vós que haveis de ser o Quinto
 Depois de morto o Segundo
 Minhas profecias fundo
 Nestas letras que VOS (AQUI) pinto (Bandarra, 2018, p. 58).

No prefácio ao livro *Quinto Império*, de Augusto Ferreira Gomes, Fernando Pessoa relê a quadra de Bandarra, mais tarde incorporada na tripartição de seu poema *Mensagem* (Brasão, Mar Português e Quinto Império), com base na divisão espiritual por cinco impérios e três reinos (Pessoa, 2011; Real, 2013). Os decimais “Quinto” e “Segundo”, que aparecem nos dois primeiros versos, assinalam o Quinto Império e o Segundo reino (o Reino de Cristo). Na sequência dos versos, o Quinto Império surgiria depois “de morto” ou concluído o Segundo (reino), ou seja, no período posterior ao “Segundo”; por isso, indicaria o terceiro reino espiritual joaquimita. A principal diferença com relação à proposta de Vieira, segundo indica o próprio Pessoa, reside, como já assinalamos, no entendimento de que os impérios não são mais materiais, mas espirituais, o que o distancia da tradição interpretativa do sonho de Nabucodonosor pelo profeta Daniel. A sequência espiritual dos impérios, na sugestão de Pessoa, é outra: Império Grego, Romano, Cristandade, Europa laica pós-renascentista e Portugal.

A chave da profecia (“Minhas profecias fundo”) estaria depositada nas letras da palavra escrita em maiúscula: “Nestas letras que VOS pinto”. O enigma transmitido pelas letras da palavra V-O-S (ou A-QU-I em algumas versões), que para o poeta indica os “três reinos”, se resolve em chave joaquimita do seguinte modo: *Vis* (Força), *Ocium* (Ócio), *Scientia* (Ciência); ou *Arma* (Armas), *Quiès* (Quietude), *Intellectus* (Compreensão). Ao final, as características dos três reinos em termos joaquimitas é a seguinte: o Reino do Pai, marcado pela Força e as Armas; o Reino do Filho, pelo Ócio e a Quietude; e o Reino do Espírito, pela Ciência e a Compreensão espiritual. De igual modo, a profecia se aplica à sucessão dos monarcas portugueses: o

primeiro reino corresponde à consolidação da monarquia com D. Manuel, o Primeiro (1469-1521), que foi o quinto rei da dinastia de Avis, e sucedera a D. João, o Segundo (1481-1495); o segundo reino caracteriza um momento de calma, em que D. João, o Quinto (1706-1750), sucede a D. Pedro, o Segundo (1683-1706); e, por fim, o Quinto (Império) se cumpriria com Portugal, depois da consumação do Segundo (reino), formado pela Cristandade e a Europa laica; em outros termos, significa dizer que o Quinto Império teria início como um terceiro reino espiritual, tal como a Idade do Espírito joaquimita.

Parece certo que o legado de Fernando Pessoa se reflete em alguns elementos estruturais da obra de Agostinho da Silva, notadamente na equivalência entre o Quinto Império e a Idade do Espírito. No entanto, ao lado disso, cabe destacar um último aspecto mais específico que deixa ver com certa nitidez a originalidade da proposta do filósofo luso-brasileiro. Trata-se da concepção de Império do Espírito Santo, como noção unificadora das diferentes utopias luso-brasileiras, representado de forma simbólica pelos cultos e festas do Divino Espírito Santo.

Nas palavras de Agostinho da Silva, o Império do Espírito Santo é o “Radioso Império das Crianças, o único digno de ser o Quinto de Vieira e de Pessoa, o único capaz de esquecer de vez D. Sebastião” (Silva, 1988b, p. 749). Tal afirmação não só mostra a equivalência entre o Quinto Império espiritual e a Idade do Espírito, como Império do Espírito Santo, senão que também evidencia a nova tônica do sebastianismo. O “sebastianismo sem Sebastião” exclui o lado personalista, populista e messiânico da utopia. O messianismo que, no final das contas, sempre acaba sacrificando seus messias – Cristo, D. Sebastião (Batalha de Alcácer Quibir, Marrocos, s. XVI), Antônio Conselheiro (Canudos, Sertão da Bahia, s. XIX), João Ferreira (Pedra Bonita, Sertão de Pernambuco, s. XIX), o monge João Maria (Contestado, Santa Catarina e Paraná, s. XX), o Movimento dos Monges Barbudos (Soledade, Rio Grande do Sul, s. XX), entre outros –, seria superado em nome de um novo horizonte coletivo, reformulado com base na incorporação de alguns elementos do conteúdo do terceiro estado joaquimita. Com isso, também se deixava de lado a centralidade de Cristo como personagem para o qual

convergiriam todas as figuras anteriores e posteriores a ele. As figuras históricas não seriam mais vistas como únicas e como significantes singulares, pois elas se repetiriam em outro momento em um tipo mais elevado em dignidade. Além disso, o Quinto Império, sem o protagonismo do estado-nação português, ressurgiria como um império cultural e linguístico da comunidade luso-afro-brasileira e asiática. Em quaisquer dos casos, o terceiro estado, como Idade ou Império do Espírito Santo, não carrega mais consigo a centralidade de um tipo isolado, na figura de um Cristo, Messias ou Sebastião, pois que se abre para uma perspectiva utópica coletiva, comunitária e plural, simbolizada pelas crianças do terceiro estado espiritual.

É com base na síntese entre o sebastianismo, o quinto-imperialismo, em suas diferentes versões, e a Idade do Espírito, que Agostinho da Silva encontrará nas populares Festas do Império do Divino não só a prova viva da continuidade do ideário joaquimista no imaginário luso-brasileiro, senão que especialmente a sua expressão litúrgica mais autêntica. Com isso, passamos a examinar o último indício joaquimista assimilado pela obra de Agostinho da Silva: a compreensão das Festas do Império do Divino como uma celebração da utopia do terceiro estado espiritual.

O Império do Divino Espírito Santo

O período no qual Agostinho da Silva começa a escrever sobre as Festas do Espírito Santo (a partir dos anos 50) coincide com o de seu contato com o joaquimismo. No decorrer desse período, encontramos vários textos em que ele faz referência direta aos festejos como um sucedâneo do joaquimismo. Entre os textos, temos os principais: *Reflexão à Margem da Literatura Portuguesa* (1957); *Considerando o Quinto Império* (1960); *Algumas Considerações Sobre o Culto Popular do Espírito Santo* (1967); e *Império do Passado e do Futuro* (1988).

No que toca às origens das Festas do Divino, em linhas gerais, Agostinho da Silva assume a visão de Jaime Cortesão, que conecta a Rainha Isabel de Portugal aos franciscanos, os franciscanos ao joaquimismo e daí a

Joaquim, como vimos anteriormente. No entanto, é preciso admitir, com a literatura mais recente, que, mesmo não sendo a Rainha Santa a criadora dos festejos, que certamente são bem anteriores, deve-se a ela o grande impulso inicial. Em uma de suas odes, Agostinho da Silva enumera as figuras principais da genealogia espiritual dos festejos:

Odes Breves a Isabel
a mulher de Dom Dinis
que sendo serva de Deus
fez na terra quanto quis
trouxe logo de Aragão
um saber italiano
por ser Dom Pedro seu Pai
da Calábria soberano
aprendeu de Joaquim
que Deus também tem idade
doutros amigos que Assis
exige fidelidade ... (Silva, 1995, p. 16)

Parece certo que, como quer Leal (2017, p. 107), nas mãos de Agostinho da Silva, a narrativa das origens joaquimitas das Festas do Divino sairá fortalecida. Em especial, três aspectos sairão reforçados na sua abordagem dos festejos populares. O primeiro deles é compreender a liturgia das festas como a expressão mais autêntica do Portugal medieval (que se transladou e se conservou no Brasil) e como reflexo direto de uma religiosidade que não se submeteu ao cristianismo romanizado, deixando de lado o culto do previsível, associado ao estado paterno e filial, em troca do imprevisível, como expressa manifestação simbólica do voo da pomba do Espírito Santo. O segundo aspecto que sai fortalecido é o caráter utópico das festas, na medida em que elas passam a ser tomadas como a celebração de uma concepção de mundo futuro. Por fim, temos o fortalecimento da liturgia que vincula as Festas do Divino com o Quinto Império e o messianismo português. No entanto, é preciso notar que, agora, o Quinto Império coroa a sequência dos impérios espirituais; e o sebastianismo é reinterpretado como um sebastianismo sem Sebastião ou um messianismo sem Messias, em que a figura do Rei Encantado ou Encoberto cederia lugar à utopia da Idade do Espírito.

Não vamos nos deter mais que isso no tema das origens das Festas do Espírito Santo. Também não cabe aqui detalhar o tipo de joaquimismo recebido por Agostinho da Silva e incorporado em sua análise dos festejos populares. O que nos toca tratar diz respeito aos remanescentes simbólicos do joaquimismo, presentes nas Festas do Divino, que foram retomados e realçados por Agostinho da Silva. Evidenciaremos três remanescentes principais das celebrações, que certamente têm origem no joaquimismo, a saber: a alusão à teoria das três idades, o caráter herético dos festejos e a celebração da utopia da Idade do Espírito.

Uma questão geral nos guiará: até que ponto as Festas do Império do Divino podem ser consideradas uma celebração do terceiro estado espiritual joaquimista? Mais precisamente, que remanescentes simbólicos nos levam a crer que estamos ante um evento genuinamente joaquimista? E, ainda, em que remanescentes simbólicos verificamos a presença da teoria dos três estados, o caráter herético dos festejos e o protagonismo do Espírito Santo, tal como propõe o joaquimismo?

Agostinho da Silva, no geral, entende as Festas do Império do Divino Espírito Santo como a celebração da passagem da Idade do Filho para a Idade do Espírito, em que o protagonismo da Igreja de Cristo e do seu clero, como vimos, cede lugar ao Paráclito e sua respectiva igreja espiritual. Nesses termos, as festividades dramatizam – sendo uma espécie de auto ou de teatro (Gandra, 2017) – o interstício de tempo marcado pela crise (*consummatio*) da Idade do Filho e a frutificação (*frutificatio*) da Idade do Espírito. Ao que tudo indica, Agostinho da Silva concebe esse lapso de tempo como o momento da sobreposição – ou mesmo da substituição – do Reino de Cristo pelo Reino do Espírito, dos clérigos pelos leigos (e não mais os monges de Joaquim), da hierarquia eclesiástica pelo povo, da lei pela fraternidade, da injustiça pela justiça, dos velhos pelas crianças, entre outras coisas.

Figura 1 - Cartaz da Festa do Divino, Mogi das Cruzes, SP, 2021.



Fonte: <http://www.festadodivino.org.br/page11.html>. Acesso em: 3 jul. 2021.

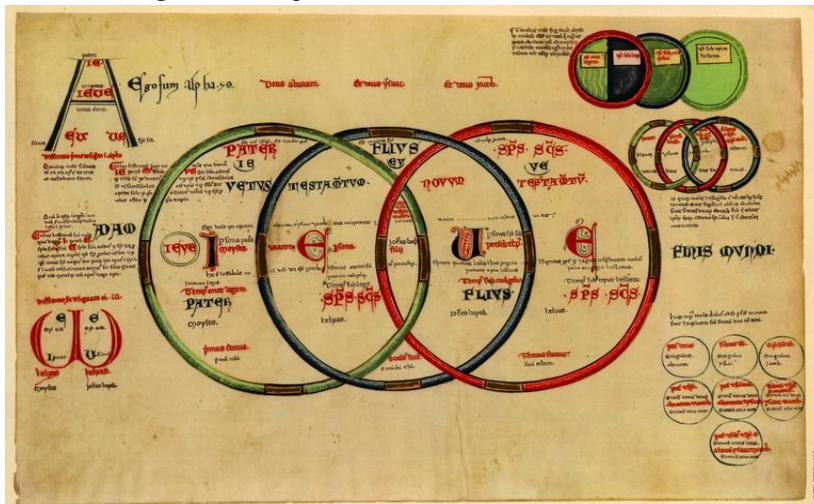
Até que ponto a liturgia dos festejos do Divino Espírito Santo guarda coerência com a obra de Joaquim?

Para responder essa questão, tomamos, por primeiro, o aspecto polêmico que diz respeito à sobreposição da Idade do Filho pela Idade do

Espírito, em que, como consequência mais imediata, o cristianismo seria substituído por uma nova era espiritual. A prova de que estamos frente a uma celebração joaquimita é que, na história dos festejos, esse será um dos pontos de divergência com os clérigos, logo transformado em alvo predileto da hierarquia eclesiástica, pois, tal como os monges da terceira idade, o protagonismo dos leigos na condução da liturgia das festas dispensa a presença dos sacerdotes. A raiz dessa prática certamente está encravada no radicalismo dos franciscanos espirituais da segunda metade do século XIII e seguintes, na época condenados pelo magistério da Igreja; e que, como consequência, resultou na oposição exclusiva entre os dois estados ou idades, suas respectivas ordens (*ordo clericorum e ordo monachorum*) e representantes principais. Poderíamos dizer, nesse sentido preciso, que as Festas do Divino, especialmente aquelas que hoje são celebradas conjuntamente com as Cavalladas, além de reavivarem o espírito beligerante das Cruzadas e a militância das ordens templárias (lembramos a estrita vinculação do também abade cisterciense, Bernardo de Claraval, s. XI, com a Ordem do Templo), encenam a disputa entre o segundo e o terceiro estados, visivelmente contrastada pelas cores azul e vermelho dos paramentos dos figurantes (Gandra, 2017, p. 332; p. 351); ou mesmo, o significativo predomínio do vermelho e branco (da pomba do Espírito Santo) nas vestimentas e na própria Bandeira do Divino. É provável que o fundamento dessa prática se inspire nas figuras (*figurae*) joaquimitas, em que, tal como as fases de maturação de um fruto, o verde simboliza o primeiro estado, o azul o segundo e o vermelho o terceiro. Também é significativo que, apesar de Agostinho da Silva, na esteira de Fernando Pessoa, identificar a ordem monástica do terceiro estado com os leigos, a consequência na condução dos cultos e dos festejos em louvor ao Espírito Santo será a mesma: escapar totalmente ao controle clerical, simbolizando a ruptura com o cristianismo romanizado. Em muitos casos, os estudiosos do tema, e mesmo o anedotário popular, irão encontrar motivos alheios ao joaquimismo para justificar a ausência do sacerdote nos cultos ao Divino. Para muitos estudiosos, isso se deve ao resquício de paganismo presente nos festejos; na voz do povo, o padre se envolveu com uma moça da paróquia. Porém, na verdade, o motivo é joaquimita: na Idade do Espírito, o protagonismo

dos clérigos dará lugar ao dos monges (no caso, os leigos); e, por conseguinte, os sacerdotes não serão mais os protagonistas na liturgia dos festejos.

Figura 2 - Joaquim de Fiore, Três círculos trinitários



Fonte: Bitonti e Oliverio (1998, p. 59).

Figura 3 - Festa do Divino com Cavalhada, Poconé, Mato Grosso, Brasil



Fonte: Gandra (2017, p. 332).

Figura 4 - Festa do Divino Espírito Santo das Crianças, Belém, Pará, Brasil



Fonte: Gandra (2017, p. 351).

Figura 5 - Festa do Divino com Cavalhada, Pirenópolis, Goiás, Brasil.



Fonte: <https://oquequee.com.br/o-que-e-cavalhada/>. Acesso em: 27 ago 2021.

Embora Agostinho da Silva não se remeta diretamente à obra de Joaquim, ou mesmo de seus seguidores franciscanos, para buscar a gênese desse simbolismo em sua fonte, podemos encontrar algumas explicações dispersas ao longo de seus textos que guardam sintonia com o joaquimismo. Exemplo disso é a afirmação que procura demarcar os ideais do Quinto Império nos termos seguintes: “Não haja nem escolas, nem livros, nem casamentos: como no Céu” (Silva, 1988b, p. 260). Afirmações desse tipo não só reforçam as ideias pedagógicas escola-novistas de Agostinho da Silva, como também explicitam o conteúdo utópico da Idade do Espírito em chave joaquimita. Fiel ao legado do abade de Fiore, uma sociedade sem escolas e sem livros encontra respaldo na ideia de Evangelho eterno ou Evangelho espiritual, que traz a promessa de um testamento sem letra, sem livro (e, por isso, sem escolas), posto que será gravado diretamente no espírito. Na interpretação joaquimita, a promessa paulina (1 *Cor.* 13: 9-12) de ver diretamente (*videre facie ad faciem*), tal como Deus vê, e não mais pela mediação das figuras e dos enigmas (*videre per speculum et enigmatem*), que passaria a vigorar no terceiro estado, dispensaria o trabalho do letramento, da leitura e da interpretação, encontrando ressonância nas camadas populares de nossa sociedade. Semelhante ao que ocorre com a transposição dos princípios escola-novistas, ocorrerá com a visão anticapitalista de Agostinho da Silva, a qual será projetada para a utopia da Idade do Espírito na forma de apologia da sociedade sem classes, em que os vínculos institucionais, que são resquícios do primeiro e do segundo estados, dissolver-se-iam totalmente com o advento da terceira idade.

Não obstante, o esquema joaquimita dos três estados, com ênfase especial no terceiro, é o que terá maior grau relevância na liturgia dos festejos; e, conseqüentemente, no próprio desenho final da utopia do Espírito Santo por Agostinho da Silva.

Tradicionalmente, em representação às três idades joaquimitas, a principal cerimônia da Festa do Império do Divino Espírito Santo, salvo raras exceções e algumas variantes locais, realiza a coroação com três coroas: uma imperial e duas reais (Franco; Mourão, 2005; Gandra, 2000, p.

39). O protagonista é sempre um Menino-Imperador, representando a humanidade espiritualmente renovada da Idade do Espírito, religada aos ideais da pobreza evangélica e franciscana, do amor fraterno (*charitas*) e da paz. O Menino-Imperador é ladeado por dois reis, um jovem e outro em idade avançada, simbolizando respectivamente o estado filial e o paterno. Essa disposição dos personagens que protagonizam os festejos encontra respaldo na conhecida passagem da *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* de Joaquim de Fiore, que diz: “O primeiro estado (do mundo) é o dos velhos, o segundo dos jovens e o terceiro dos meninos” (*Primus senum, secundus iuvenum, tertius puerorum*) (Fiore, 1964b, f. 112a).

Figura 6 - Festa do Divino Espírito Santo, Angra dos Reis, Rio de Janeiro, Brasil, 2017.



Fonte: Marcelo Bruno. Disponível em:

https://www.angra.rj.gov.br/noticia.asp?vid_noticia=41736&IndexSigla=imp. Acesso em: 3 jul. 2021.

Além disso, podemos ver nos três personagens principais dos festejos uma clara alusão à profecia joaquimita dos três grandes homens, bastante divulgada nos círculos franciscanos medievais, previstos para

atuarem no período de frutificação de cada estado. Segundo o método por concórdia, assim como no primeiro estado temos Abraão, Isaac e Jacó; no segundo Zacarias (pai de Jesus), João Batista e Jesus; no terceiro apareceriam outros três grandes homens (Fiore, 1964b, ff. 60ab e 69ab). Para os franciscanos, a profecia joaquimita anunciava um homem vestido de linho (*Dn.* 12:7; *Ez.* 2:2), um anjo com a foice afiada (*Ap.* 14:14) e outro com o selo do Deus vivo (*Ap.* 2:2). Na interpretação de Geraldo de Borgo, em parte assumida pela própria ordem franciscana, o homem vestido de linho se cumpriu com Joaquim de Fiore; o anjo que trouxe a foice afiada era o fundador da ordem dominicana, Domingos de Gusmão (1170-1221); Francisco de Assis (1182-1226), por fim, era o anjo marcado com o selo do Deus vivo (Verardi, 1992). Essa profecia, também conhecida como a profecia dos dois homens (*duo viro*), certamente virá para a América e será bastante difundida pelos franciscanos no período da colonização (Arceluz-Ulibarrena, 1987; 1992a; 1992b).

O festejo termina com um bodo, que é um banquete gratuito, em que são distribuídos três alimentos principais: a carne, o pão e o vinho. Em tempos idos, após receber as homenagens do povo, o Menino-Imperador fazia a soltura de alguns presos em alusão ao período de liberdade plena do terceiro estado, no qual a submissão, a violência e o crime não teriam mais lugar.

O culto à criança, o bodo e a soltura dos presos adquirem um lugar de destaque na interpretação agostiniana das Festas do Divino. Vários passos de sua obra destacam esses três elementos simbólicos como sendo os principais componentes utópicos da Idade do Espírito Santo. Vejamos uma passagem de *Dez Notas Sobre o Culto Popular do Espírito Santo*, de 1984:

Em síntese, o que o povo diz no seu mais espontâneo e autêntico culto é que devem as crianças governar o mundo, como afinal defendia Cristo; que deve o que se consome de básico ser abundante e gratuito, como nas Bodas de que fala o Evangelho, multiplicando-se o Pão; que se devem abolir as prisões, como ordena o “Não Julgueis” (Silva, 1988b, p. 744).

Nessa passagem, três coisas são evidentes. É evidente o protagonismo das crianças no governo do mundo, em alusão às próprias palavras de Jesus, o qual atribui seu reino aos pequeninos (*Lc.* 18:15-17). A passagem também evidencia a distribuição gratuita de alimentos (bodo), aqui associada livremente a dois episódios evangélicos: as Bodas de Caná (*Jo.* 2:1-11), em que a água é transformada em vinho, e o milagre da multiplicação dos pães (*Mt.* 14:13-21; *Mc.* 6:31-40; *Lc.* 9:10-17; *Jo.* 6:5-15). E, finalmente, a passagem menciona a soltura dos presos, como sinal da liberdade espiritual a vigorar no terceiro estado joaquimita.

A respeito do governo do mundo pelas crianças (ou a chamada Idade dos Meninos), cabe, pois, observar que, apesar de alguns admitirem que Agostinho da Silva identifica o Espírito Santo com o “eterno menino” (Rêgo, 2007, p. 144), talvez por desconhecimento da obra do abade de Fiore, essa identificação não se estende à matriz joaquimita. Como assinalamos, o protagonismo das crianças, e daí o culto ao Menino-Imperador nas Festas do Divino (e no mesmo sentido, o Joaquim-Menino da Guerra do Contestado), é um tópico bem conhecido da obra do abade, a tal ponto de ser visto como uma inversão do próprio curso natural da vida, na medida em que o sentido histórico passa a ser desenrolado do velho para o novo, do ancião para o menino.

De qualquer modo, o filósofo luso-brasileiro assume, de acordo com o joaquimismo, que a criança, coroada pelo povo como “Imperador do Império do Espírito Santo”, é a protagonista da Idade do Espírito (Araújo, 2000, p. 77). E tal protagonismo se expressa em várias passagens de sua obra em que ele, sob o mesmo dístico da utopia da Idade do Espírito, entendida como o Império das Crianças, reúne a Ilha dos Amores de Camões, o Quinto Império de Vieira espiritualizado por Pessoa, e o sebastianismo sem Sebastião.

Conclusão

Em ampla medida, respondemos positivamente à hipótese central de que são três os indícios principais que comprovam a recepção do joaquimismo por Agostinho da Silva, legado pelo franciscanismo luso-brasileiro, a saber: a teoria dos três estados do mundo, a utopia da Idade do Espírito e as Festas do Império do Divino.

Mostramos, em um primeiro plano, que Agostinho da Silva utiliza o modelo joaquimita dos três estados do mundo tanto na divisão da história como na construção de sua perspectiva utópica, vislumbrada como a futura Idade do Espírito. A recepção da teoria dos três estados e sua relação intrínseca com a teoria trinitária nos levou a examinar, ainda que brevemente, um tema subsidiário, mas não menos importante, que é o da atribuição de heresia a Joaquim. Para Agostinho da Silva, a heresia de Joaquim não reside propriamente na teoria trinitária, nem mesmo na difusão do Evangelho eterno, senão que na defesa do protagonismo dos leigos da Idade do Espírito em substituição aos clérigos; ou, o que dá no mesmo, a substituição do cristianismo pela Idade do Espírito. Nesse sentido, a análise de algumas afirmações do filósofo luso-brasileiro nos levou a destacar a sua defesa de que, com o ingresso na Idade do Espírito, o cristianismo seria secundado ou sobreposto pela terceira pessoa da Trindade. Sugerimos que tal hermenêutica, mesmo condenada oficialmente, é a mesma encontrada nalguns círculos franciscanos medievais. Porém, seria leviano de nossa parte afirmar taxativamente que Agostinho da Silva estivesse advogando em prol do final do cristianismo, no sentido de sua derrocada e definitiva substituição pela Idade do Paráclito, pois, a julgar por outras afirmações suas, poderíamos concluir o contrário. É o caso da justificação do protagonismo das crianças, no decorrer do terceiro estado espiritual, com base nos versículos evangélicos em que Cristo defende o Reino das Crianças. Nesse caso, Agostinho da Silva parece não distinguir os dois estados, encontrando as características da Idade do Espírito no interior do próprio cristianismo. Também é o caso de algumas de suas elucubrações sobre a Trindade, em que ele concebe o

Espírito Santo como sendo o resultado da união entre Pai e Filho, e não como uma figura que antagoniza com as outras duas. De qualquer modo, esse tema mereceria um exame mais aprofundado que contemplasse não só algumas passagens soltas de sua obra, senão que a sua totalidade, objetivo que não nos propusemos aqui.

O segundo indício examinado foi a retomada agostiniana da noção de terceiro estado espiritual, como Idade do Espírito ou terceira Idade, tanto no estabelecimento do vínculo entre o joaquimismo, o franciscanismo e as utopias luso-brasileiras, quanto na contração do conteúdo profético-utópico sebastianista e quinto-imperialista em um só esquema. A propósito desse ponto, três conclusões específicas merecem destaque. Primeiro que, na comparação com Antônio Vieira, Agostinho da Silva recria e repensa o mito do Quinto Império, com base na noção de Idade do Espírito do joaquimismo. O esperado Quinto Império não corresponde mais ao Reino de Cristo, tampouco se encerra em um reinado político ou na missão étnica da nação portuguesa. Será, de outro modo, uma fraternidade linguístico-cultural com abrangência especial à comunidade luso-afro-brasileira e asiática. No entanto, a nosso ver, e aqui temos a segunda conclusão, a tonalidade principal dada ao mito quinto-imperialista por Agostinho da Silva advém, em maior medida, da sua aproximação a Fernando Pessoa, pois é o poeta português que, mediante a decodificação de uma das trovas de Bandarra em chave joaquimita, assegura, contra Vieira, que o conteúdo dos impérios é espiritual, e não mais material. O sebastianismo, em terceiro lugar, também perde seu caráter populista, messiânico e, às vezes, milenarista, na medida em que passa a ser modulado pela noção de Idade do Espírito: será um sebastianismo mais formal, impessoal e espiritual (sem Sebastião). Em consequência disso, a Idade do Espírito, sintetizando as vertentes proféticas do pensamento luso-brasileiro, pode ser configurada por seu conteúdo como a utopia da plena liberdade, da criatividade sem limites e da conciliação e harmonia entre os povos. É nesse sentido preciso que afirmamos ser a utopia da Idade do Espírito a síntese do que Agostinho da Silva inicialmente encontra na Ilha dos Amores dos Lusíadas, no retorno

triunfante de D. Sebastião e no Quinto Império das trovas de Bandarra, de Antônio Vieira e de Fernando Pessoa.

O terceiro indício vem da peculiar compreensão das festas e cultos ao Império do Divino Espírito Santo, com base no pressuposto de que são eles a celebração da Idade do Espírito joaquimita. Destacamos três elementos simbólicos principais da tradição joaquimita, presentes nas festividades, que ganharam relevância na obra de Agostinho da Silva, especialmente no esboço da utopia da Idade do Espírito. O primeiro deles diz respeito à celebração da passagem da Idade do Filho para a Idade do Espírito, representada pelo azul e o vermelho das vestes dos protagonistas dos festejos. Além disso, o caráter herético, até hoje em alguns lugares atribuído aos festejos, vai ao encontro da tese de que a celebração da Idade do Espírito é o momento litúrgico em que os clérigos cedem o protagonismo para os monges (ou leigos), de acordo com a doutrina joaquimita legada pelos franciscanos espirituais. O segundo elemento simbólico é a coroação com três coroas, em que o Menino-Imperador vem no centro, acompanhado por dois reis, um jovem e um de mais idade. Tal simbolismo, reforçado pela partilha (bodo) de três tipos de alimentos, encontra amparo na conhecida passagem da *Concórdia* de Joaquim, em que ele atribui o primeiro estado aos velhos, o segundo aos jovens e o terceiro às crianças. Por fim, o protagonismo das crianças é visto como uma espécie de encenação antecipadora da utopia da Idade do Espírito, em que elas governarão o mundo, a liberdade será plena e haverá comida em abundância.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África. In: SIEWIERSKI, Henryk (Org.). *Condições e missão da comunidade luso-brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

ARAÚJO, Alberto Felipe. A ideia do v império em Agostinho da Silva. Para uma interpretação mitanalítica. In: ARAÚJO, Alberto Filipe; MAGALHÃES, Justino;

- ARAÚJO, Joaquim Machado (Orgs.). *História, Educação e Imaginário*. Braga: Universidade do Minho, 2000. p. 73-95.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, Juana María. La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopia. *Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*, Florensia, ano 1, n. 1, p. 47-78, 1987.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, Juana María. La profecía de Joaquín de Fiore en el ‘Floreto de Sant Francisco’ y su presencia en el Nuevo Mundo. *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, n. 85, 1992b.
- ARCELUZ-ULIBARRENA, Juana María. La profecía del Abad Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón y los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo. In: MARCO, Joaquín (Coord.). *Actas del XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Madrid: PPU, 1992a. p. 49-60.
- BANDARRA, Gonçalo Annes. *Trovas*. São Paulo: Iba Mendes Editor Digital, 2018.
- BITONTI, Mariolina; OLIVERIO, Salvatore. *Gioacchino - Abate di Fiore*. San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1998.
- BORGES, Paulo Alexandre Esteves. *A plenificação da história em Padre António Vieira: estudos sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.
- DE MARTINI, Marcus; ROSSATTO, Noeli Dutra. Milenarismo na obra profética de Padre Antônio Vieira. *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, 2011.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. A Clavis Prophetarum à luz das referências intratextuais. In: MARTINS, Jorge Cândido de Oliveira (Org.). *Padre António Vieira*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia (UCP), 2001. p. 35-49.
- FRANCO, José Eduardo. Joaquim de Flora e sua influência na cultura portuguesa. *Revista Portuguesa de Ciências da Religião*, Lisboa, v. 1, n. 1, p. 75-94, 2002.
- FRANCO, José Eduardo. O Quinto Império como sonho de regeneração de Portugal e do mundo. *Reflexão*, Campinas, v. 33, n. 93, p. 31-47, 2015.
- FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto. *A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa: Escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo*. Lisboa: Roma, 2005.
- GANDRA, Manuel. Império do Divino Espírito Santo. In: I Congresso Internacional das Festas do Divino Espírito Santo, *Anais...* Florianópolis: NEA-UFSC, 2000. p. 33-58.

GANDRA, Manuel. *O Império do Divino na Amazônia*. Mafra-Rio de Janeiro: Instituto Mukharajj & Ernesto Soares de Iconografia e simbólica, 2017.

JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Frankfurt: Minerva, 1964b.

JOAQUIM DE FIORE. *Expositio in Apocalypsim. Liber introductorius in Apocapypsis*. Frankfurt: Minerva, 1964c.

JOAQUIM DE FIORE. *Os sete selos. De septem sigillis*. Intr., trad. e notas de Alfredo Gatto. Porto: Edições Afrontamento, 2015.

JOAQUIM DE FIORE. *Psalterium decem chordarum*. Frankfurt: Minerva, 1964a.

LEAL, João. Nação e império: Agostinho da Silva e as festas do Espírito Santo. *Práticas da História*, n. 4, p. 75-111, 2017.

PESSOA, Fernando. *Sebastianismo e Quinto Império*. Edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda. Lisboa: Ática, 2011.

PINHO, Romana Valente. *O essencial de Agostinho da Silva*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

REAL, Miguel. *Nova teoria do sebastianismo*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 1990.

REAL, Miguel. O mito sebastianista revisitado. *Pessoa Plural*, Lisboa, n. 3, 2013.

RÊGO, Frederico. Paraíso e escatologia na cultura portuguesa. *Ibero-americana pragensia*, Ano XLI, p. 135-147, 2007.

RIEDL, Matthias. A Collective Messiah: Joachim of Fiore's Constitution of Future Society. *Mirabilia*, n. 14, p. 57-80, 2012.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Evangelho eterno. Hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore. *Trans/form/ação*, Marília, v. 41, n. 1, p. 61-80, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0101-31732018000100004>.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore e o franciscanismo medieval. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 11, p. 119-139, 2013.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore. Trindade e nova era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Um escrito polêmico de Arnaldo de Vilanova (1242-1311). Com a tradução de “A espada que degola os tomatistas”. *Mirabilia*, v. 28, p. 518-541, 2019.

ROSSATTO, Noeli Dutra; MARASCHIN, Leila Teresinha; REICHERT DO NASCIMENTO, Cláudio. Evangelho eterno: a hermenêutica condenada. Com

tradução das Atas do Protocolo de Anagni – 1255-56. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 3, n. 11, p. 298-338, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2010.113.06>.

SILVA, Agostinho da. *As últimas cartas do Agostinho*. Alhos Vedros: Cooperativa de Animação Cultural de Alhos Vedros, 1995.

SILVA, Agostinho da. Considerando o Quinto Império. In: BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: ICALP, 1988a. p. 191-200.

SILVA, Agostinho da. De que há Macau. In: SIEWIERSKI, Henryk. *Condições e missão da comunidade luso-brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

SILVA, Agostinho da. Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo. In: BORGES, Paulo Alexandre Esteves (Org.). *Agostinho da Silva. Dispersos*. Lisboa: ICALP, 1988b. p. 743-751.

SILVA, Agostinho da. Notas para uma posição ideológica e pragmática da Universidade de Brasília. In: SIEWIERSKI, Henryk (Org.). *Condições e missão da comunidade luso-brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

SILVA, Agostinho da. Perspectiva brasileira de uma política africana. In: SIEWIERSKI, Henryk (Org.). *Condições e missão da comunidade luso-brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2009.

VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VERARDI, Luigi. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Trad. H. Denifle. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

VIEIRA, Antônio. *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*. Salvador: Universidade da Bahia, 1957.

Data de registro: 22/08/2023

Data de aceite: 24/09/2025